531082119 021
LS
Universität Tübingen

A. Griesshaber
Buchbinder

Stimmen der Zeit

Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

99. Band





Freiburg im Breisgau 1920
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg

Inhalt des neunundneunzigsten Bandes.

Abhandlungen.

	Seite
An der Wende unseres Volkes. (M. Pribilla.)	1
Ungedruckte Briefe zur Geschichte der Rheinlande im zweiten Jahrzehnt der preußischen Besitzergreifung. (B. Duhr.)	15
Religiöses Erlebnis und inneres Leben. (W. Lauck.)	27
Die Caritas im neuen Deutschland. (E. Noppel.)	33
Ludwig Tieck, der Romantiker. (A. Stockmann.)	50
Herz-Jesu-Andacht und wir Christen von heute. Zur Feier der Heiligsprechung der seligen Margareta Maria Alacoque. (E. Böminghaus.)	97
Die Wetterwolke im Osten. (B. Duhr.)	112
Die Bolschewisten in Wilna bis zum Sturm auf die St.-Kasimir-Kirche. (F. Muckermann.)	124
Die Simultanschule eine Unwahrhaftigkeit. (V. Hugger.)	136
Blumen und Bienen, Farben und Farbensinn. (F. Heselhaus.)	146
Thor Langes Weg nach Rom. (J. Overmans.)	164
Herz-Jesu-Verehrung im alten Deutschland. (O. Braunsberger.)	193
Vor Sonnenaufgang? (H. Pesch.)	204
Die Lüge der ersten Kinderjahre. (J. Beßmer.)	217
Römisch-katholischer Kommunismus. Eine Papstfabel des Mittelalters. (R. v. Nostitz-Rieneck.)	229
Neugestaltung oder Abschaffung des Jugendstrafrechts? (E. Noppel.)	239
Wolfram von Eschenbach. (Erinnerung an sein Todesjahr um 1220.) (J. Schorer.)	250
Von Linné bis Haeckel. (E. Wasmann.)	289
Jugendbewegung und Jugendpflege an höheren Schulen. (St. v. Dunin-Borkowski.)	299
Zum Jubiläum des Prämonstratenserordens. (O Braunsberger.)	308
Liturgische Bestrebungen der Gegenwart. (J. Kramp.)	315
Die Lügen der Schulzeit. (J. Beßmer.)	334
Die Entdeckung des Njassa-Sees. (G. Schurhammer.)	349
Volkskunst. (J. Kreitmaier.)	357
Völkerversöhnung. (St. v. Dunin-Borkowski.)	385
Die Wurzeln des Bolschewismus. Eine ernste Mahnung auch für uns. (B. Duhr.)	402
Die neue Zeit in der Sozialpolitik des katholischen Auslands. (E. Noppel.)	414
Die erkenntniskritischen Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises. (F. Sladeczek.)	427

Seite

Ein kulturgeschichtliches Idyll aus den Schriften Senekas. Edelgestalten einer altrömischen Familie. (J. Stiglmayr.) 441
Dankbarkeit. (O. Zimmermann.) 481
Zur Vorgeschichte des russischen Bolschewismus. (F. Wiercinski.) . . 495
Die Bollandisten und ihr Werk. (Franz Pelster.) 517
Die Geschichte der Philosophie auf neuen Wegen. (St. v. Dunin-Borkowski.) 532
In der Turmzelle von Minsk. (Fr. Muckermann.) 551

Umschau.

Politik und Religion. (H. Sierp.) 85
Wir brauchen den Papst. (R. v. Nostitz-Rieneck.) 87
Kirchliche Beschwerden hüben und drüben. (M. Reichmann.) 92
Die Feldseelsorge in der englischen Armee während des Krieges. (M. Reichmann.) 184
Die große Aufgabe der Abstinenzbewegung. (E. Noppel.) . . . 186
Umwertung der künstlerischen Größe Dantes. (J. Overmans.) . . . 188
Das katholische Pfarrhaus. (B. Duhr.) 275
Aus unveröffentlichten Briefen eines alten Freimaurers. (J. Kreitmaier.) 284
Die Politik Papst Benedikts XV. (M. Reichmann.) 376
Die St. Emmeramskirche zu Regensburg. (J. Braun.) 379
Die Konvertitenfrage. Lic. Elert gegen P. Morawski. (M. Reichmann.) . 469
„Die große Täuschung." (A. Bea.) 472
Die Jesuitenfreundschaft des hl. Alfons von Liguori. (O. Braunsberger.) 477
Ein allgemeines öffentliches Arbeitsdienstjahr? (E. Noppel.) . . . 570
Ein zeitgenössisches Dokument. (H. Sierp.) 572

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

	Seite
Beethoven. (O. Hellinghaus.)	569
Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen	567
Braileanu, T., Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik	268
Busnelli, G., La reincarnazione, 2. ediz.	562
Damrich, J., Matthias Grünewald	467
Deussen, P., Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer	70
Driesch, H., Wissen und Denken	268
Eggersdorfer, F. X., Die Schulpolitik in Bayern	369
Feisenberger, A., Über die Zukunft der Jugendfürsorge	272
Franke, W., Daniel Chodowieckis Künstlerfahrt nach Danzig	468
— — Moritz von Schwinds Zeichnungen	468
Fürst, M., König Ludwig I. von Bayern	467
Grabmann, M., Die Philosophia pauperum	179
— — Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen	179
— — Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin	180
Hartlaub, G. F., Kunst und Religion	464
Heiler, Fr., Das Wesen des Katholizismus	455
Hellwig, A., Entwurf eines Jugendschutzgesetzes nebst Begründung	273
Hessen, J., Die Religionsphilosophie des Neukantianismus	176
Holbein-Mappe	467
Joël, K., Die philosophische Krisis der Gegenwart	268
Kesseler, K., Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie	176
Klumker, Chr. J., Fürsorgewesen	273
Kreitmaier, J., S. J., Die Weihnachtskrippe	467
Laun, Fr., Moderne Theosophie und katholisches Christentum	562
Liebert, A., Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?	268
Neumann, E., Einführung in die Ästhetik der Gegenwart	467
Morison, St., Some Fruits of Theosophy	562
Niebergall, F., Idealismus, Theosophie und Christentum	562
Nothes, W., Anton van Dyck	467
— — Frans Hals und die holländische Figurenmalerei	467
Schlosser, Fr., Die Zukunft der Jugendfürsorge	272
Schwaiger, G., A. Feuerbach	467
Spettmann, H., O. F. M., Die Psychologie d. Johannes Pecham	182
— — Iohannis Pechami Quaestiones tractantes de anima	182

	Seite
Straubinger, H., Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz	176
Strzygowski, J., Die Baukunst der Armenier und Europa	80
Traub, Fr., Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph . .	562
Verkade, W., O. S. B., Die Unruhe zu Gott	373
Verweyen, J. M., Der Edelmensch und seine Werte . .	268
Weinmann, K., Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik	568
Weiß, K., Tantum dic verbo .	465
— — Zum geschichtlichen Gethsemane	466
Woermann, K., Die Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. 3. Band	79
Ziesché, K., Vom Expressionismus	466
Zils, W., Ludwig Knaus . .	467

An der Wende unseres Volkes.

Der Blick vieler ist heute rückwärts gewandt. In der Vergangenheit, deren Züge ihre Erinnerung verklärt, suchen sie einen Trost für das herbe Leid und die abgründige Schmach der Gegenwart. Zu tief hat der Zusammenbruch unseres Volkes in ihre Herzen geschnitten, zu grausam hat die Revolution in ihre Empfindungswelt hineingegriffen und alle ihre Vorstellungen verwirrt. Sie können und wollen sich nicht von dem trennen, was zu ihrem namenlosen Entsetzen vor ihren Augen versank, und woran sie aus Überzeugung und Gewohnheit mit heißer Liebe hingen. Dem Neuen stehen sie innerlich völlig fremd und ablehnend gegenüber. Wie mit toten Augen sehen sie auf das Getriebe, das sich rings um sie her abspielt. Ein stummer, starrer Schmerz hat sich ihrer bemächtigt. Trauer und Wehmut sind ihre Grundstimmung. Ihre Herzen bluten; sie weinen ein tränenloses Weinen. Ihre ganze Lebensweisheit ist eine tatenlose Resignation.

In die Seelen anderer dagegen frißt sich die Wut, die Erbitterung immer tiefer. Sie haben im Felde oder in der Heimat auf ihrem Posten gestanden als Männer der Pflicht und Arbeit. Aber sie haben es mit ansehen müssen, wie in den Revolutionstagen hergelaufene Schwätzer und Gesindel aller Art sich daran machten, den kunstvollen Bau eines großen Reiches und Heeres zu zerstören und ihr eigenes Volk wehrlos den Rachegelüsten übermächtiger Feinde preiszugeben. Jüngst noch wurde in dem Prozesse gegen den Grafen Arco das Bild von dem Ende des Leibregiments vor dem Gerichte entrollt, wie dieses Regiment, das sich auf allen Kriegsschauplätzen ruhmvollst geschlagen hatte, bei der Rückkehr in die Heimat von verkommenen Subjekten empfangen, aufgehetzt, von seinen Offizieren getrennt, kurz, systematisch korrumpiert wurde. Solche und ähnliche Revolutionsszenen haften im Gedächtnisse vieler und treiben ihnen immer wieder die Scham- und Zornesröte in die Wangen. Was waren wir, und was sind wir heute? Schroffste Gegnerschaft gegen alles, was auch nur entfernt an die Revolution gemahnt oder von ihr herrührt, ist daher ihr unentwegter Wahlspruch. Die ganze Richtung paßt ihnen nicht. Leidenschaftlichste Kritik alles dessen, was nach dem 9. November 1918 geschah, ist ihre einzige

Erleichterung, und da es im neuen Deutschland keinesfalls an Stoff zur Unzufriedenheit fehlt, kann es nicht wundernehmen, daß diese scharfe Kritik weiten Anklang findet, zumal da die neuen Verhältnisse auch große wirtschaftliche Not in viele Kreise gebracht haben. Diese Verstimmung steigert sich nicht selten bis zur Verzweiflung, die auch die letzten Reste der bestehenden Ordnung mit einer grimmigen Schadenfreude versinken sehen möchte, da ja doch alles verloren sei.

Was dieser Verbitterung immer neue Nahrung zuführt, ist der Anblick, den unser Volk wenigstens an der Oberfläche darbietet. Dieses Volk scheint in der Tat von dem Ernste der Stunde nichts zu ahnen. Während alle Einsichtigen immer wieder die Notwendigkeit angestrengtester Arbeit betonen, lassen sich die Massen von einem Streik in den andern treiben, träumen von Verkürzung der Arbeitszeit bei steigenden Löhnen und huldigen einer Vergnügungssucht, die alle Schranken der Zucht und Sitte durchbricht. Wer sollte für ein solches Volk noch arbeiten wollen? Ist nicht dieses ganze Gebaren ein Hohn auf die gepriesene politische Reife, ein Zerrbild der Demokratie? Gebührte einem solchen Volke nicht vielmehr die Knute des Zarismus oder die „eiserne Disziplin", mit der in Rußland jetzt Lenin und Trotzki den „widerspruchslosen Gehorsam" der Arbeiter erzwingen?

Wer das Menschenherz kennt, wird diese Stimmungen verstehen. Wenn schon nach einem verlorenen Prozesse die unterlegene Partei sich in einer gereizten Stimmung befindet, die sich in Selbstvorwürfen über etwa begangene Versäumnisse und noch mehr in Anklagen gegen andere Luft macht, so gilt das weit mehr für unser Volk, das die furchtbaren Erlebnisse des Krieges, des Zusammenbruchs und der Revolution noch nicht verwunden hat. Zwar nimmt die Unzufriedenheit in den einzelnen Ständen verschiedene Formen an, aber unzufrieden sind sie alle. Und da wandern die Gedanken immer wieder rückwärts, um die Ursachen des ganzen Elendes aufzuspüren, die Verräter und Volksverderber herauszufinden und an den Pranger zu stellen. Bei Tag und Nacht zermartert das Gehirn sich mit tausend Wenn und Aber, mit all den verpaßten Gelegenheiten und Möglichkeiten. Alles vergebens; denn ewig still steht die Vergangenheit. Aber das Herz saugt sich bei diesen unnützen Grübeleien voll mit immer neuem Leid und neuer Bitterkeit.

Dieser Weg ist also aussichtslos; er ist kein Weg zur Höhe, zur Erlösung. Heute können uns weder weiche Wehleidigkeit noch verbitterte Nörgelei helfen, sondern nur schaffende, aufbauende Arbeit. Über den Schutt der Vergangenheit müssen alle Gutgesinnten sich die Hände reichen

und durch starkmütigen Entschluß den Schmerz des Innern überwinden. Das Herz muß trotz des inneren Widerstrebens dieses schwere Opfer bringen, weil der Verstand, dem die Führung zusteht, es gebietet. Was not tut und uns retten wird, ist die klare Erkenntnis unserer Lage und der Mittel zu ihrer Besserung sowie der feste Wille, diese Mittel anzuwenden.

Die nüchterne Erfassung der Wirklichkeit ohne blauen Rand und ohne künstliche Beleuchtung ist die Voraussetzung unserer Rettung. In dieser Hinsicht können wir den Ernst unserer Lage und die traurige Verfassung unseres Volkes kaum übertreiben. Gestehen wir es offen: der Anblick unseres Volkes ist fast zum Verzweifeln. Wir wollen dabei ganz absehen von seiner außenpolitischen Lage, die durch die überaus harten Friedensbedingungen bestimmt ist, deren Schwere den meisten noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Der Friede von Versailles ist der bis ins Kleinste berechnete Plan, ein großes, lebenskräftiges Volk zum Verbluten zu bringen und ihm auch die äußerste Schmach nicht zu ersparen. Aber in welcher Verfassung findet dieser Friede unser Volk im Innern? In einem Augenblicke, in dem Besonnenheit und Selbstzucht notwendiger denn je wären, sehen wir die großen Massen von einem Wahnsinn befallen, der jedes Verständnis für politische und wirtschaftliche Zusammenhänge vermissen läßt. Von den Männern aber, die zur geistigen Führung unseres Volkes befähigt wären, stehen viele, während die Mittelmäßigkeit sich breit macht, in freiwilliger oder unfreiwilliger Tatenlosigkeit zur Seite, oder sie vergeuden ihre Kräfte in leidenschaftlichem Bruderkampfe, im Streite um Dinge, die nicht mehr zu ändern sind.

Die Tatsache, daß es sich so verhält, ist nicht zu leugnen, und doch müssen wir uns vor allzu strengem Urteil hüten. Trotz der häßlichen Vorkommnisse, die wir besonders seit der Revolution erlebten, dürfen wir unserem Volke ein gut Teil Mitleid nicht versagen. Über dieses Volk ist eine wahre Sintflut hereingebrochen. Es ist aus allen Wolken gefallen und findet sich in den neuen Verhältnissen noch nicht zurecht. Dabei fehlt ihm jetzt eine feste, starke Autorität, an die es von jeher gewohnt war. Wie ein steuerloses Schiff von Wind und Wellen, werden die Volksmassen von ihren Launen und Trieben und von gewissenlosen Hetzern hin und her geworfen. Vergangenheit und Gegenwart wetteifern, dieses Volk zu verwirren und nicht zu ruhiger Besinnung kommen zu lassen. Dieses Volk ist an seinen alten Führern irre geworden, und es hat keine neuen großen Führer, aber zahllose Verführer gefunden. Während des Krieges

hat es im Felde und in der Heimat Unsägliches erlebt und erlitten — um des „Siegfriedens" willen, der ihm zum Frieden der Schmach wurde. Es wollte nach dem Kriege sich erholen und etwas auf seinen Lorbeeren ausruhen, und nun sieht es eine Zukunft vor sich, die nur Mühe und Arbeit verspricht. Daher der geradezu krankhafte Vergnügungstaumel. Es ist Siegeseinzug-Ersatz. Dazu nehme man die geistige Belastung mit einer jahrzehntelangen sozialistischen Agitation, die, rein negativ eingestellt, nach dem Sturze des Bestehenden goldene Berge versprach und naturgemäß den Blick für die wirklichen Verhältnisse umnebeln mußte. Dieses Volk ist unterernährt, darbt und friert, kämpft um das Notwendigste, während es zugleich das verschwenderische Genußleben der reichgewordenen Schieber und Wucherer sieht, dieser widerwärtigsten „Aristokratie", die je erstanden ist, und gegen die unsere Demokratie noch hilfloser ist als der alte „Obrigkeitsstaat".

Es ist daher nicht zu verwundern, wenn unser Volk unter diesen gewaltigen Schicksalsschlägen sein seelisches Gleichgewicht verlor und heute den Eindruck eines geistig Verstörten macht. Damit soll nicht die Schuld geleugnet werden, wo sie vorhanden ist, aber wir müssen uns doch erst in die Lage und Empfindung unseres Volkes hineindenken, „einfühlen", wenn wir ihm wirklich helfen und es retten wollen.

Wie krank das deutsche Volk auch sein mag, Gott Dank sind noch eine große Zahl von Ärzten, Pflegern und Pflegerinnen vorhanden, die den Verstand behalten haben. Neben dem Deutschland, das lärmt und schwatzt und tanzt, gibt es noch ein anderes Deutschland, das schweigt und arbeitet und rettet, was zu retten ist. Ein Volk, das in der unmittelbaren Vergangenheit so Großes, fast Übermenschliches in Taten und Leiden vollbracht hat, kann noch nicht für den Untergang reif sein. Es birgt noch genug positiv gerichtete Kräfte. Von ihnen muß die Heilung ausgehen. Aber nur der gemeinsamen, vertrauensvollen Arbeit aller Gutgesinnten wird sie gelingen. An die Stelle des haßerfüllten Bruderkampfes, der unser Volk und auch die Besten aus ihm mit leidenschaftlicher Erbitterung erfüllt, muß daher die aufbauende Arbeit treten, die versöhnt, mäßigt und eint, wollen wir nicht mit offenen Augen dem Abgrunde entgegengehen. Bei aller Aufrechterhaltung und Betonung der sachlichen Gegensätze sollte ein Burgfrieden der Arbeit geschlossen werden zwischen allen, die es ehrlich mit der Gesundung unseres Volkes meinen. Die Bedingungen dieses Friedens wären etwa folgende, die jeder Einsichtige als billig anerkennen muß.

Zunächst Zurückstellung aller Fragen, die für unsere gegenwärtigen Aufgaben ohne praktische Bedeutung sind. Dahin gehört der Streit über die Vergangenheit. Wer an dem Zusammenbruch schuld ist, ist für uns weit weniger wichtig als die Frage, wie wir aus ihm herauskommen. Zu einer gerechten Beurteilung der Schuldfrage fehlen uns die Ruhe und der Abstand. Selbst wenn alle Archive der ganzen Welt sich öffneten, würde genau der gleiche Streit über die Auslegung der Akten und die mutmaßlichen Entwicklungsmöglichkeiten der Vergangenheit weitergehen. Von Enthüllungen und Sensationen ist daher nichts für unser öffentliches Leben und unsere Zukunft zu hoffen. Geschichtliche, sachlich gehaltene Untersuchungen über die Ursachen unserer Niederlage können unsere Selbsterkenntnis fördern und zur Besserung beitragen, leidenschaftliche Parteischriften fügen nur neuen Zündstoff zu dem alten. In gewisser Hinsicht sind wir ja alle schuldig an unserem Unglück; die Selbstsucht hatte schließlich in den weitesten Kreisen den Gemeinsinn getötet. Das eigene Gewissen zu erforschen, ist immer nützlicher als das der andern.

Zu den Gegenständen ohne unmittelbare praktische Bedeutung gehört auch der Streit über die Verfassungsfrage. In der Revolution wäre es Recht und Pflicht der Fürsten, der Behörden und der Bürger gewesen, Gewalt durch Gewalt zu brechen und die Entscheidung über Monarchie oder Republik nicht der Straße zu überlassen. Aber jetzt sind alle flammenden Proteste und Demonstrationen zwecklos, zumal nachdem das Volk in seiner überwiegenden Mehrheit durch seine in freiester Wahl gewählten Vertreter sich für die Republik ausgesprochen hat. Jetzt gilt es, vor allem ein geordnetes Staatswesen wieder aufzubauen, das uns Rechtssicherheit und Lebensmöglichkeit gewährleistet. Eine monarchische Bewegung würde heute, selbst wenn sie im Innern siegreich wäre, an dem Widerspruche der Entente scheitern, der wir nun einmal nicht ohne unsere Schuld wehrlos ausgeliefert sind. Es hat keinen Zweck, vor dieser brutalen Tatsache die Augen zu verschließen. Die Frage, ob Republik oder Monarchie, können wir also ruhig der Zukunft überlassen. Schließlich wird auch das Volk der Denker und Dichter die Entscheidung über seine Verfassung nicht nach Schlagwörtern treffen, sondern nach der Erfahrung, welche Verfassung sich ihm als die bessere erweist. Übertreibungen nach der einen wie nach der andern Seite sind dabei zu meiden. Gewiß, was wir bisher an Demokratie in Deutschland erlebt haben, ist nicht sehr verlockend. Aber wer sich heute der Mühe unterziehen wollte, die Zeitungen und Schriften

der Vorkriegszeit zu durchblättern, würde finden, daß auch damals unter der Monarchie nicht alles golden war, sondern eine weitverbreitete, tiefgehende Unzufriedenheit durch unser Volk ging. Es fehlte uns damals ebensowohl das rechte Augenmaß für unser Glück, wie es uns heute für unser Unglück fehlt. Wichtiger als die äußere Form der Verfassung ist immer der Geist, der sie beseelt und ins Leben überträgt.

Gewiß hätten das Unrecht und die Verderblichkeit der Revolution schärfer hervorgehoben werden können, gewiß hätte sich der Abschied von der Monarchie in weiten bürgerlichen Kreisen charaktervoller vollziehen dürfen. Die Schnelligkeit, mit der so viele nach der Revolution ihr republikanisches Herz entdeckten, verriet, daß ihre monarchische Treue nicht allzu tief wurzelte. Aber das gehört nun auch der Vergangenheit an, die nicht mehr zu ändern ist.

So schmerzlich es für viele sein mag, heute und voraussichtlich auf längere Zeit kommt für Deutschland praktisch nur die Republik in Frage. Sie muß daher die verfassungsmäßige Grundlage unserer öffentlichen Arbeit bilden. Wir können erfolgreich nur wirken auf Grund der Verhältnisse, wie sie sind, nicht wie wir sie wünschen. Seine Ideale braucht niemand zu verleugnen. Er mag sich in Feierstunden in ihr lichtes Reich zurückziehen. Aber bei der Arbeit müssen wir mit beiden Füßen auf dem Boden der Wirklichkeit stehen und mit den gegebenen Tatsachen rechnen.

Daraus ergibt sich von selbst die Folgerung, daß alle Kämpfe um die Macht im Staate nur in verfassungsmäßiger Weise ausgefochten werden dürfen. Daher schärfste Bekämpfung aller Putschversuche von rechts oder links. Die Regierung muß der Unterstützung aller Gutgesinnten ohne Unterschied der Partei sicher sein, wenn sie für den Schutz der Verfassung und der Ordnung eintritt. Als Feinde des Vaterlandes sind besonders jene gewerbsmäßigen Hetzer und Verbrecher zu betrachten und zu behandeln, die mit List und Gewalt das politische und wirtschaftliche Leben immerfort bedrohen. Es hat keinen Sinn und Verstand, von oben herab die beständigen Störungen der Ordnung zu beklagen, aber die Unruhestifter ungehindert ihre Giftsaat ausstreuen zu lassen. Es widerspricht jeder Gerechtigkeit, bei Unruhen die Opfer der Verhetzung einzusperren oder niederzuschießen, dagegen die Verführer in voller Freiheit zu lassen. Der Schlange muß man das Haupt zertreten.

Der Burgfrieden der Arbeit erfordert weiter dringend die Einstellung der gehässigen Kampfesweise, die heute das deutsche Volk zerreißt.

In den vergangenen Monaten sind wir Zeugen eines leidenschaftlichen Hasses gewesen, der ein geradezu heidnisches Gepräge trägt und nur ein neuer Beweis für die Entchristlichung weiter Volkskreise ist. Wie sehr ist doch das Ethos aus unserem öffentlichen Leben geschwunden! Solcher Kampf, wie wir ihn gesehen, ist nicht der Vater, sondern der Zerstörer aller Dinge. Wem es nur um die Vertretung einer guten Sache zu tun ist, wird die gemeinen Waffen der Lüge und der Verleumdung verschmähen und sich bestreben, auch dem Gegner Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ohne sich an seiner Person in Wort oder Tat zu vergreifen. Wer seine Gedanken nicht auf Eis kühlen, d. h. seine Leidenschaften nicht bezähmen kann, für den sollte es im öffentlichen Leben keinen Platz geben; insbesondere sind die schwierigen Aufgaben der Gegenwart kein Arbeitsfeld für Heißsporne und Phantasten, denen das rechte Ausmaß für die Wirklichkeit fehlt.

Der Burgfrieden der Arbeit muß endlich, wie schon sein Name sagt, auf die Wiederbelebung der Arbeit gerichtet sein. Über die Notwendigkeit der Arbeit zur Wiederherstellung Deutschlands ist so viel geredet und geschrieben worden, daß darüber kein Wort zu verlieren ist. Das Wichtigste dabei ist, in uns selbst den Willen zur Arbeit zu wecken; denn an diesem Willen hat es vielfach gefehlt. Das gilt auch von vielen, die es gut mit unserem Volke meinen. Schlimmer als die äußeren Verhältnisse ist dieses innere Versagen, die Hoffnungslosigkeit, die sich wie ein Leichentuch auf alle Arbeit und auf jeden Versuch der Rettung legt. Dieser dumpfen Verzweiflung müssen wir unsere Seele entreißen; denn sie erstickt jeden Wagemut im Keime. „Wer sich entschließen kann, besiegt den Schmerz" (Goethe, Torq. Tasso III 2).

Es gibt heute so manche, die von irgendeinem künftigen Ereignisse, von irgendeinem plötzlich erscheinenden Heros die Errettung aus unserer traurigen Lage erhoffen oder vielmehr erträumen. Sie werden vergebens warten. Der Umsturz konnte über Nacht kommen, der Wiederaufbau wird nur die Frucht langer, mühseliger, entsagungsvoller Arbeit sein. Keine Macht der Erde kann mit einem Schlage unser Schicksal wenden; denn die Verhältnisse sind nun einmal stärker als die Menschen. Und was ein vierjähriger Weltkrieg, Zusammenbruch und Revolution an materiellen und sittlichen Werten vernichtet haben, läßt sich nicht in kurzer Zeit ersetzen. Wir brauchen daher heute Männer, die fest und mutig in die Ruder greifen und den Kampf mit Wind und Wellen wagen. Mag der Sturm sie auch immer wieder zurückschleudern in die hochgehende See, sie lassen

nicht ab in ihrer harten Arbeit. So hielten es einst unsere tapfern Soldaten in ihrer besten Zeit. Hatte das Artilleriefeuer des Feindes ihre Gräben eingeebnet, dann nahmen sie alsbald den Spaten zur Hand und hoben die alte Stellung wieder aus, mochte dasselbe Spiel sich noch so oft erneuern. Auch uns wird in Zukunft das Übelwollen der Feinde und der Unverstand des eigenen Volkes so manche Arbeit zunichte machen; sie behält deshalb doch ihren Wert: vor uns, die sie vor der Verzweiflung bewahrt, und vor Gott, der den guten Willen für die Tat nimmt und auch die erfolglose Mühe lohnt.

Das Gebot der Arbeit bezieht sich zunächst auf die **private berufliche Tätigkeit**. Das gute Beispiel ist heute von größter Bedeutung; denn höher als das beredte Wort steht die schweigsame Tat. Jeder sollte daher pflichttreu seinen Posten ausfüllen und damit seinen Teil zur wirtschaftlichen Gesundung des Landes beitragen. Aber auch das **Wort** muß in den gleichen Dienst gestellt werden. Bei der Verwirrung des Volksgewissens ist heute eine großzügige, bis ins kleinste Dorf sich erstreckende Aufklärungstätigkeit unbedingt notwendig. Die Torheit einer Behauptung entbindet nicht von der Pflicht, sie zu widerlegen; denn auch das Dümmste wird von vielen geglaubt und verdreht die Köpfe. Es gilt, das Volk von seinen schlimmsten Feinden, den gewissenlosen Hetzern, zu befreien. Man soll diese nicht ruhig reden lassen, sondern ihnen immer und überall entgegentreten: in den Werkstätten, auf der Straße, in der Eisenbahn und in den Wirtschaften; denn allüberall wird Mann gegen Mann der Kampf um die Seele des Volkes ausgefochten. Immer wieder muß das sittliche Verantwortungsgefühl aller gegenüber der Gesamtheit angerufen und eingeschärft werden[1]. Man muß das Volk auf den Abgrund hinweisen, dem uns die Arbeitsunlust und die schrankenlose Selbstsucht einzelner Berufsstände entgegentreiben. Auch dem beschränktesten Arbeiter sollte es doch allmählich einleuchten, daß gewaltsame Eingriffe wohl Werte zerstören, aber die Gesetze des wirtschaftlichen Lebens nicht willkürlich ändern oder ihren Zusammenhang aufheben können, daß die erzwungenen Lohnerhöhungen automatisch durch das Steigen der Lebensmittelpreise wieder ausgeglichen werden, daß somit der Streik, jedenfalls unter den heutigen Verhältnissen, keine wirtschaftliche Waffe, sondern eine gegen die Wirtschaft selbst gerichtete Waffe ist. Diese Selbstverständlichkeiten müssen mit einer ausdauernden

[1] Schon Aristoteles bemerkt, man könne sein eigenes Wohl nicht schaffen, wenn man das des Staates vernachlässige (Eth. Nic. 6, 8).

Eindringlichkeit so lange verbreitet werden, bis auch die ganz Tauben und Blinden unter den Arbeitern ihre Richtigkeit einsehen. Dabei unterlasse man aus Liebe zur Sache scharfe Ausdrücke über die Arbeiterschaft und beachte wohl, daß der verrohende oder doch abstumpfende Kriegsbetrieb in vielen den Sinn für Ordnung und Arbeit vernichtet hat.

Der Krieg war in seiner tatsächlichen Wirkung für Millionen Männer eine Gewöhnung an den Müßiggang. Wenn auch der Grad dieses Müßiggangs bei den einzelnen Truppenteilen verschieden war, so verlief das Leben der Soldaten doch allzusehr mit ödem Postenschieben und — Warten. („Die meiste Zeit seines Lebens — Wartet der Soldat vergebens.") Jedenfalls ging bei der großen Mehrzahl das Interesse an der Arbeit verloren, und die ganze Aufmerksamkeit richtete sich auf Verringerung des Dienstes und Verbesserung der Verpflegung[1]. Daß ein solches Geschlecht aus dem jahrelangen geschäftigen Müßiggang nicht augenblicklich zu einer angespannten Arbeitsweise übergeht, sondern für die Umstellung Zeit braucht, ist nicht zu verwundern, wenn die Frist beim deutschen Volke auch reichlich lange auszufallen scheint. Es darf ferner nicht übersehen werden, daß auch die Unterernährung die Leistungsfähigkeit der Arbeiter beeinträchtigt.

Die Wiedererneuerung des wirtschaftlichen Lebens fordert unbedingt den entschlossenen Kampf gegen alle Schmarotzer und Schädlinge. Hierhin gehören die Arbeitsscheuen aus dem werktätigen Volke, die in der neuen demokratischen Freiheit einen Rechtstitel sehen, die Arbeit durch Schwätzen und Agitation zu ersetzen, oder die auf Kosten der Gesamtheit die Arbeitslosigkeit als freigewählten Beruf betreiben. Hierhin gehören vor allem die Schieber und Wucherer, die durch Verteuerung der notwendigsten Lebensmittel und Gebrauchsgegenstände sich ohne ernste Arbeit große, ja fabelhafte Gewinne zu verschaffen wissen und im eigentlichen Sinne des Wortes Blutsauger des Volkes sind. Bei dem unerhörten Daseinskampfe, den unser Volk zu führen hat, kann keine Strafe für diesen Frevel am Volkswohl zu schwer sein. Hier heißt es, fest zupacken und besonders die großen Diebe und Hehler fassen; man strafe sie aufs empfindlichste an dem Mammon, den sie als ihren Gott verehren. Die gleiche Schärfe des Gesetzes gebührt den pflichtvergessenen Beamten, die ihre Stellung zur Begünstigung von Schiebergeschäften mißbrauchen. Freilich lassen sich die eingerissenen Mißstände nicht von heute auf morgen beseitigen, aber wir müssen doch bestrebt sein, wenigstens allmählich Ehrlichkeit und Redlichkeit wieder in Handel und Verkehr einzuführen, wollen wir nicht an dieser wirtschaftlichen Verderbnis zugrunde gehen.

In gleich entschiedener Weise ist der öffentlichen Vergnügungssucht entgegenzuwirken, die unser Volk der ernsten Arbeit entzieht und es an Leib und Seele schädigt. Wozu sollen wir untätig zusehen, daß das Volk sein Geld denen zuträgt, die aus seiner Entsittlichung ein Gewerbe machen? Steht nicht das Wohl des Volkes höher als die „Freiheit" einer entarteten Kunst? Ist es nicht beschämend, wenn Fremde nach dem äußeren Eindruck unserer Städte urteilen, wir seien ein Volk, das sich amüsiert,

[1] Das Echo lautet heute entsprechend: kürzere Arbeitszeit und höhere Löhne!

während in Wahrheit die bitterste Not Millionen unserer Volksgenossen drückt und der Hunger aus den hohlen Augen unserer Kinder und Greise spricht? Wenn breite Massen das Empfinden für den Ernst der Stunde und für nationale Würde verloren haben, so wäre es Aufgabe der Behörden, ihnen dieses Empfinden durch gesetzgeberische Maßnahmen beizubringen und wenigstens die gröbsten Auswüchse zu unterdrücken.

Was von dem wirtschaftlichen Gebiete gesagt ist, gilt auch für das politische Leben: Die Gesundung ist nur von unserer eigenen Arbeit zu erhoffen. Wohl ist es wahr, daß heute vielen das öffentliche Leben zum Ekel geworden ist, und es wäre in der Tat eine übermenschliche Forderung, wollte man von ihnen unter den jetzigen Verhältnissen eine freudige Mitarbeit verlangen. Aber die Mitarbeit aus Pflicht muß gefordert werden. Das Beispiel des greisen Feldherrn, der seine Dienste der Revolutionsregierung zur Verfügung stellte, um das deutsche Heer geordnet in die Heimat zurückzuführen, kann uns diese sich selbst verleugnende Liebe zum Volke lehren. Wer sich verärgert und verbittert vom Kampffelde des Lebens zurückzieht, muß es sich selbst zuschreiben, wenn die Dinge einen ihm unwillkommenen Verlauf nehmen und auch seine eigenen Rechte nicht zur Geltung kommen. Was der Römer von dem Zivilrechte sagte: Ius civile vigilantibus scriptum est, das gilt auch von dem Recht im öffentlichen Leben. Dem Schlafenden und Tatenlosen geht es verloren. Die erste Vorbedingung des Sieges ist, auf dem Kampfplatze zu erscheinen. Wer heute glaubt, daß der Kurs des Staatsschiffes mehr nach rechts gedreht werden muß, soll sich mit seinen Gesinnungsgenossen in die Ruder werfen und diese Wendung bewirken und sie nicht von einem günstigen Winde erwarten. Je mehr von den bewährten Einrichtungen des alten Staates abzubröckeln droht, um so mehr sollten alle, die nicht in gewalttätigem Zerstören, sondern in organischer Weiterbildung das Heil des Staates erkennen, sie zu stützen und zu erhalten streben.

Es liegt nahe, in diesem Zusammenhange einen Blick auf die politischen Parteien zu werfen, die im wesentlichen dieselben geblieben sind wie vor dem Umsturz; sie sind nach wie vor der Ausdruck der gleichen Gesinnungen und Bestrebungen, mögen sie auch ihre Namen gewechselt haben. Die Revolution konnte wohl die Verfassung umstoßen, aber nicht die Menschen umwandeln noch die Natur der Dinge ändern. Es finden sich daher auch in den heutigen Parteien die alten Gegensätze in der Weltanschauung wieder. Keine Weltanschauung wird auf ihre Vertretung im öffentlichen Leben verzichten wollen, zumal in der Demokratie mit ihrer Unbeständigkeit in Re-

gierung und Mehrheitsbildung. Daher müssen auch die deutschen Katholiken auf eine starke politische Vertretung ihrer Rechte bedacht sein. Über das Wie werden in unserer bewegten Zeit die Ansichten leicht auseinandergehen. Je tüchtiger jemand ist, um so schwerer wird er sich einer Parteischablone fügen; wer gewohnt ist, sich selbständig ein Urteil zu bilden, wird nie eine Partei finden, mit deren Führung er bis in jede Einzelheit übereinstimmt. Er wird aber, wenn er verständig ist, alles in allem nehmen und nach der Grundrichtung sich entscheiden. Die große Mehrheit der deutschen Katholiken hat sich eine politische Vertretung geschaffen, deren große Traditionen eine Gewähr für die Innehaltung der rechten Mitte bieten. Es wäre angesichts der heraufziehenden Gefahren für Kirche und Schule ein verhängnisvolles Unterfangen, aus augenblicklicher Verärgerung heraus eine Partei zu schwächen, die sich als das stärkste Bollwerk zum Schutze der Religion und damit auch der Volkswohlfahrt erwiesen hat, und für die ein wirksamer Ersatz nicht vorhanden ist. Damit soll dieser Partei nicht Unfehlbarkeit zugesprochen werden. Dem rückschauenden Betrachter wird es immer leicht sein, Fehler festzustellen und den handelnden Persönlichkeiten nachträglich das Pensum zu korrigieren. Aber wer sich hineindenkt in die ungeheure Verwirrung, die der Zusammenbruch und die Revolution angerichtet hatten, wird den Männern, die in schwerster Zeit die Verantwortung für die Rettung des Vaterlandes trugen, die Anerkennung nicht versagen oder doch für etwaige Mißgriffe mildernde Umstände zubilligen. Ist ein Riesenbrand zu löschen, dann werden auch bei der bestgeschulten Feuerwehr manche Fehler unterlaufen.

Man darf deshalb zu den führenden Männern auch das Vertrauen haben, daß sie sich allzeit des feinen, aber tiefgehenden Unterschiedes zwischen Demokratie und Demagogie bewußt bleiben, und daß sie die Umwandlung der Partei in eine reine Arbeiterpartei ebenso zu vermeiden wissen werden wie die Gefahr einer Ideengemeinschaft mit der Sozialdemokratie, wenn auch nur dem Scheine nach. Positive Mitarbeit, nicht aber verbitterte und verbitternde Kritik muß auch hier die Losung sein.

Mit diesen Ausführungen sind wir schon über den Gedanken des Burgfriedens der Arbeit hinweggeschritten und haben das weite Gebiet der Weltanschauung betreten. Wie von selbst ergab sich dieser Übergang. Mit dem Burgfrieden der Arbeit wäre freilich schon viel gewonnen. Aber wer die Übel unserer Zeit an der Wurzel fassen will, muß tiefer graben. Er muß unserem Volke den religiösen und sittlichen Halt wiedergeben,

den es zum großen Teil verloren hat. In diesem Sinne läßt sich auch auf unser Geschlecht das Wort anwenden, das Fichte[1] nach dem Jahre 1806 niederschrieb: „Aus nichts wird nichts; auch gibt es keinen Sprung zwischen durchaus entgegengesetzten Zuständen. Darum glaube ich immerfort, daß ohne eine völlige Umschaffung unseres ganzen Sinnes, d. h. ohne eine durchgreifende Erziehung, aus keinem günstigen oder ungünstigen Erfolge für uns Heil zu erwarten ist." Unser Volk braucht eine Lebensauffassung, aus der es Mut für seine gewaltigen Aufgaben und Trost für seine Leiden schöpfen kann. Alle, die seinen Blick auf diese armselige Erde einschränken, treiben den Stachel der Unzufriedenheit immer tiefer in seine Seele, und wer ihm den Himmel hienieden verheißt, kann nur Enttäuschung und Verzweiflung wecken. Sollte nicht das große Leid unserer Tage das Verständnis für die überragende Bedeutung des Christentums öffnen? Ist nicht das Christentum die Religion der Mühseligen und Beladenen, die uns lehrt, aus der Not eine Tugend zu machen, und die auch unter Tränen Frieden und Freude spenden kann? Wir sind ein armes Volk geworden. Unser Wohlstand, unsere nationale Ehre und Macht sind vernichtet. Die Zukunft liegt vor uns wie ein harter Frondienst. Sollten wir in einer solchen Zeit uns nicht bemühen, reicher zu werden an den Schätzen, die Rost und Motten nicht verzehren, und die doch den eigentlichen Wert des Menschen ausmachen? Mögen uns alle Wege zum Glücke versperrt sein, mögen innere und äußere Feinde uns bedrängen, die königliche Straße des Kreuzes steht uns offen. Wohl uns, wenn wir sie betreten in vertrauendem Hinblick auf den Urheber und Vollender unseres Glaubens, der selbst statt der Freude das Kreuz und statt der Ehre die Schmach wählte (Hebr. 12, 2). Wenn wir sein Kreuz und seine Lehre von uns stoßen, werden wir das Leid gewiß nicht aus der Welt schaffen; es wird nur drückender und schwerer werden — ein Leiden in ewiger Nacht, ohne Hoffnung, ohne Frieden.

So ist die Not unserer Tage ein gewaltiger Weckruf, die reichen religiösen und sittlichen Kräfte des Christentums neu zu beleben und für die Wiederaufrichtung unseres zu Boden geworfenen Volkes nutzbar zu machen. Die große christliche Opferidee muß in den Mittelpunkt unseres Lebens gerückt werden; denn „es bleibt die tiefste geschichtsphilosophische Wahrheit: die Völker leben dadurch, daß die Besten und Selbstlosesten, die Kräftigsten

[1] Sämtliche Werke VII (Berlin 1846) XII.

und Reinsten sich selbst zum Opfer darbieten. Was die Menschheit an höchsten Gütern besitzt, durch solche ist es erworben."[1] Es gibt für die einzelnen wie für die Völker keinen andern Weg des Heiles als den des Opfers, des Kreuzes. Je fremder, unverständlicher dieser Gedanke der modernen Welt geworden ist, um so nachdrücklicher ist er ihrem Gedächtnisse einzuprägen. Wer sich und andere retten will, der sei bereit, zu opfern.

Gerade der schneidende Widerspruch, in dem diese Idee zu dem Geiste der heutigen Zeit, ihrer Selbstsucht und Genußgier, steht, offenbart ihre soziale Heilkraft. Contraria contrariis curanda. So hat es die Vorsehung immer mit der Menschheit gehalten, wenn sie ein Volk retten wollte. Als im späteren Mittelalter die Gegensätze zwischen reich und arm sich verschärften, erweckte Gott einen Franz von Assisi, der durch sein Beispiel die feindselige Spannung zwischen den Ständen überwand, indem er freiwillig die Armut wählte, die den andern unerträglich oder verächtlich schien. Vorgelebte Kreuzesliebe verfehlt nie ihren Einfluß auf das Herz der Armen und Bedrückten; nichts beschämt so sehr die eitle Liebe zu den Reichtümern und Genüssen dieser Welt. Ob nicht doch der Appell an den christlichen Opfergeist trotz allem auch bei den Arbeitern mehr wirken würde als das ewige Gerede von höheren Löhnen, Betriebsräten u. dgl.? Der Mensch lebt nicht vom Brote allein. Das Wort Gottes erfaßt die Seelen. Bringen wir es den christlichen Arbeitern zum Bewußtsein, daß Gott ihnen in dem gewaltigen Geisteskampfe der Gegenwart die große Rolle zugedacht hat, die Schutzmauer zu sein gegen den Ansturm des glaubensfeindlichen und kulturzerstörenden Sozialismus, namentlich gegen seine furchtbarste Form, den Bolschewismus. Das wird Geist und Herz des Arbeiters mehr erheben als die beständige Erörterung der Magenfrage, als die heidnische Lehre vom Klassenkampf, die nur Haß und Neid stiftet und die menschliche Gesellschaft in feindliche Lager auseinanderreißt. Boten des Friedens braucht unser armes, gequältes Volk, nicht Schürer der Zwietracht. Enttäuschung und Zurückweisung dürfen den Verkünder des Friedens nicht erschrecken oder entmutigen. Auch Christus hat nicht aufgehört, seine erhabenen Lehren immer wieder vorzutragen, obwohl seine Predigt oft auf den Unverstand, die Schwerfälligkeit und den Wankelmut des Volkes stieß.

Die Zukunft liegt ungewiß und dunkel vor uns. Ob die Woge des Unheils von Osten her über uns hereinbrechen wird, wir wissen es nicht. Aber das eine wissen wir, daß wir alles aufbieten müssen, damit sie nicht durch unsere Schuld über uns komme. Daher ist es unsere Pflicht, allen Kleinmut aus unserer Seele zu bannen, die schlaffen Hände zu stärken und die wankenden Knie zu festigen (Is. 35, 3). Wenn wir feststehen und nicht zagen, dagegen tun, was in unsern Kräften steht, dann dürfen wir

[1] Fr. Paulsen, System der Ethik[8] I (Stuttgart 1906) 161.

die feste Zuversicht hegen, daß unsere Arbeit nicht vergeblich ist im Herrn (1 Kor. 15, 58), und daß uns Gott nicht über unsere Kraft versuchen lassen wird (1 Kor. 10, 13). Alles Grübeln über die Zukunft ist unnütz, nur die Gegenwart steht uns zur Verfügung, aber die gute Benutzung der Gegenwart ist die beste und einzig mögliche Vorbereitung der Zukunft.

Am Vorabend der Völkerschlacht bei Leipzig, am 15. Oktober 1813, schrieb der Oberbefehlshaber der Verbündeten, Fürst Schwarzenberg, an seine Gattin:

„Die Lage ist einzig und die Entscheidung von unendlichen Folgen. Wenn ich zum Fenster hinaussehe und die zahllosen Wachfeuer zähle, die sich vor mir ausbreiten — wenn ich bedenke, daß mir gegenüber der größte Feldherr unserer Zeit, einer der größten aller Zeiten, ein wahrer Schlachtenkaiser, steht, dann ist es mir freilich, als seien meine Schultern zu schwach und müßten unterliegen unter der Riesenaufgabe, die auf ihnen lastet. Blicke ich aber zu den Sternen, so denke ich, daß der, welcher sie leitet, auch meine Bahn vorgezeichnet hat. Ist es sein Wille, daß die gerechte Sache siege, und dafür halte ich die unserige, so wird seine Weisheit mich erleuchten und seine Kraft mich stärken. Ist es der Wille der Vorsehung, daß sie unterliege, so ist mein persönliches Mißgeschick die geringste der traurigen Folgen... Im Falle des Gelingens, wie in dem des Mißlingens, habe ich im voraus meine Eigenliebe bekämpft, und nicht das Urteil der Welt wird mich lohnen oder strafen... Nun denn, an Dich will ich denken, emporblicken gegen den Himmel, um seinen mächtigen Schutz zu erbitten, und dort wird mein Gebet das Deinige finden." [1]

Größer als die Aufgabe Schwarzenbergs einem Napoleon gegenüber sind die uns gestellten Aufgaben. Zahlreicher und mächtiger sind die Feinde, fast unübersteiglich türmen sich die Hindernisse von außen und von innen. Dennoch brauchten alle diese Schwierigkeiten ein Volk mit solcher Vergangenheit und solcher Leistungsfähigkeit nicht zu schrecken. Aber daß unsere Kräfte zerrüttet, zerspaltet sind, daß wir im Bruderkampfe sie verzehren, das ist unsere schwere Schuld, die sich bitter an uns gerächt hat und noch immer rächt. Und doch könnte auch uns nach dem Dunkel der Gegenwart ein Tag der Auferstehung leuchten, wenn das deutsche Volk mit Ernst und Mut und Gottvertrauen sein Schicksal fest in die eigene Hand nähme.

---

[1] J. B. v. Weiß, Weltgeschichte[3] XXII (Graz 1898) 626.

Max Pribilla S. J.

Ungedruckte Briefe zur Geschichte der Rheinlande im zweiten Jahrzehnt der preußischen Besitzergreifung.

Wenn in den heutigen Wirrnissen die Rheinländer mit allem Nachdruck vollgültige Garantien für altes Recht und alte Sitte verlangen und endlich einen starken Damm gegen die Berliner Bevormundung und die Berliner Monopole errichten wollen, so kann das nur derjenige übelnehmen, der die Geschichte der preußischen Verwaltung in den Rheinlanden nicht kennt oder aus einseitig schwarzweiß gefärbten Darstellungen geschöpft hat[1].

Es ist bekannt, daß Preußen nur mit Mißbehagen den Besitz der ihm 1815 durch den Wiener Kongreß überwiesenen Rheinlande antrat — Sachsen wäre ihm lieber gewesen. Nach der Besitzergreifung behandelte es die Rheinlande gleichsam wie eine Kolonie zur Unterbringung seines überschüssigen Beamtentums. Im Jahre 1816 war unter den 16 Mitgliedern der Regierung in Koblenz nur ein Rheinländer. In einem Briefe vom 9. September 1830 schreibt Freiherr vom Stein, daß er dem Prinzen Wilhelm unter den Beschwerden der Rheinländer vorgetragen habe das „Verdrängen der Eingesessenen von öffentlichen Ämtern durch Zuströmen der Subjekte aus den alten Provinzen, wo junge, des Landes unkundige und begünstigte Menschen ältere geschäftsfähige erfahrene Männer verdrängen“[2]. Abgesehen von der dadurch bewirkten, aber gerade in letzter Zeit wieder rund geleugneten finanziellen Schädigung durch Verschiebung des Wohlstandes zugunsten der ostelbischen Beamten[3] wurden so auch die kirchlichen und schulischen Interessen der Katholiken schwer beeinträchtigt.

---

[1] Vgl. Julius Bachem, Preußen und die katholische Kirche (1884) 39 ff. und besonders Joh. Kißling, Gesch. des Kulturkampfes im Deutschen Reiche I (1911) 172 ff.

[2] Pertz, Leben des Freiherrn vom Stein VI (1855) 969. Vgl. den Brief vom 2. November 1830 ebd. VI 1008.

[3] Vgl. darüber Histor.-polit. Blätter CXIV (1894) 807 ff. Auch die „Beiträge zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts in Deutschland“ (Augsburg 1835) betonen S. 77 f. die durch die Ausschließung der Rheinländer erfolgte Verminderung des katholischen und Vermehrung des protestantischen Vermögens. Diese „Beiträge“, von dem roten Umschlag „das rote Buch“ genannt, die wesentlich in ruhigem Ton

Der wahrlich nicht ultramontane und der preußischen Regierung sehr ergebene Kölner Erzbischof Graf Spiegel, der sich sogar in Berlin zu einer ganz unkirchlichen Vereinbarung einfangen ließ [1], hat in den an seinen Bruder Philipp, österreichischen Gesandten in München, gerichteten Briefen Belege für diese Mißstände geboten, die kritisch durchaus unanfechtbar sind [2]. Nur einige Beispiele.

Am 20. April 1828 schreibt er: „In Berlin ist ein Evangelismus oder eigentlich Antikatholizismus bei den höchsten Personen an der Tagesordnung, der noch viel Verdruß erzeugen und Verderben verbreiten wird." Am 14. Juni 1829: „Unglaublich stark ist der Antagonismus wider den Katholizismus bei den allerhöchsten und höchsten Behörden in Berlin im Zunehmen; ich finde täglich mehr, welch ein beschwerdevolles Unternehmen es ist, im preußischen Staate Bischof zu sein. Unter solchen Umständen wäre es nicht zu verwundern, wenn mich die Lust anwandelte, mich vom Heiligen Vater versetzen oder in den Ruhestand setzen zu lassen." Dieses Vorhaben wiederholt der Erzbischof in den Briefen vom 24. September 1830 und 16. Juni 1832 [3]. Am 28. Dezember 1829 berichtet er von Berlin aus: „Vorherrschend ist hier Antagonismus gegen alles Katholische", und am 22. September 1831 von Köln: „Das protestantische Gouvernement ist mehr wie jemals antikatholisiert und quis crediderit — in eine evangelische Propaganda ausgeartet." Am 3. Februar 1831 meldet er dem Bruder auf dessen Einladung nach München, daß er keine Reise außerhalb der Monarchie ohne des

---

nur Tatsachen berichten, dabei auch das Gute der preußischen Verwaltung für die Rheinlande ehrlich anerkennen, wurden in Preußen streng verboten. Der Kölner Domkapitular Dr. München schreibt ihnen in einem Briefe an Bunsen vom 6. November 1835 „revolutionäre Tendenz" zu. Die Schrift „hat die Gemüter stark ergriffen und einen Eindruck hinterlassen, der um so bedenklicher werden kann, als sich leider einzelne (!) Angaben schwer werden bestreiten lassen". Reusch, Briefe an Bunsen (1897) 153, dort 155 [1] auch Näheres über den oder vielmehr die Verfasser.

[1] Histor.-polit. Blätter CXX (1897) 735 ff. Zur Charakteristik Spiegels sind sehr dienlich seine Korrespondenzen mit Freiherrn vom Stein bei Pertz, Leben des Freiherrn vom Stein im 4.—6. Band und mit Bunsen bei Reusch, Briefe an Bunsen 63 ff., dazu noch die Vorrede XI—XXVII. Bei Reusch 84 ff. ist auch das Rundschreiben Spiegels vom 23. Juni 1825 abgedruckt, in welchem unter rühmender Hervorhebung der „Milde unserer Regierung, unseres religiösen, frommen, gegen seine katholischen Untertanen so huldvoll handelnden Königs" dem Klerus in der schärfsten Weise jede geheime (direkte) Korrespondenz mit Rom verboten wird. — Weitere wichtige Briefe von und an Spiegel finden sich im 2. und 3. Bande von Stägemann, Briefe zur Geschichte Preußens unter Friedrich Wilhelm III. Herausgegeben von F. Rühl (1902). Vgl. III XLVIII ff.

[2] Die Briefe wurden erstmals veröffentlicht in den Histor.-polit. Blättern LXXXIX (1882) 50 ff.

[3] Der Gedanke an Abdankung findet sich auch in den Briefen an Bunsen vom 12. Dezember 1828 und 12. August 1830. Reusch a. a. O. 109 125.

Königs Erlaubnis unternehmen dürfe; eine Reise nach Italien sei ihm als „dem König unangenehm" abgeschlagen worden. „Das Fach der Geschichte", so antwortet er auf eine Anfrage am 24. November 1833, „ist an der Universität Bonn nur durch Protestanten besetzt und meine wiederholten Anträge auf Anstellung eines Katholiken sind ohne Erfolg geblieben." Am 16. März 1834 meldet er, der Kultusminister Altenstein verlange vom Erzbischof „die Unterwürfigkeit eines Superintendenten und zwar in sacris". Am 28. März 1834: „Altenstein verlangt von mir jährliche Conduitenlisten über das Betragen der gesamten Geistlichkeit und zwar von jedem Individuo anzufertigen und den vorgesetzten weltlichen Verwaltungsbehörden auf Ehre und Gewissen einzureichen."

Diese Briefe Spiegels finden eine neue Bestätigung und Ergänzung durch eine Reihe ungedruckter Briefe, die mir schon vor längerer Zeit aus einem rheinischen Familienarchiv zur Verfügung gestellt wurden. Sie scheinen es gerade jetzt zu verdienen, weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden.

Die Aussteller der Briefe sind Graf Franz Joseph Anton von Spee-Heltorf, der Oberbürgermeister Klüber von Düsseldorf, die preußische Regierung zu Düsseldorf, der Oberpräsident der Rheinprovinz v. Ingersleben, der Erzbischof von Köln, Graf Spiegel (1825—1835), und endlich der König Friedrich Wilhelm III. (1797—1840).

Dieser König stand der katholischen Kirche durchaus ablehnend gegenüber. Er förderte den Abfall seiner Schwiegertochter, der bayrischen Prinzessin Elisabeth, und seiner zweiten Gemahlin, der Gräfin Harrach. Über seine Halbschwester, die Gräfin Brandenburg, die mit ihrem Gemahl, dem Herzog von Köthen, im Jahre 1825 zur katholischen Kirche zurückkehrte, war er tief entrüstet. In einem längeren Briefe an die Herzogin gibt er dieser Entrüstung starken Ausdruck: „Ich kann und muß der katholischen Kirche (als einer Entartung der christlichen Religion) nicht anders als abhold sein."[1] „Über die katholische Kirche hat der König", so schreibt ein protestantischer Theolog, „genau ebenso wie über die evangelische die Oberaufsicht ausgeübt. Er hat darüber gewacht, daß die Bischöfe für ihre Hirtenbriefe und Verordnungen seine Genehmigung erhielten, daß die Katechismen der staatlichen Zensur unterworfen wurden.... Durch die Verfügung vom 6. Mai 1817 wurde es namentlich für die neu einverleibten Rheinlande und Westfalen eingeschärft, daß alle Gesuche

[1] Wortlaut bei A. Cohnfeld, Lebens- und Regierungsgeschichte Friedrich Wilhelms III. III (1840) 500 ff.

und Schreiben an den Papst dem Ministerium zur Beförderung unterbreitet werden mußten."[1] Für alles dies stützte sich der König auf das allgemeine preußische Landrecht. Nach einem Gutachten Schmeddings vom August 1821 „geht das allgemeine Landrecht davon aus, daß der König Quelle alles Rechtes ist, auch des religiösen, und zwar des katholischen nicht anders als des protestantischen"[2].

Am 13. Juli 1827 hatte der König eine Kabinettsorder an den Oberpräsidenten der Rheinprovinz gerichtet, in der beklagt wird, daß junge Leute von ihren Angehörigen in ausländische Jesuitenschulen gesandt worden sind, und empfohlen wird, „dergleichen tadelhaften gemeinschädlichen Ansichten ernstlich entgegenzuwirken". Unter demselben Datum erging eine ähnliche Kabinettsorder an den Erzbischof von Köln, die mit den Worten schließt:

„Ich habe deßhalb zur Vermeidung der Nachtheile, welche die gegebenen Beispiele nach sich ziehen, bevor ich dieserhalb bestimmte gesetzliche Anordnungen erlasse, der thätigsten Sorgfalt des Ober-Präsidenten in den Rhein-Provinzen und in Westphalen empfohlen, im Einverständniß mit Ihnen, dergleichen tadelhaften und gemeinschädlichen Ansichten entgegenzuwirken. Ich zähle jedoch hierbei vorzüglich auf Ihre thätige Theilnahme, indem ich Ihrem redlichen Ernste und Ihrem besonderen Bestreben zur Beförderung eines dauerhaften Zustandes der Ordnung und des Guten vertraue, daß Sie wie bisher, auch hierbei in Anerkenntniß Meiner wohlthätigen Absichten zur Erreichung derselben wirksam beitragen und sich einen erneuten Anspruch auf Mein Wohlwollen und Meine Zufriedenheit dadurch erwerben werden."

Als dann am 1. Oktober 1827 eine allgemeine Kabinettsorder in diesem Sinn erfloß, wurde alsbald der Regierungsapparat in Bewegung gesetzt, um die Attentäter festzustellen. An einen derselben, den Grafen v. Spee in Heltorf, richtete der Oberbürgermeister Klüber von Düsseldorf am 29. Dezember 1827 das folgende Schreiben:

„Die Königliche Regierung hat auf höhere Veranlassung aus allen Kreisen des hiesigen Regierungs-Bezirkes Bericht darüber eingezogen, ob und welche Kinder und Jünglinge von hieraus ausländischen Jesuiten-Schulen anvertraut seyen; aus den eingegangenen Berichten hat sich ergeben, daß dermal nur aus der hiesigen Oberbürgermeisterey drey Jünglinge in solchen Schulen sich befinden, worunter Ew. Hochgebohren ältester Sohn, Ferdinand Graf von Spee. Die Königliche Regierung hat mich demnach beauftragt, Ew. Hochgebohren davon in Kenntniß zu setzen und darauf aufmerksam zu machen: wie es mit Mißfallen von des Königs Majestät bemerkt worden sey, daß den ausländischen Lehr-Anstalten der

[1] W. Wendland, Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms III. (1909) 151 f. [2] Ebd. 161.

Vorzug gegeben werde, da doch die vaterländischen Erziehungs-Anstalten auf den Standpunkt gebracht seyen, daß sie dem Bedürfnisse in religiöser und wissenschaftlicher Beziehung auch für die katholische Jugend vollkommen genügten; daß ferner, nach höherer Verordnung, künftig die Zurückstellung vom aktiven Militärdienste, sowie auch die Prüfung und Zulassung zum einjährigen freiwilligen Militärdienste von dem Nachweiß einheimischer Gymnasial-Studien abhängig gemacht werden solle; und daß endlich die Königliche Regierung angewiesen sey, bei Verleihung von Dienststellen dem auf inländischen Unterrichts-Anstalten Gebildeten den Vorzug zu geben. Ew. Hochgebohren ermangele ich nicht diese ganz ergebenste Mittheilung zu machen, zugleich mit dem Bemerken, daß ich beauftragt bin, von dem Erfolge derselben der Königlichen Regierung zur Zeit Nachricht zu geben."

Dieses Schreiben beantwortete Graf v. Spee am 28. Januar 1828 in folgender Weise:

„Weder besondere Vorliebe für den Jesuiten-Orden, noch Zweifel an der guten wissenschaftlichen Ausbildung der Jugend auf unseren Gymnasien, haben mich dazu bewogen, meinen ältesten Sohn in ein fremdes Institut, das Pensionat zu Freiburg in der Schweiz zu bringen, sondern die einfache Ursache, daß mir keine katholische Pensions-Anstalt, kein katholisches Institut im Lande bekannt ist, welches in Hinsicht der physischen und der moralischen Ausbildung der Jugend meinen Wünschen vollkommen genügt. Bis zum vorigen Herbste haben meine Kinder in meinem Hause Privat-Unterricht genossen. Nachdem mein ältester Sohn aber das 14te Jahr erreicht hatte, fürchtete ich, daß er auf dem Wege der Privat-Erziehung nicht denjenigen Grad eigenthümlicher Ausbildung erlangen dürfte, den er einst als thätiger nützlicher Staatsbürger bedarf. Ich mußte mich nun entscheiden, ob ich meine Kinder die öffentlichen Schulen besuchen lassen oder sie einem Institute anvertrauen sollte. Ersteres hielt ich in meinen Verhältnissen nicht für zureichend; ich wohne nämlich nur zeitweise in der Stadt, sehe in meinem Hause viele Gesellschaft, und bin sehr oft, zuweilen lange, auf Reisen. Theils würden viele Zerstreuungen meine Söhne von ernstem Studium unvermeidlich abhalten, theils würde es mir sehr schwer, ja ich möchte behaupten, unmöglich, dieselben in zureichender Aufsicht zu halten, besonders in den Jünglings-Jahren, wo Verführung jeder Art so leicht Eingang, mancherlei böses Beispiel Nachahmung findet. Meine Söhne unter die Aufsicht eines Hofmeisters in einem fremden Hause, an einem fremden Orte, zu stellen, genügte mir ebenfalls nicht, weil ich die Aufsicht eines einzelnen Mannes über Jünglinge nicht für zureichend halte und aus Erfahrung bekannt ist, wie sie sich der ihnen lästigen Aufsicht auch des besten Hofmeisters zu entziehen wissen. Unter diesen Umständen sah ich mich nach einem Pensionate um. In den Rhein-Provinzen und in Westphalen ist keines, welches meinen Erwartungen entspricht. In anderen Provinzen unserer Monarchie sind mir nur die von Halle und Schulpforte bekannt, beide evangelische Institute. Sollte auch irgendwo ein gemischtes bestehen, so würde ich auch dieses nicht wählen, weil ich überzeugt bin, daß jedes gemischte Institut

entweder mehr oder weniger Gleichgültigkeit und Lauheit in der Religion, und dadurch einen gewissen Grad von Irreligiosität vorzugsweise zu begründen geeignet ist, oder Bitterkeit und Unduldsamkeit hervorbringt. Von allen auswärtigen katholischen Instituten wurden mir keine so gerühmt als die der Schweiz. Dieses Land sagte mir außerdem schon in der Hinsicht zu, als es mit uns nie in feindliche Verhältnisse kommen kann, mithin auch dort eine Partheilichkeit gegen unser Gouvernement in keiner Weise zu befürchten ist. Diese Rücksicht und jene Empfehlung bewogen mich in die Schweiz zu reisen und die dortigen Institute genau anzusehen. Äußerst befriedigt ward ich in Freiburg. Die ganze Einrichtung ist der Art, daß die Kinder hier jedenfalls besser beaufsichtigt werden und nicht minder gut für ihre moralische und physische Ausbildung gesorgt wird, als es in dem elterlichen Hause in der Regel geschehen kann; sie besuchen die öffentlichen Schulen, und so verbindet dieses Institut alle Vortheile des öffentlichen Unterrichtes mit denen der Privat-Erziehung. Die Kinder werden strenge zum Studium und zum Gehorsam angehalten, zugleich aber mit solcher Liebe behandelt, daß sie schon nach den ersten 14 Tagen vergnügt und gerne da sind, welche Erfahrung ich zu meiner und meiner Familie großer Beruhigung an meinem Sohne gemacht habe. Die Aufsicht in einem solchen Institute ist nothwendig besser als in einem Privathause, wo eine oder zwei Personen sie führen, wogegen in jenem Institute die verschiedenen Lehrer und das ganze Personal des Hauses dieses an sich so lästige Geschäft theilweise übernehmen. Existirte im Lande ein ähnliches Institut, welches gleiches Vertrauen verdiente, so würden keine Eltern, oder doch nur sehr wenige, den ohnehin schweren Entschluß fassen, ihre Kinder in so weite Ferne zu schicken. Allein, so lange wir in der hiesigen Provinz ein solches Institut entbehren, werden S. Majestät unser Allergnädigster König gewiß nicht mißbilligen, wenn ich meine Söhne jenen Instituten anvertraue. Seine Majestät selbst sind ein zu guter Vater, als daß Allerhöchst Dieselben zugeben sollten, daß Ihre Unterthanen in der Wahl der Erziehungsart ihrer Kinder behindert werden sollten. Der Kaufmann, der Handwerker kann nach freier Wahl sein Geschäft, sein Handwerk erlernen; warum sollten andere, welche sich den Wissenschaften widmen, mehr als jene beschränkt werden? Nach beendigter Erziehung, von oder nach ihrem Aufenthalt an inländischen Hochschulen — denn nur von den Gymnasial-Studien ist hier die Rede — mögen die Jünglinge in ihrem Wissen, wie in ihren Grundsätzen geprüft werden; ist man mit diesen, oder mit der wissenschaftlichen Bildung nicht zufrieden, so mögen sie bei öffentlichen Anstellungen den in jenen Beziehungen würdigeren Bewerbern nachstehen; sind aber ihre Grundsätze gut, sind sie wissenschaftlich gebildet, so mag es dem Staate gleich seyn, wo sie ihre Kenntnisse gesammelt haben. Eine Beschränkung in der Wahl der Mittel zur Ausbildung kann auf diese im Allgemeinen nur nachtheilig wirken. Ich habe die feste Hoffnung, daß meine Söhne, wenn ich sie dem Freiburger Institute anvertraue, als treue Anhänger des königlichen Hauses und gute Staatsbürger zurückkehren werden. Meine Anhänglichkeit an König und Vaterland, welche ich als die erste unerläßliche Unterthanen-Pflicht erkenne, ist den Behörden der Provinz und, wie ich mir schmeicheln darf,

Sr. Majestät dem Könige Allerhöchst Selbst nicht unbekannt, und leid würde es mir seyn, wenn ich, solange ich das Glück habe preußischer Unterthan zu seyn, von einem meiner Landsleute darin übertroffen würde. Seine Majestät der König werden daher sicher davon seyn, daß wenn ich im mindesten bemerkte, daß meinen Söhnen in einem Institute, welches es auch seyn möchte, andere Grundsätze als die der Anhänglichkeit an König und Vaterland beigebracht würden, ich wahrlich kein Gebot abwarten würde, dieselben von einem solchen verderblichen Orte zu entfernen. Sehr leid würde es mir seyn, wenn diejenigen meiner Söhne, welche sich nicht dauernd dem Militärdienste widmen werden, von der Vergünstigung des einjährigen Dienstes ausgeschlossen werden sollten, allein ich würde eher dieses Opfer bringen, als ihnen irgend eine Art Erziehung zu geben, von welcher ich nach meiner Ueberzeugung eine minder gute Ausbildung des Herzens und des Verstandes befürchten müßte. Nur das würde mich schmerzen, wenn die Sache Sr. Majestät dem Könige so vorgestellt würde, als sei es Widerstreben gegen höhere Anordnung oder Unzufriedenheit mit dem Gouvernement, welches mich bewogen hätte, das Institut von Freiburg für meine Söhne zu wählen; ich wünsche daher sehr, daß die von mir angeführten Gründe von den höchsten Behörden des Königs Majestät vorgetragen werden."

Am 2. Februar 1828 wandte sich Graf v. Spee um Hilfe an den Erzbischof von Köln, Grafen Spiegel:

„Euer Erzbischöfliche Gnaden hatten die Güte mir zur Zeit von Berlin aus einen Beytrag zur Unterstützung der unglücklichen Rheinuferbewohner des hiesigen Regierungsbezirkes zuzuschicken. Daher liegt mir die Verpflichtung auf, Hochdenselben von der Anwendung Nachricht zu geben. . . . Zugleich erlaube ich mir, E. E. Gnaden von einem für mich sehr wichtigen Gegenstand zu unterhalten. Den verflossenen Herbst brachte ich meinen ältesten Sohn in das Erziehungshaus zu Freyburg in der Schweiz; im vorigen Monat erhielt ich ein Schreiben des hiesigen Oberbürgermeisters, worin er mir aus Auftrag der Regierung bemerkt, daß, da für den Unterricht der katholischen Jugend hinreichend gesorgt sey, Seine Majestät mißbilligst bemerkt habe, daß Eltern ihre Kinder in auswärtige Jesuiten-Schulen schickten und worin ich aufmerksam gemacht wurde, welche Nachtheile dieses in Hinsicht des Einjährigen Militärdienstes und der künftigen Anstellung haben dürfte. Von meiner Antwort lege ich eine Abschrift bey und hoffe ich, daß Hochdieselben mit dem Inhalt einverstanden seyn werden. Ich sollte glauben, wenn von mehreren Seiten in demselben Sinne gehandelt wird, so könnte es die Folge haben, daß vielleicht in der Provinz ein unter die Oberaufsicht des Erzbischofs zu stellendes Pensionat errichtet werden dürfte, welches gewiß ein wahres Bedürfniß der Zeit ist. Ich behalte mir vor, gelegentlich mündlich Hochdemselben über diesen Gegenstand und über die Freyburger Anstalt, mit der ich bis jetzt alle Ursache habe zufrieden zu seyn, nähere Nachricht mitzutheilen und verharre mit vorzüglicher Hochachtung E. E. Gnaden gehorsamster Diener . . ."

Auf dieses Schreiben antwortete der Erzbischof sofort am 9. Februar 1828:

„Hochgebohrner hochzuehrender Herr Graf! Ew. Hochgebohren bin ich ungemein verpflichtet für die werthvolle Zuschrift vom 2ten l. M. Ich erkenne mit vielem Danke die Mittheilung eines Abdruckes der Schrift über die ebenso segensreiche als Mühe- und Umsicht-voll geleitete Ausführung des großen Menschenfreundlichen Unternehmens der Rettung vieler durch die Wasserfluthen in Nothstand gestürzten Familien, — den edlen Lohn für so viel Geleistetes tragen die thätig gewesenen Menschenfreunde in ihrem Bewußtseyn ... Auch habe ich mit großem Vergnügen die kräftige und gut begründete Auseinandersetzung der besonderen Gründe für die Wegschickung Ew. Hochgebohren erstgeborenen Herrn Sohnes nach einer auswärtigen Unterricht- und Erziehungs-Anstalt gelesen. Möchte die Sachenlage nur auch reiflich bei den obersten Staats-Verwaltungsbehörden erwogen werden; denn unverkennbahr wahr und auch sehr fühlbar ist der Mangel katholischer Convicte für Kinder aus den höheren Ständen. Preußen besitzt derartige Anstalten für Protestanten in den neuen vormals sächsischen Besitzungen von ausgezeichneter Güte, aber für die Katholischen in Preußens Monarchie weiß ich kein Convict aufzuweisen, sogar das kleine derartige Institut in Münster ist, — freilich von der Familie selbst — eingezogen worden[1]. Ruhmwürdiger erscheint in obiger Beziehung Würtemberg; in diesem kleinen Königreiche bestehen bereits drey aus (so viel ich erfahren) Säcularisationsfonds gestiftete Convicte, nemlich: ein großes in Tübingen, und zwei kleinere zu Rothweil und Ehingen. Im übrigen sind meines Erachtens die preußischen katholischen Gymnasien vortrefflich für Unterricht als Vorbereitung für akademische Studien eingerichtet; sie verdienen in dieser Beziehung volles Vertrauen, denselben klebt aber, besonders hier in den Rheinlanden wo der fremde Einfluß des unruhigen Nachbars noch fortwirkt, der Mangel an religiöser Erziehung an; für Religions-Unterricht, Kirchenthum und Religions-Übung geschieht zu wenig; in dieser Hinsicht ist häusliche Nachhülfe dringend nöthig und Pflicht der Eltern. — Ich habe, Ew. Hochgebohren im Vertrauen gesagt, hierüber meine Stimme laut werden lassen, aber sie verhallete bis jetzt, ich habe leider noch nichts in Beziehung auf Gymnasien erwirken können — sorgfältig und behutsamkeitsvoll geht das Streben der Gymnasialdirectoren im Einklange mit dem nur aus evangelischen zusammengesetzten Provincialschulcollegium in Coblenz dahin, daß der Erzbischof ohne Theilnahme bleibt. — Der angeregte Mangel und der Umstand, daß in der Regel nur der Religionslehrer geistlichen Standes ist, wovon man aber auch zu meiner großen Verwunderung am Gymnasium zu Münster abgewichen ist und zwei weltliche Lehrer den Religions-Unterricht an die Gymnasialschüler geben, verdienen und erheischen laute Rüge und das Verlangen nach Abänderung zum Besseren. Mir wird es willkommen seyn Ew. Hochgebohren Ansichten und Pläne für Errichtung katholischer Convicte zu erfahren, ich verspreche gerne meine Mitwirkung zum guten Zweck so weit meine Kräfte reichen."

[1] Das Galensche Konvikt.

Am 22. Februar 1828 teilte der Oberbürgermeister Klüber dem Grafen v. Spee mit, daß die Königliche Regierung seinem Antrage auf Vorlage seines Gesuches bei dem Ministerium oder bei dem König nicht stattgeben könne. Die Königliche Regierung von Düsseldorf hatte nämlich am 5. Februar auf den Bericht des Oberbürgermeisters vom 31. Januar erwidert: „wie wir zwar die gute Meinung, welche Sie von den Gesinnungen des Grafen von Spee hegen, vollkommen teilen, jedoch es unserer Stellung nicht angemessen halten, unaufgefordert höheren Ortes nach Ihrem Antrage zu berichten". Mit Berufung auf diese beiden Schreiben sandte Graf v. Spee nunmehr am 8. März die Akten an den Oberpräsidenten der Rheinprovinz, Herrn v. Ingersleben, mit der Bitte, sein Promemoria nötigenfalls höheren Ortes vorzulegen[1]. Am 15. März antwortete Herr v. Ingersleben: „Wenn gleich ich das Triftige dieser Gründe (des Promemoria) nicht verkenne, so habe ich doch bey der Ew. Hochgeboren bekannten Allerhöchsten Willensmeinung mich veranlaßt gesehen, das gedachte Promemoria dem K. Ministerio der geistl. Angelegenheiten einzusenden." Dieses Ministerium erklärte daraufhin, wie Ingersleben am 6. Mai 1828 dem Grafen v. Spee mitteilte, daß es dem Grafen „nur überlassen werden könne, sich selbst an des Königs Majestät zu wenden, wenn derselbe eine Ausnahme von den Allerhöchsten Orts in Betreff des Besuches auswärtiger Schulen getroffenen Anordnungen zu erlangen wünschte".

Da alle andern Wege versagt, blieb dem Grafen v. Spee nichts anderes übrig, als sich direkt an den König zu wenden. Er tat dies durch eine im Konzept vorliegende Eingabe, die Loyalität mit Freimütigkeit verbindet:

„Majestät. Eine Angelegenheit von großer Wichtigkeit für mich, nötigt mich, direkt zu Ew. Königl. Majestät mich zu wenden. Sie betrifft die Erziehung

[1] Das Promemoria hat denselben Wortlaut, wie das obige S. 19. Nur der Schlußsatz ist also geändert: „Nur das würde mich schmerzen, wenn die Sache Sr. Maj. dem Könige so vorgestellt würde, als läge Widerstreben gegen höhere Anordnung einer Handlungsweise zu Grunde, die vielmehr von der väterlichen Pflicht geboten wird, bei welcher nur der Wunsch, meine Söhne zu guten Unterthanen zu erziehen, und die Ueberzeugung, dadurch das zeitliche und ewige Wohl derselben desto sicherer zu begründen, mich geleitet haben." — Über Ingersleben schreibt Erzbischof Spiegel am 15. Mai 1831 an seinen Bruder: „Der biedere aber freilich 80jährige Oberpräsident von Ingersleben, mein zuverlässigster Freund in den Rheinanden, ist am 13. Mai gestorben ... Intoleranz, ich möchte wohl sagen, Groll gegen alles Katholische bestimmt unausgesetzt in den Rheinlanden die Verwaltungsbehörden, aus Protestanten zusammengesetzt." Histor.-polit. Blätter LXXXIX 58. Auch in einem Briefe an Stein vom 14. Juni 1831 spricht sich Spiegel sehr lobend über Ingersleben aus. Pertz, Leben des Freiherrn vom Stein VI 1202.

meiner Söhne. Mehrere Eltern der hiesigen Provinz haben ihre Söhne in ein von Jesuiten geleitetes Institut in der Schweiz geschickt, um dort erzogen und wissenschaftlich ausgebildet zu werden. Das Lob, welches alle Eltern, welche Kinder dort haben, der Anstalt zollen, die Zufriedenheit, welche die Kinder mit ihrem dortigen Aufenthalte bezeugen, haben viele andere und auch mich bewogen, einen Sohn dorthin zu bringen. Als ich alle deßfallsigen Einrichtungen getroffen habe und im Begriff bin abzureisen, erfahre ich, daß man E. Königl. Majestät das Hinsenden in jenes Institut als in übler Absicht geschehen, als gefährlich für die treue Ergebenheit gegen E. Königl. Majestät und das Königl. Haus und gegen den Staat geschildert haben soll. Um mich gegen eine solche Verläumdung zu schützen, glaube ich mich direct an E. Königl. Majestät wenden und die Gründe auseinandersetzen zu müssen, welche mich bewogen haben einen meiner Söhne in jenes Institut zu bringen. Sowohl private Erziehung, als die in den öffentlichen Gymnasien haben ihre verschiedenartigen Vortheile und Nachtheile und ich lebe in Verhältnissen, worin ich beides nach Gutfinden geschehen lassen könnte. Allein die Erziehung in einem Institute scheint mir die Vortheile der beiden, besonders in Beziehung auf die Individualität meines Sohnes, zu vereinigen. Die ganze Erziehung muß auf wahre Religiosität und Moralität gegründet seyn und der Religionsunterricht muß mit den wissenschaftlichen Fortschritten gleichen Schritt halten, wenn nicht Verbildung daraus entstehen soll. In jenem Institute wird nun sehr darauf gesehen; keiner der Zöglinge ist einen Augenblick ohne Aufsicht und strenge wird auf Gehorsam und Unterordnung gegen die Vorgesetzten gesehen. In Inneren des Landes existiert kein mir bekanntes rein katholisches Institut. Im Auslande ist das in der Schweiz ohne Bedenken das beste, weil dieses Land mit dem unsrigen in friedlichen politischen Beziehungen seyn kann. Im Inlande gibt es freylich Institute, welche von gemischten Religionen sind, allein schon diese Mischung macht es unmöglich den Unterricht ganz auf Religion zu begründen. Der Religionsunterricht kann nicht so ganz getrennt bleiben und durch die verschieden vorgetragenen Religionslehren kann nur Lauheit und Gleichgültigkeit oder Bitterkeit und Unduldsamkeit entstehen. Den evangelischen Unterthanen E. Königl. Majestät ist es frey belassen, ihre Kinder wo sie wollen, erziehen zu lassen; warum sollen da nicht minder treue katholische Unterthanen nicht ebenso gehalten werden. Äußerst hart würde es für sie seyn, wenn sie von den Behörden behindert würden, nach ihrer besten Überzeugung für das Wohl ihrer Kinder zu sorgen.

Seit wir das Glück haben unter Euerer Majestät Scepter zu stehen, kann ich mir mit Sicherheit das Zeugniß geben, daß unter den vielen treuen Unterthanen der Provinz es keinen treueren gibt als ich es bin. Zu eben solchen treuen Unterthanen, zu tüchtigen Männern, zu frommen Christen denke ich meine Söhne zu erziehen; doch die Art, wie ich diesen Zweck erreiche, wünschte ich nur von mir abhängig zu sehen. Würde ich aber mich in der Wahl der Mittel irren, würde ich sehen, daß in dem Institute, wohin ich meinen Sohn bringe, Unduldsamkeit gegen andere Religionsverwandte oder Mangel an Treue gegen

E. Majestät erzeugt werden dürfte, so würde es meine erste Pflicht seyn, meinen Sohn aus demselben zu entfernen und diejenigen Eltern zu warnen, die in ebenso reiner Absicht als ich, ihre Söhne dorthin geschickt haben. Sollte es demungeachtet E. Königl. Majestät Willen seyn, daß kein Höchstdero Unterthan dort seine Studien fortsetzen soll, so werde ich sofort nach beendigtem erstem Studienjahre meinen Sohn wieder abholen lassen und eine andere Erziehungsanstalt auszumitteln suchen."

Der Wortlaut der Antwort liegt nicht vor. Aber wie dieselbe ausgefallen, geht aus einem Schreiben des Königs hervor, welches derselbe am 28. Juli 1828 den Freiherren v. Wrede und v. Wendt in Meschede bei Arnsberg zukommen ließ. Dasselbe lautet:

„Ich finde Mich auf Ihre Eingabe vom 8ten d. M. nicht veranlaßt zu Gunsten Ihrer Söhne die Beschränkungen aufzuheben oder zu modificieren, die Ich durch Meine Ordre vom 1. October vorigen Jahres in Rücksicht auf die jungen Leute, die in auswärtigen Jesuiten-Instituten erzogen werden, festgesetzt habe. Wenn andere katholische Familien in Meinen Staaten Mittel gefunden haben, ihren Söhnen in inländischen Anstalten oder auf andere, ihren Privatverhältnissen angemessene Weise eine Erziehung zu verschaffen, die ihren Bedürfnissen und Wünschen für das Wohl ihrer Söhne, um welches andere Väter nicht minder besorgt sein werden, als Sie es zu sein versichern, hinreichend entspricht, so werden Sie auch, es sei in inländischen Anstalten oder in Pensionen bei den einzelnen Lehrern in katholischen Schulen Gelegenheit hierzu finden. Der Staat kann die Erziehung der Kinder nur den Eltern überlassen und nicht verpflichtet werden, hierfür besondere Anstalten mit eigenem Kostenaufwand zu gründen, weil dieses zur Folge haben würde, sämtlichen Einwohnern des Staats die Verbindlichkeit eines Beitrags zu den Erziehungskosten der Kinder Einzelner, gemeinhin wohlhabender Eltern, aufzulegen, ohne daß die bei vielem größere Mehrheit in Rücksicht auf die Erziehung ihrer Kinder einen Ersatz dafür erhielte. Ihre Bezugnahme auf das dem Staate angefallene Vermögen der katholischen Kirche ist ganz grundlos, da dasjenige was dem Staat von den katholischen Kirchengütern nach Abzug der auf die kirchlichen und Unterrichts-Anstalten verwendeten Kosten übrig geblieben ist, ihm nicht geschenkweise, sondern zur Entschädigung für große Verluste zugewiesen worden und deßhalb nicht Zwecken zugewendet werden kann, welche nur einzelnen Familien zum Nutzen gereichen würden. Wenn Ich übrigens die früher in Meinen Staaten stattgefundene Beschränkung des Besuchs auswärtiger Schulen und Universitäten aufgehoben habe, so habe Ich Mir hierdurch nicht die Hände binden wollen, um nicht in einzelnen Fällen Ausnahmen eintreten zu lassen, die ich in Ausübung des Rechts der Aufsicht auf alle öffentliche und Privat-Erziehungs- und Unterrichts Anstalten dem öffentlichen Wohle angemessen finde, wie solches selbst in Beziehung auf die Universitäten in einzelnen Fällen bereits von Mir angeordnet gewesen ist. Da dieses Recht der Beaufsichtigung über die im Auslande belegenen Erziehungsanstalten nicht ausgeübt werden kann, so habe Ich

zwar noch zur Zeit nicht erforderlich gefunden, den Eltern die Wahl derselben gänzlich zu entziehen, halte Mich aber verpflichtet, die aus solchen ausländischen Instituten hervorgehenden Zöglinge in den Verhältnissen ihres bürgerlichen Lebens zu beschränken und dem Staate hierdurch die Garantie zu verschaffen, daß die Eltern, ehe sie ein ausländisches, namentlich ein solches Institut wählen, welches von einer ihrer Qualifikation nach unbekannten, in Meinen Staaten nicht gesetzlich autorisierten Ordensgesellschaft dirigiert wird, zuvörderst reiflich überlegen, ob die Vortheile, welche sie dadurch zu erreichen glauben, die Nachtheile überwiegen, die ihren Söhnen daraus entwachsen, daß sie dem Staate die Gelegenheit nehmen, die öffentliche oder Privat-Anstalt, worin sie solche erziehen lassen, gesetzlich zu beaufsichtigen."

Einige Jahre später ging der König in Beschränkung der Unterrichtsfreiheit noch weiter. Durch Kabinettsorder vom 10. Juni 1834 bestimmte er, daß niemand ohne die Erlaubnis des Staates Privatunterricht erteilen dürfe. Die „Beiträge", die diese Kabinettsorder mitteilen, folgern, nachdem sie vorher die Entkirchlichung oder Protestantisierung fast aller katholischen Gymnasien festgestellt: „So ist also in Preußen das Unterrichts- und Erziehungswesen rein zum Monopol des Staates und zum Ruin der Kirche gemacht." [1]

Dieser Ruin, den die Feinde der Kirche bezweckten, ist nicht eingetreten, im Gegenteil, gerade ihre intoleranten und freiheitswidrigen Dekrete haben die Rheinländer aufgepeitscht. Die Politik des engen, einseitig protestantischen Königs hat zu seinem großen Leidwesen vollständig Fiasko gemacht. Später hat er dies selbst Metternich gegenüber eingestanden, er habe in seiner Eigenschaft als Protestant einen großen Fehler begangen, denn nie habe der Katholizismus in seinen Staaten solche Fortschritte gemacht, wie seit der unglücklichen Kölner Geschichte (Gefangennahme des Erzbischofs Droste 1837)[2].

An diesen Fortschritten sind wesentlich beteiligt die edlen Männer, die lieber auf alle staatlichen Vorteile und Anstellungen für ihre Söhne verzichten wollten, als ihnen, wie Graf v. Spee erklärt, „irgend eine Art Erziehung zu geben, von welcher ich, nach meiner Überzeugung, eine minder gute Ausbildung des Herzens befürchten müßte". — Fürwahr ein schönes Beispiel für den heutigen Schulkampf!

[1] Beiträge zur Kirchengeschichte 23. Über die Entlassung von Görres' als Direktor des öffentl. Unterrichts im Jahre 1816 s. M. Bär, Die Behördenverfassung der Rheinprovinz seit 1815 (Bonn 1919) 154.

[2] Görres, Briefe III (1874) 505 f. **Bernhard Duhr** S. J.

Religiöses Erlebnis und inneres Leben.

„Religiöses Erlebnis." Das Wort ist bekannt. Ob auch der Begriff? Was ist religiöses Erlebnis? Was Erlebnis überhaupt?

Es gibt Leute, die haben vieles erlebt, und doch haben sie kaum je ein Erlebnis gehabt. Erlebnis sagt mehr als etwas erlebt haben. Ein Beispiel zeigt es am klarsten: Ich war im Theater. Irgendeine moderne Operette wurde gegeben. Ich habe mich gut amüsiert, angenehm zerstreut, herzlich gelacht, oder je nachdem war ich auch gerührt. Aber das war auch alles. Als ich ging und am andern Morgen hatte ich zwar die Erinnerung an einen anregenden Abend, auch mein Wissen war vermehrt, aber ich selbst war ganz der gleiche. Was ich gestern erlebt hatte, hatte sich nicht als bestimmender Faktor eingereiht in mein inneres Leben; es war *neben* meinem Leben her- und vorbeigelaufen, so wie die Landschaft scheinbar an dem vorbeifährt, der im Zuge sitzt. Es war kein Erlebnis.

Doch ein anderes Beispiel: Ich war im Theater. Parzival wurde gegeben. Da war es, wie wenn am Meere die Wogen den Damm umspielen, bald sanft schmeichelnd bald stürmisch drängend, bis sie eine Bresche gebohrt haben und alles überfluten. So war meine Seele von der Musik umspielt und umwogt, bis auf einmal wie ein Strom die Erkenntnis durchbrach, der Grundgedanke des Parzival von der alles bezwingenden Macht einfältiger Reinheit, und während diese Erkenntnis wehetuend und wohltuend zugleich mein Inneres durchglüht, fühle ich, wie aus der Tiefe der Seele heraus, einem Gebirgsquell gleich, das Verlangen hervorbricht, durch diese Macht mich selbst zu heilen und zu bezwingen. Das war ein Erlebnis.

Etwas Erlebtes wird dann zum Erlebnis, wenn ich darin eine neue Wahrheit oder, wie es meist der Fall ist, eine alte Wahrheit neu entdecke, aber nicht als abstrakte Wahrheit, sondern in ihrer Beziehung zu mir selbst, nicht nach ihrem ontologischen Wert, sondern nach ihrem *Lebenswert*. Eine Wahrheit aber nach ihrem Lebenswert erkennen, das heißt: sie mit dem Gemüte erfassen. Nicht mit dem Gefühl. Das Gefühl ist etwas Unbeständiges, Schwankendes, Oberflächliches, dessen Erregungen, auch wenn sie heftig sind, doch nicht bis zum Grunde der Seele dringen, so wie auch

die haushohen Sturmwogen den Meeresgrund nicht waschen. Auch nicht in erster Linie mit dem Verstande, denn der Verstand ist abstrakt. Er kann eine Wahrheit fein sezieren. Aber beleben kann er sie nicht. Das Gemüt ist jene tiefste Eigenschaft der Seele, welche die Dinge und Wahrheiten auf ihren Lebenswert prüft. Es ist keine Seelenfähigkeit im eigentlichen Sinne, wie z. B. Verstand und Wille. Es ist die Komponente von allen. Und noch mehr: es ist der Niederschlag des Lebens in meinem Innern, soweit das Leben überhaupt in mein Inneres eindrang, und als solcher zugleich Quelle und Triebrad meines weiteren persönlichen Lebens. Und so wird es zugleich jenes Instrument der Seele, welches die Außendinge und Wahrheiten in Beziehung setzt zur Seele selbst und danach deren Lebenswert bemißt, ein Instrument, bald gröber bald feiner, je nach der eigenen Seelenart.

Danach läßt sich das religiöse Erlebnis bestimmen. Wenn bei irgendeinem Anlaß, sei es ein Todesfall oder sonst ein erschütterndes Ereignis, sei es auch nur eine Predigt oder ein Gespräch oder eine stille Betrachtung, eine religiöse Wahrheit den Weg findet über meine Sinne hinaus und durch meinen Verstand hindurch bis in mein Innerstes, mein Gemüt, dann entsteht in mir ein religiöses Erlebnis. Denn dann wird die bisher mir fremde Wahrheit ein Stück von meinem Ich, sie empfängt Leben von meinem eigenen Leben, und der in ihr steckende Lebenswert wird seinerseits zu neuer Lebensquelle. Die lebendig gewordene Wahrheit wird zu Licht und Wärme. Sie leuchtet in ganz eigenartiger Weise nach rückwärts und vorwärts in meinem Leben, deckt verborgene Mängel und Fehler auf, entschleiert Rätsel, zeigt Lebensziele und neue Wege zu ihnen, und zugleich weckt ihre wohltuende Wärme in Wille und Gefühl Anmutungen und Entschlüsse, und Mut und Lust, sie durchzusetzen zu Taten, so wie die Frühlingssonne die schlummernden Keime und Triebe der Erde weckt. Ja oft ist die Lebenskraft solch eines neuerfaßten religiösen Lebenswertes so groß, daß sie ein Menschenleben innerlich und äußerlich in ganz neue Bahnen lenkt.

Solch ein Erlebnis hatte Johannes der Evangelist, als er am Jordan zum erstenmal den Heiland sah und mit ihm ging und bei ihm verweilte den ganzen Tag von der zehnten Stunde an. Wohl hatte er auch vorher schon von ihm gehört, oft genug, wenn der Täufer von ihm sprach. Aber erfaßt, was er ist, hatte er nicht bis zu jener denkwürdigen Stunde. Und seit jener Stunde hatte das Leben für ihn einen ganz neuen Sinn und Inhalt: Nachfolge Jesu als Apostel.

Solch ein Erlebnis hatte Saulus vor Damaskus. Auch er hörte dort den Namen Jesu nicht zum erstenmal. Im Gegenteil. Er kannte ihn wohl, er haßte ihn mit glühendem Haß. Aber hier vor Damaskus leuchtete ihm dieser Name zum erstenmal in die Seele hinein. Er erkannte, was Jesus *für ihn* ist. Da wurde aus Saulus der Paulus.

Das ist die Macht des religiösen Erlebnisses. Eine Zaubermacht ist es, die das Schwerste vermag: Charaktere zu schaffen, ja Charaktere umzubiegen und umzuschmelzen und neue zu schmieden. Sie hat nicht nur den Saulus in einen Paulus verwandelt, sie machte aus dem eitlen karthagischen Rhetor den tiefen großen hl. Augustinus, aus dem leichtherzigen Kaufmannssohn von Assisi den hl. Franziskus, aus dem ehrgeizigen Offizier von Loyola den hl. Ignatius.

Wirklich eine Wundermacht eignet dem religiösen Erlebnis. Spielend löst es das Problem aller Ethik: Wie machen wir Menschen, Charaktere? Wie spenden wir innerliches, harmonisches, starkes und glückliches Leben?

Das ist es, was unserer Zeit fehlt. Das Mittelalter, so üppig reich an religiösem Leben, war auch reich an religiösem Erlebnis. Die blasierte Neuzeit aber, die sich der naiven Betätigung des Glaubenslebens schämt, hat zwar viele Menschen, die irgendeiner Religion angehören, aber wenige, die Religion besitzen. Die religiösen Wahrheiten werden zwar auch heute reichlich gelehrt, in Schule, Kanzel, Schriften, Vorträgen aller Art. Aber unsere Zeit ist viel zu oberflächlich und vielgeschäftig, sie zu erfassen. Eine religiöse Wahrheit braucht Zeit und Ruhe, um über die Sinne hinaus in den Verstand zu dringen, und noch mehr, um bis ins Gemüt zu treffen. Man läßt ihr nur selten die Zeit zum ersten Weg, kaum aber zum zweiten.

Deshalb verspüren es die wenigsten von denen, die sich Christen nennen, daß die christlichen Wahrheiten lebendige Wahrheiten sind. Für die meisten sind sie tot wie die Sätze der Geometrie. Gott ist für sie eine abstrakte Idee, Christus eine historische Persönlichkeit aus ferner Zeit, Ewigkeit ein philosophischer Begriff. Sie haben keine Ahnung, daß Gott *ihr* Gott ist, Christus *ihr* Christus, und daß sie, ohne es zu merken, eigentlich ja schon mitten drin stehen in der Ewigkeit, aus der sie nie werden entweichen können.

Weil sie ihr Lebenlang den *Lebenswert* der Religion nicht erfassen, deshalb erfahren sie auch nie etwas von deren *Lebenswärme*. Drum halten sie die Religion für tot und merken nicht, daß sie selbst tot sind und deshalb unempfänglich für die Lebenssonne der Religion. Mag die Sonne noch so warm scheinen auf einen Leichnam: sie ruft kein Leben

in ihm wach, keine Wärme, keine Empfindung. Er bleibt kalt und steif. Nur der Verwesungsprozeß wird beschleunigt. Doch wo ihre Strahlen ein fruchtbares Saatfeld treffen, da fängt es überall an zu leben und zu sprossen und zu grünen und zu blühen.

Solch ein religiöser Leichnam ist der Mensch, der die Religion nicht durchdringen läßt zu seinem Gemüt. Sie bleibt ihm dauernd fremd. Sie sagt ihm nichts, sie gibt ihm nichts, weder Trost, noch Kraft, noch innere Freude; im Gegenteil: zu viel äußere religiöse Beeinflussung kann bei einem solchen oft den seelischen Verwesungsprozeß nur fördern.

Betrachtet man dagegen einen Menschen, der die Religion in sein Inneres aufgenommen hat; liest man die Briefe des hl. Paulus, die Bekenntnisse des hl. Augustinus, das Leben des hl. Franziskus: welch eine unbändige Lebenskraft steckt in diesen Männern, welch ein nicht niederzuringender Leidensmut, und, was am wunderbarsten ist, welche aus innerster Seelentiefe sprudelnde, nie versiegende Lebensfreude! Man braucht nur den Sonnengesang des hl. Franz zu lesen, man braucht nur seinen Gesprächen zu lauschen mit den Vögeln des Himmels und den Tieren des Feldes. Es ist wie in einem Märchenland, wo Sonnenkinder auf Paradiesespfaden wandeln und Freude ausstrahlen, wohin sie kommen. Woher diese unbegreifliche Lebenskraft und Lebensfreude der Heiligen? Weil sie in innerster Seele den Lebenswert der Religion erfaßt hatten. Darum ist die Religion in ihnen selbst lebendig geworden und hat Kräfte und Freuden wachgerufen, die sonst auf Erden nicht wachsen.

Das ist es ja auch, was selbst den modernen Menschen so überrascht an den Heiligen. Je ärmer er sich selbst fühlt an Kraft und Freude im Leben, desto staunender betrachtet er die Heiligen des Mittelalters, in denen beides so wunderbar zum Ausdruck kommt. Daher der Zug zur Mystik in unserer Zeit. Selbst ungläubige oder wenigstens nicht positiv christliche Verlage geben Schriften der Mystiker heraus.

Es ist ja recht und gut, wenn die Welt erkennt, daß ihr etwas fehlt, was jene alten Heiligen besaßen, das Schönste und Kostbarste auf Erden: echte, spontane Lebensfreude. Aber auf dem eingeschlagenen Wege wird sie niemals dazu kommen. Der moderne Mensch ist doch Genußmensch durch und durch, mehr als er selber weiß. Erst hat er die Genüsse der Erde durchkostet, freilich vergebens. Und nun glaubt er mit Hilfe eines schönen Buches die Genüsse der Religion verkosten zu können. Das ist eine arge Täuschung. Wer den Genuß *sucht* in der Religion, der wird

ihn niemals finden. Wer die Seligkeit der alten Mystiker empfinden will, der muß auch ihren Weg wandeln: den Weg der Selbstverleugnung. Das ist das Paradoxon aller wahren Religion: wer ihre Freuden genießen will, muß ihre Opfer suchen. Der Heiland hat es so ausgedrückt: Wer seine Seele verliert um des Evangeliums willen, der wird sie finden. Daher die merkwürdige Erscheinung, daß so viele moderne Menschen trotz ihres religiösen Bedürfnisses abgestoßen werden von der wahren Religion: sie wollten deren Blüten pflücken, deshalb zeigte ihnen die Religion nur ihre Dornen.

Das war eben das große Geheimnis der alten Mystiker und Heiligen, dieser Lebenskünstler im vollsten Sinne des Wortes. Sie haben in langem, schwerem Opferdienst ihre Seele freigemacht vom eigenen Ich, diesem Freudenverderber, der überall das innere Glück verjagt, wo er sich eindrängt und in den Vordergrund schiebt, und da zog Gott ein in die freie Seele, und nun wohnte Glück und Friede und Seligkeit im Hause.

Gewiß, bei der Berufung so manches Heiligen kam das religiöse Erlebnis ohne vorheriges Opfer. Es brach gleichsam wie ein Sturm herein durch die Macht des Heiligen Geistes. Doch das sind Ausnahmen der Gnade. Gewöhnlich bedarf es der Mitwirkung des Menschen. Allerdings unmittelbar bewirken, gleichsam erzwingen läßt sich das religiöse Erlebnis nicht. Denn der Weg zu meinem Innersten steht mir selbst nicht direkt offen. Ein Beispiel vom Körper genommen mag es veranschaulichen: Ich kann die Nahrung wohl zubereiten und sorgfältig in mich aufnehmen. Ich kann mich auch anderseits in acht nehmen vor schädlichen Einflüssen. Aber mehr nicht. Daß dann im Innern die aufgenommene Nahrung zu Blut verarbeitet und im Blutkreislauf an die rechte Stelle gebracht wird, wo mein Körper sie braucht, das muß ich meiner Natur überlassen.

So ist es auch mit der Heranbildung des religiösen Gemütes. Ich kann keine religiösen Eindrücke in mir erzwingen. Sie würden höchstens mißraten. Ich muß es indirekt versuchen. Ich muß vor allem die schädlichen Einflüsse entfernen durch Opfer und Selbstüberwindung. Dann muß ich die religiöse Wahrheit in mich aufnehmen durch Gebet, geistliche Lesung und besonders durch Betrachtung. Eine vorzügliche Hilfe bietet dazu die kirchliche Liturgie, da sie Gebet und Betrachtung schon verarbeitet hat zu einer in das Gemüt leicht eindringenden Form. Und nun heißt es die religiöse Wahrheit mit der Gnadenhilfe Gottes sich durchwirken lassen, bis sie in Fleisch und Blut übergeht und in mir lebendig wird. Auf treues Ausharren in der Selbstverleugnung, auf Anhalten im

Beten und Betrachten, darauf kommt es an. Das ist der gewöhnliche, aber sichere Weg zum religiösen Erlebnis.

Es braucht kein gewaltsames, erschütterndes Erlebnis zu sein. Es ist wie draußen in der Natur. Die Naturkräfte wirken nicht nur in Donner und Blitz und Vulkanausbrüchen, sie wirken ebenso sicher und fast noch wunderbarer im ruhigen, steten Gang der Natur. So wirken die religiösen Kräfte in dem, der seine Seele in täglicher Selbstverleugnung pflügt und in täglichem Gebet den Samen religiöser Wahrheit und Gnade in sie streut. Geräuschlos senkt sich der Same ins Gemüt hinab und empfängt dort Lebenswärme, und ebenso geräuschlos wächst aus ihm die Lebensfrucht hervor: Liebe, Freude, Friede, Güte, Edelsinn, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit (Gal. 5, 22 23). Und so entsteht das innere Leben.

Das innere Leben. Was ist das doch eigentlich? Etwas Wunderbares, aber Verborgenes. Ein Bild wird es am besten zeigen: der Baum am Anfang des Frühlings. Still und kahl steht er da, noch wie im Winter, und regt sich nicht, als sei er abgestorben. Aber von der Wurzel empor steigen geheimnisvolle Kräfte, durcheilen den Stamm und dringen bis zur Spitze des dünnsten Zweigleins. Da fängt es an, hinter der grauen Rinde zu schaffen und zu gären und zu wühlen und zu treiben, und sieh da — über Nacht ist's geschehen —, am Morgen steht der Baum da, über und über mit herrlichen Blüten bedeckt. Das ist das verborgene innere Leben des Baumes, das diese Blütenpracht hervorgezaubert hat.

So ist das innere Leben des religiösen Menschen. Nur Gott schaut es, die Menschen nicht. Nur weniges können diese wahrnehmen von seinen Lebensfrüchten. Zum Beispiel den wunderbaren Frieden, der über so manche Aszeten ausgebreitet ist wie eine Art Friedensatmosphäre, die selbst auf die Umgebung beruhigend wirkt; oder die warme Herzensgüte so manches frommen Priestergreises, die jeden anweht wie Heimatluft; oder die majestätische Reinheit so mancher Ordensschwester, die selbst einen Wüstling zugleich anzieht und in Schranken hält; oder die Starkmut so manches Mütterleins, das still eine Zentnerlast trägt. Die Welt staunt über solche Frucht, deren Wurzel sie nicht kennt. Und es sind noch nicht einmal die köstlichsten. Denn die bleiben unsichtbar auf dem Grund der Seele. Erst wenn einmal der schöne Morgen der Ewigkeit anbricht, dann steht er da, der Gnadenbaum des inneren Lebens, über und über mit goldenen Himmelsfrüchten bedeckt.

Willibald Lauck S. J.

Die Caritas im neuen Deutschland.

I.

Vor fünf Jahren ließen diese Blätter (Juni 1915) den Ruf hinausgehen: Eine Stunde der Entscheidung für die katholische Caritas! Damals galt es, die noch schwach und äußerst ungleich entwickelte katholische Caritasorganisation zu der starken, allbekannten Vertretung der katholischen Liebestätigkeit zu machen und möglichst gleichmäßig über unser ganzes Vaterland auszubreiten. Dies mußte geschehen, sollte nicht eine eng an die Behörden angelehnte und von oben betriebene Wohltätigkeit die zwar ausgedehnte, aber in ihrer Vereinzelung schwache Liebestätigkeit des katholischen Volkes verdrängen oder erdrücken. Dies mußte ferner geschehen, sollte die Liebestätigkeit des katholischen Deutschlands den gewaltigen Anforderungen des damals noch unabsehbaren Krieges und besonders des kommenden Friedens gewachsen sein. „Mag kommen, was will", so schrieben wir damals, „eins steht fest: Die Caritas muß unserem Vaterland erhalten bleiben. Und alle Zeichen deuten es: ihre Zukunft wird heute entschieden."

Gott sei Dank, so dürfen wir heute schon sagen, jene Stunde blieb nicht ungenützt. Die katholische Caritasbewegung nahm einen gewaltigen Aufschwung. Schon das Wort Caritas wurde dem zum Ausdruck und erwarb sich in den Fachkreisen und immer mehr auch in den Volkskreisen das Heimatrecht zur Bezeichnung der aus dem katholischen Volk geborenen und im Anschluß an seine Kirche sich betätigenden Werke der Nächstenliebe. Der Deutsche Caritasverband, wie er jetzt gewöhnlich kurz anstelle von „Caritasverband für das katholische Deutschland" genannt wird, tritt als festgefügter Organismus in das neue Deutschland ein. Lückenlos ist entsprechend der kirchlichen Einteilung Deutschlands die Diözesanorganisation durchgeführt. Jede der dreizehn auf der Fuldaer Bischofskonferenz noch vertretenen deutschen Diözesen, ferner das Apostolische Vikariat Sachsen sowie die fürstbischöfliche Delegatur Brandenburg-Pommern besitzen ihren eigenen Diözesan-Caritasverband. Nur die Verbände von Breslau, Ermland und Freiburg reichen in die Vorkriegszeit zurück. Bayern gründete

1917 einen katholischen Caritasverband für das ganze Land. Daneben bildeten sich jedoch auch hier einzelne Diözesanverbände. Hinzu treten noch für kleinere Gebietsteile die alten Caritasverbände von Danzig für den neuen Freistaat, von Glatz für die zu Prag gehörige Grafschaft Glatz und nach Klärung der Verhältnisse möglicherweise für die bei Deutschland verbliebenen Teile von Posen der Posener Caritasverband bzw. dessen deutscher Zweig. Besonders erfreulich ist, daß auch jenseits der Reichsgrenze die deutsche Caritas Schule macht. So ist der „Österreichische Caritasverband für Wohlfahrtspflege und Fürsorge" in Wien IX die Zentrale für Deutschösterreich und zugleich Ober- und Niederösterreich, Salzburg und Tirol haben Landescaritasverbände „Barmherzigkeit". Vor kurzem hat sich auch die Schweiz in Luzern eine „Caritaszentrale für die katholische Schweiz" geschaffen[1].

Der Ausbau der Diözesanorganisation selbst hat fast überall gute, wenn natürlich auch nicht ganz gleichmäßige Fortschritte gemacht. Neben dem alten Freiburger Diözesanverband darf wohl der erst 1916 gegründete Trierer Diözesanverband als Vorbild genannt werden. Zählte er schon nach dem ersten Geschäftsjahr 2381 Mitglieder, so konnte er sich Herbst 1919 bereits auf 8000 stützen. Seine Jahresrechnung weist 230 000 Mark in den Einnahmen, 190 000 Mark in den Ausgaben auf. Neben der Trierer Geschäftsstelle finden wir hauptamtlich geleitete Caritassekretariate in den beiden größeren Plätzen der Diözese, in Saarbrücken und Coblenz. Zugleich dringt der Verband aber bis tief hinein in die stillen Orte von Eifel und Hunsrück. Sieben Achtel aller Pfarreien sind von der Organisation erfaßt, und dies, wie die Arbeiten zeigen, nicht nur dem Namen nach. Auch dringlichen Sonderaufgaben wendet der Verband sein Augenmerk zu. So schuf er mitten im Jahr des allgemeinen Zusammenbruchs eine Heilstätte für skrofulöse Mädchen in Bad Münster a. St., ferner ein Heim für verwaiste und auswärtige Lehrlinge in Trier. Mutig legte der bischöfliche Greis Dr. Michael Felix Korum mit einer reichen Gabe bei der Jahresversammlung den Grundstock zu einem neuen Werk, das uns Katholiken besonders noch nottut, zu einem Heim für schwer erziehbare (psychopathische) Knaben. Ein Zeichen dafür, daß auch in schwerer Zeit die Caritas nicht stille stehen darf. Unter der entschlossenen, sachkundigen Leitung seines Vorsitzenden, Weihbischofs Dr. Mönch, und seines Geschäftsführers Dr. Vogtel hat so der Trierer Verband gezeigt, was selbst

[1] Die wichtigsten Adressen bei Jörger, Was jedermann vom Caritasverband wissen muß. Freiburg 1919, Caritasverlag.

in schwerster Zeit — flutete doch durchs Moseltal der Krieg mit Freund und Feind — der Liebeseifer unsres katholischen Volkes vermag, wenn er nur gestützt wird von unermüdlicher Werbung, klarem Zusammengehen aller in einer Diözese bestehenden Liebeswerke unter zielbewußter, sicherer, allseits anerkannter Führung.

Mit dem Erstarken seiner Glieder wächst auch der große Deutsche Caritasverband. Möge es ein tröstliches, hoffnungweckendes Zeichen sein, daß im Gegensatz zu fast allen übrigen großen Verbänden gerade unser Liebesverband unter dem Druck der Kriegslast und des Kriegshasses nicht nur sein Leben eben noch gefristet, sondern kraftvoll fortentwickelt hat. Zahlenmäßigen Ausdruck findet dieses Wachstum in den Einnahmen des Zentralverbandes aus den Mitgliederbeiträgen bzw. den durch die Diözesanverbände nach der Neuregelung überwiesenen Beitragsanteilen:

1913/14: 31922 *M* 1915/16: 30121 *M* 1917/18: 84250 *M*
1914/15: 27765 „ 1916/17: 52988 „ 1918/19: 113523 „

Die Mitgliederzahl des Zentralverbandes einschließlich der Unterverbände hat sich während des Krieges von etwa 11000 auf 34000 gehoben, wozu noch gegen 2000 Mitglieder des bayerischen Landesverbandes treten. Zählte man vor dem Krieg noch nicht 30 Ortsverbände, so sind an ihre Stelle jetzt über 2000 Ortsverbände und -ausschüsse getreten. Eine größere Zahl namentlich rheinisch-westfälischer und badischer Städte hat — abgesehen von den Diözesansekretariaten — eigene hauptamtlich geleitete Caritassekretariate eingerichtet.

Dem äußeren Wachstum folgte die innere Durchbildung Schritt auf Schritt. Einen Markstein bedeutet der Beschluß der in Fulda versammelten Bischöfe vom August 1915, die Caritasorganisation in den einzelnen Diözesen durchzuführen, zugleich aber auch den allgemeinen Deutschen Caritasverband als die legitime Zusammenfassung der einzelnen Diözesanverbände anzuerkennen und entsprechend zu unterstützen. Seine äußere Anerkennung fand der Beschluß in der Errichtung eines Zentralrates als oberster Instanz des Deutschen Caritasverbandes. Diesem gehören neben der Verbandsleitung die Vorsitzenden der Diözesanverbände mit ihren ersten Geschäftsführern an. Ein nicht minder wichtiger Teil des inneren Wachstums ist die Schulung der caritativ tätigen Kräfte. Neben verschiedenen kleineren Caritaskursen im ganzen Reich setzten 1918 die großen Caritas-Lehrkurse an der Freiburger Zentrale selbst ein. Sie bilden den Anfang einer vollwertigen Caritasschule für Berufsarbeiter auf dem Feld der christlichen Liebestätigkeit. Eine Werthmann-Stiftung ist aus dem Kreis der Kurs-

teilnehmer 1918 selbst hervorgegangen und will das Unternehmen tatkräftig unterstützen. In ihrer besondern Zielsetzung tritt die Caritasschule — zumal sie nicht nur Frauen, sondern auch Männer schulen will — nicht anstelle der bestehenden sozialen Frauenschulen, sondern ergänzend neben sie.

Eine Einrichtung von weittragender Bedeutung brachte schließlich noch das Jahr 1919, die Eröffnung der Berliner Hauptvertretung. In Ausführung eines bereits kurz vor dem Zusammenbruch gefaßten Planes hat der Caritasverband das „Berliner Problem" in einer für die katholischen Verhältnisse vorbildlichen Weise gelöst. Der Sitz der Zentrale und die Leitung bleiben nach wie vor in enger Fühlung mit katholischem Leben und dem „Nichtberliner" Deutschtum. Die Zusammenarbeit der einzelnen Länder und Stämme wird im oben geschilderten Zentralrat gegeben. Hier üben sie alle, sofern sie sich nur entsprechend beteiligen, denselben Einfluß aus. Die großen Anlagen in Freiburg i. B. können auf diese Weise, obwohl Freiburg jetzt Grenzstadt geworden ist, dem ganzen katholischen Deutschland gleichmäßig dienen. Die Berliner Vertretung aber trägt nun diesen aus dem ganzen Reich gesammelten deutschen Caritasgeist in die Berliner Ämter und Zentralen hinein. Umgekehrt hält die Berliner Vertretung die deutsche Caritas auf dem Laufenden über die neuen Anregungen, Pläne und Arbeiten der Berliner Stellen. So können diese Stellen, ob sie nun wollen oder nicht, sich der Mitwirkung der katholischen Caritas und damit auch des katholischen Westens, Südens und Ostens nicht mehr völlig entziehen und sind zu einer Auseinandersetzung mit ihr genötigt. Dank der umsichtigen Leitung durch Divisionspfarrer a. D. Direktor Kreutz hat diese Stelle im verflossenen Jahre schon segensreiche Arbeit geleistet. Beispielsweise erwähnen wir nur die Auswandererhilfe, Amerikahilfe und die Krankenhausfrage.

Die Caritas hatte sich auf die neue Zeit gerüstet. Diese Zeit kam. Freilich, so wie sie kam, hatten wir sie nicht erwartet. Aber bald zeigte es sich, daß die Caritas auch für diese ungeahnten Stürme stark genug gebaut hatte. Es war ihr großer Vorzug, daß sie auch in den Kriegsläuften sich ihrer Unabhängigkeit nicht begeben hatte, sich nicht auf den Staat und die Großen und Reichen, sondern auf das treue katholische Volk gestützt hatte. So war es ihr möglich, dem Strudel des Zusammenbruchs der herrschenden Mächte zu entrinnen. Aber ist unsere Caritas sich selbst auch gleichgeblieben, so steht sie doch in einer neuen Umwelt. Die politischen und gesellschaftlichen Mächte, unter denen sie leben muß, die gesetzlichen Grundlagen, auf denen sie fußen muß, die materiellen Be-

dingungen, mit denen sie rechnen muß, haben sich weithin gewandelt. Hier gilt es deshalb, neue Stellung zu nehmen.

II.

Die politische Revolution stürzte die Monarchie, Könige und Fürsten. Die folgende Verbreiterung aller Wahlrechte brachte auch in den Selbstverwaltungskörpern, vorab den Städten, meist neue Mehrheiten. Die soziale Revolution hob die Arbeitermassen, namentlich in der Industrie, zu bisher nie gekannter Macht.

Der Übergang von der Monarchie zur Republik bedeutete für die katholische Liebestätigkeit, von Einzelfällen vielleicht abgesehen, kaum eine Schwächung. Das Maß der ihr geschenkten Gunst war im allgemeinen so spärlich ausgefallen, daß jede neue Regierung, soweit sie nicht in offenen Kampf gegen die Kirche tritt, kaum weniger tun kann. Vielfach fand die Caritas sogar in den herrschenden Kreisen stillen, aber um so einflußreicheren Widerstand und Gegendruck. Dabei sei jedoch dankbar alles dessen gedacht, was einzelne Personen und Familien getan haben.

Auch die neuen Machtverhältnisse im Bereich der Parteipolitik bedeuten im ganzen kaum eine Schwächung der katholischen Liebesarbeit. Freilich zeigen sich hier ab und zu recht seltsame und bedauerliche Blüten einer neuen Zeit. So lehnten die sozialdemokratischen Stadtverordneten von Recklinghausen den Zuschuß von 500 Mark für den katholischen Fürsorgeverein für Frauen, Mädchen und Kinder ab. Diese Stadtväter besorgten nämlich, „daß die Überwachungstätigkeit des Vereins zu einer Belästigung der Mädchen führen würde" („Germania" 13. 6. 19). Aber anderseits bewirkte der Sturz der freisinnigen Herrschaft auf so manchem Rathaus für die katholische Caritas eine Befreiung aus jahrzehntelanger Aschenbrödelstellung, die endliche Zulassung zu Arbeitsgebieten, die ihr bisher völlig verschlossen geblieben waren. Dank der engherzigen Auffassung der Selbstverwaltung und der Heranziehung der „Bürger" lediglich als Ehrenbeamte in den „Bürger-Deputationen" und dies wieder nach Maßgabe der politischen Machtverteilung war es ja den breiten Massen, und mit ihnen deshalb auch unsern Katholiken in den meisten Fällen unmöglich, in diese Selbstverwaltungsorgane der Bürgerschaft in nennenswerter Zahl hineinzukommen.

Heute freilich hat sich das Blatt in manchen Fällen fast ins Gegenteil gewendet. Eine große Zahl früherer „Sozialoffiziere" gewahrt plötzlich, daß sie bislang Offiziere ohne eigene Truppen waren. Das allgemeine

Wahlrecht präsentiert Stellenanwärter aus den Massen heraus. Es entstehen unvermeidliche Konflikte aus dem beiderseitigen Mißverhältnis von Führer und Gefolgschaft. Einerseits werden manche edle Menschen in segensreicher, durch reiche Erfahrung geschulter Arbeit durch die neuaufstrebenden Kräfte beengt, ja verdrängt. Weniger aufrechte Naturen aber entdecken unter solchen Verhältnissen auch leicht eine neue Gesinnung. Auf der andern Seite drängen sich nicht nur Unerfahrene, sondern leider auch manchmal unberufene Neulinge in die Stellen, oft zum Schaden der Arbeit. Hier wird die Zeit vieles ausgleichen und glätten müssen.

Soweit sich die soziale Revolution dahin auswirkt, daß die Arbeiterschaft nicht nur mehr Anteil an öffentlichen Rechten, sondern auch am Tragen der öffentlichen Pflichten verlangt, kann diese Folge natürlich nur begrüßt werden. Die Einführung der Arbeiterschaft in die Caritasarbeit als Mitträger derselben ist für uns nichts Neues. War doch bis Herbst 1919 der Arbeitersekretär Schwarz Mitglied des engeren Vorstandes des Deutschen Caritasverbandes, zählt doch so manche stille Vinzenz- oder Elisabethen-Konferenz auch Männer oder Frauen der Fabrik zu den Ihren. Freilich müssen unsere Arbeiter noch in viel stärkerer Zahl in den Caritasdienst hineintreten. Es wehrt dies ihnen sicher keiner. Eine Vorbedingung hierzu schafft die verkürzte und zusammenhängende Arbeitszeit. Eine weitere muß die Schulung der Arbeiterkreise zu caritativer Arbeit bieten. Einen größeren Versuch in dieser Richtung meldet die soziale Frauenschule von Dr. Alice Salomon, Berlin-Charlottenburg. Mit Unterstützung verschiedener Ministerien und Gewerkschaften, die u. a. auch „namhafte Beihilfen zum Lebensunterhalt" für die Kursdauer bieten, wurde ein halbjähriger Lehrgang ausschließlich für Frauen und Mädchen aus der Arbeiterklasse mit Volksschulbildung eingerichtet. Wir können ein solches Bestreben mit Genugtuung billigen. Wird dadurch doch für die Arbeiterinnen aus dem Volk etwas erreicht, was wir schon lange aber nur mit sehr spärlichem Erfolg für andere Volkskinder, für unsre Schwestern, zu erreichen suchten — die Anerkennung nämlich, daß man, auch ohne ein Lyzeum absolviert zu haben, mit simpler Volksschulbildung unter Umständen zu einer ganz brauchbaren Fürsorgerin herangebildet werden kann. Schien doch in den letzten Jahren das Scherzwort immer mehr Wahrheit zu werden, daß die Sozialbeamtenposten zur Versorgung von Geheimratstöchtern auserkoren sind. Wir begrüßen deshalb das neue Unternehmen, wollen aber doch daran erinnern, daß, was in Charlottenburg unter großer Assistenz von

Geheimräten und Referentinnen und schönen Reden aus der Taufe gehoben wurde, von unsern geistlichen Genossenschaften in stiller Arbeit seit Jahrhunderten geleistet wird. Auch in den äußeren Anforderungen haben sie namentlich in den letzten Jahren mit der fortschreitenden Zeit Schritt zu halten gesucht. Außerdem hat die Einführung der Frauen aus den weitesten Schichten in die Wohlfahrtsarbeit neben dem Frauenbund der Mütterverein mit steigendem Erfolg in die Wege geleitet. Daß solche Bestrebungen, wenn auch von verschiedenen Voraussetzungen aus, immer mehr im Volke selbst Anklang finden, zeigt die neuerliche Gründung eines Ausschusses für Arbeiterwohlfahrt durch Berliner Sozialistinnen zur Förderung der „sozialdemokratischen Wohlfahrtspflege" („Vorwärts" 19. 2. 20).

III.

Einen klarumrissenen Niederschlag der neuen Zeit finden wir in der Gesetzgebung der Nationalversammlung von Weimar und Berlin. Es kommen in Betracht die Bestimmungen über Zuständigkeit von Reich und Ländern für die Gesetzgebung, über das Verhältnis von Staat und Kirche und schließlich Bestimmungen wirtschaftlicher Natur, die aber auf die Wohlfahrtspflege übergreifen, wie z. B. Sozialisierungsgesetze, Betriebsrätegesetz usw. Auf die Gesetzgebung der Länder können wir hier nur ausnahmsweise eingehen.

Die Verfassung des Deutschen Reiches kennt neben einem ausschließlichen Gesetzgebungsgebiete des Reiches (Art. 6) auch ein Gebiet konkurrierender Gesetzgebung. Auf diesem können neben dem Reichsgesetzgeber auch die Länder eine ins einzelne gehende Gesetzgebung entfalten, jedoch nur „solange und soweit das Reich von seinem Gesetzgebungsrecht keinen Gebrauch macht" (Art. 12)[1]. Innerhalb dieses Gebietes der konkurrierenden Gesetzgebung gibt es wiederum, von den die Finanzen des Reichs bzw. der Länder betreffenden Artikel 8 und 11 abgesehen, drei Stufen. Zunächst nennt Artikel 7 in 20 Punkten die Hauptgebiete der konkurrierenden Gesetzgebung. Artikel 9 erwähnt Gebiete, über die das Reich die Gesetzgebung nicht schlechthin, sondern nur, „soweit ein Bedürfnis für den Erlaß einheitlicher Vorschriften vorhanden ist", hat. Für die Gebiete des Artikels 10 hingegen kann das Reich von vornherein nur Grundsätze aufstellen[2].

[1] Vgl. Prof. Dr. Konrad Beyerle, Die Verfassung des Deutschen Reiches, mit Einleitung, Randnoten und Sachregister versehen, München 1919.

[2] Hierzu gehören u. a.: Die Rechte und Pflichten der Religionsgemeinschaften; das Schulwesen; das Bodenrecht; das Ansiedlungs- und Heimstättenwesen; das Wohnungswesen und die Bevölkerungsverteilung; das Bestattungswesen.

Die Wohlfahrtspflege fällt unter Artikel 9. Dies läßt sich hören. Denn es gibt tatsächlich Gebiete, die wenigstens in einem gewissen Umfang einheitliche Regelung durch das ganze Reich erfordern. Leider ist ein großer Teil der Wohlfahrtspflege dieser vernünftigen Bestimmung entzogen und in den Artikel 7 aufgenommen. Zu diesen Gebieten, für die, wenn man den Gegensatz von Artikel 9 und 7 so scharf ausdrücken darf, das Reich auch die Gesetzgebung hat, insoweit kein Bedürfnis einheitlicher Vorschriften und damit der Reichsgesetzgebung vorhanden ist, gehören: Armenwesen und Wandererfürsorge; Bevölkerungspolitik, die Mutterschafts-, Säuglings-, Kinder- und Jugendfürsorge; das Gesundheitswesen; die Fürsorge für die Kriegsteilnehmer und ihre Hinterbliebenen; das Theater und Lichtspielwesen. Der Jugendpflege ist es dank dem energischen Einspruch der beteiligten Verbände gelungen, sich ihre Freiheit von vornherein zu wahren. Dagegen liegt in der Unterstellung wichtigster Kulturgebiete, wie besonders der ganzen Kinder- und Jugendfürsorge unter Artikel 7 eine Gefahr des Eingriffs des Reiches in die Kulturarbeit der Länder wie auch die Gefahr einer „Vergesetzlichung der Wohlfahrtspflege". Gegen beide Tendenzen machen sich denn auch schon ernste Widerstände geltend.

Wir hatten schon früher (Januar 1918 Umschau) auf das Bestreben hingewiesen, die öffentliche Kindererziehung durch Schaffung eines sogenannten Rahmengesetzes für das ganze Reich zu vereinheitlichen. Das Gesetz sollte die allgemeinen Grundsätze festlegen, die Ausführung aber den Bundesstaaten überlassen. Die neue Regierung glaubt jedoch anscheinend weiter gehen zu sollen und findet hierfür auch in der Gegenüberstellung des Artikel 7 gegen 9 und 10 eine gewisse formelle Rechtfertigung. Sie kündigt einen neuen Gesetzentwurf an, der, soviel man zurzeit hören kann, im Grunde die alte preußische Vorlage eines Jugendwohlfahrtsgesetzes von 1918 wiedergibt. Damit ist natürlich nicht nur ein Rahmen, sondern ein volles Bild gegeben. Alsbald meldeten sich denn auch starke Gegenstimmen. Württemberg, in dessen Ministerium der in deutschen Wohlfahrtskreisen bestbekannte frühere Straßburger Verwaltungsdirektor Blaum, ein Vorkämpfer zuvor der Reichsgesetzgebung, eingetreten ist, ging im vollen Bewußtsein der Tragweite des Verfahrens unter Führung der beiden sozialistischen Parteien voran und kam dem Reich mit seinem „Jugendamtsgesetz" zuvor. Daneben ist höchstens für ein allgemein gehaltenes Rahmengesetz Platz. Baden hatte seine Fürsorgeerziehung eben im Sommer 1919 neugeordnet und auch Bayern meldet eine Reihe von Sonderwünschen an. Sie erklären sich aus den

eigenartigen Verwaltungseinteilungen, den besondern Verhältnissen des Klein- bzw. Mittelstaats. Ein klassisches Beispiel hierfür bildet die Frage der Ausführung der Fürsorgeerziehung. Es besteht deshalb wenig Aussicht, daß der Entwurf des Jugendwohlfahrtsgesetzes in seinem geplanten Ausmaß zur Annahme gelangt. Wahrscheinlich wird hier, wie auch in andern Kulturfragen das Reich sich doch auf ein Eingreifen im Sinne des Artikels 10, der Aufstellung von Grundsätzen begnügen müssen.

Doch nicht nur die einzelnen Länder fühlen sich in ihrer Bewegungsfreiheit durch die Verfassung bzw. deren Auslegung durch das Reich bedroht. Die freie Liebestätigkeit findet in ihr ebensowenig ausdrücklichen Schutz gegen überwuchernden Staatsbetrieb. Gewiß bietet Artikel 124 — auch religiösen Vereinen und Gesellschaften — „das Recht, zu Zwecken, die den Strafgesetzen nicht zuwiderlaufen, Vereine oder Gesellschaften zu bilden". Aber wenn anderseits die unbeschränkte Möglichkeit besteht, den Vereinen durch die Wohlfahrtsgesetzgebung ein Gebiet um das andere zu entwinden, so wird natürlich das Vereinsrecht für sie zur inhaltlosen Form. Diese Möglichkeit wird ja restlos nie erreicht werden, aber es genügt, daß sie beliebig nahe herangebracht werden kann. Wir haben hier genau so wie in den neuen Wohlfahrtsministerien, Wohlfahrts- und Jugendämtern zunächst nur persönliche Sicherheiten. Auf Sicherungen, die nur auf Personen ruhen und nicht im Gesetz verankert sind, können wir uns aber zumal unter dem parlamentarischen System nicht allein verlassen. Deshalb muß, nachdem es in der Verfassung nicht geschehen ist, wenigstens jetzt bei den kommenden Ausführungsgesetzen betont werden: Nicht nur die Familie, deren Rechte ja in der Verfassung klar festgelegt sind, sondern auch die freien Vereinigungen haben dem Staate wie auch den Selbstverwaltungskörpern von Provinz und Gemeinde gegenüber ein eigenes Recht, das nicht willkürlich außer Kraft gesetzt werden darf. Dies Recht ist von Leo XIII. in seinem Rundschreiben Rerum Novarum als Naturrecht klar ausgesprochen, wie auch Leo die klare Folgerung zieht: „Wenn also das Vereinsrecht ein Recht der Staatsbürger ist, wie es tatsächlich der Fall, so müssen auch jene Vereine ungehindert ihre Statuten und Einrichtungen dem Zweck entsprechend gestalten dürfen". Das wäre aber nicht der Fall, wenn ihnen durch Gesetz Einrichtungen wie z. B. Kinderhorte, Krankenhäuser unmöglich gemacht würden.

Zur Wahrung dieses Rechtes der freien Liebestätigkeit müßte, um ein bestimmtes Beispiel zu nennen, Artikel 3, Absatz 1 des Württember-

gischen Jugendamtgesetzes lauten: „Die Jugendämter haben in Ergänzung und, soweit nötig, in Ersetzung der Familie und der freien Wohlfahrtspflege der Jugend Schutz, Fürsorge und Förderung angedeihen zu lassen." Jetzt fehlt die freie Wohlfahrtspflege. Glücklicherweise taucht sie dann in der Ausführung auf in den Artikeln 7 und 10. Artikel 7 besagt, daß einzelne Aufgaben den Vereinen zur Ausführung übergeben werden können. Artikel 10 lautet: „Das Jugendamt hat bei der Erfüllung seiner Aufgaben mit den die gleichen Ziele verfolgenden Vereinen und Anstalten unter Wahrung ihres satzungsmäßigen Charakters und ihrer Selbständigkeit zusammenzuwirken." Wenn hiermit noch, wie in dem früheren preußischen Entwurf, die Verpflichtung, die freie Tätigkeit auch zu fördern, verbunden wäre, dürfte dieser Artikel als vorbildlich gelten. Es sei hier erneut darauf verwiesen, daß es sich bei dieser Mitarbeit nicht um die ehrenamtliche Tätigkeit in amtlichen Ausschüssen oder deren Auftrag nach Muster des alten Elberfelder Armensystems oder der städtischen Deputationen und Kommissionen handelt, sondern um die von den Vereinen zwar in öffentlichem Auftrag, aber in selbständige Ausführung übernommene Arbeit.

Haben somit die Verfassungsbestimmungen über die gesetzlichen Aufgaben des Reiches eher eine Verschiebung zuungunsten der Caritas durch starke Betonung des Reichsrechts gebracht, so bringt die Verfassung im Hinblick auf die Religionsgesellschaften gerade für die katholische Liebestätigkeit zunächst einen gewissen Fortschritt. Wir haben schon auf die den religiösen Genossenschaften ausdrücklich gewährte Vereinsfreiheit hingewiesen. Ebenso kann in Zukunft auch der Umstand, daß jemand einer solchen Genossenschaft angehört, kein Grund mehr sein, vom Lehrfach oder ähnlichen Stellungen ferngehalten zu werden. Außerdem bestimmt Artikel 138, Absatz 2: „Das Eigentum und andere Rechte der Religionsgesellschaften und religiösen Vereine an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen werden gewährleistet." Für manche Zweige der Liebestätigkeit ist auch Artikel 141 wichtig, der ein Recht auf Zulassung von Gottesdienst und Seelsorge im Heer, in Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten ausspricht.

Wenn die Weimarer Verfassung in Artikel 137, Absatz 1 sagt: „Es besteht keine Staatskirche", so war sie doch von offener Religionsfeindschaft fern. „Die Erkenntnis von der hohen Kulturbedeutung des religiösen

Moments für das Staatsleben weckte die Empfindungen der Versöhnlichkeit und Gerechtigkeit, von denen diese neuen Sätze diktiert sind. . . . Die großen Religionsgesellschaften sollten aber nicht etwa auf das Niveau privater Vereine herabgedrückt werden. Deshalb ist den Religionsgesellschaften, welche schon bisher die Stellung öffentlich-rechtlicher Verbandspersonen hatten, diese öffentliche Rechtsstellung auch weiterhin garantiert worden" (Beyerle a. a. O. S. 54 und 56). Diese hervorragende Stellung der Religionsgemeinschaften muß aber mit an erster Stelle auf dem Gebiet der Wohlfahrtspflege, einem Gebiet, das die Kirche von jeher, ja lange Zeiten allein bestellt hat, zur Geltung kommen. Es ist deshalb eine unabweisbare Forderung nicht nur der Caritas, sondern der Katholiken überhaupt, daß die Kirche als solche, nicht etwa nur katholische Vereine, in den öffentlich-rechtlichen Wohlfahrtsorganisationen wie Wohlfahrts- und Jugendämtern, Beiräten und Ausschüssen bei den Ministerien, wenigstens soweit dort auch andere Kreise, wie Schule und Ärzte, von Amts wegen zugezogen werden, eine ihrer Bedeutung entsprechende Vertretung habe. Sie hat dieses Recht auf Vertretung vor den privaten Wohlfahrts- und Fürsorgevereinen, sie hat mindestens gleichen Anspruch darauf wie die Vertreter anderer öffentlich-rechtlicher Körperschaften, z. B. der Gemeinden. Als berufene Vertreterin der höchsten und edelsten Kunst, der Seelenpflege in deren vollem Umfang, hat sie mindestens denselben Anspruch auf Mitarbeit an der Menschen, insbesondere der Jugend Wohlfahrt wie der Arzt, der den Leib pflegt, oder der Schulmann, der zunächst nur einen Teilausschnitt des Seelenlebens sein Arbeitsfeld nennt. Weist man wie in Württemberg, wo die Kirche im Gegensatz zu Oberamtsarzt, Bezirksschulinspektor und Vormundschaftsrichter nicht vertreten ist, darauf hin, daß diese Vertreter Beamte und als solche berufen sind, die Verbindung mit dem Staate aufrechtzuerhalten, so wird man mit Recht erwidern, daß die Verbindung mit der Kirche und ihrem gewaltigen Organismus gerade für die Wohlfahrtspflege nicht minder wichtig ist.

Die Mitwirkung von Religion und Kirche darf aber nicht auf eine Vertretung in den Wohlfahrts- bzw. Jugendämtern beschränkt bleiben. Es müssen ihre Forderungen auch tatsächlichen Ausdruck erhalten. Es muß insbesondere in den Einzelbestimmungen der Gesetze der Grundsatz der Bekenntnisgleichheit zwischen Zögling oder Pflegling und Erzieher oder Anstalten festgelegt sein. Die Ausführungsgesetze müssen bestimmen, daß z. B. Behörden, die selbst keine geeignete bekenntnisgleiche Anstalten oder

Pflegefamilien ausfindig machen können, entsprechende Angebote der freien Liebestätigkeit berücksichtigen müssen. Es darf dabei auch kein Druck bezüglich des Pflegegeldes ausgeübt werden, dergestalt, daß z. B. katholischen Waisenhäusern gedroht wurde, katholische Kinder ihnen wieder zu entziehen, wenn der Pflegesatz erhöht bzw. dem sonst üblichen angeglichen würde. Ebendasselbe, die Unterordnung des wahren Heils des Kindes oder Kranken unter geldliche Rücksichten, spielt auch bei zahlreichen städtischen Anstalten eine Rolle, die meist paritätisch sind. Hier müßte wenigstens bei ausdrücklichem Wunsch des Pfleglings bzw. seiner sorgeberechtigten Vertreter die Verlegung in eine bekenntnisgleiche Anstalt vorgeschrieben werden.

Bei den sowohl im Reich wie im Anschluß daran in den Ländern bevorstehenden Ausführungsbestimmungen zu der Verfassung muß deshalb in allen die Wohlfahrtspflege betreffenden Gesetzen darauf geachtet werden, daß die Freiheit der Vereine wie ihr Arbeitsfeld wirksam geschützt werden, daß Religion und Kirche das Recht zur Mitwirkung in allen entsprechenden Ämtern und Kommissionen erhalten und schließlich die religiöse Erziehung der Jugend wie auch eine entsprechende Unterbringung Erwachsener gesichert werde. Die Entscheidung in diesen Fragen steht unmittelbar vor der Türe. Möge das katholische Volk nicht vergessen, was es seinen Armen schuldig ist.

Schließlich droht noch eine neue Gefahr von seiten der jüngsten und künftigen Gesetzgebung auch auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiete. Es ist die Gefahr der Verstaatlichung oder Kommunalisierung, der Lahmlegung oder doch ungemeinen Erschwerung des Betriebes durch Anwendung von Gesetzen wie Achtstundentag oder Betriebsräte auf die caritativen Organisationen. Namentlich die Erziehungs-, Kranken- und Pflegeanstalten erscheinen dadurch bedroht. So hat sich in Weimar bei der Verfassungsberatung die mehrheitssozialistische Frau Kähler offen für die Verstaatlichung der Erziehungsanstalten eingesetzt: „Alle privaten und konfessionellen Jugendfürsorgeanstalten müssen verschwinden." Vergebens versuchte Fraktionsgenosse Katzenstein ihr beizuspringen: „Nun, in keinem der vorliegenden Anträge steht ein Wort, das konfessionelle Anstalten verbietet. Unsere Rednerin hat allerdings, wie das unsere Auffassung ist, auch auf diesem Gebiete die konfessionelle Mischung, die Fernhaltung religiöser Betätigung auf dem Gebiete der Erziehung als wünschenswert hingestellt." Daß die Befürchtung eines Übergriffes allgemein ist, zeigt

der geschlossene Widerstand der Wohlfahrtsorganisationen, wie auch das gemeinsame Auftreten von Ärzten und freien Genossenschaften. So erließ der Fachausschuß für private Fürsorge des Deutschen Vereins für öffentliche und private Fürsorge (bisher Deutscher Verein für Armenpflege und Wohltätigkeit) einen eindringlichen Aufruf zum Schutze der freien Liebestätigkeit. Er ist an erster Stelle von Dr. Albert Levy und Prälat Dr. Werthmann unterzeichnet. Schon der Umstand, Dr. Levy, den Hauptvertreter einer weitgehenden Übertragung der Kriegsbestimmungen über die freie Wohlfahrtspflege auch in den Frieden[1], mit Prälat Werthmann, dem Vertreter der Caritas, Seite an Seite zu finden, zeigt die völlig veränderte Lage wie deren Ernst. Nicht minder energisch war der Einspruch des „Reichsverbandes der privaten gemeinnützigen Kranken- und Pflegeanstalten Deutschlands". Er richtete sich nicht nur gegen die Sozialisierung, sondern vor allem auch die Übertragung des Achtstundentages. Professor Dr. Rubner, Dekan der medizinischen Fakultät Berlin, stellte den Grundsatz auf: „Das Krankenhaus ist keine Fabrik und fußt in seiner Organisation ganz und gar auf der Pflege und Heilung des Patienten. Ärzte, Pflege- und Unterpersonal haben sich diesem Gesetz zu beugen." Auch in dieser Abwehrmaßnahme hat die Caritas, namentlich durch ihre Berliner Vertretung, führende Arbeit geleistet. Richtunggebend sind die auf der Tagung der Freien Vereinigung der katholischen Krankenhausvorstände Deutschlands zu Essen am 10. Oktober 1919 gefaßten Entschließungen:

1. Die Kommunalisierung des Krankenpflegewesens ist aus technischen, wirtschaftlichen, rechtlichen, sozialen und sozial-ethischen Gründen abzulehnen sowohl im Interesse der Kranken wie auch des ärztlichen und des Pflegeberufes.

2. Die unbedingte Sicherstellung der Krankenpflege muß durch weitere Ausbildung der Krankenversicherung erstrebt werden. Insbesondere halten wir die gesetzliche Einziehung der Familienpflege in die Krankenversicherung und die Erweiterung der Wochenhilfe für erstrebenswert.

3. Die amtliche Stellenvermittlung kann nur für die Beschaffung des weltlichen Personals in Anspruch genommen werden. Auch dabei kommt sie nur als Hilfsorgan in Frage. Die einzelnen Krankenhäuser behalten sich volle Entschlußfreiheit für Beschaffung und Anstellung des Personals vor und werden Bestimmungen der Tarifverträge, welche diesen Grundsätzen zuwiderhandeln, ablehnen.

4. Die katholischen Kranken-, Waisen-, Siechen- und andere ähnliche Fürsorgeanstalten mit Ordenspflegepersonal haben nicht den Charakter gewerblicher Anstalten. Die Ordensangehörigen sind dort nicht gegen Lohn oder Entgelt tätig. Die Re-

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Freiheit und Unabhängigkeit für die Caritas, 96. Band S. 16 ff.

gelung des Arbeitsverhältnisses in diesen Häusern ist deshalb noch weniger als in den weltlichen Krankenanstalten nach gleichen oder ähnlichen Gesichtspunkten wie in gewerblichen Betrieben möglich. Da die Pflegetätigkeit des Ordenspersonals sich im Rahmen der Ordensregel vollziehen muß, kann eine Regelung der Arbeitszeit für dieses Personal nur durch die Ordensobern und kirchlichen Behörden erfolgen.

Die Versammlung fordert deshalb, daß alle Anstalten jeder Art mit geistlichem Pflegepersonal von jeder gesetzlichen Regelung der Arbeits- oder Ruhezeit und von jedem Eingriff in die Regelung des Arbeitsverhältnisses ihres Pflegepersonals ausgeschlossen bleiben.

5. Die Einführung des gesetzlichen Achtstundentages auch für das Pflegepersonal in den Krankenanstalten wie für die ambulante Krankenpflege ist grundsätzlich zu verwerfen, da sich derselbe mit dem Zwecke der Krankenpflege ohne schwerste Schädigung der Kranken selbst nicht vereinbaren läßt. Möglich erscheint nur die gesetzliche Festlegung einer Mindestruhezeit und einer jährlichen Erholung.

6. Die Vertreter der katholischen Rotkreuzkrankenhäuser sowie des Dritten Ordens stehen auf dem Boden dieser Grundsätze und verlangen gleiche Behandlung ihrer Anstalten wie die Anstalten mit Ordenspflegepersonal.

7. Die Versammlung ersucht die berufenen Vertreter in den Parlamenten, der Aufstellung und Annahme von Gesetzentwürfen, welche den vorstehenden Gesichtspunkten keine Rechnung tragen, den schärfsten Widerstand entgegenzusetzen.

Die Stellung der Caritas, insbesondere auch ihrer offiziellen Vertretung im Caritasverband gegenüber den Gefahren, die sich aus der Ausführung der Weimarer Verfassung und dem Geist der Revolution auf sozial-caritativem Gebiete ergeben, bleibt unverändert. Daß sie auf dem rechten Weg war, zeigt die Tatsache, daß die Gegner von gestern heute ihre Weggenossen sind. Die Politik der Caritas war nicht Opportunitäts-, sondern Grundsatzpolitik. Deshalb gilt sie heute so gut wie gestern. „Freiheit und Unabhängigkeit für die Caritas", dies Bischofswort (vgl. diese Zeitschrift 96. Band, S. 17) ist ihr auch heute Leitstern. Sie trifft deshalb nicht der Vorwurf einer Sinnesänderung, dem der „Vorwärts" gelegentlich einer Jugendpflegekonferenz im preußischen Wohlfahrtsministerium Ausdruck gibt: „Auffallend war das Bestreben — ganz im Gegensatz zu früher — jeden staatlichen Einfluß zu beschränken und womöglichst ganz auszuschalten" (30. 12. 1919). Sie hält sich aber ebenso frei von demselben Fehler nur nach der andern Seite, dessen sich der „Vorwärts" gleich im nächsten Satze selbst bezichtigt: „Es wird unsere Aufgabe sein, diesen Einfluß des Staates — soweit er in unserem Interesse liegt [von uns gesperrt] — zu wahren und zu schützen" (ebd.). Auf dem klaren, geraden Weg, den die Caritas wandelt, wird ihr das katholische Volk in allen seinen Schichten stets in Treue geschlossen und entschlossen folgen. Deshalb wird niemand, heute weniger als je, ihr auf die Dauer hindernd in den Weg treten können.

IV.

Entschlossene Abwehr wird der Gefahren, die durch die neuen politischen Verhältnisse heraufbeschworen sind, Herr werden, wird es der Caritas möglich machen, selbst unter den neuen Machthabern in Gemeinschaftsarbeit mit öffentlichen Verbänden dem Volke dienen zu können. Doch gilt es zur vollen Sicherung ihrer Tätigkeit noch eine weitere, bald wohl schon größere Gefahr zu bannen. Der finanzielle Notstand unseres Vaterlandes muß sich natürlich ganz besonders in der Freigebigkeit für sogenannte gute Zwecke geltend machen. Dazu kommt, daß alle jene Anstalten oder Vereine, die bisher hauptsächlich aus Stiftungsmitteln gespeist wurden, jetzt das Schicksal des kleinen Rentners teilen. Ihre Kapitalien sind entwertet. Wie klug war der Stifter der Vinzenz-Konferenzen, als er seine Jünger vor dem Anhäufen von Schätzen warnte, aber zur unermüdlichen persönlichen Gabe anleitete. Wo die Caritas nicht so sehr von der aufgespeicherten Wohltätigkeit der Jahrhunderte lebte, sondern der Opferliebe der Zeitgenossen, da wird sie auch heute nicht verlassen sein. Die großen Gaben werden vielfach zurückgehen, oft aus Mangel an Mitteln, oft auch weil es dem Geber an wahrer Caritasgesinnung gemangelt. Die kleinen Gaben, die Witwenscherflein aber werden durch die Not nicht kleiner werden, ja sie werden mit ihr wachsen. Nur müssen wir Sorge tragen, daß die Liebe nicht kleiner werde, sondern auch mitwachse mit der Not.

Die Not wächst einmal, weil die bestehenden Werke, Anstalten, Sekretariate, zu ihrem Unterhalt naturgemäß ganz andere Summen fordern, wie vor wenigen Jahren, ja Monaten. Unsere Gabe muß deshalb Schritt halten mit der Entwertung des Geldes, der Steigerung der Gehälter bzw. des Lebensunterhaltes. Die Not wächst aber auch in die Breite. Neue große und schwere Aufgaben treten hinzu. Wir erinnern nur an die neuen gewaltigen Aufgaben, die uns Auswandererhilfe und Unterernährung unserer eigenen Kinder wie besonders jene unseres Brudervolkes in Deutsch-Österreich stellen.

So gilt es denn, alle Kraft zusammenzuraffen. Weniger als je dürfen heute die Mittel planlos zersplittert werden. Mehr als je brauchen wir heute der kraftvollen Zusammenfassung all der kleinen Quellen und Quellchen, damit sie nicht in des Elends weiter Wüste nach kurzem Aufquellen nutzlos versiegen, sondern gesammelt werden zu dem gewaltigen Strom, der mitten im Wüstenland klug verteilt und reguliert, fruchtbarstes, hochkultiviertes Land an seinen Gestaden erstehen läßt. Ein Bei-

spiel für diese Zusammenarbeit ist der Verkehr zwischen dem „Deutschen römisch-katholischen Zentralverein von Nordamerika" einerseits und der vom Deutschen Caritasverband und Katholischen Frauenbund gebildeten „deutschen caritativen Arbeitsgemeinschaft (Deutscher Caritasverband, Berlin S 14, Inselstr. 13) anderseits, um die katholischen Interessen bei der Verteilung der Amerikahilfe wahren zu können. Es muß deshalb eine Aufgabe unseres katholischen Volkes bleiben, gerade diese Zentralorganisationen mit vermehrter Treue zu unterstützen. Die planmäßige Arbeit, der solide, auf den Felsen der kirchlichen Hierarchie gegründete Aufbau des deutschen Caritasverbandes gibt jedem die Gewähr, daß er seine Gabe und Unterstützung nicht einer Eintagssache noch auch einer unter der Last der Tage zusammenbrechenden weiht.

Im Gegenteil: wir sehen die Caritas, verkörpert im Deutschen Caritasverband, während draußen die Kriegsfurie tobt, wachsen und wirken, um dann in der Vollkraft der Arbeit in Deutschlands schwersten Stunden — fast dürfte man sagen — allen andern Verbänden voran auf dem Plane zu sein. Welch hohe Meinung man auf anderer Seite von der Tätigkeit und der Macht katholischer Caritasarbeit hat, geht trotz aller alberner Aus- und Einfälle aus den nachstehenden Ausführungen des kirchlich-evangelischen „Reichsboten" vom 14. Juni 1919 hervor:

„Die Anstalten der Inneren Mission leben aus der Hand in den Mund und haben meist mit großen Fehlbeträgen zu arbeiten, für deren Deckung auf die christliche Wohltätigkeit gerechnet wird. Wer hier (im Dienste der Inneren Mission) mitarbeiten will, muß es tun ohne die Absicht, sich dabei die Taschen zu füllen."

So zu lesen in dem erschütternden Artikel von M. Ulbrich, Die Notlage der Inneren Mission, „Reichsbote" Nr. 321 vom 5. Juli 1919.

Mußte diese Notlage kommen? Im alten Deutschland waren die führenden Kreise evangelisch. Heute wird Deutschland geführt von Israel und Rom. Wie reich aber das alte Deutschland war, das haben uns die Kriegsanleihen gezeigt. Der Reichtum des alten Deutschland war überwiegend im Besitze der führenden evangelischen Kreise. Es ist beschämend, daß nun die Innere Mission vis-à-vis de rien steht. Das Subjekt oben in dem ersten Satze könnte auch heißen: Die Berufsarbeiter der Inneren Mission. Es ist erfreulich, daß Ulbrich in seinem Artikel dieser Helden des Alltags, die in kräfteverzehrender, aufopfernder, aber dabei entbehrungsvoller Arbeit, einer Arbeit, die der Kirche und dem deutschen Volk zugute kommt, stehen, ein so warmes Wort der Anerkennung redet.

Es gibt in Berlin Berufsarbeiter der Inneren Mission, die mit fünfköpfiger Familie etwa die Hälfte an Einkommen haben, was z. B. ein Straßenbahner, der im gleichen Dienstalter steht, an Einkommen hat. Muß das sein? —

Nun kommt das Gericht über das reiche evangelische Deutschland (Luk. 19, 20—24).

Gewiß, es hat in den mit irdischen Gütern gesegneten evangelischen Kreisen Deutschlands Leute gegeben, und es gibt sie noch — aber sie sind immer dieselben —

die sich bewußt waren, daß auch Reichtum nur ein von Gott anvertrautes Gut ist. Millionenreichtümer und nicht wenige haben sich aber an den Werken der Inneren Mission nicht beteiligt.

Nun kommt Herr Erzberger und wird den Reichtum des evangelischen Deutschlands wegsteuern. Gewiß, auch der deutsche Reichtum, soweit er in katholischen Händen liegt, wird getroffen werden. Aber man lasse nicht außer acht: die katholische Kirche ist in der Welt ganz anders verankert als die evangelische Kirche. Bricht das evangelische Deutschland finanziell zusammen, dann wird die evangelische Kirche mit ihrer Geldnot selbst genug zu tun haben. Dann aber wird der Existenzkampf für die Tochter der evangelischen Kirche, für die Innere Mission, für deren Anstalten, für ihre Berufsarbeiter und -arbeiterinnen furchtbar werden. Auf einen Nachwuchs an diakonischen Kräften wird dann überhaupt kaum noch zu rechnen sein. Dann ist die Stunde Roms gekommen. Dann tritt Rom das Erbe an. Für die katholischen Liebeswerke Deutschlands wird Rom aus seiner Weltparochie schon die Mittel flüssig machen. Besonders wird die katholische Kirche ihre caritative Kraft auf die Jugend, auf Erziehungsanstalten und auf die kräftige Unterstützung der katholischen kinderreichen Familien lenken. In dem evangelischen Deutschland wird man, noch mehr als schon vorher, sich suchen, den Existenzkampf zu erleichtern, indem man dafür sorgt, daß die Familien nicht kinderreich werden. Dann wehe aber dir, du evangelisches Deutschland! Hast du jetzt Bismarcks Werk zu Grabe getragen, dann würdest du auch Luthers Werk und Wicherns Liebe ins Grab legen müssen. Wird aber Rom von der Etsch bis zum Belt triumphieren, dann werden die wenigen protestantischen Länder in Europa, die um das Land eines Luthers liegen, dem vordringenden römischen Triumphator nicht mehr allzulange seinen Siegeslauf hemmen können. Mch.

Dieser seltsame Erguß weist uns zwar zunächst auf die Hilfe unserer Glaubensgenossen im Ausland hin. Wenn wir selbstverständlich auch auf diese Hilfe rechnen und hoffen, so haben wir doch früher unserer Diaspora, unsern Hilfsbedürftigen mit deutscher Gründlichkeit genug gepredigt, daß nur der fremder Hilfe würdig ist, der zunächst selbst bestrebt ist, bis zum Äußersten für seine Not einzutreten. Jetzt ist es an uns allen, dieser Lehre eingedenk zuerst uns selbst zu rühren. Die Gabe soll auch nicht wahllos und ungeprüft geschehen. Der Anschluß an den Deutschen Caritasverband bzw. dessen Tochterverbände in den Diözesen und Gemeinden gibt die beste Gewähr für die richtige Verwendung. Lassen wir uns nicht schrecken, wenn wir ein armes Volk geworden sind. Die schönste Freude des edeln Armen ist es seit jeher gewesen, gerade seine Armut mit den noch Bedürftigeren zu teilen. Denn gerade diese Gabe ist der unverfälschte Ausdruck des höchsten Reichtums, der Liebe, der Caritas. Und mag kommen, was will. Eins steht auch heute noch fest: die Caritas muß unserem Volke erhalten bleiben. Constantin Noppel S. J.

Ludwig Tieck, der Romantiker.

„Seit meiner Jugend ist dies eines meiner größten Leiden, daß ich nur selten meiner Laune gebieten kann, in Träumen, Plänen, Wünschen und oft unfruchtbaren Studien lebe und dann plötzlich wie im Sturm und zuviel arbeite." Als Ludwig Tieck diese herbe Klage in einem Brief an Friedrich v. Raumer im Jahre 1817 niederschrieb, hatte er die romantische Periode seines Schaffens bereits abgeschlossen. Das Selbstbekenntnis trifft aber nicht nur für diese, sondern für die ganze, fast achtzigjährige Lebenszeit dieses phantasiereichen Dichters mit dem unsteten und unberechenbaren Wesen vollkommen zu.

Ganz im Gegensatz zu seinem Freund Novalis, der immer nach Vertiefung strebte und in Leben und Kunst zur Seele der Erscheinungen vorzudringen suchte, bleibt Tieck durchweg an der Oberfläche; er liebt die farbenprächtige, buntwechselnde Szenerie, begeistert sich fast gleichzeitig für Shakespeare und die Gaunergeschichten eines Rambach, dann für die mondbeglänzte Zaubernacht der Romantik, etwas später für die Auffassungsweise des bürgerlichen Liberalismus und macht schließlich selbst der von ihm so heftig bekämpften jungdeutschen Schule in seinem Roman „Vittoria Accorombona" unwürdige Zugeständnisse.

Trotzdem würde man Tieck unrecht tun, wollte man wegen seiner offenkundigen Charakterschwäche das Verdammungsurteil der Kulturdame Karoline sich aneignen, das sie am 1. März 1809 in die Worte kleidete: „Wir wußten es wohl von sonst und hatten es nur vorderhand wieder vergessen, daß unser Freund Tieck nichts ist als ein anmutiger und würdiger Lump." Schon durch seine Selbstanklage in dem Brief an Raumer steht er für uns achtungswerter da als seine hochmütige Richterin Karoline, die „geborene Michaelis, verehelichte Böhmer, verehelichte Schlegel, geschiedene Schlegel, verehelichte Schelling"[1].

Am 31. Mai 1773 als Sohn eines Seilermeisters in Berlin geboren, besuchte Tieck seit 1782 das Friedrich-Werdersche Gymnasium seiner Vaterstadt.

---

[1] Johannes Janssen, Zeit- und Lebensbilder[4] (Freiburg 1889) I 200.

Ernste Geistesarbeit und beharrlicher Fleiß waren indes nicht seine Sache. Fächer, die ihm nicht zusagten, wie die Mathematik, vernachlässigte er gänzlich. Mit einem wahren Heißhunger verschlang der Jüngling dagegen alle schöngeistigen Bücher, besonders dramatischen Inhaltes, deren er zu Hause, auf der Schule und in den Leihbibliotheken habhaft werden konnte. Als Primaner besaß Ludwig bereits eine erstaunliche Belesenheit, die seine schon von Natur aus reiche Phantasie zur üppigsten Entfaltung brachte und ihm frühzeitig zu einer ungewöhnlichen stilistischen Gewandtheit verhalf. Durch die Verwendung des Kapellmeisters und Komponisten Reichardt, in dessen Haus der Jüngling verkehrte, erhielt er schon als Gymnasiast eine Freikarte für das Nationaltheater.

Tiecks erster dichterischer Versuch, das 1789 verfaßte dramatische Fragment „Die Sommernacht", galt der Verherrlichung Shakespeares. Der Vorliebe für den großen Briten ist der deutsche Dichter bis zu seinem Ende treu geblieben, so leichten Herzens er sonst zuweilen Sympathien und Antipathien im Laufe seines langen Lebens wechselte. Einige Feendramen und Märchenspiele aus Tiecks erster Frühzeit sind ungedruckt geblieben.

Seine damaligen Lehrer taten wenig, um den unfertigen, allen Einflüssen leicht zugänglichen Schüler zu gediegener Arbeit und ernster Pflichterfüllung anzuhalten. Sie trifft daher ein nicht geringer Teil der Schuld dafür, daß der glänzend begabte Dichter das Flüchtige und Dilettantenhafte seines Wesens zeitlebens nicht zu überwinden vermochte. Einer von ihnen, der Vielschreiber Friedrich Eberhard Rambach, mißbrauchte sogar die stilistische Geschicklichkeit seines Schülers in unverantwortlicher Weise, indem er den unreifen Gymnasiasten zur Mitarbeit bei der Anfertigung von Räuber- und Spitzbubengeschichten heranzog.

Im Frühjahr 1792 reiste Tieck nach Halle, um nach dem Wunsch des Vaters an der dortigen Universität Theologie zu studieren. Natürlich ward aus dem Studium der Gottesgelehrtheit nichts, und auch in Göttingen, wohin ihn schon nach dem ersten Semester sein unruhiges Wanderblut trieb, beschäftigte er sich ausschließlich mit literargeschichtlichen und schöngeistigen Arbeiten. Der Zwanzigjährige litt viel unter melancholischen Anwandlungen, die seinen jugendlich unfertigen, aber mit Talent und Leidenschaft geschriebenen Dichtungen „Abdallah" und „Der Abschied" ihr besonderes Gepräge geben. Die Schauerromantik eines Theodor Amadeus Hoffmann und der Schicksalsdramatiker hat hier ihre Vorläufer, vielleicht selbst ihre Vorbilder gefunden.

Wichtig wurde für Tieck der Aufenthalt in Göttingen dadurch, daß der Dichter hier dank der sehr reichhaltigen Universitätsbibliothek den Grund zu seiner späteren umfassenden Kenntnis Shakespeares und des altenglischen Theaters legte.

Von größter Bedeutung war für ihn auch seine innige Freundschaft mit dem ideal gerichteten, hochbegabten, dabei sittenreinen Studiengenossen Wilhelm Wackenroder, mit dem ihn seit seiner Gymnasialzeit ein geistesverwandtes Streben verband. Die beiden Freunde verbrachten zusammen 1793 das Sommersemester an der Universität Erlangen, von wo aus sie anregende Studienreisen und Kunstfahrten nach Bamberg und Nürnberg unternahmen.

In Erlangen und Göttingen, wohin Tieck für das Wintersemester zurückkehrte, entstand sein großer Roman „Geschichte des Herrn William Lovell", der erst 1796 erschien, in seinen Anfängen jedoch aus der ersten trüben Zeit der Abdallah-Stimmung stammt. Ein grell aufgetragenes, farbensattes Lebensbild eines zügellosen Herrenmenschen, das stofflich in dem anrüchigen „Paysan perverti" des Rétif de la Bretonne, formell und in der düstern Grundrichtung in Goethes „Werther" seine Vorlage hatte. Zu diesen zweifelhaften Vorzügen kommt aber weiter ein frivoler Ton, von dem die früheren weltschmerzlichen Jugendschriften des Dichters noch frei sind. Auf die Frage nach dem Ziele und Werte des menschlichen Lebens, die der Roman stellt, erhalten wir keine ernste, geschweige denn eine befriedigende Antwort.

Als Tieck im Frühjahr 1794 Göttingen verließ und damit seine Universitätsstudien abschloß, trat er zunächst in Verbindung mit dem anerkannten Oberhaupt der Berliner Aufklärung, Christoph Friedrich Nicolai, der damals als Fortsetzung der „Straußfedern" des Musäus und Gottwert Müller in zwangloser Folge eine Reihe von Erzählungen und andern leichten Unterhaltungsschriften herausgab. Der Einfluß Wackenroders und des vertieften Studiums der Werke Shakespeares machte sich indes mehr und mehr im veredelnden Sinne auch bei dem unsteten Tieck geltend. Die Jahre 1796 und 1797 bedeuten einen Wendepunkt in seinem Leben und Schaffen: seinen Übergang von der planlosen Mode- und Nützlichkeitsschriftstellerei zur zielbewußteren Geistesarbeit im Sinne der Romantik.

Zwar erschienen die „Volksmärchen" 1797 noch im Verlag des jüngeren Nicolai, aber der Geist, der in ihnen lebendig ist, steht in deutlichem Gegensatz zu Tiecks Mitarbeit an den „Straußfedern". Auf dem

Titelblatt lieſt man: „Volksmärchen, herausgegeben von Peter Lebrecht“. Auguſt Wilhelm Schlegel ſpendete der Ausgabe hohes Lob. Als dann Tieck ein Jahr ſpäter ſein Pſeudonym lüftete, ſuchte ihn Schlegel in Berlin auf. Von dieſer Zeit her leitet ſich die Bekanntſchaft der beiden Männer, die für die weitere Entwicklung des literariſchen Lebens in Deutſchland eine ſo ſeltene Bedeutung erlangen ſollte. Den jüngeren Schlegel hatte Tieck ſchon ein Jahr früher kennengelernt, ohne daß dieſes erſte Zuſammentreffen ein innigeres Verhältnis zwiſchen den beiden herbeigeführt hätte. Friedrich Schlegel hat auch ſpäter Tieck gegenüber immer eine größere Zurückhaltung beobachtet als ſein älterer Bruder.

Tiecks Ausgabe der Volksmärchen enthielt bereits eine Reihe der wertvollſten Erzählungen der mittelalterlichen epiſchen Literatur. In manchen von ihnen, wie in der „Geſchichte der Heymonskinder“, hielt ſich der Herausgeber faſt ängſtlich an die urſprüngliche Faſſung, ohne von ſeiner Seite etwas beizufügen. In andern dagegen ging er bei der Naturſchilderung und im Stimmungszauber gefliſſentlich auf eine allegoriſierende Deutung aus. Etwas von dem düſtern Charakter ſeiner Jugenddichtungen finden wir noch in den Erzählungen „Der blonde Eckbert“, „Der Runeberg“ u. a., während die „Geſchichtschronik der Schildbürger“ Tiecks ſteigende Abneigung gegen die Aufklärung in humorvoll ſatiriſcher Weiſe zum Ausdruck bringt.

Den einmal begonnenen Kampf gegen die nüchterne Auffaſſung von Kunſt und Menſchenleben, wie ſie bei Nicolai und ſeinen Geſinnungsgenoſſen herrſchte, ſetzte der von witzigen Einfällen förmlich gejagte angehende Romantiker in verſchärfter Weiſe in dem Luſtſpiel „Der geſtiefelte Kater“ fort, das von ihm auf dem Titelblatt als Kindermärchen bezeichnet wurde und 1797 gleich in zwei Auflagen erſchien. Die Satire iſt zunächſt gegen den Äſthetiker Karl Auguſt Böttiger, einen überſchwenglichen Lobredner Ifflands, gerichtet, ſodann gegen dieſen ſelbſt und weiterhin gegen alle Iffland, Kotzebue und Nicolai naheſtehenden Dichter und Literaten. „Es kam mir nicht darauf an“, ſagt Tieck ſelbſt, „irgendjemand durch Bitterkeit erniedrigen zu wollen, einen Satz eigenſinnig durchzufechten oder das Beſſere nur anzupreiſen, ſondern das, was mir als das Alberne und Abgeſchmackte erſchien, wurde als ſolches mit allen ſeinen Widerſprüchen und lächerlichen Anmaßungen hingeſtellt und an einem ebenſo albernen, aber luſtigen Kindermärchen deutlich gemacht.“ „Der geſtiefelte Kater“ galt den Romantikern lange Zeit als die klaſſiſche

Verwirklichung ihres Begriffs der poetischen Ironie und als eine Art Musterschauspiel, obwohl das keck-humoristische Stück, worin Dichter, Maschinist, Zuschauer und Schauspieler um die Wette die dramatische Handlung stören, verwirren und verhöhnen, uns heute als geschmacklos und ungenießbar erscheint.

Das gleiche Motiv behandelte Tieck zwei Jahre später im ausgelassen witzigen Lustspiel „Prinz Zerbino oder die Reise nach dem guten Geschmack". Hier versuchte der Dichter die Gegenüberstellung der romantischen Poesie und der spießbürgerlichen Prosa mehr im einzelnen durchzuführen. Er nannte daher auf dem Titelblatt das neue Werk „Gewissermaßen eine Fortsetzung des Gestiefelten Katers". Eine Unmasse von Personen und Theaterfiguren erscheinen auf der Bühne und beteiligen sich am Dialog, neben Menschen und Tieren auch Pflanzen und Kunstgegenstände, wie Tische, Stühle, Schüsseln, Spiegel und Musikinstrumente. Im letzten (sechsten) Akt wird Prinz Zerbino, der vergeblich nach dem guten Geschmack gesucht hat, rasend und versucht allen Ernstes die Szenen des Dramas zurückzudrehen. Verfasser, Setzer, Kritiker und Leser erscheinen auf der Bühne, um den Wahnsinnigen zu bändigen, was nach vieler Mühe endlich gelingt. Der Höhepunkt liegt aber im fünften Akt. Nestor, der Begleiter des Prinzen und hausbackene Vertreter der Aufklärung und Nützlichkeitslehre, gerät unvermuteterweise in den Garten der Poesie und spricht da in seiner knolligen, anmaßenden Art mit Dante, Ariost, Petrarca, Tasso, Cervantes und Sophokles. Der spanische Humorist beobachtet den eingebildeten Menschen mit schalkhaftem Interesse, der griechische Klassiker dagegen verliert über dem faden Gerede die Geduld und ordnet die Entfernung des frechen Eindringlings aus dem Haine der Poesie an. Doch läßt er ihm aus Mitleid noch etwas zu essen geben, bei welcher Gelegenheit Nestor mit den saft- und kraftlosen Tischen und Stühlen, die sich vor Sonne und frischer Luft ängstlich hüten, aufs freundschaftlichste plaudert, da er sich bei ihnen zu Hause fühlt.

Eine Stelle aus der Unterhaltung Nestors mit Dante mag hier als Probe Tieckscher Satire folgen:

Nachdem Nestor den göttlichen Dante darüber belehrt hat, daß er froh sein könne, vor vielen hundert Jahren gelebt und geschrieben zu haben, als man an die Schriftstellerei noch nicht so hohe Anforderungen stellte, fährt er fort: „Aber dergleichen Zeug, wie Eure sogenannte Komödie, hätte ich doch auch meiner Seele nicht in jenem unaufgeklärten Zeitalter

geschrieben. Hölle und Paradies! Und alles so umständlich, wie ich mir habe sagen lassen. Ei! schämt euch, ein alter, erwachsener Mann, und solche Kinderpossen in den Tag hineinzudichten!

Dante. Die Gottheit hat es mir also verliehn,
Vom Himmel wurde mir vergönnt,
Ein kühner Sänger mein prophetisch Lied
Zur Glorie der katholischen Religion
In reinester Begeisterung zu sprechen.

Nestor. Nu, das ist es ja eben, wovon wir reden. Die katholische Religion, das ist mir und uns übrigen vernünftigen Leuten gerade der Stein des Anstoßes.

Dante. Was denkt 's Gewürm bei diesem Ausdruck denn?

Nestor. Verflucht hitzig vor der Stirn! — Was man sich dabei denken soll, weiß bei uns jedes Kind, daher es auch ein Sprichwort sogar bei den gemeinen Leuten geworden ist, daß, wenn man etwas recht Tolles, Unvernünftiges oder auch Langweiliges hört, man zu sagen pflegt: Ei, darüber könnte man katholisch werden.

(Dante wendet sich unwillig von ihm und geht in den Hain zurück.)

Nestor. Die Dichter sind ein verfluchtes Volk. Nichts als Undank, wenn man sich für ihre Werke interessiert!

Ariost. Der Protestant protestiert ja gegen alles Gute, und besonders gegen die Poesie.

Nestor. Alle durch die Bank grob!"

Eine glänzende Huldigung an Shakespeare fehlt auch im „Zerbino" nicht, und für Goethe findet Tieck ebenfalls Worte schmeichelhafter Anerkennung.

So geistreich einzelne Szenen in dieser heitern Komödie auch sind, im ganzen ist der Eindruck auf den Leser wegen des anscheinend völligen Mangels an Plan, Anordnung und Zielstrebigkeit ungünstiger als beim „Gestiefelten Kater", und die zahllosen Anspielungen auf zeitgenössische Persönlichkeiten und literarische Erscheinungen bleiben selbst für den Fachmann in sehr vielen Fällen unverständlich. Heute haben beide Satiren, ebenso wie die im gleichen Geiste gehaltene „Verkehrte Welt" (1799), in der Hauptsache nur noch geschichtliches Interesse.

Um so nachhaltiger wirkten Tiecks fast gleichzeitige Arbeiten und Veröffentlichungen auf dem Gebiete der Kunstgeschichte. Die „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders", die 1797 erschienen, waren in der Hauptsache das geistige Eigentum Wackenroders,

die Redaktion hatte Tieck besorgt. Auf Anraten Reichardts wurde von den Freunden ein weltfremder Mönch als Verfasser dieses romantischen Kunstmanifestes vorgetäuscht. Damit wollten sie den weltweiten Gegensatz zwischen den Anschauungen der Aufklärungsepoche und ihren eigenen offenlegen.

Eine innige, ans Schwärmerische grenzende, aber keusche Begeisterung für die Kunst und alles Hohe und Edle, dem sie ihrer Bestimmung gemäß Ausdruck verleihen soll, beherrscht diese Gefühlsergüsse von der ersten bis zur letzten Seite. Die Sprache ist von einer schmiegsamen Zartheit und einem Wohlklang, wie sie nur dem innerlich mitschaffenden Kunstfreund eignet. An Stelle des antiken Kunstideals, das namentlich von Winckelmann als alleingeltend in geistvollen Ausführungen gepriesen wurde, trat das mittelalterlich-deutsche; an Stelle des vorbildlichen heidnischen Plastikers der christliche Maler und Tondichter. Vor allem spiegelt sich in dem Buche der mächtige Eindruck wider, den der Besuch Nürnbergs bei den Freunden, zumal bei Wackenroder, hinterlassen hatte. Mit Raffael und Dürer fühlt sich der Klosterbruder geistesverwandt und er rühmt die christlichen Maler besonders deswegen, weil sie die Kunst zur treuen Dienerin der Religion machten und davon überzeugt waren, daß nur „aus den zusammenfließenden Strömen von Kunst und Religion sich der schönste Lebensstrom ergieße". Über die kunst- und religionsfeindlichen Spötter unter den Zeitgenossen sagt der Klosterbruder in den Aufsätzen über die Musik:

„Laß sie spotten und höhnen, die andern, die wie auf rasselnden Wagen durchs Leben dahinfahren und in der Seele des Menschen das Land der heiligen Ruhe nicht kennen. Laß sie sich rühmen ihres Schwindels und trotzen, als ob sie die Welt mit ihren Zügeln lenkten. Es kommen Zeiten, da sie darben werden.

„Wohl dem, der, wann der irdische Boden untreu unter seinen Füßen wankt, mit heitern Sinnen auf luftige Töne sich retten kann, und nachgebend mit ihnen bald sanft sich wiegt, bald mutig dahertanzt, und mit solchem lieblichen Spiele sein Leiden vergißt!

„Wohl dem, der (müde des Gewerbes, Gedanken feiner und feiner zu spalten, welches die Seele verkleinert) sich den sanften und mächtigen Zügen der Sehnsucht ergibt, welche den Geist ausdehnen und zu einem schönen Glauben erheben. Nur ein solcher ist der Weg zur allgemeinen, umfassenden Liebe, und nur durch solche Liebe gelangen wir in die Nähe göttlicher Seligkeit. —

„Dies ist das herrlichste und das wunderbarste Bild, das ich mir von der Tonkunst entwerfen kann, — obwohl es die meisten für eitle Schwärmerei halten werden."

Den „Herzensergießungen" folgten schon 1798 die „Phantasien über die Kunst von einem kunstliebenden Klosterbruder", die im gleichen Geiste gehalten waren. Im selben Jahre starb Wackenroder, erst vierundzwanzigjährig. Tieck versuchte nun auch in Romanform für die Anschauungen seines verstorbenen Freundes zu wirken. Noch 1798 erschien das unvollendet gebliebene Werk „Franz Sternbalds Wanderungen, eine altdeutsche Geschichte". — Ein junger deutscher Maler, Schüler Dürers und des Lukas van Leyden, reist nach Rom, um dort die höchste Weihe der Kunst zu empfangen. Die Einkleidung des Romans verrät die Einwirkung von Goethes „Wilhelm Meister", in den erotischen Partien wirkte die Lektüre von Heinses „Adingellho" nach. Plan und Aufbau sind, wie bei Tieck fast immer, unklar und nachlässig. Eine Überfülle von episodischem Beiwerk und leichten, tändelnden Liebesliedern paßt nicht recht zu der hohen Auffassung von Kunst des ehemaligen Klosterbruders. Bei hoher Schönheit in einzelnen Abschnitten fällt dieser romantische Kunstroman als Ganzes gegenüber den „Herzensergießungen" deutlich ab, und auch die Wirkung auf die Zeitgenossen blieb, wie es scheint, hinter den Erwartungen zurück, die Tieck und seine Freunde auf diesen romantischen „Wilhelm Meister" gesetzt hatten.

Doch erregte das Werk bedeutendes Aufsehen. So zwar, daß Goethe, der auf dem Gebiete der Kunstkritik gern den Heiden und Polytheisten herauskehrte, sich veranlaßt fühlte, gegen „das Klosterbruderisierende, Sternbaldisierende Unwesen" mit aller Energie zu eifern. Die Richtung, die Wackenroder und Tieck vertraten, hat sich trotzdem einige Jahre später im wesentlichen bei den schaffenden Künstlern selbst durchgesetzt und ist zeitweilig, dank den Meisterwerken eines Philipp Veit und Peter Cornelius, die herrschende geworden.

Ins Jahr 1798 fällt auch die Verheiratung Tiecks mit Amalie Alberti, der Tochter eines protestantischen Predigers aus Hamburg. 1799 wurde dem Paar das erste Kind, die später berühmt gewordene geniale Übersetzerin Shakespeares, Dorothea, geboren. Bald darauf, im Oktober 1799, siedelte die Familie nach Jena über, und der für alle Einflüsse leicht zugängliche Dichter stand nun völlig im Schatten der Romantik.

Was den federgewandten Berliner Literaten in den Augen der beiden Schlegel, besonders August Wilhelms, für die romantische Sache so überaus

wertvoll machte, war seine erstaunliche Produktivität. Immer und immer wieder mußten sich die zwei kunstrichtenden Brüder von ihren Gegnern sagen und vorwerfen lassen, daß sie selbst bei all ihren schönen Theorien mit künstlerischer Unfruchtbarkeit geschlagen seien. In Ludwig Tieck war nun der unerschöpfliche, phantasiebegabte Dichter gefunden, und man kann es in diesem Zusammenhang verstehen, daß August Wilhelm in der ersten Freude über den neugewonnenen, vielversprechenden Gesinnungsgenossen die künstlerischen Vorzüge des Freundes über Gebühr einschätzte und etwas überlaut der literarischen Welt verkündete. Er glaubte in Tieck den Mann gefunden zu haben, der das Programm der jungen Schule in die Tat umsetzen werde, einen romantischen Goethe, der den Weimarer Xenien-dichtern den Vorrang streitig zu machen imstande wäre.

Das war nun freilich ein verhängnisvoller Irrtum, der sich später an der romantischen Schule rächen sollte, doch für Tieck selbst wurde der Aufenthalt in Jena von großer Bedeutung, da er ihn mit geistig hoch-stehenden Persönlichkeiten zusammenführte, ihm mannigfache Förderung und Anregung vermittelte und den norddeutschen großstädtischen Dichter mit den thüringischen Kulturzentren Jena und Weimar in enge Fühlung brachte. Von wohltätigem Einfluß auf ihn war vor allem der vertraute Verkehr mit dem jugendlichen Idealisten Friedrich v. Hardenberg, der unter dem Schriftstellernamen Novalis neben Friedrich Schlegel heute mit Recht als der geistesgewaltigste Vertreter der Frühromantik gilt.

Das Freundschaftsverhältnis mit Hardenberg hatte zunächst zur Folge, daß Tieck sich noch mehr als bisher in seinen Dichtungen mit religiösen Stoffen und Motiven befaßte und in seiner ganzen Lebens- und Welt-anschauung der katholischen Lehre, ihrem Kultus und ihrer Liturgie näher-trat. Die günstige Wirkung auf sein Gemütsleben blieb nicht aus: der düstere Weltschmerz der Abdallah- und Lovell-Periode ist fortan überwunden, und für Tieck beginnen jetzt die besten Jahre seines Schaffens.

Im Kreise der Romantiker zu Jena wurde überhaupt viel von Religion gesprochen, und für die Kunstfrömmigkeit, wie sie in den „Herzens-ergießungen" zum Ausdruck gelangte, schwärmten die jugendlichen Genies ebenso feurig wie für Schleiermachers ganz andersgeartete „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern". Es waren leider nicht immer die zuverlässigsten Gewährsmänner, denen man sich beim Forschen und Suchen nach Wahrheit anvertraute. Jakob Böhme, dessen Schriften Tieck schon in Berlin kennengelernt hatte, übte auf ihn und

seinen Freund Novalis eine fast magische Anziehungskraft aus. Die Naturbetrachtungen im „Sternbald" lassen sich zumeist auf das Studium der Schriften Böhmes zurückführen, dem Tieck seinen „Instinkt zur Religion" verdankte und den er 1800 in dem Fastnachtsspiel „Der neue Herkules am Scheidewege" als den Propheten bezeichnet,

den sie schelten,
Dem aufgeschlossen alle Welten,
Des heil'ger, unentweihter Mund
Der Gottheit Tiefe hat verkundt.

Günstig wirkte auf Tieck um diese Zeit die Beschäftigung mit der spanischen Literatur. Von August Wilhelm Schlegel ermuntert, übersetzte er den „Don Quijote" des Cervantes und erwärmte sich auch mehr und mehr für die religiösen Dramen eines Calderon und Lope de Vega. Hier erst trat ihm der katholische Kultus in seiner reinen Schönheit und überirdischen Größe entgegen. Aus dieser Stimmung entstand jene Dichtung, die am meisten von allen Schriften Tiecks von katholischen Anschauungen und Motiven getragen und erfüllt ist, das Trauerspiel „Leben und Tod der hl. Genoveva".

Die erste Anregung zu dieser Arbeit empfing der Dichter, wie es scheint, durch die Lesung des ungedruckten Dramas „Golo und Genoveva" von Maler Müller. Später las er auch das Volksbuch von der Pfalzgräfin, das in ihm den Entschluß, ein Trauerspiel im Anschluß an die Legende zu verfassen, zur Reife brachte. Im November 1799 war das umfangreiche Stück vollendet.

Ein Drama im strengen Sinne ist es zwar nicht geworden; dazu fehlte es Tieck zu sehr an Temperament und Charakter. Gegen die Aufführung spricht auch schon die ungewöhnliche Länge des Ganzen und die geringe Rücksichtnahme des Verfassers auf die szenische Darstellung. Vielleicht war es Tieck gar nicht darum zu tun, dramatische Anforderungen zu befriedigen, sonst hätte er dem hl. Bonifatius wohl nicht die Rolle des Zwischenredners übertragen, der die einzelnen Teile des Trauerspiels durch überleitende Erklärungen und Zusätze miteinander verknüpft. Dadurch und infolge der ausgesprochen musikalischen Stimmung, die in dem Stücke vorwaltet und sich schon in der Verwendung künstlicher Strophen, häufiger Reime und Assonanzen kundgibt, erhält das Werk einen episch-lyrischen Gehalt, demgegenüber das dramatische Moment fast ganz zurücktritt.

Sieht man indes von den strengen Gesetzen der Ästhetik über die Wesenszüge der einzelnen Dichtungsarten ab und nimmt das Ganze, wie

es vorliegt und so wie Tieck es wohl von Anfang an beabsichtigte, so verdient die farbenschöne, duftige, fromm und ideal gehaltene Dichtung hohes Lob. Die Hauptzüge der alten Legende sind festgehalten und, soweit das dem Verfasser bei seiner mangelhaften Vertrautheit mit katholischem Fühlen und Denken möglich war, mit taktvoller Zartheit und aufrichtiger Hingabe an den erbaulichen Stoff behandelt. Tieck hat hier mit allen Mitteln, die ihm seine reiche Phantasie und sein außerordentliches Einfühlungsvermögen darboten, das bisher in den Bühnenstücken so verlästerte Mittelalter mit seiner tiefen Religiosität, seinem von keiner Skepsis angekränkelten Wunderglauben, seiner demütigen Weltentsagung und werktätigen Nächstenliebe in den weiten Kreisen der Gebildeten wieder zu Ehren gebracht und dadurch auch der jungen romantischen Schule zu Glanz und Ansehen verholfen. Selbst Goethe konnte der tüchtigen Arbeit seine Anerkennung nicht versagen, und er hat noch kurz vor seinem Tode sich an den fesselnden Eindruck erinnert, den die Lesung der „Genoveva" auf ihn und seinen Sohn August um die Jahrhundertwende gemacht hatte.

Für Tieck wurde es mehr und mehr zum Verhängnis, daß ihn sein unstetes Wesen im Bunde mit den ungünstigen finanziellen Verhältnissen immer von neuem zum Wechsel seines Wohnsitzes veranlaßte. Schon Ende 1800 verließ er Jena und zog wieder nach Berlin, wo ihn eine höchst unangenehme Auseinandersetzung mit Iffland erwartete, die dem Romantiker den Aufenthalt in seiner Vaterstadt gründlich verleidete. Bereits 1801 siedelte er deshalb nach Dresden über, wo indes seines Bleibens auch nicht lange war.

Man muß staunen, daß der Dichter unter all den Verdrießlichkeiten, die sich im Gefolge der häufigen Ortsveränderung einstellten, immer noch die Kraft und Frische zu neuen Schöpfungen aufzubringen vermochte. Im Jahre 1800 hatte er unter dem Titel „Romantische Dichtungen" neben einigen bereits bekannten Werken auch die mit lyrischen Partien durchsetzte Erzählung „Der treue Eckart und der Tannhäuser" erscheinen lassen, worin er als erster unter den neueren Dichtern die Sage vom Venusberg behandelt. Bald darauf gab er die zwei ersten Hefte des „Poetischen Journals" mit dem berühmten Gedicht „Die neue Zeit" heraus, das in großen Zügen die romantische Kunstauffassung verkündete. Die übrigen Beiträge sind meistens Satiren auf literarische Gegner oder auch Huldigungen an Gesinnungsgenossen und Freunde. Zu den letzteren gehörte damals der junge Klemens Brentano, den Tieck als seinen Bundes-

genossen im Kampf gegen die Aufklärung begrüßte. Wohl das Ätzendste, was Ludwig Tieck an Spott und Hohn gegen Nicolai und dessen Kreis geleistet hat, stellt jene Satire dar, die er unter dem Titel „Das jüngste Gericht — Eine Vision" im Entstehungsjahre der „Genoveva" verfaßte. Sie zeigt, daß der Dichter selbst auf der Höhe seines romantischen Schaffens doch im Grunde nicht recht für die Rolle eines keuschen mittelalterlichen Gottessängers paßte, daß in ihm vielmehr neben dem gläubigen Minnesänger auch der freche neuzeitliche Spötter wohnte, der an Zynismus und leichtfertiger Auffassung seinen freigeistigen Gegnern kaum etwas nachgab. Schon mit dem zweiten Heft stellte das „Poetische Journal" sein Erscheinen ein, aber den Kampf gegen Iffland, Nicolai, Falk, Gottlieb Merkel u. a. setzte Tieck noch in weiteren Streitschriften hartnäckig fort, besonders in dem derbwitzigen Lustspiel „Anti-Faust oder Geschichte eines dummen Teufels" (1801), das indes, wie so vieles von Tieck Begonnene, Fragment geblieben ist.

Während August Wilhelm Schlegel zu Beginn des neuen Jahrhunderts in Berlin seine berühmten Wintervorlesungen über die alten und neueren Literaturen hielt und dabei Tiecks literarisches Schaffen als vorbildlich hinstellte, die „Volksbücher", Satiren und das Trauerspiel „Genoveva" als die Erfüllung des romantischen Programms bezeichnete, trug sich dieser selbst mit dem Plan zu einer neuen, gewaltigen Dichtung, die wie in einem Brennpunkte alle romantischen Bestrebungen zu großartiger Gesamtwirkung vereinen und gewissermaßen zum Abschluß bringen sollte. In Hamburg hatte Tieck zufällig das Volksbuch vom Kaiser Octavianus gefunden, das ihn sofort lebhaft fesselte. Hier wie in der Legende von der hl. Genoveva fand sich das Motiv vom unverschuldeten Leiden, vom lebendigen Gottesglauben, vom schließlichen Sieg der Tugend über Versuchung und Sünde. Aber während sich der Dichter in der „Genoveva" ziemlich getreu an die von der Vorlage gegebenen Gestalten hielt und so seiner üppigen Phantasie heilsame Zügel anlegte, läßt er in seinem zehnaktigen Schauspiel „Kaiser Octavianus" seiner Vorliebe für Allegorie und episodisches Rankengewächs freien Lauf. Damit setzte er freilich nur in die Tat um, was er im „Sternbald" als künstlerischen Grundsatz ausgesprochen hatte: alle echte Poesie müsse allegorisch sein und könne nur auf diesem Wege das Hohe und Edle suchen und finden.

Die romantische Schule knüpfte an das Erscheinen des „Octavianus" die überschwenglichsten Erwartungen. Das Stück lag 1804 vollendet vor

und wurde von manchen Freunden schon während der Drucklegung freudig begrüßt. Als Prolog schickte Tieck das stimmungsvolle Festspiel „Der Aufzug der Romanze" voraus, worin er nochmals die romantische Auffassung von Kunst und Poesie zum Ausdruck brachte und die Bedeutung des neuen Werkes von der allegorischen Figur der Romanze, dieser edlen Tochter des Glaubens und der Liebe, verkünden ließ. Der Prolog schließt mit den bekannten programmatischen Versen:

Mondbeglänzte Zaubernacht,
Die den Sinn gefangen hält,
Wundervolle Märchenwelt,
Steig auf in der alten Pracht!

Das Vorspiel versprach viel, das eigentliche Stück bedeutete eine Enttäuschung. Von dramatischer Wucht, Geschlossenheit und Kraft ist im „Octavianus" nichts zu spüren. Es sind nicht einmal Einzelszenen, sondern lediglich Einzelbilder, was hier vom Dichter auf die Bühne gebracht wird. Doch das mochte nach der damaligen Auffassung der jungen Schule noch hingehen, wenn nur das romantische Kunstideal und die romantische Art des Denkens, Fühlens und Handelns einen annähernd würdigen, wahrhaft dichterischen Ausdruck gefunden hätten. Selbst nach dieser Richtung versagte indes das unförmlich lange, schlechtgegliederte, mit Schnörkeln und Zieraten überladene Werk ganz entschieden. Tieck versucht wohl mit dem ganzen Aufgebot seiner immer regen, überquellenden Einbildungskraft und unter gleichzeitiger Zuhilfenahme einer gewaltigen Belesenheit die verschiedensten Persönlichkeiten und Kulturerscheinungen, die dem christlichen Mittelalter sein besonderes Gepräge gaben, in den Kreis der Dichtung einzubeziehen. Kaiser und Könige des Morgen- und Abendlandes treten auf, Dichter und Künstler, Ritter und Geistliche gehen über die Bühne, Hofnarren und burleske Theaterfiguren machen ihre oft recht zweideutigen Späße, aber all diese Träger einer dürftigen dramatischen Handlung erscheinen nur wie Schemen und Abstraktionen ohne Blut und Kraft, sind keine lebensfähigen, von echter Künstlerhand geformte, festumrissene Gestalten. Die künstlichen Strophenarten der Spanier und Italiener mit ihren melodischen Reimen und Assonanzen, die Tieck ebenso wie die Wortspiele mit erstaunlicher Leichtigkeit handhabt und in rastlosem Wechsel uns vorführt, vermögen daran natürlich nichts zu ändern, so sehr sie im einzelnen unsere Bewunderung erregen. Klemens Brentano urteilte in einem Brief an Arnim vom August 1803 über das im Erscheinen begriffene

Werk des romantischen Gesinnungsgenossen: „Die zwölf Bogen, die Frommann von seinem Octavian abgedruckt hat — das Ganze ist noch nicht vollendet — habe ich gelesen, und sie haben mir im ganzen nichts weniger als gefallen, und ich wünschte, sie nicht geschrieben zu haben. Es ist überhaupt sehr keck und unvorsichtig, solche ganz vollendete Volksgedichte in Reime zu bringen, ein paar Jakobböhmische Naturansichts-Rezepte dran zu rühren und einigen Lärm über Frühling und Wald zu machen. Die Assonanzen und die affektierte altdeutsche Sprache sind auch wie Stier und Esel nebeneinander gespannt. Einige gemeine Charaktere sind ihm dennoch vortrefflich drinnen gelungen, doch alle die Hauptpersonen, und auch wieder ein Hofnarr, sind sehr langweilig."

Das Urteil ist herb und derb, doch die Nachwelt hat es im wesentlichen bestätigt. „Kaiser Octavianus", der das Programm der neuen Schule in höchster Vollendung und Reife zur Ausführung und Darstellung bringen sollte, war ein verhängnisvoller Fehlschlag und hat dem Ansehen der romantischen Kunstrichtung weit mehr geschadet als genützt. Wenn August Wilhelm Schlegel anfänglich trotzdem versuchte, das unförmliche Phantasieprodukt mit Goethes „Faust" in Parallele zu setzen, so erwies er damit seinem Freunde Tieck einen schlechten Dienst, und der Vergleich konnte lediglich dazu beitragen, daß die Mängel des „Octavianus" noch deutlicher in Erscheinung traten.

Von 1804 bis 1811 folgt eine Pause in Tiecks dichterischem Schaffen. Im Jahre 1805 begleitete der Romantiker seine Schwester Sophie auf ihrer Reise nach Italien. In Rom traf er unter andern mit Maler Müller zusammen, dessen Schriften ihn zur Abfassung der „Genoveva" angeregt hatten. Während er in der Vatikanischen Bibliothek nach altdeutschen Handschriften suchte, verbreitete sich in Deutschland das Gerücht, der Verfasser des „Octavianus" sei mit seiner ganzen Familie katholisch geworden. Davon war indes Tieck trotz all seiner Vorliebe für die ästhetisch anziehenden Momente in der katholischen Liturgie und Lehre offenbar weit entfernt. So hoch er die Kirche, zu der Dante und Calderon sich bekannten, auch schätzte, er sah in ihr doch immer nur eine unversiegliche Quelle für poetische Motive, die anregendste, wundervollste Erscheinung für seinen schaffenden Genius. Auch mochte der charakterschwache Mann vor den Opfern zurückschrecken, die ein ehrlicher Übertritt zu der von der Mehrzahl seiner Landsleute, zumal der Gebildeten unter ihnen, geächteten Religion ihm auferlegen mußte. Er ist auch später nach seiner Abkehr

von der Romantik ein Bewunderer der schönen Außenseite der katholischen Kirche geblieben, die Schwelle überschritten hat er zeitlebens nicht. Dagegen legten sowohl seine Frau wie seine Lieblingstochter Dorothea einige Jahre später das katholische Glaubensbekenntnis ab.

Im Sommer 1806 kehrte die Familie aus Italien zurück. Der Aufenthalt im Süden hatte Tieck zwar nicht zu neuen Dichtungen begeistert, wohl aber in ihm den Entschluß zur Reife gebracht, die mittelalterlich-deutsche Poesie wissenschaftlich zu bearbeiten und ihre wertvollsten Erzeugnisse in zuverlässigen Neudrucken, mit gelehrten Anmerkungen versehen, herauszugeben. Schon 1803 waren von ihm „Die altdeutschen Minnelieder" erschienen, denen er als Einleitung einen Abriß der Geschichte der romantischen Dichtung vorausschickte. Die Übertragung ins Neuhochdeutsche läßt zwar viel zu wünschen übrig und ist heute durch bessere Nachdichtungen längst überholt, aber seinen Zweck hat Tieck mit der verdienstvollen Ausgabe erreicht: sie machte die breiten Schichten der Literaturfreunde und selbst der Gelehrten auf bisher ungehobene Schätze der Vergangenheit aufmerksam und hat keinen Geringeren als Jakob Grimm zum Studium des mittelalterlichen Geisteslebens angefeuert. In Rom setzte dann Tieck seine Bemühungen, die Werke der mittelhochdeutschen Literatur durch gute Übertragungen seinen Zeitgenossen zugänglich zu machen, eifrig fort und befaßte sich insbesondere mit den Epen des Heldenbuchs, das er in der Vatikanischen Bibliothek vorfand. Er kam aber jetzt und später nicht über Bruchstücke und Vorarbeiten hinaus und überließ diese größtenteils seinem Freunde von der Hagen, der 1807 das Nibelungenlied herausgab, aber erst nach dem Tode Tiecks dessen Fassung von 109 Strophen des großen mittelalterlichen Volksepos veröffentlichte.

Den Winter 1809 auf 1810 weilte Tieck in München, wo ihn sein altes Leiden, die Gicht, heftiger als je heimsuchte und wochenlang an der Arbeit hinderte. Bettina Brentano, die sich damals ebenfalls in der bayrischen Hauptstadt aufhielt, brachte viele Stunden am Krankenbette des Dichters zu und half ihm durch ihr munteres Geplauder über seinen bejammernswerten Zustand hinweg. Einige Jahre später, im Sommer 1813, traf er mit ihr und ihrem Bruder Klemens in Prag zusammen, wohin er mit den Seinen sich vor den Kriegsstürmen geflüchtet hatte. Auch die berühmte Jüdin Rahel und ihr Bruder Ludwig Robert, ferner Niebuhr und Wilhelm v. Humboldt fanden sich in der gastlichen Stadt ein und machten dem kranken Dichter den Aufenthalt in Böhmen zu einer an-

genehmen Sommerfrische. Als das Kriegsgewitter mehr und mehr nach Westen sich verzog, kehrte Tieck wieder auf seinen Landsitz in Ziebingen (Sachsen) zurück, wo er sich seit 1811 niedergelassen hatte.

Im selben Jahre 1811 war sein „Alt-Englisches Theater oder Supplemente zum Shakespeare" in zwei Bänden erschienen, eine Übersetzung von englischen Dramen, die heute größtenteils Shakespeare abgesprochen werden, die jedoch Tieck und Wilhelm Schlegel als unzweifelhaftes Eigentum des großen Dramatikers betrachteten. Unter Mitwirkung Dorotheas ließ Tieck 1823—1829 eine zweite Sammlung unter dem Titel „Shakespeares Vorschule" folgen, 1836 mit Hilfe des Grafen Wolf Baudissin noch eine dritte. Als Gegenstück zu diesen Ausgaben erschien 1817 sein „Deutsches Theater", ebenfalls in zwei Bänden. Diese Zusammenstellung und Übertragung älterer deutscher Stücke wurde von ihm mit gehaltvollen Vorreden über die Entwicklungsgeschichte der deutschen Bühne versehen, ist aber Bruchstück geblieben.

Seine poetische Tätigkeit nahm Tieck 1811 wieder auf, als er die Herausgabe des „Phantasus" vorbereitete. Das umfangreiche, trotzdem nicht abgeschlossene Werk erschien 1812—1817. Nach dem Vorbild von Boccaccios „Decamerone" wurde diesmal eine Rahmenerzählung zur Einkleidung von zum Teil neuen, zum Teil bereits veröffentlichten Dichtungen gewählt. Es sind jedoch nicht nur Novellen, was hier Tieck den Lesern zur anregenden Unterhaltung vorlegte, sondern überhaupt schöngeistige Beiträge, die fast allen Gattungen der gebundenen und der freien Form der Poesie angehören, und sieben „Helden", von denen jeder nach dem Plan siebenmal sprechen sollte, in den Mund gelegt werden. Neben romantischen Erzeugnissen auch jüngeren Datums, wie „Die Elfen" und „Der Pokal", findet sich da bereits das ganz anders geartete, durchaus realistische Stück „Liebeszauber", das die Abkehr von den bisher hochgehaltenen Idealen und den Beginn einer neuen Periode von Tiecks Schaffen andeutet.

Mit diesem neuen Abschnitt in des Dichters Leben und Wirken befaßt sich der Versuch, ein Bild des Romantikers Tieck zu entwerfen, naturgemäß nicht mehr. Nur in wenigen Sätzen sei hier noch auf die späteren Schicksale des Mannes hingewiesen.

Im Sommer 1819 ließ sich der Dichter in Dresden nieder, wo er nun mit einigen Unterbrechungen über zwanzig Jahre weilte. Sein Hauptbetätigungsfeld wurde das Gebiet der Novelle. Von 1822 bis 1841 erschienen aus der Feder des unermüdlichen Literaten volle vierzig Schriften,

die in diese Gattung sich einreihen lassen und von denen einige: „Musikalische Leiden und Freuden“ (1822), „Dichterleben“ (1825), „Der Gelehrte“ (1827), „Des Lebens Überfluß“ (1839), noch heute in Lesebüchern als Musternovellen angeführt werden. Von den romantischen Grundsätzen und Zielen ist jedoch in ihnen kaum noch eine Spur vorhanden. Ab und zu klingt uns sogar so etwas wie Spott auf die einst so schwärmerisch gepriesene „mondbeglänzte Zaubernacht“ entgegen, so in der Novelle „Das Zauberschloß“ (1830), die in ihrer arg nüchternen, verstandeskalten Darstellung an die ehemals so bitter befehdete Aufklärung erinnert. Störend wirken in Tiecks Novellen auch öfter die überlangen Gespräche und eingehenden ästhetischen Erörterungen, so sehr sie anderseits für den Scharfsinn und das feine Kunstverständnis des Verfassers Zeugnis ablegen.

In den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts besorgte Tieck die Herausgabe der Werke von Heinrich v. Kleist, Karl Solger und J. M. R. Lenz. Doch sind die Veröffentlichungen zum Teil sehr mangelhaft ausgefallen. 1825 erlangte der Zweiundfünfzigjährige endlich eine feste Anstellung — er wurde Dramaturg am Dresdener Theater mit dem Titel Hofrat. Eine Professur in München mit großem Gehalt lehnte er ab, da er sich seiner mangelhaften wissenschaftlichen Ausbildung selbst peinlich bewußt war. Zu ganz ungewöhnlicher Berühmtheit gelangte Tieck in Dresden dadurch, daß er jahrelang einmal in der Woche aus bedeutenden Werken der Weltliteratur vorlas. Selbst seine alte Feindin Karoline konnte nicht umhin, seiner vollendeten Vortragskunst als einer einzig dastehenden Leistung ihre uneingeschränkte Anerkennung zu spenden. 1837 starb Tiecks Frau, 1841 seine Lieblingstochter Dorothea. Es wurde nun einsam um den alten Mann. Um so bereitwilliger folgte er 1841 einer ehrenvollen Einladung Friedrich Wilhelms IV. nach Berlin, wo ihn ein leichtes Amt als Hofdramaturg und literarischer Berater ohne jede bestimmte Verpflichtung, aber mit einem Jahresgehalt von 1000 Talern erwartete. Der Rest seines Lebens galt indes nur noch der Sammlung und Sichtung seiner Schriften. Ludwig Tieck starb am 28. April 1853 in seiner Vaterstadt fast 80 Jahre alt.

* * *

Die Verbindung mit seinen ehemaligen Freunden aus dem Kreis der Romantiker hat Tieck niemals schroff abgebrochen, ebensowenig ist er später an den Idealen der Schule zum erklärten Renegaten geworden; doch sein ganzes Wirken galt von Beginn der zwanziger Jahre des 19. Jahrhunderts

an einer mehr aufs Praktisch-Nüchterne gerichteten Auffassung der Poesie, einer Diesseitskunst, die sich zwar nie in Gemeinheit und rücksichtsloser Erfolgjägerei verlor, aber unter Verzicht auf ein kühneres und höheres Streben sich mit der Darstellung der schönen Wirklichkeit begnügte. Es ist wahr, diese neue Art seines Denkens und Sehens hat die zur Zügellosigkeit geneigte Dichterphantasie im allgemeinen vor Entgleisungen und Geschmacklosigkeiten bewahrt, wie sie früher dem Verfasser des „Abdallah" und „Lovell" und auch noch oft genug dem romantischen Dichter in die Feder flossen, und sie hat seinem Stil etwas Abgeklärtes, Glattes und Ausgereiftes verliehen; doch an geistigem Gehalt, an Inspiration und eigentlich dichterischem Wert haben die Schriften seiner zweiten Periode nicht gewonnen, sie bleiben in all diesen wesentlichen Eigenschaften durchweg hinter seinen romantischen Erzeugnissen zurück, obwohl Tieck die künstlerischen Forderungen und Ziele eines Friedrich Schlegel niemals nach ihrer ganzen Tiefe zu erfassen imstande war. Sein leichtes, unruhiges Poetenblut hat eben nichts von der strengen Dichterader eines Dante oder Calderon, nichts von der hinreißenden Genialität eines Cervantes oder Shakespeare, und nicht eben viel von der Inbrunst und ursprünglichen Glut seiner zwei jugendlichen Freunde, die ihm den Weg zur blauen Blume wiesen und ihn zu seinen besten Werken begeisterten: Wackenroder und Novalis.

Daß unser Dichter all den Genannten auch als Charakter nachstand, ist nur allzu bekannt. Hinter dem fruchtbaren Schriftsteller und gewandten Stilisten stand keine geschlossene, sittlich starke Persönlichkeit. Das war sein Verhängnis noch mehr als seine Schuld. Gewiß ist Tieck auch als Mensch doch etwas Besseres gewesen als nur ein „würdiger Lump", aber zu einem geistigen Führer und Bahnbrecher großer Ideen, für den ihn August Wilhelm Schlegel und andere Romantiker zeitweilig ausgaben, fehlte ihm nicht nur das überragende Genie, sondern vielleicht noch mehr die sittliche Kraft. Wenn man indes seine Klagen und Anklagen wegen dieser seiner eigenen Schwäche liest, ist man geneigt, ihn eher zu bemitleiden als zu verurteilen, und man wundert sich nur, daß er trotz der Hindernisse, die in seinem Naturell lagen und gerade deshalb die Schwungkraft des Geistes am meisten lähmen mußten, in seinem Leben so Bedeutendes wirkte.

Tiecks Verdienste um die Romantik liegen auf zwei Gebieten: auf dem des selbständigen dichterischen Schaffens und auf jenem des literarhistorischen Forschens, des kritischen Arbeitens. Keine seiner Dichtungen aus der romantischen Periode liegt als vollendetes Meisterwerk vor. Von den drei

größten: „Sternbald", „Genoveva" und „Octavianus", hat nur das zweite bis in unsere Tage ein mehr als historisches Interesse gefunden. Was am „Sternbald" auch jetzt noch kunstverständige Kreise fesselt, findet sich bereits, ja sogar noch besser, in den „Herzensergießungen", die nach ihrem Ideengehalt bekanntlich Wackenroder, nicht Tieck zum Verfasser haben. „Octavianus", hingegen, auf den der Dichter und seine Freunde die kühnsten Hoffnungen setzten, ist das schwächste seiner romantischen Erzeugnisse geblieben.

Trotzdem war der Dichter Tieck für die ältere Romantik von großer Bedeutung, da einige seiner Werke tatsächlich die zeitgenössische Literatur stark beeinflußten („Der gestiefelte Kater", „Franz Sternbalds Wanderungen", „Genoveva") und der romantischen Bewegung Ansehen und Schwungkraft verliehen, als außer dem eigenartigen, der großen Masse der Leser unverständlichen Novalis noch kein schaffender Dichter sich ihr angeschlossen hatte. Ohne Tiecks eifrige Mitwirkung wäre das Programm der Frühromantik in der Hauptsache Theorie geblieben.

Bedeutender allerdings ist Tiecks Verdienst als Übersetzer, Herausgeber, Literarhistoriker, Kritiker, populärwissenschaftlicher Anreger. Gewiß stand er auch hier durch seinen Mangel an Stetigkeit und fester Methode sich selbst nur zu oft im Wege. Eine Unzahl von Plänen, Entwürfen, begonnenen und halbfertigen Arbeiten blieben später liegen, kamen nicht oder nur als Torso zur Ausführung. Und selbst da, wo er mit eisernem Fleiß sich jahrelang an einem Werke abmühte und in der Tat nützliche Vorarbeit leistete, fehlte ihm doch zu sehr das streng wissenschaftliche Rüstzeug, die sichere Schulung, um etwas Vollendetes zustande zu bringen.

Bei alldem ist aber das, was er schließlich doch erreichte und wirkte, erstaunlich groß, und noch heute weiß ihm die literarische Forschung Dank dafür, nicht so sehr für die im Grunde mangelhaften Arbeiten selbst, wohl aber für die mächtige Anregung, die er durch seine Bemühungen den zeitgenössischen und späteren Germanisten, Philologen, Literarhistorikern und selbst Dichtern gab. Das gilt von seinen „Altdeutschen Minneliedern", seinem „Deutschen Theater", seinen Volksbüchern und Märchensammlungen, selbst von seinen Ausgaben der Schriften eines Kleist, Solger, Lenz, zuallermeist jedoch von seinen mit so großer Beharrlichkeit von früher Jugend bis zum Lebensabend fortgesetzten Shakespeare-Studien.

Zwar hat Tieck seinen Lieblingsplan, eine große deutsche Shakespeare-Biographie zu verfassen, nicht auszuführen vermocht, trotzdem er dieses

sein eigentliches Lebenswerk in den fast 65 Jahren seiner schriftstellerischen Tätigkeit keinen Augenblick aus dem Gesichtskreis verlor und 1817 sogar eine längere Studienreise zu diesem Zwecke nach England unternahm. Er hat auch kein einziges von jenen Dramen des großen Briten selbst übertragen, deren berühmte deutsche Ausgabe August Wilhelm Schlegels und seinen Namen trägt, aber er hat vielleicht mehr als irgend ein zweiter deutscher Gelehrter, Künstler oder Dichter zur Verbreitung der Shakespeare-Kenntnis und zur Weckung des Interesses weiter Kreise für die Schöpfungen des größten Dramatikers der Weltliteratur beigetragen, und er ist mit dieser seiner Tätigkeit im Dienste eines großen Ideals wenigstens in dem einen Punkte bis zum Tode ein echter Romantiker geblieben.

Alois Stockmann S. J.

Besprechungen.

Geschichte der Philosophie.

Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. Von Dr. Paul Deussen. 8° (XV u. 602 S.) Leipzig 1917, F. A. Brockhaus. *M* 14.—; geb. *M* 17.—

Auch dieses Werk Deussens ist höchst anregend und interessant, nicht bloß wegen seiner eigenartigen, durch des Verfassers philosophische Entwicklung bedingten Vorzüge, sondern auch durch seine Willkürlichkeiten und Schwächen. Es ist keine Geschichte im landläufigen Sinn, es ist zugleich ein Bekenntnisbuch, eine Verteidigung der eigenen Weltanschauung. Die ganze neuere Philosophie erscheint hier unter dem Gesichtspunkt einer Lehrmeisterin zu Kants „unerschütterlichen" Grundlagen und zum „Gebäude ewiger philosophischer Wahrheit", das „dem fast übermenschlichen Genius Schopenhauers gelang". Zu diesem Zweck werden die philosophischen Probleme verkürzt und vereinfacht, die unendlich verschlungenen Linien zu Geraden ausgezogen; man wandelt auf glatten, klar begrenzten Straßen einem festen Ziele zu. Auch die bedeutendsten Denker, die außerhalb dieses Bannkreises stehen, verschwinden unter dem Horizont. Die einfachste tabellarische Übersicht soll das philosophische Leben dreier Jahrhunderte anschaulich machen. Es nimmt sich aus, als ob Descartes, die Okkasionalisten, Despinoza, Locke, Berkeley und Hume, die französischen Materialisten, Leibniz und Wolff immer nur die Hauptschwäche ihrer Vorgänger oder Lehrmeister entdeckt und überwunden hätten, als ob jedes dieser Systeme in irgendeinem Punkt einen Fortschritt auf Kant und Schopenhauer zu bedeutete, als ob alle diese Denker jeweils den aus innerer Notwendigkeit aufleuchtenden Gedanken in einer fast geradlinigen Entwicklung erfaßt und ausgearbeitet hätten, die unbewußten Diener der beiden Geistesgrößen, deren Metaphysik als Ganzes „nicht veralten kann und bestimmt ist, ein unverlierbares Besitztum der ganzen Menschheit zu werden und zu bleiben". Wir stehen da vor einem streng stilisierten Bild der Philosophiegeschichte, die in einigen ihrer Hauptlinien scharf und richtig gezeichnet ist, während sich das tatsächliche Leben nur sehr unvollkommen widerspiegelt; dabei geschieht die Wertung nicht von einem rein objektiven und unbefangenen Standpunkt aus, sondern immer nur unter dem Einfluß einer Beleuchtung, die aus Kants und Schopenhauers Systemen ausströmt. Die Vereinfachung des Bildes gelingt am besten bei Philosophen, welche, wie die Engländer und die französischen Materialisten, zum Teil auch Descartes, Wolff und das Dreigestirn Fichte, Schelling, Hegel an einem offen und klar vorliegenden Ausgangspunkt ihre Spekulation einsetzen und die Wasser ihres Strombettes aus wenigen Neben-

flüssen ableiten; sie versagt bei Männern wie Despinoza und Leibniz, deren Geistesarbeit aus den verwickelten, schier unübersehbaren Vorräten der Vergangenheit geschöpft, aus der Tiefe einer überaus komplizierten Gedankenfindung heraus selbständig gestaltet und zu einer durch die verwirrende Mannigfaltigkeit fast unendlicher Verästelungen und Verzweigungen schwer abzulösenden Einheit verschmolzen wird. Das verhältnismäßig einfache Bild der Philosophie des 18. Jahrhunderts fügt sich der Stilisierung leichter, das ungemein reichhaltige Leben der Weltweisheit des 17. Jahrhunderts widerstrebt ihr aus allen Kräften. Die mathematisch entworfene Figur mag stimmen, man ahnt aber nicht einmal die Kräfte, die an der Arbeit waren, die Gestaltfülle und die Gliedermassen, die hinter und zwischen diesen kalten und toten Linien strotzen und schwellen. Belebt wird dieses Bild allerdings durch die bei jeder Gelegenheit herbeigeholten und mit sicherer Hand eingezeichneten Ähnlichkeiten mit der altindischen Denkarbeit, die in Deussen ihren unerreichten Meister fand, die auch sein Auge für schwer zu enträtselnde Heimlichkeiten der griechischen Philosophie, der vorsokratischen besonders und der platonischen, in wunderbarer Weise geschärft hat. Wenn nur nicht, leider auch hier, diese ahnungslosen Ahnen mit Gewalt immer wieder in eine Art vorbildlicher Zweckbeziehung zu Kant und Schopenhauer gesetzt würden, damit doch ja, wie Deussen will, die ewige Philosophie seiner beiden Meister im Mutterboden aller Weltweisheit wurzle. Um aber noch einmal auf jene Vereinfachung des philosophischen Bildes, zumal im 17. Jahrhundert, zurückzukommen: Deussen ist ein wahrer Künstler in der Bestimmung des Ausgangspunktes der Spekulation bei den einzelnen Philosophen, auch in der geradezu klassisch-bündigen und treffsichern Einreihung ihres Hauptgedankens innerhalb der Entwicklungskette; aber seine Neigung zu kühnem Aufbau von Zusammenhängen und zur regelmäßigen Linienführung verleitet ihn nicht selten, Geister, die außerhalb aller planmäßigen Reihe stehen, mit Gewalt zu bändigen und zahm einzuordnen. So macht er z. B. aus Despinozas Glücksphilosophie, deren Ausgangspunkt er verkennt, ein rein egoistisches System, der alles beherrschende Gedanke der Notwendigkeit kommt nicht zu seinem Recht, der Wert der Affektenlehre verflüchtigt sich.

Diese etwas stiefmütterliche Behandlung weicht einer liebevolleren und farbenfreudigeren, sobald Kants Gedankenarbeit ins Gesichtsfeld kommt. Auch Fichte, Schelling und Hegel werden von diesem gesteigerten Interesse ergriffen. Doch auch hier ist der Eindruck sehr verschieden, je nachdem man auf einen Augenblick die Literatur über diese Philosophen ausschaltet und sich ganz Deussens Führung überläßt, oder aber, wie vom Ufer aus, seine Darstellung gleichsam im Wettkampf mit andern Partnern, Freunden und Gegnern der modernen Entwicklung beobachtet. Auf dem einsamen Weg an Deussens Hand erscheint alles einheitlich, klar umrissen, hell beleuchtet. Sieht man aber genauer zu, so steigt überall Schopenhauers Geist als Steuermann auf. Wo immer Kant auf Schopenhauer hinweist, rastet Deussen; wie auf breitem Strombett gleitet man dahin, behaglich, mit langsamem Ruderschlag; man bekommt alle Einzelheiten zu sehen, mit

Deussens zustimmender oder ablehnender Bewegung, je nachdem Schopenhauer Kant aufnahm oder wegstieß. Fichte, Schelling, Hegel teilen dasselbe Los. Sobald man aber Deussen in Wettbewerb mit der gesamten vorliegenden Forschung bringt, merkt man auf einmal, wie die Sicherheit wankt, wie Wahrheit und Dichtung ineinandergreifen; man schaut nicht mehr in die Tiefe. Das Bild ist in vielen Einzelheiten dürftig, wenn man es etwa mit dem Problemreichtum Frischeisen-Köhlers (Überwegs Grundriß) oder gar mit der alle Tiefen und Höhen beherrschenden Darstellung Ernst Cassirers (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit) — von eigentlichen Kantmonographien nicht zu reden — vergleicht. Kantjünger und Kantgegner werden kalt bleiben. Erst bei Schopenhauer macht diese lineare Behandlung einer breiteren Pinselführung Platz; hier werden die Wurzelfasern bloßgelegt, der Stamm wächst anschaulich vor unsern Augen, die Frucht reift nicht unvermittelt, sondern gleichsam durch alle Jahreszeiten hindurch, die wir miterleben. Nur das Psychologische, den Zusammenhang so mancher Anschauungen Schopenhauers mit seinem Charakter und seinen Erlebnissen vermissen wir; Schopenhauer soll eben nach Deussen die absolute Weltphilosophie lehren. Darum werden Gedanken in ihn hineingelegt und auf ihm aufgebaut, die in solcher Einordnung vor dem Richterstuhl der strengen Geschichte schwerlich bestehen können. Damit wollen wir aber die Macht der Intuitionen einer auffälligen Geistesverwandtschaft nicht verkleinern. Deussen hat mit Scharfblick viele verborgene Pfade, die von Kant zu Schopenhauer führen, gangbar gemacht, auch die eine oder andere scheinbar verrammelte Folgerung aus dem System teils aufgedeckt teils angedeutet.

Aber Deussen steht Schopenhauers Weltanschauung nicht eigentlich als Kritiker gegenüber, sondern als Anhänger und Schüler. Nicht als ob er alles billigte; er weist auch ab, sieht manche Unstimmigkeit und Unmöglichkeit, er denkt manchmal über die Grenzen seines Meisters hinaus, haftet aber dennoch fest im Bann der Grundgedanken. Aus innerer Überzeugung, ganz gewiß; gestützt auf Beweise, die er für zwingend hält, mit einer Nachgiebigkeit freilich, die man angesichts seiner Schärfe und Findigkeit im Aufdecken anderer begrifflicher Entgleisungen fast als Ungerechtigkeit empfindet, mit einem Wohlwollen, das den Leser oft wie Glauben anmutet. So wird auch Deussens Plato von einer gütigen Nachsicht über schwindelnde Abgründe und klippenreiche Strudel hinübergetragen, Leibniz wird als einsamer Schiffbrüchiger auf seiner Insel zurückgelassen; ihm kommt nicht einmal ein alles erklärender Mythus nachsichtig zu Hilfe. Sogar das Losungswort der Einheit alles Weltgeschehens, Deussens Palladium, klingt anders wenn es den Gegner trifft, anders wenn es Kant und Schopenhauer schirmt.

Mit geharnischtem Wort verurteilt der Verfasser immer wieder aufs schärfste jede Art von Zweiheit in einem philosophischen System. Wie viel wäre aber aus Bergsons Feldzug gegen Kants Dualismus zu lernen gewesen! Wie unüberbrückbar ist Schopenhauers Doppelgesicht der Vorstellung und des Willens, um so unphilosophischer, als sich da schon das positive Prinzip der wider-

göttlichen Lebensbejahung gegen „Gott" als Prinzip der Lebensverneinung siegreich durchsetzt. Wenn das kein Mythus ist!

Die wahre Einheit ist doch nur dann festzulegen, wenn das Absolute, das unendliche Sein selbst wesenhaft ist; wenn alle endlichen Dinge im Verhältnis dazu nur ein analoges Sein besitzen, das in seinem Werden und Wirken ganz und gar im Unendlichen wurzelt, so daß keine seiner Äußerungen und Tätigkeiten auch nur denkbar ist ohne unmittelbare Wirksamkeit des unendlichen Seins. Für diese unerschütterlichen Grundlagen der wahren Weltphilosophie zeigt Deussen kein Verständnis. Er meint gar mit Kant, daß das unendliche Sein undenkbar ist, weil viele Wesenheiten des endlichen Seins einander widersprechen; als ob das unendliche Sein aus der Addition des endlichen sich aufbaute!

Auch im „psychophysischen" Parallelismus entdeckt Deussen eine alles verderbende Zweiheit, die reale Welt der Ausdehnung als Doublette der Vorstellungswelt. Von dieser Seite kann man wahrhaftig aber dieses System nicht angreifen. In seiner strengen Form kennt es ja nur eine ewige, kontinuierliche Bewegung, die nicht bloß mit aller Ursächlichkeit, sondern auch mit allem Bewußtsein identisch ist, also ein bewegtes Bewußtsein, ein Sein, an dem wir nur zwei relative, auseinander nicht ableitbare Seiten erkennen: Bewegung und Denken. Danach ist die ganze Welt nichts anderes als eine mit Bewußtsein ausgestattete Einheit zahlloser bewußter Bewegungssysteme, in denen die Bewegung uns einleuchtet als die den Sinnen sich kundgebende Tatsache der sich beständig verändernden Bewußtseinszustände. Also nicht die geringste Spur von Dualismus; das genaue Gegenteil. Die Schwächen dieser Theorie sind ganz wo anders zu suchen; sie bleibt, wenn man sich zunächst auf die Welt der endlichen Erscheinungen beschränkt, die Antwort schuldig auf die Frage, wie sich denn ein veränderter Bewußtseinszustand als ausgedehnte Bewegung oder als bewegte Ausdehnung den Sinnen kundgeben kann oder gar muß.

Die eigentliche Begriffswelt des Parallelismus deutet Deussen nicht einmal an. Und doch müßte sich eine Geschichte der neueren Philosophie ganz tief in diese Frage versenken, um das Wesen des psychologischen Monismus klarzustellen. Für Deussen, der zugleich sein eigenes System vorführt und wesentlich polemisch eingestellt ist, drängt sich diese Notwendigkeit noch weit mehr auf als für andere Geschichten der Philosophie. Aber Deussen setzt sich bloß mit einem populären psychophysischen Parallelismus auseinander, der die bekannte Spielerei einer Beschauung des Dinges „von innen und außen" zur Erklärung herbeizerrt — leere Phrase —, oder die oberflächlich verstandene physikalische Formel, „das Denken ist eine Funktion der Ausdehnung", vortäuscht. Mit der „Funktion" ist ja, wie jeder nur elementar Kundige weiß, nicht das Mindeste erklärt; man spricht damit eine naive Tautologie aus: Verändert sich die eine Größe, so verändert sich auch die andere in bestimmten Verhältnissen, nach festen Gesetzen. Bewegt sich also etwas in der Welt der Ausdehnung, so geht auch etwas in der Welt des Denkens vor sich. Das allein, weiter nichts, bedeutet der Ausdruck „Funktion". Über Einheit oder Verschiedenheit, Zusammenhang oder Wechsel-

wirkung der Ausdehnung und des Denkens wird damit nicht das Allergeringste ausgesagt. Man erklärt dasselbe durch dasselbe.

Neben diesem dilettantischen Zusammenlaufen der Bewegung und des Bewußtseins gibt es aber auch ein philosophisches, das einzig Recht auf wissenschaftliche Erörterung hat. Es kennt nur einen einzigen Weg, den allein denkbaren überhaupt, den Weg der Relationen, der Beziehungen. Ausdehnung und Denken sind danach nichts als Beziehungen eines Dinges an sich, wenn man will. Je nachdem dieses Ding zu einem Ausdehnungs- oder einem Denksystem in Beziehung tritt, manifestiert es sich als Körper oder als Seele. Das ist für eine idealistische Weltanschauung alles. Eine realistische denkt sich diese beiden Relationen der Ausdehnung und des Denkens als real, unter sich verschieden, voneinander nicht ableitbar, jede von beiden aber identisch mit einem Wesen, das Seinsgrund der beiden Beziehungen ist. Ausdehnung und Denken sind also nach dieser Theorie identisch unter dem Gesichtspunkt des Absoluten (im weiten Sinn), verschieden unter dem Gesichtspunkt des Relativen.

Was das christliche Dogma im Gebiet des Unendlichen als göttliche Dreieinigkeit aus der Offenbarung schöpft, wird hier für das Endliche als Vernunftwahrheit angenommen. Mag sein, daß man dieser Hypothese keinen direkten Widerspruch nachweisen kann, sie ist unannehmbar, weil sie undurchdringliche Geheimnisse zur Erklärung herbeizieht, zu unphilosophischen Folgerungen führt und viele Tatsachen nicht zu erklären vermag. Die Anklage Deussens auf Dualismus ist aber entschieden abzuweisen.

Weit schwieriger stellt sich vielmehr die Frage nach einem Dualismus Kants, sowohl des streng quellenmäßigen als des in Deussens Sinn gedeuteten Kant. Steht doch vor uns in Kant und Schopenhauer nach Deussens Darstellung eine vollkommene empirische Realität der Welt, zugleich aber auch ihre transzendentale Idealität neben einer transzendenten Realität aller Dinge und ihrer Bestimmungen. Die letzte ist allenfalls noch leichter zu begreifen. „Wenn mir ein Ding rot und das andere blau, das eine rund und das andere eckig erscheint, so kommen diese und alle andern Verschiedenheiten nicht auf Rechnung des Intellektes, welcher allen Objekten gleichmäßig als einer und derselbe gegenübersteht, und somit müssen, nach Abzug des Anteils, welchen der Intellekt durch seine Formen, Raum, Zeit und Kausalität am Zustandekommen der Dinge hat, alle übrigen Eigenschaften, Bestimmungen und Verschiedenheiten der Dinge im Ding an sich wurzeln; sie alle müssen als metaphysisch real anerkannt werden, aber diese ihre Realität ist eine transzendente und daher unserer Erkenntnis vollkommen entzogene und verschlossene“ (461). Nun aber das Verhältnis der empirischen Realität zur transzendentalen Idealität. „Empirisch betrachtet bleibt alles beim Alten; wir denken nicht daran, die Dinge auf den Kopf zu stellen, das Licht auszulöschen, die Wesen für bloße Phantome zu erklären. Da draußen ist der Raum und in ihm die Körper, welche sich nach unverbrüchlichen Naturgesetzen verändern, bewegen und oft genug gegeneinanderstoßen“ (460). Das schließe aber nicht aus, „daß, von einem höheren Standpunkt betrachtet, dieser

ganze Raum und alle Körper in ihm mit Einschluß meines eigenen Leibes nur die Form sind, wie die Dinge in meinem Bewußtsein, aus welchem ich nie heraus kann, vorgestellt werden. Der hat Kant noch nicht begriffen, wer unterscheidet zwischen dem Ding da draußen und der Vorstellung des Dinges in meinem Kopfe; vielmehr sind es die den Raum da draußen erfüllenden Dinge selbst, welche als raumerfüllend durch und durch nur Vorstellung des Bewußtseins sind, welches als transzendentales Bewußtsein die Dinge produziert und als empirisches Bewußtsein die von jenem produzierten und getragenen Dinge reproduziert" (461). Das kann doch wohl nur diesen einen Sinn haben: Als vorübergehendes Erfahrungsbewußtsein werde ich mir der Dinge bewußt, deren Gesamtheit ich als Weltbewußtsein für identisch mit diesem Weltbewußtsein selbst erkenne. Wenn hier die Gesamtheit der Dinge nichts anderes ist als das Ding an sich, so haben wir eine ähnliche Einheit wie die des psychophysischen Parallelismus in seiner konsequentesten Gestaltung.

Aber Kant konnte und wollte die Frage nach einem metaphysischen Weltmonismus oder Dualismus gar nicht stellen. Deussen arbeitet hier mit Schopenhauers Brille.

Kant hat ausdrücklich den Idealismus Berkeleys verworfen und zu widerlegen gesucht. Er faßt die Erscheinungen genau im Sinn der zeitgenössischen Naturphilosophie als das, „was in Raum und Zeit klar und offen vor uns liegt und dessen Wirklichkeit wir nicht erst zu *erschließen* brauchen" (Cassirer). Diese Erscheinungen sind aber nach Kant nicht etwa nur Vorstellungen des anschauenden und denkenden Subjektes; sie sind auch auf empirische Art, als Erscheinung (im Raum) außer uns. Alle äußere Wahrnehmung „beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es korrespondiert unsern äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume". *Das war und blieb immer Kants Auffassung.* Dieses „Gegebene" (Kant gebraucht dieses Wort in einem doppelten Sinne), dieses „Wirkliche", das unsere Sinne „afficiert", ist freilich nicht, wie man hie und da irrtümlich meint, das „Ding an sich", sondern nur seine auf menschliche Erkenntnis eingestellte, reale Erscheinungsweise. Die Erfahrung, daß es Körper außer uns gibt, ist, wie Kant will, keine bloße Einbildung, auch kein Schluß, sondern *unmittelbare Gewißheit*, die ebenso sicher ist wie die innere Erfahrung über das eigene empirische Ich. Mit andern Worten: Bei richtiger Anschauung und klarer Erkenntnis von Körpern sind diese wirklich außer dem anschauenden Subjekt; *ohne jede Beziehung* zur Anschauung und zum Denken kann man aber *nichts* über dieses Außensein aussagen. Die Dinge außer uns (nicht das Ding an sich) stehen immer in notwendiger Beziehung zu irgendeinem Bewußtsein, von dem sie erkannt werden. Dinge, die sich (in ihren Erscheinungen) nicht offenbaren, hält Kant für unerkennbar; die als wirklich außer uns existierend erkannten Dinge haben aber tatsächlich ein Dasein außer uns. Nach der klassischen Philosophie des Mittelalters sind die Dinge ohne „objektive" Beziehung zum unendlichen Denken un-

denkbar; nach Kant sind sie für den Menschen auch undenkbar ohne die Beziehung zur menschlichen empirischen Erkenntnis. Niemals dachte aber Kant daran, aus diesem notwendigen Verhältnis von Denken und Sein den Schluß zu ziehen, daß ein menschliches oder auch ein ewiges Bewußtsein die Erscheinungen produziere. Er hat das vielmehr klar genug abgelehnt, niemals aber unternommen, das Wesen der notwendigen Wechselbeziehung zwischen Sein und Erkennen zu bestimmen[1].

Die Frage nach der Existenz der Dinge an sich ist eine ganz andere. Trotz der scharfsinnigsten Erörterungen vieler Neukantianer muß man im Anschluß an die klarsten Zusammenhänge und eindeutigsten Erklärungen Kants an der Realität der Dinge an sich festhalten. Man kann sie allerdings nach Kants Terminologie nicht erkennen; denn erkennen setzt immer Sinneseindrücke voraus; wohl kann man sie aber denken. Nicht bloß begreifen, daß sie keinen Widerspruch einschließen, sondern auch ihre Existenz mittelbar und mit Gewißheit einsehen, weil dieser Bestand außer uns notwendig angenommen werden muß, wenn nicht in eine Reihe anderer sichersten „Erkenntnisse" ein unlöslicher Widerspruch eindringen soll. Hier treten allerdings schwerwiegende Fragen der Konsequenz des Systems hindernd in den Weg.

Wie ohne Anschauungsformen und Kategorien, denen doch kein Sein außer dem erkennenden Subjekt zukommt, eine Erkenntnis unmöglich ist, so können vielleicht auch gewisse Erkenntnisse ohne das Denken eines realen Dinges an sich im menschlichen Geist nicht aufleuchten. Dieser „Gedanke" ist dann eine notwendige Bedingung, damit jene Erkenntnis zustande komme, aber, wie es nach strenger Folgerung aus dem Kantschen System heraus den Anschein hat, eine rein subjektive. Auf diesen Einwand kann man indessen in Kants Sinne Schwerwiegendes antworten. Der Gedanke eines wirklich außer uns existierenden Dinges kann niemals auf die gleiche Stufe gestellt werden mit den andern reinen Formen

[1] Selbstverständlich hat sich Kant die Frage gestellt, auf welchem Grund „die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand" beruht (ganz klar im Brief an Herz vom Jahre 1772; Werke X 124). Aber eben die Vernunftkritik soll dartun, daß es keinem Menschen möglich ist, zu erkennen, wie äußere Anschauung vor sich geht. „Man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstand zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden" (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., 387). Die Frage ist nur, „wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so untereinander in Verbindung stehen, daß diejenigen, welche wir äußere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen als Gegensätze außer uns vorgestellt werden können; — welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeintliche Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von außer uns befindlichen, ganz fremdartig wirkenden Ursachen zu erklären" (a. a. O.). So sicher es also nach Kant ist, daß der Mensch durch einen außer ihm bestehenden Stoff der Erfahrung affiziert wird, so klar lehrt er auch, daß wir über diesen Stoff nichts aussagen können.

und Mitteln menschlicher Erkenntnis. Kant geht immer von gewissen Erkenntnistatsachen aus, die er niemals anzweifelt, und stellt sich nur die Frage, welche Elemente als Formen und Mittel der Erkenntnis dem erkennenden Subjekt allein zuzuschreiben sind. Der Rest, der seiner Meinung nach nicht a priori ist und nicht aus der Organisation der Vernunft hervorgeht, dennoch aber unzweifelhaft vorliegt und notwendig ist, damit die Erfahrung möglich werde, also die Mannigfaltigkeit und der bestimmte Gehalt der Erscheinungen, das ist nach Kant etwas außer uns wirklich Bestehendes. Und dieser Prozeß, diese Sonderung gilt nicht bloß für die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung, sondern auch für die Tatsachen des Pflichtbewußtseins. Auch hier bleibt ein Rest, ohne den jene Tatsachen in ihren Äußerungen nicht möglich wären, ein Rest, der sich nicht als Anschauungs- und Denkform bestimmen läßt, sondern ein Dasein außer uns haben muß.

An diese äußersten Grenzen des Systems trat dann allerdings Schopenhauer, an sie haben auch in ganz anderer Weise die verschiedensten Verzweigungen der Neukantianer ihre Spekulationen angegliedert, damit aber zugleich einen wirklich wertvollen Teil der Lebensarbeit Kants, die Eindämmung einer uferlosen, in Mythos und Dichtung verschwebenden Spekulation, eingerissen. Zwischen ihnen allen und Kant gähnt ein tieferer Abstand als z. B. zwischen Despinoza und Descartes. Was Deussen oben über die transzendente Realität der Dinge gesagt hat, bewegt sich noch klar im Gedankenkreis Kants. Vollkommen jenseits von Kant verschwinden im Nebel einer geistreichen Gedankendichtung die Sätze über das Verhältnis der empirischen Realität zur transzendentalen Idealität. Hier spricht auch nicht Schopenhauer allein; Schlaglichter aus Cohens und Natorps Bewußtseinsmonismus fallen breit herein. Scheinbare Ähnlichkeiten mit der scholastischen Gotteslehre erweisen sich bei näherem Zusehen als Täuschung. Nach der klassischen Scholastik erkennt Gott alles in seinem Wesen, das ihm nicht bloß Erkenntnismittel ist, sondern auch Erkenntnisinhalt; nicht in dem Sinne allerdings, daß er von den endlichen Dingen nichts weiß, wohl aber so, daß er das analoge Sein nicht in ihm selbst, sondern allein in seinem eigenen Wesen erkennt. Hier haben wir also sozusagen einen vollkommenen Idealismus, der folgerichtig zur Einsicht führt, daß die endlichen Dinge da sind, weil Gott sie erkennt (so drückt sich richtig Thomas von Aquin aus), und dennoch wirklich sind, weil Gott sie als wirklich erkennt, daß diese Erkenntnis selbst in gewisser Weise Ursache der Dinge sein muß, daß kein Ding außerhalb des göttlichen Wesens und somit auch des mit ihm identischen göttlichen Denkens sein kann, dennoch aber sein Dasein nicht mit Notwendigkeit aus diesem göttlichen Sein und Bewußtsein ableitet.

Das transzendentale Bewußtsein nach Deussens Auffassung ist dagegen nichts ursprünglich Göttliches; es ist vielmehr eine Art Abirrung von dem göttlichen Wesen der Lebensverneinung. Das Weltbewußtsein ist kein Ichbewußtsein, weil es einheitlich das Weltganze umspannt, während jeder Ichgedanke bereits eine Spaltung und Sonderung einschließt. Das Weltbewußtsein ist etwas Absolutes,

das aber in sich unzählige Beziehungen faßt, die mit ihm identisch, untereinander verschieden sind; das sind die Äußerungen der einzelnen Formen des Selbstbewußtseins. Das Bewußtsein ist somit etwas wesentlich Absolutes, das „Ich" darin ist eine Relation. Wer überhaupt Bewußtsein hat, ist identisch mit dem Weltbewußtsein; durch das „Ich" versinkt man ins empirische Bewußtsein, das erst in Raum und Zeit aus dem Stoff geboren wird und als Gehirnfunktion erscheint.

Für dieses ewige und dieses zeitliche Bewußtsein kämpft Deussen mit unerschütterlicher Überzeugung, aber mehr mit Behauptungen als mit Gründen; er hat die einzige Seite, von der aus diese Theorie philosophisch beleuchtet werden könnte, die Welt der Beziehungen, kaum gestreift. So kommt es, daß er eigentlich nur unvereinbare Widersprüche aneinanderfügt und ihre Vereinbarkeit behauptet. Das ewige Bewußtsein ist nicht bloß zeit-, raumlos und unerkennbar, sondern „es ist überhaupt nicht"; obwohl es nun überhaupt nicht ist, umfaßt es dennoch das ganze unendlich verzweigte Netz der Kausalität, es kommt zur Erscheinung in jedem empirischen Bewußtsein, von dem es sich unterscheidet und doch nicht unterscheidet. Dieses ewige Bewußtsein ist aber nicht das Ursprüngliche, Primäre, Göttliche; gleichsam hinter ihm liegt noch das Prinzip der Verneinung als das eigentlich Göttliche. Dieses Prinzip erscheint als absolut freier Wille, der nicht erkennt und nicht will, ohne Bewußtsein alles Leben verneint.

Das sind nun doch uferlose Spekulationen, die weder mit der Wirklichkeit noch mit dem abstrakten Denken den geringsten Zusammenhang mehr haben. Es ist unerfindlich, wie Deussen das einen Blick nennen kann „in das ewige Reich, von welchem diese ganze Welt ausgeht als eine Anstalt zur Besserung und zum Heile" (586). Man hat auf jeder Seite den Eindruck, daß die schwächsten Gründe dort genügen, wo Deussens Glaube ankert; die schwächsten Gründe reichen da auch aus, um den Gegner abzuschieben. Vielleicht am bezeichnendsten dafür im ganzen Buch ist die Oberflächlichkeit, mit der Deussen Gottes Dasein ausschließen will. „Es bedarf nur eines unbefangenen Blickes auf die uns umgebende Welt, um innezuwerden, daß wir umgeben sind von dem nach allen Seiten unendlichen Raum, und daß in ihm nichts weiter ist, nichts weiter sein kann als das, was einen Raum erfüllt, d. h. die Materie, zu Sonnen und Planeten geballt, die im unendlichen Leeren ihren Sphärentanz ausführen, und daß außer ihnen nichts vorhanden ist" (272). Hier wird sogar vergessen, daß der Raum nach Kant nur eine Anschauungsform ist und kein Platz für Gott. Geradezu unglaublich ist aber die Einschätzung der Kindlichkeit der Gottgläubigen, als ob sie annähmen, daß Gott sich zwischen Sternen und Planeten durchzwängen und einen Platz erobern müßte. Als ob Gott Raum brauchte! Mit solcher „Widerlegung" sollte man sich doch in wissenschaftlichen Kreisen verschonen. Sie ist hier um so gegenstandsloser, als Deussen gleich hinzufügt, „daß der ganze unendliche Raum und alles, was er enthält, nur Erscheinung ist, gleichsam ein Traumbild, in welchem wir unser ganzes Leben durch befangen bleiben, und aus dem es ein Erwachen gibt zur ewigen, göttlichen Realität" (272).

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Kunstgeschichte.

Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. Von Karl Woermann. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage.

Dritter Band: Die Kunst der christlichen Frühzeit und des Mittelalters. Mit 343 Abbildungen im Text, 8 Tafeln in Farbendruck und 58 Tafeln in Tonätzung und Holzschnitt. gr. 8° (XVIII u. 574 S.) Leipzig und Wien 1918, Bibliographisches Institut. *M* 16.—; geb. *M* 18.—

Fast anderthalb Jahrtausend umfaßt der vorliegende Band: eine Zeit reichen Wachsens und herrlicher Entwicklung, aber auch voll von ungelösten Fragen. Schon ein Blick auf das „seit zwei Jahrzehnten lawinenartig anwachsende kunstgeschichtliche Schrifttum", das sich mit besonderer Liebe der altchristlichen und mittelalterlichen Zeit zuwendet, gibt uns eine Vorstellung von der Arbeitsleistung, die in diesem Buche steckt.

Woermann führt uns von der Kunst der Katakomben über die strahlende Pracht konstantinischer und nachkonstantinischer Basiliken bis zur herben Einfachheit der beginnenden deutschen Kunst; er wandert mit uns durch die Kirchen und Klöster des Ostens von Byzanz bis nach Armenien und Georgien und bespricht mit uns den Einfluß, den diese östliche Kunst auf das Abendland gewann. Mit dem Verfasser verfolgen wir dann das allmähliche Knospen und Wachsen der mittelalterlichen Kunst; vor unsern Augen erstehen Frankreichs, Englands, Deutschlands Dome, erst noch schwer und ungefüge, nach und nach aber immer mehr die Masse bezwingend, bis in den gotischen Kathedralen der Stein, seiner Schwere entkleidet, gleich einer lodernden Flamme zum Himmel strebt. Es ist eine Zeit, bei der gerade der deutsche Katholik mit besonderer Freude verweilt, auf deren Schöpfungen er mit Stolz hinweist, wenn er von Deutschlands Größe sprechen will. Man braucht nur die Namen Speier, Worms, Mainz, Maria-Laach, Limburg, Bonn, Straßburg, Freiburg, Ulm und Köln zu nennen, und ein ganzer Wald von hochgetürmten, herrlichen Kirchen steigt vor dem Geiste auf.

Nicht geringeren Genuß bereitet es, an der Hand Woermanns die Sprache der steinernen und ehernen Bilder aus jener Zeit zu studieren. Anfangs stammelt sie noch unbeholfene Laute in der Werkstatt eines Bernward von Hildesheim, dann gewinnt sie immer mehr an Kraft und Kühnheit, und endlich erhebt sie sich in den Stifterfiguren des Naumburger Doms und in den Bildwerken von Bamberg und Straßburg zur höchsten Vollendung des Ausdrucks. Und neben diese Steinbilder voll Würde und Kraft treten hundert Jahre später in den Werken der Kölnischen Malerschule Schöpfungen voll Zartheit und Innigkeit, beredte Zeugen eines tief und fromm empfindenden Geschlechtes.

Das alles läßt der Verfasser in ruhiger, abgeklärter Darstellung am Auge des Lesers vorüberziehen. Bei aller Aufmerksamkeit auf Einzelheiten vergißt er nicht — und das erscheint uns als das Wichtigste — die großen Linien hervorzuheben. Schön sind vor allem die Charakteristiken, die er an den Anfang oder Schluß der größeren Abschnitte stellt. Im Streit der Meinungen bewahrt

er stets eine überlegene Ruhe und Milde; meist nimmt er eine vermittelnde Stellung ein oder bescheidet sich damit, daß wir ein abschließendes Urteil noch nicht fällen können. Oft glaubt man den freundlichen, greisen Professor zu seinen Schülern reden zu hören; so, wenn er gelegentlich ein persönliches Erlebnis einflicht (Kathedrale von Reims S. 343), wenn er auf früher Erzähltes zurückgreift, von „unsern alten Bekannten" spricht (S. 345), wenn er seine eigenen früheren Meinungen berichtigt (S. 456, 469). Recht willkommen ist der oftmalige Hinweis auf brauchbare Hilfsbücher, der nicht in der unschönen Form von Anmerkungen gegeben wird, sondern in die Darstellung selbst verwoben ist.

Eine Unsumme von Studium und Wissen steckt in einer solchen Weltgeschichte der Kunst; es ist die reife Frucht einer langen, zielbewußten Lebensarbeit, die das erprobte Alte mit dem guten Neuen zu vereinen weiß. Gern empfiehlt man darum auch diesen Band, dem der Verlag eine vortreffliche Ausstattung gab, als zuverlässigen und freundlichen Führer. Wilhelm Leblanc S. J.

Die Baukunst der Armenier und Europa. Ergebnisse einer vom Kunsthistorischen Institute der Universität Wien 1913 durchgeführten Forschungsreise. Planmäßig bearbeitet von Josef Strzygowski unter Benützung von Aufnahmen des Architekten Thoros Thoramanian. Mitarbeiter: Assistent Dr. Heinrich Glück und Leon Lissitzian. Mit 828 Abbildungen samt einer Karte. Zwei Bände. kl. Fol. (XII u. 888 S.) Wien 1918, Kunstverlag von Anton Schroll. *M* 200.—; geb. *M* 225.—

Das Werk gründet sich vornehmlich auf die Untersuchungen eines im Westen geschulten armenischen Architekten Thoros Thoramanian und auf eine von dem Kunsthistorischen Institut der Universität Wien unter Führung des Verfassers unternommenen Forschungsreise im östlichen Armenien, über die in der Einleitung näherer Bericht erstattet wird, und bietet deshalb beste Gewähr für Zuverlässigkeit. Ein vollständiges Bild der armenischen Monumente zeichnet es allerdings nicht. Fast ganz außer Betracht geblieben sind, weil für die Geschichte der Architektur ohne besondere Bedeutung, die Bauwerke des späteren Mittelalters und der nachmittelalterlichen Zeit. Aber auch die früheren sind nur zu einem Teil berücksichtigt, da die Denkmäler des nördlichen und ebenso des für die Frühgeschichte des christlichen Armeniens so wichtigen südwestlichen Gebietes des armenischen Hochlandes bislang erst in sehr geringem Maße erforscht wurden und ihre Kenntnis infolgedessen noch recht beschränkt ist. Immerhin kann die Arbeit wenigstens für Ostarmenien, das seit dem 5. Jahrhundert den Mittelpunkt des politischen wie kirchlichen Lebens bildete, den Bestand der Monumente, die sich dort aus der Zeit vom 7. bis 11. Jahrhundert in sehr beträchtlicher Zeit erhalten haben, in verhältnismäßiger Vollständigkeit vorführen. Der Verfasser begnügt sich aber nicht mit einer wissenschaftlichen Beschreibung derselben, sie ist für ihn nicht einmal die Hauptsache, der Hauptzweck des Werkes, sondern dient ihm nur als Unterlage für seine umfassenden, tiefgehenden und weitausholenden Untersuchungen über die altarmenische Architektur, ihren Charakter, ihre Eigenarten, ihre Ausgestaltung, ihren Gehalt, ihre Stellung in der Geschichte des Landes und ihre Beziehung zu vorausgehenden,

gleichzeitigen und nachfolgenden Kunstkreisen und Kunstströmen. Nach Strzygowski übernahm Armenien die wesentlichen Elemente seiner Architektur ostiranischer Überlieferung, gab ihnen aber eine großartige nationale Ausbildung und spielte dann durch den Einfluß, den es als Träger und Vermittler der so von ihm geschaffenen Bauformen und Baugedanken ausübte, nicht nur in der Geschichte der christlichen Kunst des Ostens, sondern auch in der Entwicklung derjenigen der Mittelmeerländer und des Westens eine bedeutsame, tiefgreifende Rolle. Sollen doch nicht bloß die Architektur der Westgoten in Frankreich und Spanien sowie in karolingischer Zeit das Münster zu Aachen, sondern auch der Gewölbebau des romanischen Stiles, der Verstrebungsgedanke der Gotik und selbst noch der Kuppelbau der Renaissance Wellen sein, die der von Armenien ausgehende Kunststrom nach dem Westen brachte.

In Armenien wurde das Christentum um den Ausgang des 3. Jahrhunderts unter König Trdat Staatsreligion. Die Folge war die Zerstörung der heidnischen Tempel und die Erbauung zahlreicher christlicher Kirchen. Welcher Art diese waren, ob Kuppelbauten, wie Strzygowski will, oder holzgedeckte Basiliken, wie Thoramanian annimmt, muß dahingestellt bleiben. Die Wahrheit mag in der Mitte liegen. Baudenkmale, die uns Aufschluß geben könnten, haben sich nicht erhalten. Die ältesten Monumente, der dreischiffige Tonnengewölbe-Langbau zu Eghiward und die von nordsyrischer Kunst beeinflußte Basilika zu Ereruk, gehören erst dem 6. Jahrhundert an.

Aus dem 7. Jahrhundert haben sich in Armenien manche, zum Teil sehr bemerkenswerte Kirchen erhalten. Sie beleuchten nicht bloß den Stand der armenischen Architektur ihrer Zeit, sondern werfen, weil in ihrer architektonischen und technischen Eigenart ersichtlich die Frucht einer längeren Bautätigkeit, auch auf das architektonische Schaffen der vorausgehenden willkommenes Licht. Was die Armenier im 7. Jahrhundert zu leisten imstande waren, zeigt besonders die leider nur in Ruinen auf uns gekommene Kuppelkirche zu Zwartnotz, ein im Kern einen Vierpaß bildenden, mit zweiunddreißigseitigem Umgang versehener mächtiger Zentralbau von ca. 34 m lichter Weite, eine Schöpfung des großen Nerses III. (640—661), eines Anhängers der Synode von Chalcedon. Ihrer Form nach sind die noch vorhandenen Denkmäler des 7. Jahrhunderts der Mehrzahl nach entweder reine Zentral- oder reine Langbauten, doch kommen als Ausgleich und Vermittlung zwischen praktischen liturgischen Rücksichten, welche dazu drängten, den Kirchen Längsrichtung zu geben, und nationaler Vorliebe für Kuppelkirchen auch schon Beispiele einer Verschmelzung beider Typen in Gestalt der Kreuzkuppelkirche sowie der später herrschend werdenden Kuppelhalle vor[1].

Das 8. und 9. Jahrhundert sahen in Armenien wenig neue Kirchen entstehen, dann aber kam es dort gegen Ende des Jahrhunderts unter den Bagratiden zu

[1] Die Kreuzkuppelkirchen und Kuppelhallen, beide Bauten mit ausgesprochener Längsrichtung, stimmen auch darin überein, daß sie in der Mitte des Langhauses einen Querbau zeigen, über dessen Vierung sich die Kuppel erhebt, und daß sie mit hohen emporenlosen Abseiten ausgestattet sind. Sie unterscheiden sich voneinander dadurch, daß die Kuppelpfeiler bei jenen frei stehen, der Querbau deshalb sich kraftvoller geltend macht und ihr Inneres dreischiffig ist, bei diesen dagegen die Kuppelpfeiler der Mauer des Langhauses vorgebaut sind, die Querarme nur mäßig zutage treten und das Innere einräumig erscheint.

einer zweiten Blüte der kirchlichen Architektur, die eine Reihe architektonisch sehr bedeutender Bauten zeitigte. Der reine Langbau ist nun in den Hintergrund getreten, der reine Zentralbau hat sich behauptet, die größte Zahl der Neuschöpfungen aber vertritt jetzt den Typus der Kreuzkuppelkirche und besonders den der Kuppelhalle. Strzygowski möchte das mit einem kirchlichen Kanon in Verbindung bringen (S. 584 588), demzufolge den Grund der Kirche nur der Bischof mit echtem Glauben oder der Chorepiscopos oder der Peredut mit Erlaubnis des Bischofs zu zeichnen wagen dürfe, andernfalls aber jener Grund zerstört werden solle, falls er nicht etwa auf erneute Begutachtung hin zugelassen werde; allein von einem bestimmten Typus ist in dieser Verordnung keine Rede. Sie besagt nur, daß keine Kirche gebaut werden dürfe, ohne daß der Bischof den Bau genehmige. Hätte der Kanon einen bestimmten Typus vorschreiben wollen, hätte er anders lauten müssen und wäre eine Erwähnung des Bischofs unnötig gewesen.

Ein wesentlicher Fortschritt in der Architektur läßt sich in den Denkmälern der zweiten Blütezeit nicht feststellen. Insbesondere zeigt der Verstrebungsgedanke, der doch schon in den Nebennischen und in den Tonnenvorlagen der Kuppel der Bauten des 7. Jahrhunderts eine so ausgesprochene Verkörperung erfahren hat und, wie die Geschichte der Architektur des Westens lehrt, einer so reichen Entfaltung fähig gewesen wäre, keinerlei Weiterentwicklung. Etwas Neues ist in den Bauten, die um die Wende des ersten Jahrtausends entstanden, das Auftreten des Spitzbogens, der übrigens auch sonst im Osten eine geraume Weile früher als im Westen nachweisbar ist. Er hat indessen im Gegensatz zu der Bedeutung, die er hier erlangte, in den armenischen Baudenkmälern nur formalen Charakter; nie erscheint er als Bestandteil im System der Bauten und als Stilelement. Eigentümlichkeiten der armenischen Kirchenbauten, die zum Teil schon im 7. Jahrhundert vorkommen, später in ähnlich gearteten Erscheinungen des romanischen Stiles ihre Parallelen finden, sind Folgen hoher, schlanker Blendarkaden, mit denen die Außenwände belebt werden, rundbogige Überschlagsfimse über den Fenstern, Rundbogenfriese, rechtwinklig einspringende, in den Winkeln der Leibungen mit Säulchen gefüllte, von einem Bogen bekrönte Portale, Pfeiler, die Pilaster und halbrunde Dienste als Vorlagen aufweisen und in der um 1000 vollendeten Kathedrale zu Ani besonders reich entwickelt sind, Würfelkapitelle und Eckknollen als Überleitung von dem Wulst der Basis zu den Ecken der Sockel der Säulen; Eigentümlichkeiten, die indessen meines Erachtens so lange als bloße Parallelen und als selbständige Entwicklungen aus den gleichen Voraussetzungen zu betrachten sind, als nicht einwandfrei ein Einfluß von Armenien her auf die romanische Kunst des Westens festgestellt wird. Mit bloßen Annahmen und theoretischen Möglichkeiten läßt sich dieser nicht begründen. Emporen als Obergeschoß der Abseiten, eine Einrichtung, die in den byzantinischen Bauten und im romanischen Stile so beliebt war, und zwar als Glied im konstruktiven System des Aufbaues, sind den armenischen Kirchen fremd. Hergestellt sind diese bis zum First des Daches und zur Spitze der Kuppel in Guß- oder Schichtmauerwerk, das beiderseits mit Platten bekleidet ist, ein Umstand, der ungewöhnlich massige Mauern zur notwendigen Folge haben mußte.

Strzygowski hat seine Untersuchungen in vier Bücher gegliedert. Im ersten gibt er einen Typenkatalog der altarmenischen Baudenkmäler, in dem er diese nach ihrer Grundrißbildung in strahlenförmige Kuppelbauten (Kuppelquadrate mit Strebenischen und reine Strebenischenbauten), in längsgerichtete Tonnen-

bauten (einschiffige und dreischiffige) und in längsgerichtete Kuppelbauten (Dreipaßkirchen, dreischiffige Kuppellangbauten ohne Strebenischen und Kuppelhallen) ordnet. Das zweite behandelt Material und Technik der Monumente, Charakter und Zweck derselben, ihre Ausstattung und ihre gemeinsamen charakteristischen architektonischen Elemente, die Baugestalt, d. i. die Summe aller jener Bauelemente, welche die Armenier entweder aus der irenischen Überlieferung oder andern Kunstkreisen übernahmen, die Bauform, d. i. die Sonderentwicklung und Entfaltung, welche diese Elemente in Armenien erfuhren, sowie schließlich den Inhalt der armenischen Architektur, die für ihre eigenartige Entfaltung bestimmenden und sich in ihnen äußernden kulturellen, politischen, religiösen und künstlerischen Kräfte. Im dritten Buche versucht Strzygowski die im ersten vorgeführten Denkmäler und die Ergebnisse der im zweiten angestellten Untersuchungen mit der Geschichte Armeniens in Einklang zu bringen und zu zeigen, daß die in den armenischen Monumenten zu Tage tretende Entwicklung der bildenden Kunst sich in ihrer Sonderart aus eben dieser Geschichte und nur aus ihr heraus sich erkläre. Im vierten Buche endlich legt er seine Auffassung von der bedeutsamen Beziehung der armenischen Baukunst zur kleinasiatischen und byzantinischen, zu der des Balkans sowie zu der des Westens dar. Von Armenien aus gingen Strzygowski zufolge Wellen derselben nicht bloß nach Kleinasien und Konstantinopel, sondern auch nach der Balkanhalbinsel, nach Italien, nach Frankreich und nach Spanien herüber. „Denn viele der vereinzelt wie erratische Blöcke über den Balkan, den italienischen und fränkischen Boden verstreuten Kuppelbauten, die man bisher in keinerlei Zusammenhang zu bringen wußte, gehören durchaus in die Entwicklungsreihe des altchristlichen Kuppelbaues in Armenien, sind von dort aus erst einheitlich zu erklären und als Glieder der gleichen Kette zu erkennen." Zum Siege kam die armenische Kuppelbauform im Westen in der Renaissance durch Leonardo da Vinci, Bramante sowie namentlich durch Vignola, dessen Gesù zu Rom für die allgemeine Aufnahme derselbe bahnbrechend und bestimmend wurde.

Strzygowski hat sich durch die Aufschlüsse, die er über die in mancher Beziehung so beachtenswerten, ja wichtigen altarmenischen Denkmäler gibt, um die Kunstforschung ein großes Verdienst erworben. Es ist eine nach Umfang und Eigenart bisher nur sehr ungenügend bekannte und gewertete Welt von Monumenten mit manchen neuen Rück-, Ein- und Ausblicken, welche er dem Forscher vorführt. Wertvoll und bedeutsam ist seine Arbeit auch durch das nicht immer leicht zugängliche Vergleichsmaterial, welches er heranzieht, durch viele scharfsinnige Beobachtungen sowie durch reiche Anregungen und Richtlinien, die sie für weitere Untersuchungen bietet, und die Förderung, die sie damit dem wissenschaftlichen Kunsterkennen zuteil werden läßt. Freilich werden seine Aufstellungen nicht in allem Zustimmung finden. Was er von dem Entwicklungsgang der armenischen Architektur, den Quellen derselben, den für ihre Ausgestaltung bestimmenden Kräften und ihrer Einwirkung auf die Baukunst der Grenzgebiete sowie die späteren byzantinischen Kirchenbauten sagt, enthält viel mehr oder weniger Wahrscheinliches und Annehmbares. Was wir dagegen von einem mutmaßlichen Einfluß derselben auf spätantike römische Bauten (Minerva medica), auf S. Vitale zu Ravenna und die Hagia Sophia, auf die Architektur

der Goten in Spanien und Frankreich, auf Theodulphs Schöpfung zu Germigny-des-Prés und Karls d. Gr. Pfalzkapelle, auf S. Satiro zu Mailand, den romanischen Stil, die Gotik und schließlich den Kuppelbau der Renaissance vorträgt, ist zu wenig begründet, als daß es ohne Widerspruch bleiben könnte. Strzygowski steht zu sehr im Banne der Idee eines ostiranischen, über Armenien nach dem Westen sich fortwälzenden Kunststromes, den er um jeden Preis aus dem vorhandenen Material nachweisen möchte. Er arbeitet infolgedessen zu viel mit persönlichen Eindrücken, Auffassungen und Annahmen, spielt geradezu mit bloßen Möglichkeiten, in deren Auffindung er allerdings ein ungewöhnliches Geschick zeigt, verknüpft Denkmäler miteinander, zwischen denen andere eine Verbindung nicht zu entdecken vermögen, schlägt Brücken über Jahrhunderte, ohne sie genügend zu fundamentieren, zieht nicht hinreichend in Betracht, daß von zwei gleichartigen Erscheinungen keineswegs die eine von der andern abhängig zu sein braucht[1], daß vielmehr ähnliche Verhältnisse ähnliche Erscheinungen zeitigen, und daß gleiche Bauideen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten selbständig im Geiste der Architekten aufsteigen können, und daß nicht sowohl vereinzelt dastehende Monumente, sondern nur größere Schichten von Bauten im allgemeinen Unterlage für begründete Aufstellungen zu sein vermögen. Wiederholt mahnt er mit Recht Andersdenkende, mit ihrem Widerspruch zu warten, bis neue Forschungen weiteres Licht gebracht haben; Mahnungen indessen, die hier und da auch für seine eigenen Annahmen gelten dürften. Der Verfasser wird diese Bemerkungen nicht übel nehmen; sie gehen nicht von Kritisiersucht oder vorgefaßten Meinungen aus, sondern lediglich von dem Wunsche einer möglichsten Klärung der Sache, von jenem lebhaften Interesse an der Feststellung der Wahrheit, das auch ihn bei seinen Arbeiten beherrscht und leitet.

Unangenehm berührt die nicht immer vornehme Art, mit der Strzygowski seine wissenschaftlichen Gegner behandelt. Religiösen und kirchlichen Fragen und Verhältnissen gegenüber fehlt es ihm, wie gelegentliche schiefe und unangebrachte Äußerungen bekunden, an tieferem Verständnis. Für Armenien war es ein wahrer Jammer, daß es in den Bann des Monophysitismus hineingeriet. Bezüglich der Bemerkung, es hätten die Jesuiten den Kuppelhallentypus des Gesù in alle Länder verbreitet (S. 873), darf ich wohl auf meine Arbeiten über die Jesuitenkirchen der beiden belgischen und der drei deutschen Ordensprovinzen verweisen. Ich kann aber hinzufügen, daß auch in den Kirchenbauten der österreichischen und der französischen Ordensprovinzen, die mir näher bekannt sind, die Kuppel nur sehr geringe Aufnahme gefunden hat, ja daß selbst in Italien zahlreiche Jesuitenkirchen dieselbe nicht übernommen haben.

---

[1] Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung ein Vergleich des Grundrisses der 1699 begonnenen ehemaligen Noviziatskirche der Jesuiten zu Sevilla (J. Braun, Spaniens alte Jesuitenkirchen, Freiburg 1913, S. 161) mit dem überraschend ähnlichen der Kathedrale zu Mzchet, zwei Bauten, zwischen denen ein Zusammenhang in keiner Weise angenommen werden kann.

Joseph Braun S. J.

Umschau.

Politik und Religion.

In einem bedeutsamen Briefe hat sich vor kurzem Papst Benedikt XV. an die Erzbischöfe und Bischöfe Portugals gewandt[1]. Als Zweck des Schreibens wird bezeichnet das „Anraten der Unterwerfung und des Gehorsams gegen die bestehende politische Gewalt". Darum erinnert der Papst zunächst daran, worauf Papst Leo XIII. bereits wiederholt aufmerksam gemacht habe, daß das Ziel und das höchste Gesetz des Staates das bonum commune, das Gemeinwohl, sei. Zur Erreichung desselben sei es aber nötig, daß unter den Bürgern Friede und Eintracht herrsche. Diese verlangen aber, daß die Bürger sich der herrschenden Gewalt (iis, qui praesunt) unterwerfen, was immer die Verfassungsform des Staates sei. Darum sei es die Aufgabe der Kirche, die Gläubigen zu diesem Gehorsam zu ermahnen. Denn die Kirche diene nicht den politischen Parteien, sondern habe nach ihrer Lehre und ihrer Gewohnheit mit Staatswesen jeder Art freundschaftliche Verbindungen gepflegt und darum auch mit der Portugiesischen Republik die Beziehungen wiederhergestellt. Darum ermahnt der Papst, man solle der bürgerlichen Autorität, wie sie jetzt besteht, Gehorsam erweisen und die angebotenen öffentlichen Ämter mit Freude und Bereitwilligkeit annehmen zum Besten des Staates und der Religion. Das solle man um so lieber tun, da die Portugiesischen Behörden sich bereit erklärt haben, die volle Freiheit der Kirche und ihrer Rechte zu wahren, so daß diese ihre göttliche Aufgabe zum Wohle des Volkes erfüllen könne.

Dann schreibt der Heilige Vater: „Es wird Eure Aufgabe sein, Ehrwürdige Brüder, zugleich mit Eurem Klerus das Volk öfter zu ermahnen, die Kirche über die Partei zu stellen und mit vereinten Kräften für die Wahrung ihrer Rechte zu arbeiten. Denn das wird auch zum Gedeihen und zum Glück des Portugiesischen Vaterlands bedeutend beitragen, wenn dieses das ihm von der göttlichen Vorsehung erteilte glorreiche Amt, den Glauben vor allem und die Zivilisation in seinem gewaltigen Kolonialreich zu verbreiten, glücklich fortzusetzen sich bestrebt."

Dieser letzte Satz hat den Zorn des „Reichsboten" erregt[2]. Unter der Überschrift „Politische Richtlinien aus dem Vatikan" druckt er eine der Korrespondenz des Evangelischen Bundes entnommene Notiz ab; darin heißt es, der Papst ermahne die Bischöfe, sie sollen sich bemühen, die im öffentlichen Leben stehenden Katholiken davon zu überzeugen, „daß vor allen Staats- und Parteirücksichten die Rechte der Kirche den Vorzug haben müssen".

[1] Acta Apostolicae Sedis, 2. Febr. 1920 p. 32—33.

[2] Der Reichsbote Nr. 81 vom 13. Febr. 1920.

„Der Inhalt des päpstlichen Schreibens ist also kurz der, daß es Pflicht der im öffentlichen Leben stehenden Katholiken ist, den kirchlichen Rechten den Vorzug vor den Staatsrechten zu verschaffen, und daß die Bereitwilligkeit der jeweiligen zur Macht gelangten Staatsgewalt, die Rechte der Kirche anzuerkennen, maßgebend ist für den Anschluß der Katholiken an die Regierung und ihre aktive Mitarbeit an ihr. Damit erklärt der Papst die aus ethischen und staatsrechtlichen Gründen gleicherweise zu verwerfende Vermischung von Politik und Religion zum allgemein verpflichtenden politischen Grundsatz der Katholiken. Das ist der Ultramontanismus als politisches, mit keinem paritätischen Staatswesen zu vereinbarendes System in Reinkultur."

Damit schließt der Artikel des „Reichsboten". Unmittelbar dahinter steht ein Artikel mit der Überschrift: „Unsittlich und barbarisch", der ebenfalls der Korrespondenz des Evangelischen Bundes entnommen ist. Die ersten Worte desselben sind: „Unsittliches ist unmöglich zu erfüllen". Und einige Zeilen weiter heißt es von der Auslieferung der angeschuldeten Heeresmitglieder, denn von dieser handelt der Artikel: „Es kann auch keine Kirche geben, die zu der Schmach der Auslieferung unserer Führer, Soldaten und Politiker nichts zu sagen hätte." Die Frage der Auslieferung ist aber doch auch eine politische. Wie kann also der „Reichsbote" so reden, wenn die Vermischung von Politik und Moral „aus ethischen und staatsrechtlichen Gründen gleichmäßig zu verwerfen" ist? Ist das nicht auch „Ultramontanismus in Reinkultur"?

Und wenn die negative Formulierung: „Unsittliches ist unmöglich zu erfüllen" wahr ist, sollte dann nicht auch die positive Form wahr sein: Sittliches ist nach Kräften zu tun, oder auch: Jede Kirche muß bestrebt sein, möglichst allem eine sittliche Seite abzugewinnen? Letzteres um so mehr, als jede Kirche schließlich doch die Rechte Gottes vertreten will, und Gott nicht nur der Herr des einzelnen, sondern auch der Gesamtheit ist, deren Bestrebungen die Politik vertritt? Hat der Papst in seinem Briefe an die Bischöfe Portugals etwas anderes gesagt? Davon „daß vor allen Partei- und Staatsrücksichten die Rechte der Kirche den Vorzug haben müssen", ist nirgends die Rede. Wohl aber mahnt der Papst, bei allen Staatsangelegenheiten die Rechte Gottes und die Verpflichtungen gegen ihn vor allem im Auge zu behalten und auf die Durchführung der Religion im öffentlichen Leben zu dringen. Erst wenn ein Widerstreit zwischen den scheinbaren Interessen des Staates und der Religion entsteht, sollen die Rechte der Kirche, d. h. die von Gott gewollten, durch Offenbarung den Menschen gegebenen Vorschriften, den Kindern der Kirche höher stehen als die Wünsche der Menschen. Gottes Recht geht vor Menschenwillkür. Für einen positiv denkenden Protestanten kann das doch im Prinzip nichts Falsches sein, wenn er auch nicht anerkennt, daß die katholische Kirche die wahre ist. Mit welchem Recht kämpfte sonst der „Reichsbote" für die Erhaltung der christlichen Schule usw.?

In einer späteren Nummer sagt der „Reichsbote": „Es darf nicht zugelassen werden, daß die Revolution um toten Mammons willen die kraftvollsten Lebens-

äußerungen der Kirche zerstöre." [1] Das ist doch im Grund dasselbe, was Benedikt XV. sagt; nur hat letzterer sich klarer und bestimmter ausgedrückt und den Gedanken nicht nur negativ, sondern positiv gefaßt.

Der einzige Unterschied zwischen dem, was Benedikt XV. sagt und was der „Reichsbote" will, ist doch wohl nur der, daß der Papst aus einer theologisch und philosophisch festbegründeten Weltanschauung heraus spricht, während der „Reichsbote" in seiner Auffassung von dem Verhältnis von Religion und Politik beständig zwischen zwei Extremen hin- und herschwankt: einerseits der christlich-gläubigen Auffassung und anderseits der heidnischen Staatsidee Hegels. Wenn der „Reichsbote" Recht hat mit seinem obigen Angriff auf die päpstliche Politik, dann kann das nur der Fall sein, wenn die Kirche sich dem Staate ganz unterwerfen muß. Das ist kein christlicher Grundsatz, wohl aber eines der Lieblingsthemata des Liberalismus und der Sozialdemokratie gegen die gläubigen Christen, Katholiken sowohl wie Protestanten. So unterschied vor kurzem die „Münchener Post" in einem Angriff auf den Hirtenbrief des Erzbischofs von München zwischen den Stellen, in denen „von der Religion und andern den Glauben berührenden Sätzen gesprochen wird", und „den politischen Exkursen" [2]. Bezüglich der ersteren habe die Kritik zu schweigen; „politische Exkurse" aber seien eine „systematisch betriebene Untergrabung der Staatsautorität".

Es wäre sehr zu wünschen, auch protestantische Kreise möchten sich bewußt werden, daß uns im Kampfe gegen die Sozialdemokratie nur eine festgegründete Weltanschauung retten kann, und daß sie an dieser festhalten, auch wenn der Papst dieselbe verteidigt. Wenn Politik und Religion zwei ganz getrennte Gebiete sind, dann sind es auch Politik und Moral, und ein Kampf gegen Kirchenstürmer im öffentlichen Leben ist dann unmöglich.

Auch davon, „daß die Bereitwilligkeit der jeweiligen zur Macht gelangten Staatsgewalt, die Rechte der Kirche anzuerkennen, maßgebend ist für den Anschluß der Katholiken an die Regierung und ihrer aktiven Mitarbeit an ihr", ist kein Wort in dem Briefe des Papstes enthalten. Bezüglich des Verhaltens gegenüber der Staatsgewalt stellt sich Benedikt XV. auf denselben Standpunkt, den die Kirche stets eingenommen hat und den wir in dieser Zeitschrift beständig seit ihrer Gründung vor 50 Jahren dargelegt haben. Dieser Standpunkt ist sehr wohl mit jedem paritätischen Staatswesen vereinbar, besser jedenfalls als die Staatsauffassung jener, die noch immer vom protestantischen Kaisertum träumen.

Heinrich Sierp S. J.

Wir brauchen den Papst.

A. Thiers hat im Jahr 1823 als junger Historiker die ersten Bände seiner Revolutionsgeschichte der Öffentlichkeit mit den Worten übergeben: „Keine Geschichte enthält wichtigere Lehren als die der französischen Revolution. Sie scheint das erste Kapitel der künftigen Weltgeschichte zu sein." Dieses Wort erweist

[1] Der Reichsbote Nr. 91 vom 19. Februar 1920.

[2] Münchener Post Nr. 42 vom 20. Februar 1920.

sich dann als besonders zutreffend, wenn man es auf die gesamte Revolutionsepoche ausdehnt, einschließlich des napoleonischen Zeitalters (1789—1815). Es umfaßt dann die Geschichte des Jakobinertums und die des napoleonischen Imperialismus. Sie sind äußerlich verknüpft durch die zeitliche Abfolge und allmählichen Übergang des einen in den andern; innerlich verbunden durch die immanente Logik sozialpolitischer Entwicklung. Beide, Jakobinertum und Imperialismus, wurden besiegt, schienen abgetan und tot; erwachten aber wieder, erstarkten und rangen sich zu Weltgeltung durch. Zunächst gingen sie wie Gespenster um, bald aber, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, materialisierten sich die Geister: den jakobinischen Revolutionsgedanken übernahmen Sozialisten und Kommunisten; den Imperialismus verkörperten die Weltmächte und ihr Weltrüsten. In der Weltkatastrophe unserer Zeit traten sie in umgekehrter Folge in die Erscheinung: im Weltkrieg erfolgte der Zusammenstoß aller Imperialismen, im Bolschewismus muß man die erste Erscheinungsform der Weltrevolution sehen. Nach innen ist der Bolschewismus die Diktatur einer aus den unteren Gesellschaftsschichten emporsteigenden Minderheit; nach außen die gewaltsame, zwangmäßige „Befreiung der Völker" im Sinn seiner „völkerbeglückenden" Ideale. Nach beiden Rücksichten erscheint der Bolschewismus als ein natürlicher Sohn des Jakobinertums, der dem Vater im höchsten Maße ähnlich ist. H. A. Aulard, seit bald vierzig Jahren Erforscher der Revolutionsgeschichte, Weißwascher und Lobredner des Jakobinertums, Anti-Taine, deshalb einst von den Sozialisten auf den Schild gehoben, schrieb unter dem 25. Mai 1917 an die Bürger des freien Rußlands einen etwas gelehrttrockenen und pedantischen Hymnus auf die Revolution von 1917[1]. Ausdrücklich sagt er da, die französische Revolution sei das Vorbild der russischen geworden, fordert die Russen auf, die Gegenrevolution im Auge zu behalten und deshalb die inneren Feinde zu vernichten (à annihiler vos ennemis intérieurs). Schon glaubt er feststellen zu können, die Russen hätten Fehler der französischen Revolutionsmänner vermieden: „So habt Ihr, um Eure deutsche Kaiserin unschädlich zu machen, nicht so lange gewartet, wie die französischen Revolutionäre in ihrer Naivität es taten, sie, deren gefährlichster Gegner die österreichische Königin war." Unter Lenin und Trotzki nahmen die Dinge eine Wendung, welche dem Franzosen Aulard schwerlich gefallen haben mag, die im amtlichen Frankreich Entrüstung hervorrief. Das ändert aber am weltgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Jakobinertum und Bolschewismus so wenig wie die Tatsache, daß jener bürgerlicher, dieser proletarischer Herkunft ist.

In der Revolutionsepoche von 1789—1815 war Napoleon die Synthese beider Typen. Vom Jakobinertum ging er aus und streifte es in allem cäsarisch-monarchischen Talmipomp nie ab; beim Imperialismus langte er an, und der brachte ihm durch die Maßlosigkeiten seiner Überspannungen den Untergang:

---

[1] La révolution française et la révolution russe. Lettre aux citoyens de la libre Russie. Lausanne 1917. Die angef. Stellen S. 5 u. 6.

maßlose Überspannungen sind kein Konstruktionsprinzip, sondern ein wider die Urheber sich wendendes Destruktionsprinzip.

An einer Stelle in der Welt hat erst das Jakobinertum, dann der Imperialismus widerwillig eine Unbesiegbarkeit anerkennen müssen, im römischen Papsttum. Es ist einer der merkwürdigsten Augenblicke im Leben Napoleons, als er (1800) das Wort sprach, das zum Abschluß des Konkordats führen sollte: „Ich brauche den Papst." Auch deshalb merkwürdig, weil der Weltcäsar von 1809 diese Einsicht des Ersten Konsuls so völlig vergaß, daß er, der selbst den Krieg des Jakobinertums wider den Papst beigelegt hatte, neun Jahre später den neuen, den Krieg des Imperialismus wider den Papst entfesselte. Davon sehen wir aber hier ab. Mit dem Wort „Ich brauche den Papst" streckte das Jakobinertum vor dem Papst die Waffen. Das mußte Napoleons jakobinische Gesinnungsgenossen verblüffen, umwerfen, erschlagen; mußte auf sie wirken, wie es auf deutsche Sozialdemokraten gewirkt hätte, wenn Bebel auf einem Parteitag etwa mit der Behauptung gekommen wäre, ohne herzliche Hingabe an das kapitalistische Unternehmertum gehe es nicht weiter. Jene Einsicht des Ersten Konsuls bezeugt die große Überlegenheit im Schauen und Wollen; den Blick, der in verstrickten Wirrnissen den Punkt sieht, von dem die Entwirrung ausgehen muß; den Entschluß, auch das Zuwiderste zu tun, wenn es einziger Ausweg ist. Für die psychologische Würdigung des politischen Genies erscheint das von hohem Belang. Ungemein viel schwerer aber fällt die Tatsache ins Gewicht, daß das Jakobinertum da völlig zusammenbrach. Der kirchenpolitische Grundgedanke der Revolution war zunächst der: wir brauchen den Papst ganz und gar nicht. Man erbaute eine romfreie Nationalkirche, gab ihr Zwangskurs, versuchte, den Klerus durch Eide an sie zu binden, auf deren Verweigerung erst die Amtsunfähigkeit stand, dann Kerker, Verbannung, endlich die Todesstrafe. Und nun welch eine Umkehr! Erst behandelt man den Papst als „auswärtige Macht", die man von Frankreich fernhält, dann als Feind, der vernichtet werden muß, endlich wendet man sich an ihn als den einzigen Retter in der Not religiöser Anarchie. Zuerst löst man den religiösen Gehorsam, der Klerus und Volk mit dem Papst verbindet, dann stellt man ihn unter die schwersten Strafen, schließlich verlangt man ihn wieder vom Klerus und vom Volk!

Die Religionsgeschichte der französischen Revolution vollzieht in zehn Jahren sechs Wandlungen. Will man sie durch Stichworte kennzeichnen, wären sie wie folgt zu benennen: 1. die romfreie Nationalkirche, bestimmt, Frankreich zu „entkatholisieren"; 2. der Kult der Göttin Vernunft, bestimmt, Frankreich zu „entchristlichen"; 3. der Kult des höchsten Wesens, der zusammenfällt mit dem Gipfel der Schreckensherrschaft. Die Entspannung nach Robespierres Sturz leitet zum Versuch über, 4. eine Trennung von Staat und Kirche herbeizuführen. Durch die kleinsten Ritzen und Spalten einer immer noch drakonischen Gesetzgebung brach nun aber der unverwüstliche Katholizismus des Volkes hindurch. In der Direktorialregierung endlich saß, was die Religionsfrage betrifft, abermals erbitterter Jakobinismus im Regiment; die katholische Renaissance veranlaßte ihn

zu einem Rückfall in die Schreckensherrschaft. Eine profane Staats-„Religion", der Dekadismus, sollte mit allen Zwangsmaßregeln und Knebelungen staatlicher Allmacht durchgesetzt werden. Zugleich erfuhr 6. eine Sekte, die mystisch sein wollte und doch nur ein albernes Theater zuweg brachte, staatliche Förderung. Ihre Urheber beabsichtigten ursprünglich, sich „Theoanthropophilen" zu nennen, änderten aber flugs diese seltsame Firma in „Theophilanthropen", wohl in Erinnerung an das französische Sprichwort, daß Lächerlichkeit töte. Das Endergebnis dieser zehn Jahre war wilde Anarchie auf religiösem Gebiet und anschwellende Sehnsucht des Landvolkes nach der verfemten Mutterkirche. Nach dem Sturz des Direktoriums, nach dem Sieg bei Marengo kam der Augenblick, wo Napoleon, alles Bisherige verleugnend, alle „religiösen" und irreligiösen Errungenschaften der Revolution in den Wind blies. Es wäre eine anziehende Aufgabe, an der Hand der Gesetzgebung einen Durchblick durch diese Entwicklung zu erschließen. Wir beschränken uns hier darauf, aus der unendlichen Dokumentenfülle drei wenig beachtete herauszugreifen, die in ihren wichtigsten Sätzen das Verhältnis zum Papsttum grellst beleuchten.

Am 15. Pluviose des Jahres V (3. Februar 1796) schrieben drei der Direktoren an den General Bonaparte, der im ersten italienischen Feldzug eben Sieg um Sieg erfochten hatte, wie folgt [wir verkürzen den üblichen, Übelkeit erregenden Wortschwall, zitieren aber wörtlich]:

„Die römische Religion wird immer der unversöhnliche Feind der Republik sein." „Es gibt zweifellos Mittel, die man im Innern anwenden kann, um ihren Einfluß zu vernichten." „Um zu diesem erwünschten Ziele zu kommen, scheint es aber nicht minder wesentlich, den Einheitsmittelpunkt der römischen Kirche wenn möglich zu zerstören." Dem General Bonaparte falle die Aufgabe zu, diesen Wunsch zu verwirklichen, wenn er es als durchführbar ansehe. „Das exekutive Direktorium legt Ihnen deshalb nahe (vous invite), alles zu tun, was möglich erscheint, um die päpstliche Regierung zu zerstören." [1]

Einige Monate später schrieb der General Clarke an Napoleon [2]:

„In Sachen der Religion ist unsere Revolution mißlungen. Man ist in Frankreich wieder römisch-katholisch geworden, und vielleicht ist es schon so weit, daß wir den Papst selbst nötig haben. . . ." „Es wäre die Wiedergeburt Europas gewesen, wenn man vor drei Jahren vermocht hätte, den Papst zu vernichten. Ihn aber im gegenwärtigen Augenblick niederzuwerfen, heißt das nicht sich der Gefahr aussetzen, eine Menge Franzosen, die dem Papst anhangen, und die er um sich scharen kann, für immer von unserer Regierung zu trennen?" . . . „In Frankreich und Italien braucht man dreißig Jahre Preßfreiheit, um herbeizuführen, daß die geistliche Macht des Bischofs von Rom vernichtet werde."

Hier wird, wie man sieht, Napoleons neues Leitmotiv schon angestimmt, so daß man fast vermuten könnte, Clarke sei der eigentliche Urheber jener völligen

[1] A. Aulard, Hist. pol. de la révol. fr. (1901) 642 f. (Signatur des Dok. im N. Archiv und Textabdruck)

[2] J. du Teil, Rome, Naples et le Directoire (1902) 406 f.

Umkehr. Es war in einer von einem Anwesenden aufgezeichneten Ansprache an Mitglieder des Tribunats, daß Napoleon sich also äußerte[1]:

„Ich muß die französischen Katholiken den Bischöfen entreißen, welche von Wien, von London, von Madrid aus der republikanischen Regierung bis in den Schoß der Familien entgegenwirken. Werde ich diesen Feind mit Bajonetten vertilgen? Will man, daß ich die Vendée wiedererwecke? Nun möge man den Fehler einsehen, den man beging, indem man das System der Konstituante zerstörte, das an die Stelle der ausgewanderten Bischöfe Häupter setzte, die der neuen Regierung ergeben waren. Jetzt brauche ich den Papst, um die unpolitische Zerstörung wieder gutzumachen, die Robespierre selbst als solche ansah, wie ihr Urheber, Chaumette, aufs Schafott geschleppt wurde. Nie kann mir der Papst einen größeren Dienst leisten. Ohne Blutvergießen, ohne Erschütterung kann er allein die Katholiken Frankreichs der republikanischen Botmäßigkeit einordnen. Ich habe ihn darum ersucht. Ist der Katholizismus einmal innerlich gewonnen, werde ich den fremden Vermittler ausschalten können[2], den Versöhner des Klerus mit der Republik. Die Leitung des Klerus wird dann vollständig in der Hand der Regierung sein. Das sind meine Pläne."

Nach einem Jahr war der Abschluß des Konkordates vollendete Tatsache.

* * *

Während der Revolutionsepoche vollzog sich in Deutschland ein ähnlicher Umschwung auf kirchenpolitischem Gebiet. Kurz vor dem Beginn der französischen Revolution fand die Meinung, man brauche den Papst nur ganz wenig, sozusagen fast gar nicht, nicht bloß privaten Ausdruck in einer Flut von Schriften, sondern auch hochamtlichen, in den sog. Emser Punktationen, durch welche die drei durchlauchtigsten Kurfürsten und der Erzbischof von Salzburg die Grundlagen einer von Rom möglichst losgelösten Nationalkirche zu legen gedachten. Man kannte die Urkunde seit je, haben die Urheber sie doch selbst durch den Druck kundgegeben. M. Stigloher veröffentlichte 1867 eine eindringende Studie über den Nuntiaturstreit und den Emser Kongreß. Über dessen innere Geschichte indes, über den Gang der Verhandlungen, die Ansichten und Bestrebungen der Bevollmächtigten wußte man dagegen nichts; weder Protokolle, noch andere Kongreß-Aktenstücke lagen vor. Domkapitular Dr. Höhler hat 1915 diese Lücke ausgefüllt und die neuere Kirchengeschichte Deutschlands um eine sehr wertvolle Quelle bereichert, indem er das Tagebuch eines Teilnehmers nebst ungedruckten Briefen der Bevollmächtigten und anderer veröffentlicht hat[3]. Mit größerer Klarheit noch als früher gewahrt man nun, daß die erhabenen Häupter der deutschen Reichskirche in der Tat, vom Zeitgeist ergriffen, des Papstes fast gar nicht zu bedürfen der Meinung waren. Da kam der Einsturz der Reichs-

[1] Zuerst publiziert von A. Vandal in der Revue des deux mondes 1907 1. Februarheft S. 520.

[2] „Je pourrai supprimer l'intermédiaire étranger" a. a. O.

[3] Des Kurtrier. geistl. Rates H. A. Arnoldi Tagbuch vom Emser Kongreß 1786. Herausgegeben von Dr. Höhler, Domkapitular und Generalvikar zu Limburg an der Lahn. (VII u. 354 S.) Mainz 1915, Kirchheim.

verfassung, des Reiches selbst und der Reichskirche. Sie war ein einziges großes Trümmerfeld. Nirgends gewahrte man einen Hoffnungsstrahl, daß neues Leben bald aus den Ruinen blühen werde. Es scheint dem Bewußtsein vieler Zeitgenossen nicht gegenwärtig, welch niedergeschlagene, verzweifelte Stimmung vor einem Jahrhundert in weiten Kreisen des deutschen Volkes herrschte trotz Leipzig und Waterloo. Sie fand einen gewaltigen Künder in J. Görres, dessen Schrift „Deutschland und die Revolution" 1815 erschien.

„Ein Blitz des Himmels hat in die teutsche Eiche hineingeschlagen; ihre Krone ist zum dürren Geniste geworden, nur die Wurzel in der Erde und der Stamm in seinem Marke grünt stark und kräftig fort und muß neue Triebe auswerfen in die Höhe" (124). Es „geht ein Geist der Verwesung in unserm Staatsgebäude um; wie in alten Ruinen hört man an Wänden und Grundfesten jenes leise Knistern, als nage vernehmlich der Zahn der Zeit an ihrem Bau, Tragpfeiler bersten, Steine schürren herab, Mauern rücken, und nur der grüne Epheu, der sie umrankt, hält sie nothdürftig noch zusammen" (125). „Revolutionen sind wie der Tod, vor dem nur Feige zagen, mit dem aber nur die Frivolität zu spielen wagt" ... „nur Verrückte oder Verzweifelte mögen sie herbeiwünschen" (129). Da „muß jede folgende Parthey notwendig der Vorhergehenden in jeder Art von Übertreibung den Rang ablaufen; jede, der es gelingt, die Angelegenheiten um einen Schritt näher zum Extrem zu treiben, wird sicher die Gemäßigteren stürzen und verderben" (130), ... „weil immer die Raserey der vorigen Stufe der Folgenden als eine kalte Lauigkeit erscheint; bis endlich Schritt vor Schritt die ganze Leiter menschlichen Frevels durchlaufen, alles Bestehende gestürzt, alles Feste zerschmettert, alles Hohe geschleift, aller Besitz gewechselt ist. Wenn aber nun in solcher Weise die Natur in anarchischem Wüthen sich erschöpft, tritt als notwendiger Gegensatz wieder die Herrschaft der Einheit ein, die ... nach und nach sich zum höchsten Despotism steigert" (131). „Eine teutsche Revolution würde mit der Vertreibung aller herrschenden Dynastien, mit der Zerbrechung aller kirchlichen Formen, mit der Ausrottung des Adels, mit der Einführung einer republikanischen Verfassung unausbleiblich endigen"; dann, „wenn sie ihren glücklicheren Wallenstein gefunden", zum Kriege gegen die Nachbarn ausholen usw. (131 132).

Der trostlosen Lage der deutschen Kirche gedenkt Görres in seiner machtvollen Art, schildert ihre Knebelung durch den Polizeistaat und fordert Freiheit der Kirche. So läßt er den Geist der deutschen Geschichte zum Deutschland seiner Zeit reden:

„Sieh! ich habe eine Kirche dir gebaut, deren Grundvesten die Wasser der Erde umrinnen, während die Wolken des Himmels um ihre Thürme zogen; so fest in sich gegründet, daß, obgleich der Boden wankte unter ihr, sie selbst unerschüttert so viele Jahrhunderte in ihrem Baue stand: du aber hast den Feuerbrand in sie hineingeworfen unter dem Vorwande, alles was irdisch sey und brennbar, von ihr abzuthun, nun sind die nackten Wände nur geblieben; die Gewölbe sind vom Regen des Himmels eingestürzt, auf den Pfeilern ziehen die nackten Bogen sich ins Leere, Gras und Büsche wachsen im Heiligthume, und Vögel nisten in den Laubgewinden" (136). „Sieh! reichlich habe ich aus der Ersparniß von Jahrhunderten die Kirche und den Staat dotiert, daß sie auf Erden ein Organ und mit ihm irdischen Bestand gefunden; ... all den unermeßlichen Besitz hast du in wenig Jahren in alle Winde

hinausgetrieben; die Ideen, von ihrer realen Basis abgeschieden, irren nun geistergleich als wesenlose Schatten in der Gesellschaft um, vom Winde der Meinung, in deren Abhängigkeit sie gegeben sind, hin- und hergepeitscht" (137). Görres läßt darauf den modernen Geist antworten und zieht dann selbst gewissermaßen eine mittlere Linie. Und da stellt er die Forderung auf, daß „die Kirche sich stärker als je an ihre Einheit schließen muß" (148).

Das geschah in den nun zahlreich werdenden amtlichen Kundgebungen, welche der Überzeugung Ausdruck gaben, wir brauchen den Papst, ohne ihn keine Neuordnung des Kirchenwesens. Auf diesem Weg wurde sie vollzogen; in Bayern durch das Konkordat, in Preußen, Hannover, in der Oberrheinischen Kirchenprovinz durch die sog. Zirkumskriptionsbullen.

* * *

Die Umkehr vom Gedanken, wir bedürfen des Papstes nicht, zur Überzeugung, wir brauchen den Papst, hat in den Katastrophen der Revolutionsepoche vor hundert Jahren gewaltige organisatorische Erfolge herbeigeführt. In der Weltkatastrophe der Gegenwart ist ein Problem aufgetaucht, das eine Verheißung sein könnte, der Völkerbund. Die ihn zu schaffen verhießen, scheinen der Meinung zu sein, wir bedürfen des Papstes dazu nicht. Man wird nicht sagen können, daß die Verheißung sich auf dem Weg verheißungsvoller Entwicklung befände. Möge jene Umkehr auch hier eintreten. Denn nirgends kann der Völkerbundgedanke sachlicher erwogen werden als dort, wo er von je zu Hause war, im päpstlichen Rom. **Robert von Nostitz-Rieneck S. J.**

Kirchliche Beschwerden hüben und drüben.

Den Jammer im heutigen Protestantismus schildert der Herausgeber der „Allgemeinen Evang.-Lutherischen Kirchenzeitung" im Vorwort zu Neujahr 1920 (Nr. 1) in düstern Farben:

„Wie mit Blindheit geschlagen waren die [weltlichen] Regierenden, sie sahen und sahen doch nicht; wie mit Blindheit geschlagen war das Volk.... Und doch gäbe es noch einen Ausweg, wenn eine Kirche im Volk wäre, die Gott zugewandt in den Riß träte. Aber die Kirche ist ja selber von Gott heimgesucht, schwer heimgesucht; auch sie ist eine geschlagene, fast zerschlagene. Wir meinen die evangelische Kirche, nicht die katholische. Die katholische hat den Umsturz wundergut überstanden, sie ist siegreich, stärker denn je aus den Wirren hervorgegangen. Wenn sie die Stirne runzelt, zittern die gegenwärtigen Machthaber; wenn sie eine Forderung erhebt, gibt man ihr gute Worte. Sogar die Kommunisten meinen, daß bei einem Feldzug gegen die christliche Schule mit den Katholiken nichts zu machen sei. Daher konnte ein Jesuitenblatt dieser Tage schreiben, daß eine herrliche Zeit für die katholische Kirche angebrochen sei und man mehr denn je Aussicht habe, verlorene Gebiete wieder zu gewinnen[1]. Aber soviel Sieg bei den Katholiken, soviel Unsieg bei den Evangelischen, soviel Respekt vor jenen, so-

[1] Gegen Schluß derselben Nummer berichtet dann das Blatt noch einmal über „neue Siege der katholischen Kirche". Das erwähnte Jesuitenblatt ist uns nicht bekannt.

viel Verachtung für diese. Schlag auf Schlag kam auf die evangelische Kirche nieder. Erst der Sturz des landesherrlichen Kirchenregiments. Er hat viel mehr bedeutet, als sorglose Leute annehmen, denn es war ein wesentlicher Faktor zur Erhaltung der evangelischen Volkskirche." ... „Es ist nicht gut, sich diese harte Tatsache immer wieder zu verbergen, daß es mit der evangelischen Volkskirche im alten Sinne dahin ist." ...

„Nicht als habe die Kirche nicht manches versucht, um dem Unheil zu wehren und ihren Einfluß zu festigen. Sie hat mit dem Staat verhandelt, aber der achtete sie nicht; mit der Schule, aber die lehnte glatt ab. Sie hat sich um das Volk bemüht, und wie bemüht! — Und der Erfolg? ... Man wird vielleicht sagen, daß doch auch Gutes sich noch finde, manche Treue zur Kirche, manche Anzeichen der Opferwilligkeit und der Bereitschaft zur Selbsthilfe. Aber so kommen wir nicht weiter. Wir haben im Krieg mit dem Optimismus gespielt und sind geschlagen worden; wir haben in der Kirche mit dem Optimismus gespielt, und ihr Bau zerbrach vor dem Sturm. Man tat immer, als brauchte man nur zuzugreifen, um neu zu bauen; und doch stand man vor nichts Geringerem als vor der Existenzfrage der evangelischen Kirche. Wenn es besser werden soll, muß eine ganze Wendung zu Gott hin geschehen, die Kirche muß sich in sein Gericht stellen, daß sie endlich erfahre, warum Gott sich so gegen sie stellt."

„Und sie kann es erfahren, denn Gott hat in seinem Wort geredet. Nicht Menschenwort, sondern Gottes Wort war Luthers Losung. Was hat die Kirche heute mit diesem ihr anvertrauten Pfund getan. Was hat ihre Theologie damit gemacht?"

Mit dieser Frage beginnt der Herausgeber der Kirchenzeitung eine sehr scharfe Gewissenserforschung für die drei führenden Stände des deutschen Protestantismus, die Theologieprofessoren, die Männer der Kirchenleitung und die Prediger. Den ersten ruft er zu: „War es nicht auch evangelische Theologie, durch die das Wort Gottes in weitem Umfang zerstört wurde? Wer hat das Vertrauen zum Alten Testament untergraben? Wer das Neue Testament ungewiß gemacht? Wer tastete sogar die Person Jesu Christi an?

„Und was haben die Kirchenleitungen mit dem Worte Gottes gemacht? Ihnen war vertraut, daß in Kirche und Schule das Wort Gottes im Schwange gehe.... Gewiß, es fehlte nicht an guten Mahnungen und Ermahnungen, aber wo war der flammende Ernst der Apostel und Propheten? ... Man sah, wie es abwärts ging, besonders mit der Schule; aber man gewöhnte sich zuletzt an den Abstieg.... Uns dünkt, daß dennoch Gott der Herr, nicht wir, heute ein Recht hat zu der Frage an die Regierenden: Was habt ihr mit meiner Kirche gemacht? Habt ihr sie bei meinem Wort erhalten?"

„Gott fragt weiter die Hirten und Lehrer der Gemeinden: Was habt ihr mit meinem Worte gemacht? Hier ist das eigentliche Kirchenfeld, ... aber wie viele Anhänger eines falschen Prophetentums! Nicht was Gott sagte, sondern was sie meinten, galt ihnen als erste Pflicht der Verkündigung.... Denn der Kern des Protestantismus sei nicht Gottes Wort und der Gehorsam vor diesem

Wort, sondern das Recht der Persönlichkeit; nicht die ewige Wahrheit Gottes, sondern sich nach der Zeit zu wandeln. Wäre das wirklich so, so wäre der Protestantismus reif zum Untergang.... Der im Himmel ist nicht ein Herr, mit dem man spielen darf; Jesus hat manches Gleichnis darüber gesprochen. Wenn er jetzt eine Kirche heimsucht, die mit seinem Wort so umgegangen ist, so wird diese Heimsuchung jeder verstehen, der noch an einen lebendigen Gott glaubt und das Gesicht von den goldenen Leuchten nicht für menschliche Phantasie hält."

Am Schluß der ganzen Gewissenserforschung heißt es:

„Je klarer sich die Kirche das alles macht, nach dem Wort des Herrn: ‚Gedenke, wovon du gefallen bist', desto eher wird ihre Heilung kommen. Denn nun kann es sich bei ihrem Neubau freilich nur um Abkehr von dem alten Wesen handeln: ‚Pflüget ein Neues.' Wollte sie kein Neues pflügen, so wäre sie verloren."

* * *

Es gibt allerdings auch eine andere Art, die Kriegswirkungen und Zukunftsaussichten für die beiden Seiten zu beurteilen. Besonders die dem Evangelischen Bunde näher stehenden Kritiker wollen nicht zugeben, daß die Bilanz des Krieges sich deutlich auf die katholische Seite neige. Sie rechnen dabei mit den Zuständen im ehemaligen Österreich-Ungarn, Frankreich und Italien, ganz besonders aber mit dem Schisma der tschechischen Zölibatstürmer und mit der stark aufgebauschten Tatsache, daß selbst vereinzelte mit ihrem heiligen Beruf oder ihren kirchlichen Vorgesetzten zerfallene deutsche Priester in diesen ernsten Tagen nichts Besseres zu tun wissen, als das deutsche Volk mit ihren sexuellen Nöten und ihrer Sehnsucht nach einem behaglichen Hausstand in Dr. Luthers Art zu behelligen.

Aber wie konnten die armen Leute in der Wahl des Augenblicks für ihren Reformversuch sich so gründlich irren? In der Zeit des Wohlergehens und weltlichen Gedeihens vor dem Kriege konnte man es verstehen, daß auch einzelne Geistliche sich von den Fleischtöpfen Ägyptens locken ließen und meinten, mit einigen „zeitgemäßen Reformen" könnten sie das „Weltflüchtige und Mönchische" im klerikalen Leben ohne Schaden für das Wesentliche abstreifen und ihre Standespflichten mit der modernen Kultur in Einklang bringen. Aber jetzt! Krieg, Niederlage, Zusammenbruch, Revolution, Hungersnot, Kindersterben, Gefangenennot, Wohnungsnot, Seuchennot, Streik, Arbeitslosigkeit, Valutanot im ganzen Lande, Massenauswanderung, Spartakus und Sowjet vor den Toren, jetzt, wo Tausende von Eltern trotz schwerer Sorge und Arbeit nicht wissen, wie sie sich und ihre Kinder notdürftig am Leben erhalten können, wo Tausende von Kriegsinvaliden durch ihr hartes Geschick zu lebenslänglichem Zölibat verurteilt sind, wo Tausende von Mädchen und jungen Witwen dem nämlichen Los entgegensehen und froh wären, wenn es bei diesem einen Opfer bliebe, das der Krieg von ihnen forderte, wo ungezählte Volksgenossen einer Zukunft schwerer Unsicherheit, Berufslosigkeit, Zurücksetzung, Verlassenheit und Verbitterung anheimzufallen drohen, jetzt gerade wollten katholische Priester, die berufen sind, den Opfern des Krieges Trost, Mut, Selbstvertrauen und Gottvertrauen einzusprechen, statt dessen ihre eigenen Armseligkeiten und Erbärmlichkeiten auskramen und auf die Suche nach einem behaglichen Familienleben ausgehen!

Sie beklagen sich über die harte Aufsicht, die sie von den Bischöfen zu erdulden hätten, über die Last des Breviergebetes und andere „schwere Lasten" solcher Art! Dabei ist es eine bekannte Tatsache, daß in den Reihen der protestantischen Geistlichkeit seit Jahren die Stimmen sich mehren, die uns Katholiken um den Segen des bischöflichen Amtes beneiden und allen Ernstes daran arbeiten, es auch in ihre Kirchenverfassung einzuführen, weil sie klar erkennen, wie groß der Segen seiner Wirksamkeit ist. Wenn der katholische Pfarrerstand ganz anders geachtet dasteht sowohl im katholischen Volke als bei Andersgläubigen, sagen sie, so liegt der Hauptgrund darin, daß die Bischöfe mit Ernst, Klugheit und Milde darauf sehen, wie die untergebenen Geistlichen ihre Standespflichten erfüllen und ihre Standesehre wahren, während bei ihnen jeder sich selbst überlassen sei, so daß unfähige oder unwürdige Mitglieder des Standes ihr Wesen ungestört treiben können, bis das Ärgernis so groß ist, daß die weltliche Behörde einschreiten muß. Den Schaden habe einmal der Betroffene selber, dem vielleicht bei rechtzeitigem Einschreiten eines Seelenhirten noch zu helfen gewesen wäre, sodann der ganze Stand, der in der Öffentlichkeit doppelt gebrandmarkt sei.

Wie gut man auch das Breviergebet auf der andern Seite zu schätzen weiß, dafür liegt der beste Beweis darin, daß gerade jetzt der Treuga-Dei-Bund beschlossen hat, für die protestantische Geistlichkeit ein eigenes Brevier zu verfassen und herauszugeben.

Ob es überhaupt angebracht ist, diesen von München ausgehenden angeblichen Klerusverein ernst zu nehmen? Vor ungefähr 100 Jahren hat es am Oberrhein schon einmal ein ähnliches Zölibatstürmchen gegeben. Obwohl aber damals, im Zeitalter der Josephinischen und Wessenbergischen Aufklärung, die Verhältnisse für das Unternehmen günstiger lagen, so ist der Versuch doch bald in seiner Lächerlichkeit zerronnen, nachdem der damalige Speyerer Domkapitular Johannes Geissel, der nachmalige Kardinal, im Mainzer „Katholik" (1832) ihn mit einer beißenden Satire gezüchtigt und dem Gespött der Öffentlichkeit überliefert hatte. Der Zustand im heutigen Protestantismus, in den protestantischen Kirchen und ihrem Klerus ist wahrlich nicht danach angetan, daß katholische Geistliche mit normalem Gewissen Lust nach dem Paradies jenes Pfarrhauses bekommen könnten.

Matthias Reichmann 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, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, 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.

Herz-Jesu-Andacht und wir Christen von heute.

Zur Feier der Heiligsprechung der seligen Margareta Maria Alacoque.

Die Kirche strebt nach der Weltherrschaft: das ist die heimliche Angst ihrer Gegner. Aber merkwürdig, wenn sie ihre Triumphfeste feiert, dann gilt ihr Jubel nicht bezwungenen Reichen; dann begeht sie — die Heiligsprechung eines ihrer Kinder. Es ist eben wahr: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Aber Triumphe sind diese Festtage doch, und sie künden von stolzen Reichserweiterungen. Wie im alten Rom, wenn wieder einmal ein Imperator lorbeergekrönt aufs Kapitol zog, die Menge es stolz von den Trophäen ablas: ein weiteres Stück Welt ist unser! — so geht auch durch die katholische Welt das Hochgefühl: in dieser Heiligsprechung besiegelt sich wieder ein Stück Heilandsprogramm: „Zu uns komme dein Reich"; wieder ist der Grenzstein weiter hinausgerückt, der die Herrschaft des Geistes über das Fleisch bezeichnet. Und handelte es sich auch nur um die Heiligsprechung einer einfachen Ordensfrau, wie es sich jetzt in Rom ereignet, es ist immer ein Ereignis, das in der Endrechnung der Weltzeit mehr wiegt als gewonnene Schlachten.

Aber manchmal waren diese Triumphatoren auch Bannerträger großer und besonderer Reichsgedanken Christi, und ihr Triumph ist zugleich Triumph der Idee. So ist es mit der demütigen Heldin dieser Festtage. Der Name Margareta Maria Alacoque ist innigst verknüpft mit der gnadenvollen Herz-Jesu-Verehrung, sie war das erlesene Gotteswerkzeug zu ihrer Einführung. Darum ist ihre Ehrung ein neuer Strahlenkranz um die Herz-Jesu-Andacht. Und diese Strahlen ziehen Blick und Herz der Gläubigen erneut auf das Heilandsherz und seine Verehrung. Und die schlichte Ordensfrau von Paray-le-Monial wird auch in ihrer Verherrlichung keine seligere Freude erfahren, als wenn sie an ihrem Ehrentag noch einmal die Christen zum Herzen Jesu führen darf, wie es der einzige Trost ihres Erdenlebens war.

Wenn man heute von der Herz-Jesu-Andacht spricht, braucht man nicht erst lange ihr äußeres Gewand zu rechtfertigen. Im Zeitalter der Auf-

klärung, wo man das Leben in rechtwinkligen, poesielosen Vernunftbegriffen finden wollte, war es nötig, zu zeigen, wie sehr es dem sinnlich-geistigen Menschen entspreche, sich die gottmenschliche Liebe des Heilandes unter dem Sinnbilde seines leiblichen Herzens vorzustellen. Wir können gleich auf die Frage zugehen, die uns im folgenden leiten soll: *Ist uns die Herz-Jesu-Andacht selbst ein so bedeutsames Anliegen? Was hat sie denn uns Heutigen eigens zu sagen?*

Es geht ein schmerzliches Suchen durch die Welt der Geister: Wer gibt unserem religiösen Leben jene Tiefe und Wahrhaftigkeit, daß es unser verborgenstes Wesen erfüllt? Und dieses Suchen ist wahrlich nicht still geworden, seitdem uns die äußere Welt so bitter wurde. Mag es oft auch die wunderlichste Gestalt annehmen, soviel ist sicher: wenn ein Katholik von diesem geistigen Strom erfaßt wird, so kann er nur zu einem Punkte getragen werden: bis vor die Füße Christi des Herrn. Daß uns seine hochheilige Person aufgeht, das allein ist Ende und Fülle christkatholischer Frömmigkeit. Wohl mag es geschehen, daß das hehre Bild im Dunst der Alltagsdinge sich vor uns verhüllt; niemals aber kann es geschehen, daß das religiöse Urbedürfnis in uns wieder durchbricht, ohne unsere Seele zum einzigen König aller Seelen zurückzuführen. Nun aber will die Herz-Jesu-Andacht nichts anderes sein als Seelengeleiterin hin zu Christus. Das will sie zu jeder Zeit sein.

Aber neben diesem allgemeinen, urkatholischen Bedürfnis der Frömmigkeit nach der Christusliebe fühlt *unsere Zeit noch einen eigenen Zug* zum Heiland: Er geht aus von der geheimen Zaubergewalt, mit der uns alles warmherzige, starkpochende Menschenwesen ergreift. Haben wir es doch im vergangenen Jahrhundert erlebt, daß man die Menschheit selbst mit einem Kult und religiöser Weihe umgab, und diese Stimmungen des Positivismus eines A. Comte geistern noch in unseren Tagen. Sie zauberten ein Wahnbild. Aber die Herz-Jesu-Andacht vermag diese Stimmungen aufzunehmen und ihnen einen ungeahnten Sinn zu geben. Freilich der bloße erdhafte Mensch, dem wir in vergangenen Tagen Lieder voll Stolz und Bewunderung und trunkener Freude sangen, der darf es nicht länger sein. Das war immer Trug, und heute wäre es Hohn. Uns käme heute ein Grauen an; denn die Denkzeichen der „reinen Menschheit" grinsen ringsum und lachen hohn. Aber wenn wir unsere verratene und verwundete Liebe zum edlen Menschentum herausretten könnten aus den rauchenden Trümmern der Menschheitskultur; sie höher hinauftragen auf eine

Höhe wahrhaft religiöser Weihe; wenn unser herzliches Freuen am schönen Menschenwesen sich zusammenfände mit der Gewißheit, nun nimmer weiterwandern und nach dem Ideal suchen zu müssen; wenn das gelingen wollte! Und siehe, mit diesem Wünschen stehen wir schon an dem seelischen Tore, wo die Herz-Jesu-Andacht uns führerbereit entgegentritt; sie will uns helfen, den geflüchteten Schatz zu bergen.

Es ist wahr, wir denken damit der Herz-Jesu-Andacht eine hohe Aufgabe zu. Hat sie diese ihre Aufgabe bisher erfüllt?

Ohne Zweifel ist sie seit der Verkündigung durch die demütige Ordensfrau über Tausende von Herzen dahingegangen wie ein Frühlingshauch, und zartester Flor echter Jesusliebe zeichnete ihren Segensweg. Aber einem aufmerksamen Beobachter kann nicht entgehen, daß dieser Gnadenhauch des Heilandsherzens an vielen Herzen unbeachtet vorüberziehen muß, die einer starken Jesusliebe fähig wären, die ihr im tiefsten Innern entgegenharren, wenn nur jemand die Riegel ihrer geistigen Befangenheit auftäte. — Es soll einmal offen gesagt sein, was viele empfinden: Manch kräftiger Charakter wird nicht angezogen durch die Art, wie die Herz-Jesu-Andacht an ihn herantritt. Das viele Reden von Liebe und Herz ist ihm zu zart, zu inhaltsleer. Er will die Liebe sehen in Leben und Tat; dann wird sie ihm ans Herz greifen. Das leibliche Heilandsherz wäre ihm dann Erinnerungszeichen nicht einer blaß vorgestellten Liebe unseres Herrn, die in einem abgezogenen Sonderdasein gedacht ist; sondern das lebendig pulsende Innenleben Jesu träte ihm im Sinnbild nahe. Wenn diese Schätze des Herzens Jesu unserer — wir haben sie zunächst einmal im Auge — gebildeten Welt erschlossen würden, wenn ein Kundiger sie einführte, zu „ermessen die Breite und die Länge, die Höhe und die Tiefe, und zu erkennen die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi", und dann sagte: Seht, das ist Herz-Jesu-Andacht; ob da nicht ein religiöses Verlangen in der Tiefe wach würde und freudig erstaunt seinem Heilande in die Arme und ans Herz eilte, der uns so ergreifend nahetritt?

Und man wird doch nicht von vornherein behaupten, daß solches lebensvolles und andachtsvolles Eindringen in das menschliche Innenleben Jesu nicht Herz-Jesu-Andacht sei. Lehrt uns doch die Kirche in einer Herz-Jesu-Messe (pro aliq. locis) beten, daß wir „mit Christi Tugenden angetan und von seinem Gemüte durchglüht werden". Nur so wird eine starkfühlende Seele auf die Dauer vom Heilandsherzen gebannt. Es kommt darauf an, das Seelenleben Jesu als eigenartiges Ganzes zu begreifen

als ursprünglichstes, reinstes Menschenleben, als das Leben des „Menschensohnes"; und man müßte es begreifen, ganz so, wie man auch sonst die Innenwelt eines Menschen in ihrer Eigenart und Bedeutung nachzuleben sucht. — Aber allzusehr haben wir im Evangelium nur eine Aufreihung erbaulicher Züge und Worte gesehen, denen zwar göttliches Ansehen eignet, die aber nicht als Seelenregungen, als Zeugen und Boten aus der Seele Jesu erfaßt wurden. Der Gesamteindruck eines „Lebens Jesu" fehlt.

Sonst gilt es allgemein als feinste Seelenbildung, jedes bedeutsame Leben nach den Gesetzen nachfühlenden und einfühlenden Verstehens nachleben zu können. Damit schließt man sich seelische Reichtümer ohne Ende auf. Nun, dieser Vorzug edelster Bildung will auch religiös verwertet sein, will angewendet sein, auch auf ihren höchsten Gegenstand, auf die Person Jesu Christi. Das verspricht die Herz-Jesu-Andacht.

Doch es wäre ihr zu wenig, Jesu heiliges Innenleben, Jesu Herz, bloß als Gegenstand andächtiger Erhebung vorzustellen. Sie will nicht Schwärmer eines „reinen Menschentums" ziehen, sie will mehr. Sie will im Menschentum Jesu, im Herzen Jesu *uns unser eigenes bestes Wesen finden und ergreifen lehren*. Und damit kommt sie wieder einem tiefen Bedürfnis von heute entgegen.

Es geht ein religiöses Suchen durch die Welt. So sagten wir eingangs. Wir suchen Gott. Aber wer feiner hinhorcht, hört ein anderes Suchen mitschwingen: Im Grunde wollen wir bei diesem Gottsuchen auch *uns selbst finden*; denn wir haben uns verloren, unser bestes Ich. — Wird es uns in dem Tagesgetriebe nicht oft schmerzhaft deutlich, wie wenig wir eigentlich Mensch sind? Nur blitzartig zuckt dann und wann ein tieferes Bewußtsein, ein Ahnen vom Wert und Sinn des Lebens vorüber, wie wenn bei nächtlichem Wetterleuchten dunkle Massen am Horizont sich auftürmen und geisterhafte Fernen sich einen Augenblick öffnen. Sind die Höhen unsere Aufstiege zum Menschentum, sind die Fernen unsere Ziele? Wenn doch die dunklen Hüllen sich heben wollten und es feierlich klar vor uns läge, der volle letzte Sinn des Menschenlebens. Dann sollte unser Leben nicht länger ein Irrgarten sein, sondern eine via sacra, eine heilige Wallfahrtsstraße hin zu unserem Endziel.

Aber das sind alles nur Ahnungen. Und schließlich bleiben wir immer nur mit ihnen allein. Aber sie lassen uns keine Ruhe; sie treiben uns immer wieder auf die Höhen, um hinüber zum Horizont auszuschauen, bis uns die Augen schmerzen. — Und während der Mensch da oben steht, als

warte er auf eine große Begegnung, da kommt der ewige Gott in seiner Menschwerdung dem harrenden Geschöpfe entgegen.

Mit ehrfürchtiger Spannung beugen wir uns seinem erlösenden Worte zu. Wissen wir es ja wie das Weib am Jakobsbrunnen: „Wenn der Messias kommt, wird er uns alles sagen." Wie wird seine Weisung sein? Wird er uns einen Weg weisen, weit weg von unseren menschlichen Wegen und hoch darüber? Auch das sollte uns nicht zuviel der Mühe sein; denn er ist unser Weg. — Und da sehen wir mit verhaltenem Atem ihn ausschreiten zu dem „Weg". Und siehe da, ein Menschenleben ist sein Weg und „Menschensohn" der selbstgewählte Name. Ein ganzes, ein ergreifendes Menschendasein lebt er uns vor: „in allem uns gleich befunden, ausgenommen die Sünde". Und da wendet er sich auch schon zu uns um, und ein Heilandsauge ruht auf uns und dringt bis zum Grunde der Seele: „Komm, folge mir nach!" — So also hat er es gemeint! Das also soll der Weg sein! Freilich er reißt uns fort und empor über unsere gewohnten Menschenwege; und das ist gut; denn sie waren ja verwirrt und beschmutzt von Schutt und Schuld. Aber ganz reißt er uns nicht davon. Nicht ganz hat uns unser Ahnen betrogen. Also dürfen wir doch diese Wege gehen, die es uns immer heimlich zog. Also hat Menschenwesen in der Tiefe doch selige Ausgänge. Aber freilich nur, wenn wir diese Urtiefe des Menschenwesens in Christus wiederfinden. So muß es denn unsere frohe Aufgabe sein, ehrfürchtig in die Tiefen dieses einzigen Menschenlebens hinabzusteigen, zum Herzen Jesu und da das Eine Große lernen, was ursprünglich Menschenleben ist, was unser Leben sein soll. Und wer wird uns Führer dahin sein? Wer schließt uns die heiligen Tore auf? — Wieder steht die Herz-Jesu-Andacht vor uns. Aber nunmehr ganz feierlich; denn jetzt hat sie uns das innerste Geheimnis des Herzens Jesu zu künden, **die Grundzüge seiner Herzensgesinnung, und zwar als unsern Weg.**

Also unser Leben ist es, was wir nun sehen werden; so wie es sein soll; so wie es der Apostel meinte: „Ich lebe, doch nein, nicht ich, sondern Christus lebt in mir", und: „Ziehet den Herrn Jesus Christus an", und: „Laßt euch bilden zum Gleichbilde Jesu Christi", und: „Nehmt die Gesinnungen an, die in Christus lebten." Wie sollten wir nicht mit weitem Auge und klopfendem Herzen Jesus folgen auf seinem Weg — unserem Weg. Die Herz-Jesu-Andacht lenkt unsern Blick: Seht ihr, wie er durch die Erdengüter hindurchschreitet und mit königlich erhabener Gebärde all

die Güter von sich weist, womit du dein Leben füllteſt? Nun weißt du, daß es Tand ist und nicht Lebensinhalt; es gehörte nicht zu deinem Wesen, dieser Reichtum und das Wohlleben und Geltung bei den Menschen. Wie würde sonst der Menschensohn achtlos daran vorübergehen? Aber er geht auch an andern Gütern vorüber. Also sind auch sie nicht das eine Wichtige des Lebens: nicht Wissenschaft und Fortschritt und Bildung, nicht irdische Schönheit und traute Menschenhuld. Der Herr schmäht das nicht, aber er achtet seiner nicht. Sie gelten nicht, wenn es um den großen Wurf geht, uns den Ursinn des Menschenlebens aufzudecken. Siehe, wie er mit leichter Handbewegung alles beiseiteschiebt, es zu den Gütern zurücklegt, die uns „hinzugegeben" werden, wenn erst einmal der heilige Grund erreicht ist. Wir erschrecken ein wenig. — Aber unsere Führerin nimmt uns sanft bei der Hand. Sie geleitet uns über den heiligen Weg der Worte und der Taten Jesu. Doch sie sind uns nur Weg. Wir müssen tiefer bis zu dem seelischen Urquell, aus dem Worte und Taten entsprangen.

Da stehen wir nun vor der letzten Tiefe der menschlichen Seele Jesu; wir fühlen es erschauernd, nun wird der Schleier hinweggezogen, der über unserem Leben lag und über seinem Sinn. Es ist feierliche Stille, hier am Herzen des Weltheilandes; fern ist der Lärm verwirrender Dinge, die man sonst Menschenleben nennt; wir strengen unser geistiges Auge an, daß es weit und tief fassen möge, so weit, daß es wohl das ganze Leben, so es uns aufginge, in einem Blick fassen könnte. Und es geht uns auf; staunend sehen wir das verborgenste Geheimnis vor uns offen: Wir sehen die Seele Jesu an der äußersten Grenzmarke des Menschenwesens stehen, da, wo sein Urquell aus der ewigen Schöpfermacht unaufhörlich hervorbricht. Sein menschliches Bewußtsein ist auf diesen heiligen Quellpunkt zusammengefaßt; seine Seele steht vor dem heiligen Gott und Vater. Und wie sie dankbar aufjubelnd ihr Sein aus dem ewig spendenden Reichtum ihres Gottes empfängt, so gibt sie es in opfernder Weihe dem Vater zurück. Das ist der heilige Lebensstrom, den wir Menschenleben nennen: ein Aufrauschen des Bewußtseins von der Vatergüte, die uns rief, und das bewußte Rücklenken aller Lebensbächlein zu diesem Urmeer der göttlichen Güte; und das alles sonst ist Nebensache oder Irrsal. So lebt es und kündet es Jesu Herz. Nun wissen wir, was es mit unserem Menschenwesen auf sich hat. Es muß sich vollenden in reinster Hingabe an den Vater im Himmel.

Der Gotteslebensstrom durchflutet aber das ganze Leben Jesu und gibt ihm die großartige Einheit. Da werden alle Worte und Taten nur wie aufblitzende Wellen dieses Stromes, dessen Rauschen und Eilen nur eines verkündet: die Hingabe an den heiligen Gott. Wie ganz anders sprechen, so vom innersten Heilandsherzen aus vernommen, die evangelischen Begebenheiten. Wenn der zwölfjährige Jesusknabe am Morgen seines Lebens mit unbefangener Selbstverständlichkeit spricht: „Wußtet ihr denn nicht, daß ich in dem Hause meines Vaters sein mußte?" — da sehen wir den Urstrom seines Lebens und unseres Lebens ans Licht drängen. Und wenn es auf der Höhe seines Wirkens unter allen Heilandsaufgaben immer wieder aus der Tiefe hervorbricht wie: „Meine Speise ist es, den Willen des himmlischen Vaters zu tun" —, und wenn er am Abend seines Lebens vor dem Vater sein Leben in das eine Wort zusammenfaßt: „Vater, ich habe deinen Namen den Menschen verkündet" —, es ist wieder derselbe Lebensstrom, der ihn trägt, der ihn auch tragen wird auf die schaurige Höhe von Golgatha bis zum schweren Ende: „Es ist vollbracht!"

Das ist sein Leben. Und unser Leben kann von nun an nichts anderes sein als dieses: ehrfurchtsvoll uns in diesen heiligen Lebensstrom versenken und seiner innewerden als des Urstromes alles Menschenwesens. Das ist nicht etwa luftige Mystik; wir stehen damit auf festem Grund, auf dogmatischem Urgestein. Denn Urdogma ist es, daß Jesus unser Weg und daß sein Weg auch ein Menschenweg war, der Weg des Menschen zu seinem Vater droben. Und nur ein Wort kann das Menschenwesen ganz zusammenfassen, das Wort: „Vater unser, der du bist im Himmel." Das ist ja eigentlich auch immer unsere Ahnung gewesen, und da wir nun an diesem Ursprung und Herzpunkt unseres Menschenwesens stehen, ist es uns, als hätten wir dieses Land schon immer mit der Seele gesucht, das uns Jesus mit seinem Wort vom Vater enthüllt. Aber dieses Wort muß Leben sein; und unsere Seele war starr und tot. Darum mußte dieses Wort als Leben vor uns erscheinen und von seinem heißen Leben in unsere Herzen legen. Im Herzen des Heilandes ist das hehre Wort Leben geworden; auf seinem Altare wird die heilige Glut bewahrt, von der wir alle nehmen müssen, um zum wahren Leben zu erglühen.

Jesus stand mit uns an der Grenze des Menschenwesens und lehrt uns, den Blick hinüberlenken zu unserem Gott: denn er hat eine volle Menschennatur; er stand mit uns an dem heiligen Punkte, wo unser Menschenwesen bis auf den Kern bloß liegt: er hat es uns als wesen-

hafte, persönliche Beziehung zum ewigen Gott enthüllt. Aber das Geheimnis seiner Person macht nicht Halt an diesen Schranken. Es reicht hinüber über die Kluft, die sich an den Grenzen des Menschenwesens jäh auftut und es ewig von Gott trennt. Es reicht hinein in das unaussprechliche Innenleben des Dreieinigen; diese Menschheit, so sagt es uns der Glaube, ist getragen, ist Eigentum der zweiten Person der Gottheit; sie ist es, die dieses Menschenleben als ihr eigenes lebt.

So setzt sich der unendliche Strom ewiger Lebensfülle, der im Schoße der Dreifaltigkeit wogt, in dieses Menschenleben fort. Der Mensch Jesus weiß sich, wenn auch mit nur menschlichem Bewußtsein, in dieses göttliche Lebensgeheimnis hineingezogen. Darum hat auch der Vatername auf den Lippen Jesu einen so eigenen, unergründlichen Klang. Er ist eben der lebendige Widerhall von dem ewigen Jubel, in dem der Vater den Sohn und der Sohn den Vater nennt. Aber wird uns nun Jesus durch dieses sein Lebensgeheimnis nicht wieder in unendliche Ferne entrückt? Wir wollten doch im Herzen Jesu unser Leben gedeutet finden. Wird nun aber nicht der süße Vatername auf Jesu Lippen wieder fremd? Und hört er damit nicht auf, unser Vorbild zu sein? Denn wie könnte der Widerhall der trinitarischen Beziehung für uns Menschen eine Botschaft sein?

Und doch ist es so. Zwar bleiben natürlicherweise die Schranken zwischen Geschöpf und Gott. Aber durch übernatürliche Gnadenwahl wollte der Ewige sein innerstes Geheimnis aufschließen und uns in diesen heiligen Lebenskreis hineinziehen. Das sollte dann der letzte Sinn, die überströmende Fülle unseres Menschseins werden. — Doch wie uns den Weg zu diesen Höhen öffnen, wie uns das Ziel begreiflich machen und es als eine Kraft in unsere Seele legen?

Darum gerade nahm das Wort des Vaters die Menschennatur an; in ihr wurde das Undenkbare Ereignis: das Wissen um das innergöttliche Leben und die persönliche Teilnahme brach in einem Menschenbewußtsein durch. In Jesu Herz wohnt nun in Wahrheit die „Fülle der Gottheit"; dort können wir sie schauen. Dort finden wir aber auch das Pfand niedergelegt, daß auch wir in Kraft und Würde dieses Herzens an dem gnadenvollen Gottesleben Anteil haben. Von dieser einzigartigen Einigung des Heilandsherzens mit der zweiten Person in der Gottheit soll sich unsere Erhebung vorbilden und ableiten. Und Jesus ist von neuem und in ungleich tieferem Sinne unser Weg und unser Leben geworden, in dem er uns die Gnadenhöhe des Menschenwesens zeigte und erschloß.

Ist etwa zu fürchten, daß nun unser Seelenleben in entrückter Jenseitigkeit zerfließe, daß es sich in seiner Gottzugewandtheit verliere? — So hat es Jesus nicht verstanden. Oder besser: sein Tun offenbart uns auch hier den inneren Seinszusammenhang des Menschenwesens. Jesus offenbart uns in seinem Leben, daß Gottinnigkeit alsogleich zur lebensvollsten Weltzugewandtheit wird. Und dieses Erlebnis ist für uns in der Herz-Jesu-Andacht ebenso entscheidend wie das erste: daß auch für uns Gottinnigkeit zur lebensteigernden, lebenbeherrschenden Macht werden muß; daß erst, wenn sie die Lebensverhältnisse beseelt, der ganze Reichtum des Menschenwesens sich entfaltet. War das nicht auch die heimlichste Meinung des Menschen von heute gewesen, die er auch bei allem Suchen nach Innerlichkeit nicht aufgab? Nur wußte er nicht, wie beides vereinen. Jesus zeigt es ihm.

Wie wundervoll spiegelt sich im Herzen des Heilandes die unentweihte Schönheit der Schöpfung! Gerade weil er stetig im Glanze Gottes, seines Vaters, wandelt, liegt ihm ein süßer Abglanz der Gottesherrlichkeit auf allen Erdendingen, soweit nicht der Fluch des Bösen auf ihnen lastet. Wie zieht doch durch seine Gleichnisreden eine ungetrübte, unbefangene Anerkenntnis all des Schönen in der Gotteswelt. Die Blumen des Feldes und die Vögel des Himmels fesseln ihn; er hat einen freundlichen Blick für die Sorgen und Freuden des kleinen Mannes, des Schafhirten, des Sämanns, des Fischers; nachdem er am Tage so vielen Menschen ins Auge schauen mußte, aus dem Sünde und Schuld ihm entgegenbangten, ist es ihm wie Erleichterung, am Abend den Kleinen ins unschuldige Auge zu sehen. Jede reine Naturfreude findet im Herzen Jesu ihre dankbare Rechtfertigung und ihre Weihe, aber auch ihr Maß.

Denn dieser sinnige, geruhsame Zug im weltzugekehrten Wesen des Heilandes ist nicht das Erste, darf es also auch in unserem Leben nicht sein. Nein, Jesus ist in seinem Erdenleben nicht nur der sanfte, gefühlvolle Menschenfreund. Oder im Sinne unserer bisherigen Gedanken gesprochen: Jesus zeigt uns, daß nicht darin der Reichtum des Menschenlebens liegt, in zarten Gottinnigkeiten über der Gotteswelt zu schweben. Im Herzen Jesu wird die Gottvereinigung, sobald sie sich zur Welt wendet, zur Tat. Aber nicht diese oder jene Tat, nicht eine Häufung von Taten kann es sein: für dieses einzige Menschenleben gibt es nur eine Tat, nur eine quillt aus tiefster Menschenseele und kann sie füllen: Die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden. Dem „Vater unser" muß folgen:

„Zu uns komme dein Reich." Das ist die Gottestat, die Welttat: daß Gott alles werde in allem; daß alle Menschenverhältnisse und Menschenherzen wieder zu ihrem Ursprung und Endziel zurückgeführt werden. „Ein Feuer auf die Erde zu werfen bin ich gekommen." Da hören wir den echtesten Klang der Liebe Jesu, klar und stark und unerschrocken. — Welch ungeheurer Irrtum war es doch, wenn der Christushasser Nietzsche sich zürnend vom Heiland abwandte, weil seine kranke Seele, weil die moderne Seele nach Kraft und weltbezwingender Tat dürstete und sie bei Christus nicht zu finden wähnte! Wie konnte er nur Jesu menschliches Wesen so gründlich mißverstehen! Er kannte Jesu Herz nicht. Wer es aber in seiner großartigen Geschlossenheit des Reichgotteszieles zu verstehen begann, der wird dem Banne dieses einen großen Lebens und Lebenszieles nicht mehr entrinnen. Er wird nie mehr irrewerden, wenn man ihm Maulwurfsarbeit lichtblinder Menschenkinder als letzte Ziele anpreisen will. Dafür hat er zu Hohes gesehen: die ganze Höhe, zu der Menschenwesen fähig und berufen ist, er sah es vollendet im Menschensohn, in seiner Reichgottesarbeit.

Es muß in der Tat ein empfängliches Herz hinreißen, wenn es vom tiefsten Menschenherzen, vom Herzen Jesu aus die Welt überblickt, die Welt mit all ihren Höhen und Tiefen, mit ihren Aufstiegen und Zusammenbrüchen, mit ihrem Trotz und ihrem Verzagen, mit ihrem Tand und ihren berückenden Werten; und wenn er sieht, wie Jesu Herz das alles mit durchdringendem Verstehen und unnennbarer Liebe umspannt, und wie er diese Welt- und Menschenwirklichkeit mit einem Worte wertet: „Dein Reich komme!" Das ist die letzte Antwort, die dem stummen Suchen der Weltdinge wird, wenn es bei der tiefsten Menschenseele fragend anklopft. Nein, die Welt ist nicht zum ästhetischen Beschauen da, auch nicht zu erdstolzen Turmbauten, gleich dem von Babel. Sie ist eine große Sehnsucht, ein Drängen zu einem fernen Licht. Und dieses Licht, diese Flamme heißt: „Gott alles in allem"; sie heißt „Gottes Reich". Das ist das Feuer, das Jesus der Welt zu bringen hatte. Es ist seine Herzensgesinnung gegenüber der Welt. Man hat gesagt, Jesus bringe eigentlich nicht viel Neues in der Sittenlehre. Ja deshalb, weil er die ganze Sittlichkeit des Menschen und seine sittliche Aufgabe auf eine neue Grundlage stellt, eben auf diese seine Gesinnung, die einzig von der Gotteinigkeit und Gotteskindschaft her alle sittlichen Güter und Zwecke abmißt. Erst aus dieser Stimmung und Richtung der Seele Jesu werden uns auch manche Worte verständlich,

die uns befremden, solange man nicht den Feuerherd kennt, dem sie entfliegen: Worte, die mit fast erschreckender Herbheit und Strenge einhergehen und aller Unwahrhaftigkeit und Halbheit den Krieg ansagen, so daß ängstliche Gemüter ihnen scheu ausweichen. Und doch sind gerade sie die lautersten Zeugen einer kampfstarken, weltbezwingenden Macht im Herzen Jesu, die lockendsten Boten, uns in dieses wundervolle Innenleben einzuleben.

Braucht es zu diesem Einleben in das Heilandsleben — nein, in unser wahres Leben lange und aufmerksame Geduld; muß man vielleicht Jahre des besten Strebens daransetzen, bis all die Unwahrhaftigkeiten von unserer Seele abfallen und die eine Wahrheit siegreich vor uns steht? Aber hat denn jemals einer im Ernste geglaubt, daß dieses Köstlichste unseres Lebens sich auf gemächlicher Heerstraße erfahren lasse?

Nun könnte man wohl meinen, die Herz-Jesu-Andacht pflege wohl edelste Innenkultur; aber breiten Schichten tue heute anderes not. Liegt doch weithin der Gottesglaube selbst am Boden. Da gilt es rauhe Arbeit von unten her. Es ist wahr, wir sehen den Glauben bei vielen abfallen wie welke Blätter im Herbstwind. Was mag der Grund sein? Letztlich nur der eine: Der Gottesglaube war in ihnen kein Leben; er sagte ihnen nichts; er war ein ferner Schein und weit weg von dem lebendigen Fühlen und Werten. Aber darum gerade kam der Heiland zu uns. In ihm sollte die Gottheit nur greifbar und ergreifend nahe sein. Der nagende Zweifel sollte nicht länger nur vor schmalen, weit gezogenen Stegen begrifflichen Denkens stehen; er findet sich unversehens mit all seiner Not an einem warmen Herzen, am Herzen seines Gottes. Da kommt er zur Ruhe, da fühlt er, daß Gott Leben ist, das Leben seines Lebens: Er Kind — und dort die Vatergüte; er eine große Ratlosigkeit vor den wirren Erdenwegen — dort helles Licht und Stärke. Jetzt erst bekommt das klare, kalte Denken über Glaubensdinge Inhalt und Leben. Und nun, wenn der Glaube Leben vom eigenen Leben geworden, wehrt sich der ursprünglichste Lebensdrang seines Lebens gegen jeden Angriff, führt unsere Männer zum Herzen Jesu, und sie werden Helden an Glaubensmut.

* * *

Wir glauben, das eine gezeigt zu haben, daß die Herz-Jesu-Andacht einen Sinn zuläßt, der nichts mit weicher Gefühlsseligkeit zu tun hat. So aufgefaßt deckt sie unsere verborgenen Lebensquellen auf: „Ihr werdet schöpfen aus den Quellen des Erlösers."

Jedoch könnte sich hier ein Bedenken erheben. Haben wir mit unserer Darlegung auch den eigentümlichen Gegenstand der Andacht getroffen, wie ihre Künderin und die kirchliche Lehre es verstehen? Danach soll doch unter dem Sinnbild des leiblichen Erlöserherzens eben die Liebe zu uns verehrt werden, und zwar die verkannte und verachtete Erlöserliebe, und anderseits soll das ergreifende Bild des Herzens Jesu als eine stumme Bitte wirken um Gegenliebe. Also dort Liebe und hier Gegenliebe; dort verkannte Liebe, hier sühnende und opfernde Liebe, das ist der besondere Inhalt dieser Andacht. Haben wir ihn nicht anders gedeutet? So scheint die Herz-Jesu-Andacht in ihrer wahren Gestalt doch wieder das weite Feld zu verlassen, das wir ihr anweisen wollten, als wir das ganze Innenleben des Heilandes mit seiner hinreißenden Fülle und Tiefe ihren Gegenstand nannten. Sie scheint sich wieder zurückzuziehen auf die eine Linie, auf die ausgesprochenen Regungen der Liebe zu uns. — Aber im Ernst kann uns diese Frage nicht verwirren; sie stellt nur unsern Gedanken in das volle Licht. Wenn die Andacht uns zur Liebe des Heilandsherzens führt, will sie uns doch sicherlich nicht in allgemeinen Gefühlen festhalten. Die Liebe Jesu äußerte sich im greifbaren Tun, in seinem Leben. Gerade das aber sagten wir: Die Liebe strahlte aus seinem ganzen Leben: Sein Leben ist seine Liebe und seine Liebe ist sein Leben.

Denn sein Leben war ja nicht wie bei uns jenes rätselhafte Ding, das als ein Gegebenes vor unserem staunenden Bewußtsein aufdämmert; und kaum suchten wir es notdürftig und hastig mit Liebe zu füllen, da erlöscht es wieder. Jesu Leben war in allem von seinem Träger vorher gewußt und erwählt. Es war die sichtbar gewordene ewige Liebestat des Dreieinigen: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn hingab." Und die zweite Person vollzog diesen großen Gottesratschluß. Sie lebte dieses Menschenleben, um es uns vorzuleben. Das war seine größte Liebe. Darum sagen wir recht: Die Liebe Jesu ist sein Erdenleben, sein ganzer ergreifender Verlauf. Wir sollen nicht mehr sagen: Hier hat das Herz Jesu sich in Liebe geöffnet, da hat es gebangt, getrauert, gezürnt, nein, das alles ist nur Ausdruck der einen großen Liebe. So konnte ja auch der Apostel sagen: „Erschienen ist die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Erlösers", und er meinte sein ganzes Erdenleben, ja als Wesenszug dieses Lebens der Liebe sieht er einen Zug, der von Liebe weit entfernt zu sein scheint;

denn er fährt fort: „indem er uns lehrte, die Gelüste des Fleisches zu verleugnen".

Und muß man nicht sagen, daß eine solche lebensvolle Liebe unseres Heilandes zu uns erst unserem Wesen recht eigentlich entspricht? Nein, es entspricht nicht unserem Wesen, daß Jesus unser in einer zarten Liebe ruhenden Wohlgefallens gedenke, und daß wir uns in dem heiligen Frieden einer solchen Liebe wiegen. Dazu drückt uns doch gar zu sehr das Gefühl unserer sittlichen Unfertigkeit; es müßte uns peinlich sein, uns von der zarten Liebe umhüllt zu denken. Nein, wir wissen zu gut, die echte Liebe muß gegen uns etwas Strenges und unerbittlich Drängendes haben, sie muß uns aufrütteln zur Tat; sie muß die ganze Spannung ausdrücken, die noch durch unser Leben geht.

„Niemand hat größere Liebe, als daß er sein Leben für seine Freunde hingibt." Damit ist allerdings zunächst der Erlösertod gemeint, in den das Leben auslief. Aber das Wort hat einen noch volleren Klang, sein Leben war in noch reicherem Sinne eine einzige Hingabe: eben sein ganzes Leben, gelebt als das große Geschenk, als die stumme Bitte an uns. Sein Leben und Sterben dürfen nicht getrennt werden, sie sind die eine unsagbare Heilstat.

Es ist mit dieser Lebensliebe Jesu wie mit der Liebe einer Mutter, die um ihr gefährdetes Kind bangt: sie weiß ihm doch nichts Besseres zu tun, als in starkem Entsagen es mit dem Beispiel treuer Pflichterfüllung, herben Opfers zu umgeben; sie weiß, daß ihre Kräfte sich auf diesem Wege verzehren, aber wenn nur das Schmerzenskind an ihrem Opfern und ihrem Sterben zu seinem besseren Leben genest.

Das ist die Lebensliebe Jesu. Und sie ist gleichzeitig die verkannte Liebe. Wenn dieses Wort „verkannte Liebe" in der Herz-Jesu-Andacht immer wiederkehrt, so werden wir nach dem Gesagten auch hier den tieferen Sinn erkennen. Wir werden nicht einzig an die Undankbarkeit der Späteren denken. Wie seine Liebe sich in seinem ganzen Leben darstellte, so ist das ganze Leben auch eine verschmähte Liebe gewesen. Es endet in der vollen Niederlage, und das ganze öffentliche Wirken drängt auf diese Niederlage. Wir stehen vor dem erschütterndsten Trauerspiel, das die Erde sah. Und das alles ist für uns!

So ist die Liebe. Und nun die Gegenliebe.

Wie soll sie sein? So wie die Liebe. Leben für Leben! So kündet es schon der Apostel: „Euer Sinnen sei wie Jesu Sinnen!" Meint er

nun einzelne Züge, die wir am Heiland abschauen und nachbilden sollen? Er fährt fort, indem er in wuchtiger Linie das Leben Jesu zeichnet: „Der, da er in der Gestalt Gottes war, — sich selbst entäußerte und Mensch ward — er erniedrigte sich in seinem Gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode des Kreuzes." — Auf dieser Linie muß unsere Gegenliebe verlaufen. Es darf uns nicht genügen, vom Standpunkt unseres fertigen Lebens aus auch Gefühle dankbarer Liebe hinüberzusenden. Wie sein ganzes Leben sorgende Liebe war, seelsorgende Liebe, indem er uns sein Leben vorlebte in Mühe und Schmerz, so sei unsere Gegenliebe, unser Leben dem Heilandsleben nachzubilden.

Dann brauchen wir uns auch nicht lange um den letzten Zug der Herz-Jesu-Andacht zu bemühen: Sühne und Opfer. Er ist gar nicht von echter Liebe zu trennen, so wie wir sie faßten. Dann kann man nicht mehr meinen, Sühne und Opfer seien zarte Blüten, die nur im Garten klösterlicher Mystik wachsen. Es sind starke Gefühle, die das Heilandsleben tragen und unser Leben tragen wollen. Die ganze Wucht des Heilandslebens steht dahinter. „Die Liebe Christi drängt uns." Wir stellten uns die Liebe unseres Heilandes unter dem Bilde der sorgenden und opferstarken Mutterliebe vor; wenn nun dem verlorenen Sohn die übergroße Liebe der Mutter aufginge — vielleicht erst über ihrem Grabe — was kann ihm da anderes in die Seele kommen als mit jäher Gewalt der Gedanke: Von nun an habe ich etwas gut zu machen. Und der Gedanke läßt ihn nicht mehr los, und es ist ihm nicht genug, auf das teure Grab einen Strauß zum Gedenken zu legen, er weiß es, nur mit einem Geschenke darf er sich vor der Liebe der toten Mutter sehen lassen, mit einem umgestalteten Leben, ganz so, wie die große Liebe es ihm in bitterem Harm vorzuleben suchte. Er wird nun beginnen, was längst und immer seine Pflicht gewesen, den Aufbau seines Lebens. Aber das neue Wirken ist ihm nun mehr als nur ein eigenes Anliegen, es ist ihm Sühne und Opfer, von der Mutter her. Und das erst gibt seinem neuen Leben die heilige Liebe und Weihe.

Wir sprachen im Bild. Die Anwendung gibt sich von selbst. Das Leben und das Sterben Jesu ist seinem innersten Gehalte nach eine erschütternde Offenbarung der dunkelsten Abgründe unseres Lebens und ein herzerweckender Aufruf göttlicher Liebe zu unseren leuchtendsten Höhen. Von nun an liegt es wie schwere Dankesschuld auf uns, den Erlösten. Ihr muß das Leben Ausdruck geben. Dies große Drängen muß aus

allen geruhsamen Winkeln irdischer Gemächlichkeit hervorscheuchen auf die Wege starker Entschlüsse, die alle münden auf den einen Weg: Christus, der da unser Weg ist.

Das wäre Sühne und Opfer für unsere eigene Person. Aber Sühne und Opfer wollen mehr. Was Jesus in seinem Erdenleben erfuhr: daß sein Leben und Lieben abgelehnt wurde, dieses sein bitterstes Erleben geht durch die Weltzeit fort. Der Schmerz kann ihm zwar in seine Herrlichkeit nicht folgen. Aber an die Christenherzen ergeht des Heilands Ruf, nicht nur seine Anliegen zu vertreten, sondern auch sein Herz zu vertreten inmitten dieser Anliegen. „Empfindet, was auch Jesus Christus empfunden." Daß so die Herzen der Christen auch ein Christusleben leben; daß alle Untreue und aller Verrat als Christusschmerzen in uns nachzittern und sich umsetzen in die Kraft zur Sühne und zum Opfer, aus Christusliebe und zur Christusliebe hin.

Sühne und Opfer in der heutigen Stunde! Die Menschheit liegt in Fiebern. Wie der Kranke in qualvoll langen Stunden der Nacht die Hand ausstreckt, wie um etwas zu ergreifen, und sie greift ins Dunkle. Und doch von oben her streckt sich barmherzige Gottesliebe dem Armen entgegen. Ob sie einander treffen? Tiefe Menschen ahnen da ein geheimnisvolles Gnadenwalten Gottes: der Anschluß zwischen Gott und der verlorenen Welt geht nur über den Mittelweg hingebender Menschenherzen, hingebend nach oben und nach unten. Nur Herzen, die das Leid der Christusferne unserer Welt als eigenes Leid erfahren und erleiden, können diese Sühne bereiten; und nur Seelen, die die drängende Liebe Christi in sich brennen fühlen, die die Welt entzünden und durchglühen will, nur diese Opferbereiten dürfen eine Rolle spielen in dem wahren Wiederaufbau der Menschheit. Sie sind die Werkzeuge Gottes in großer Stunde, die Helfer aller Auferstehung, die Schrittmacher allen wahren Fortschritts. Sie sind es, auf die die Zeit unbewußt wartet. Sie sind mehr; sie allein sind es, die ein ganz tiefes und darum ganz reiches Menschenleben leben. Sühne und Opfer, das ist der ganze Mensch. In ihren Seelen treffen sich das Sühnen der Menschheit und der Hirtenruf barmherziger Heilandsliebe. Das sind die Herzen nach dem Herzen Jesu. In ihm, in der Herz-Jesu-Andacht werden sie gebildet. Sie hat in Wahrheit den Christen von heute viel zu sagen.

Ernst Böminghaus S. J.

Die Wetterwolke im Osten.

Ein furchtbares Unwetter zieht vom Osten herauf. Unheimlich nähert es sich langsam aber stetig unsern Grenzen. Werden wir uns vor seinen Fluten schützen können?

Schon viele Propheten sind an dem Bolschewismus zuschanden geworden. Die einen haben ihm einige Monate, die andern höchstens Jahresfrist für sein Leben zugesprochen. Sie meinten, es sei ja ganz undenkbar, daß ein solch wahnsinniges Schreckenssystem sich länger halten könne; die gebildete russische Oberschicht werde bald die Oberhand gewinnen. Und siehe da, der Bolschewismus behauptet sich bereits weit ins dritte Jahr hinein. Die neuesten Propheten, früher entschiedene Gegner des Bolschewismus, prophezeien, daß es sich mit dem Bolschewismus auch für uns ganz gut leben lassen werde, denn der Bolschewismus habe sein früheres blutrotes Henkergewand abgelegt und sich in eine friedliche weiße Toga gehüllt. Wie die alten so irren auch diese neuen Propheten.

Der Bolschewismus steht noch fest und wird voraussichtlich noch manches Jahr bestehen; er hat sich auch nicht geändert; seine Macht ist aber stark gewachsen, und wir haben deshalb allen Anlaß, noch mehr als bisher auf unserer Hut zu sein.

Wie war es möglich, daß sich der Bolschewismus so lange halten konnte? Die Gründe sind allgemeiner und besonderer Natur. Im allgemeinen ist es schwer, eine Gewaltherrschaft, die sich aller staatlichen Machtmittel bemächtigt hat und vor keinem Terror zurückschreckt, durch eine Gegenbewegung zu stürzen, zumal wenn diese keinen allgemeinen Rückhalt im ganzen Volke findet. In Rußland insbesondere war die Oberschicht, die berufen gewesen, dem Bolschewismus entgegenzutreten, zu dünn und vielfach moralisch zerfressen; die Massen aber, an die Knute gewöhnt, verharrten mit geringen Ausnahmen in der anerzogenen trägen Indolenz. So konnte ein asiatischer Despotismus, dessen Träger, vielfach die Sklaven von gestern, vor keiner Gewalt und Bluttat zurückschreckten, sich so lange behaupten. Dazu kommt noch, daß die beiden obersten Leiter, Lenin und Trotzki, jeder in seiner Weise, Genies sind, der eine

als phantastischer Theoretiker und listenreicher Diplomat, der andere als rastloser Agitator und Organisator besonders auf militärischem Gebiet.

Der Bremer Kaufmann Bernhard Ehrhardt, der 1918 sechs Monate im bolschewistischen Rußland weilte, hat in Rußland selbst die Frage aufgeworfen:

„Wie ist es möglich, daß die Sowjetregierung in Rußland so festen Fuß fassen konnte und daß die Intelligenz nie einen Versuch gemacht hat, ihr entgegenzutreten? ‚Es war nicht möglich! Wir waren zu wenige und nicht vorbereitet', antwortete man mir, ‚um dem Bolschewismus erfolgreich entgegentreten zu können. Auch hielten wir ihn für eine vorübergehende Erscheinung, die, da sie etwas Unmögliches verlangte, sich nicht lange behaupten könne. Wir hatten fest darauf gerechnet, daß unser russisches Volk sich nicht zu solchen Experimenten hergeben würde, aber leider haben wir uns getäuscht, wir haben unser Volk nicht gekannt. Als die Bolschewistenführer sich aber erst einen großen Anhang geschaffen hatten, war es zu spät'. . . . So hatten sie den Augenblick verpaßt, waren indolent und gleichgültig gewesen, hatten, die Hände im Schoß, zugesehen und auch geglaubt, daß der liebe Herrgott es nicht zulassen werde. Jetzt ist es zu spät für die russische Intelligenz, das über sie hereingebrochene Unglück abzuwenden, es sind ihrer schon zu viele hingeschlachtet worden, ein großer Teil ist geflüchtet und der Rest ist entweder apathisch geworden gegen alle Leiden, die ihm auferlegt sind, oder wagt nicht mehr energisch aufzutreten, aus Furcht, dem Terror ebenfalls zum Opfer zu fallen." [1]

Auf die Frage: Wie lange noch wird sich der Bolschewismus in Rußland behaupten können? antwortete ein genauer Kenner der russischen Zustände, der Kardinal Kakowski, Erzbischof von Warschau, folgendes[2]: Es ist schwierig, mit irgendeinem Grad von Wahrscheinlichkeit zu prophezeien, aber ich glaube, daß die Anarchie und Erschütterung in Rußland noch weitere 20 oder 25 Jahre andauern. Möglicherweise wird die Krisis ein gut Teil kürzer sein, etwa 4—5 Jahre, aber nach meiner Meinung steht die Wahrscheinlichkeit für eine viel längere Periode. Ich kenne Rußland, weil ich mehrere Jahre Rektor der katholischen Akademie in Petrograd war. Sehr unrichtige und irrige Ideen über Rußland überwiegen in dem übrigen Europa. Das wilde Element, sowohl in völklicher als in religiöser Hinsicht, war in dem moskowitischen Reich — und, wohl bemerkt, ich spreche hier von dem europäischen Rußland — viel stärker, als gewöhnlich angenommen wird. Unmittelbar vor den Toren von Petrograd, in nächster Nähe der Hauptstadt, herrschte primitive Barbarei, in andern

[1] Der Bolschewismus als Totengräber (Berlin 1919) 106.

[2] Zuerst in der Italia, dann in The Tablet 17. Jan. 1920, 69 ff.

Gegenden vollständiges Heidentum mit Götzenbildern und Götzenopfern wie bei asiatischen und afrikanischen Stämmen. Bevor ein so geartetes Land in sich selbst die Kraft findet, sich zu erheben und eine gesicherte Position einzunehmen, dazu bedarf es viel Zeit. Dazu kommt das Wesen des Bolschewismus. Man versteht in Europa selbst auf sehr interessierter Seite den Bolschewismus nicht. Auch die Sozialisten identifizieren ihn mit Maximalismus. Das ist ein großer Irrtum. Der Maximalismus ist ein positives Programm, das Maximum der proletarischen Forderungen. Aber der Bolschewismus hat kein positives Programm. Sein Programm ist rein negativ — alles zerstören — nicht mehr und nicht weniger, als der traditionelle russische Nihilismus verlangt, den man viel zuviel vergessen hat. Das Ziel des Bolschewismus ist Zerstörung von allem und jedem, das im sozialen Leben etwas zu bedeuten hat. Das Programm ist so radikal, daß keine Zivilisation unter ihm möglich ist. Die brutale Ignoranz ist das einzige Ideal — man verzeihe das Wort —, welches die russischen Massen unter dem Bolschewismus haben begreifen können. Einer der gewöhnlichsten Rufe, die in den Tagen der bolschewistischen Wirren immer und immer wiederholt wurden, war: Dowoi gramotni, eine Phrase, die nur durch die Worte übersetzt werden kann: „Nieder mit denen, die lesen und schreiben können". Sie werden verstehen, welche Gefahr für Europa und die ganze Zivilisation in der Verbreitung einer solchen barbarischen Bewegung liegt.

Ähnlich urteilt über das Wesen des Bolschewismus ein anderer Kenner des Ostens, General von der Goltz: Der Bolschewismus bedeutet meines Erachtens die Ablehnung der westeuropäischen Kultur seitens des ganz anders gearteten Russentums, das dem gesamten Europa innerlich fremd und oft feindlich gegenübersteht. Dieser Grundzug geht durch die gesamte russische Literatur und ist zugleich der Vater des Panslawismus. Daran ändert die kleine europäisch gebildete Oberschicht in Rußland nichts. „Der Bolschewismus ist ein Produkt des russischen Kulturhasses."[1]

Nun soll sich aber der Bolschewismus sehr zu seinem Vorteil gemausert haben, so verkünden uns um die Wette russische Agenten und ihre sozialistischen und kommunistischen Nachbeter. Es ist wahr, der früher so gepriesene Kommunismus ist abgestreift, die Diktatur des Proletariats in der Versenkung verschwunden, und aus der Versenkung heraus stieg der nackteste asiatische Despotismus mit Akkord- und Mordlöhnen, Arbeitszwang

[1] Grenzboten 3. März 1920, 254.

und Zwangsarbeit usw. Alles andere ist Täuschung, mit der der Bolschewismus von Anfang an so meisterhaft gearbeitet hat.

Die Schönfärberei des Nachfolgers und Stammesgenossen Joffes in Berlin, des südrussischen Juden Viktor Kopp[1], nach der in Rußland genügend Lebensmittel und Rohstoffe vorhanden sind, die Zustände sich überhaupt ganz friedlich gestaltet haben usw., hat mit der Wirklichkeit nichts zu tun.

Einen Beitrag zum Kapitel der angeblichen reichen russischen Vorräte liefern mehrere Artikel, die, wie der Warschauer Korrespondent des Secolo berichtet, der russische Dichter Filosofof, der lange Zeit Zeuge des bolschewistischen Terrors war und sich zurzeit als Flüchtling in Minsk aufhält, veröffentlicht hat. Gegenüber der Hoffnung Europas auf Rohstoffe und Lebensmittel stellt der Verfasser die Frage, ob denn die Bolschewisten so dumm seien, ihre eigenen Staatsangehörigen vor Hunger umkommen, ihre Soldaten ohne Schuhe und Strümpfe marschieren und die Einwohner der großen Städte vor Kälte sterben zu lassen, während die Lager der Genossenschaften angefüllt wären mit Getreide, Leinen, Holz, Leder usw. Welches Leder könnten die Bolschewisten den westlichen Ländern liefern, wenn die roten Garden gezwungen seien, sich ihre Schuhe in den Reihen der Soldaten Denikins zu suchen? Welches Holz könnte Europa erhalten, wenn man in den großen russischen Städten dazu übergehe, die Holzhäuser abzureißen, um den Einwohnern etwas Heizmaterial zu beschaffen?[2]

Anfang März 1920 trafen sechzehn schweizerische Flüchtlinge aus Kiew in Genf ein, darunter der Schweizer Konsul Wigler von Kiew. Es dauerte fast zwei Monate, um von Kiew nach Genf zu gelangen. Einem Redakteur der Tribune de Genève teilte Herr Wigler u. a. folgendes mit:

Bei ihrer Ankunft in Kiew, am 2. Dezember 1919, plünderten gerade die Bolschewisten die Läden und steckten Häuser in Brand. Eine Schweizerin, Frau Bevechi, wurde standrechtlich erschossen, weil sie zehn Jahre zuvor (!) dem Nationalistenklub 150 Rubel einbezahlt hätte. Hr. Wigler wurde, wie alle Ausländer, für die bolschewistischen Horden mobilisiert, die ihn dem Automobilhilfsdienst zuwiesen. Sämtliche Dokumente wurden aus den Konsulaten fortgeschleppt und den Ausländern die Pässe fortgenommen. Wochenlang herrschte der Terror. „Meine unglücklichen Landsleute und ich", sagte Hr. Wigler, „haben für die 700 Kilometer lange Strecke Odessa-Kiew 19 Tage gebraucht; wir fuhren in Güterwagen!" Hr. Wigler ist nun völlig mittellos; wie allen Schweizern wurde ihm alles Hab und Gut beschlagnahmt[3].

Auch die Mittel der Propaganda sind so ziemlich dieselben geblieben: Millionen von Rubeln und Milliarden von Schriften, Entwaffnung der

[1] Vgl. Reichsbote Nr. 116 vom 13. März 1920.
[2] Köln. Volkszeitung Nr. 189 vom 9. März 1920.
[3] Ebd. Nr. 145 vom 23. Februar 1920.

Soldaten und Bürger und Bewaffnung des Proletariats bzw. des Pöbels. Ein Schweizer Korrespondent der Times teilte Anfang März 1920 mit, daß die schweizerischen Behörden eine große Menge bolschewistischer Druckschriften beschlagnahmt hätten, darunter auch eine Direktive für die ins Werk zu setzende Revolution. Darin wird vor allem verlangt: Entwaffnung der Polizei, Offiziere und Soldaten, Beschlagnahme aller Waffen und aller Munition durch Arbeiter- und Soldatenräte, Bildung einer Roten Garde, Absetzung aller Beamten und Errichtung eines Revolutionstribunals[1]. Es sind also die alten Rezepte von Finnland, Bayern, Ungarn.

Daß der Bolschewismus sich nicht geändert, beweisen auch alle Berichte und Studien, die seit unserer früheren Übersicht[2] bisher bekannt geworden sind.

Von besonderem Wert sind die Berichte der englischen Konsuln und Agenten, die in 61 Nummern bis März 1919 in einem offiziellen englischen Weißbuche vorliegen[3]. Das russische Wirtschaftsleben behandeln nach bolschewistischen Quellen die vom „Osteuropa-Institut" in Breslau herausgegebenen „Quellen und Studien" in ihrem ersten Bande (Leipzig 1920). Über dasselbe Thema finden sich gute Nachweise in den Aufsätzen der Süddeutschen Monatshefte (April 1919), wo auch die Ausbreitung des Bolschewismus in den Entente-Staaten und in der Schweiz eingehend geschildert wird. Der Münchener Rechtsanwalt Max Hirschberg veröffentlichte Juli 1919 eine Schrift „Bolschewismus. Eine kritische Untersuchung über die amtlichen Veröffentlichungen der Sowjetrepublik" (Leipzig), wo die Zusammenhänge mit dem russischen Nationalcharakter und der politischen und wirtschaftlichen Lage gut herausgearbeitet sind.

In den vom „Osteuropa-Institut" herausgegebenen „Quellen und Studien" erschien ebenfalls „Die Gesetzgebung der Bolschewiki" von H. Klibanski (Leipzig 1920), der 665 Gesetze aus dem ersten Jahre der bolschewistischen Ära verarbeitet. Das Generalsekretariat zum Studium des Bolschewismus gab in seiner Sammlung von Quellen zum Studium des Bolschewismus zwei kleine Arbeiten heraus über „die Agrargesetzgebung der Sowjetrepublik" und „die Organisation der Volkswirtschaft in Sowjetrußland" (Berlin 1919, Kulturliga). Ein „Bürgerliches Gesetzbuch" wurde September 1919 vom Exekutivkomitee der Sowjets angenommen und vom Volkskommissariat für Rechtspflege herausgegeben. Es behandelt in 246 Artikeln das Zivilstandsrecht, Ehe, Familie und Vormundschaft und bereitet die vollständige Vernichtung der Familie vor, an deren Stelle

[1] Vgl. Köln. Volkszeitung Nr. 200 vom 13. März 1920.

[2] Vgl. diese Zeitschrift 97 (1919) 133 ff. und die Flugschrift „Der Bolschewismus" 11 ff.

[3] A Collection of Reports on Bolchevisme in Russia. Abr. Edition of Parl. Pap. 1919 (110 S.); eine französische Übersetzung erschien unter dem Titel: Le Bolchevisme en Russie. Livre Blanc Anglais (Par. 1919, 240 S.). — Eine französische Quellensammlung veröffentlichte Ferd. Buisson, Les Bolchewiki 1917—1919. Faits, Documents, Circulaires (Paris 1919).

der allmächtige, allwissende und allgütige Staat tritt. Die jetzige Regierung und Gesetzgebung soll „die entzückende Morgenröte des kommenden goldenen Zeitalters" sein[1]. Die Verfassung von Sowjetrußland behandelt ausführlich Fritz Gerlich in seiner Studie über den „Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich"[2]. Mich. Smilg-Benario, der längere Zeit aktiv bei dem Petersburger Kriegskommissariat gearbeitet hat, schildert in „Ein Jahr im Dienste der russischen Sowjetrepublik"[3] das verbrecherische Treiben der Kommissare, dem er sich schließlich in abenteuerlicher Flucht entzog. Er charakterisiert den Bolschewismus als „die Ausartung der Revolution in einen asiatischen Despotismus einzelner Sowjetmachthaber, in eine Blutherrschaft, deren Folge kultureller und wirtschaftlicher Ruin". Die von ihm als Augenzeuge und Mitarbeiter gegebenen Einzelheiten bestätigen die früheren Schilderungen: „überall Hunger, Elend, Gemeinheit, Niederträchtigkeit" (S. 48); der Aufstand der Bauern wurde in einem „Meer von Feuer und Blut" erstickt (S. 57 f.). Der Korvettenkapitän Freiherr v. Steinäcker machte im Detachement Poenger die Befreiung Rigas mit und führt in Einzelbildern seine Erlebnisse im Kriege gegen die roten Truppen vor[4]. Die leitenden Persönlichkeiten schildert am genauesten Artur Luther, ein hervorragender Kenner Rußlands, in „Ein Jahr Bolschewismus"[5]. Lenin, aus altadeliger russischer Beamtenfamilie: „der kleingewachsene Mann mit dem lächelnd nüchternen beredten Munde, die Hände in den Hosentaschen, die listigen Augen in die Ferne gerichtet, der Tamerlan des neuen Weltgerichtes", ein Mann von ungeheurer Energie, schlau, ohne jede Moral für Menschenleben, von eisiger Kälte und schonungsloser Härte (S. 17 ff.). Trotzki wird vorgestellt als der biegsame, bewegliche geborene Agitator, als ein „in sich verliebter Poseur" (S. 19 ff.). Die Führer behandelt auch Heinz Fenner in einer kleinen, aber aufschlußreichen Schrift: „Die Despoten der Sowjetrepublik"[6]. Das Alter von Lenin (Uljanow) gibt er auf 49 Jahre an; von seinem 17. Jahre an sei er politisch tätig und seit 1900 mit kurzen Unterbrechungen außerhalb Rußlands gewesen, bis ihn der bekannte plombierte Eisenbahnwagen nach Rußland zurückbrachte. Jetzt residiert er in den kaiserlichen Gemächern des alten Kreml in Moskau. Als genauen Namen von Trotzki gibt Fenner an: Leiba Davids Sohn Bronnstein, Sohn eines jüdischen Kolonisten in Südrußland, 1899 nach Sibirien geschickt, 1904 geflohen, 1905 hervorragend bei der Revolution beteiligt und abermals nach Sibirien verbannt. Radek, recte Sobelsohn aus Galizien, hat eine kriminelle Vergangenheit, wurde wegen Unredlichkeit aus der polnischen und deutschen Sozialdemokratie ausgeschlossen. Der brutale Sinowjew heißt richtig Owsei Hersch Arons Sohn Radomysilki.

[1] Näheres in der Köln. Volkszeitung Nr. 83 vom 30. Jan. 1920.
[2] München 1920, S. 81 ff. [3] Berlin 1920, „Firn" (78 S.).
[4] Mit der Eisernen Division im Baltenland, Hamburg 1920.
[5] Leipzig 1919 (80 S.).
[6] Berlin 1919, Revolutionäre Streitfragen 10. Heft (18 S.). — Von Einzelberichten seien noch notiert: Paul Olberg, Briefe aus Sowjetrußland (August bis Oktober 1918), Stuttgart 1919 (146 S.); Hans Limbach, Ukrainische Schreckenstage, Bern 1919 (S. 17 ff. über die Bolschewiki).

Besondere Beachtung verdient General von der Goltz, vormals Oberbefehlshaber in Finnland und im Baltikum. Er hat im März 1920 einen Aufsatz über die bolschewistische Gefahr veröffentlicht[1], in dem er zuverlässige Einzelheiten über das grausame Wüten der Bolschewisten gibt, die ebenfalls vollständig mit den bisher bekannt gewordenen Einzelheiten übereinstimmen. Speziell über das Baltikum berichtet er aus eigener Erfahrung:

„Fast alle Besitzer, oft auch die Verwalter mußten fliehen, um den Landarbeitern den Besitz zu überlassen, den diese nicht bewirtschaften können. Das Land bleibt größtenteils unbestellt. Andere wurden ermordet oder gefangen gesetzt. Bei der Rückeroberung Tukkums und Mitaus durch baltische Landeswehr drangen die Bolschewiken noch kurz vor ihrem Abmarsch in die Gefängnisse ein, schleppten die Gefangenen fort und erschossen sie unterwegs, wenn sie auf der Flucht zusammenbrachen. Wer glücklich in Riga ankam, wurde meist dort erschossen. Bei der Einnahme Rigas haben es sich die Bolschewiken leichter gemacht: sie haben kurzerhand erschossen, was sie in den Gefängnissen schnell noch erschießen konnten. Als ich selbst wenige Tage nachher die berühmte Petrikirche besichtigen wollte, traf ich dort am Altare die Witwen der beiden Hauptpfarrer am Sarge ihrer Männer.... Bei der endgültigen Einnahme von Thorensberg am 10. Oktober 1919 durch die Eiserne Division und Deutsche Legion fand man die Leichen (der in den Quartieren zurückgebliebenen Deutschen) entsetzlich verstümmelt.... Im übrigen geben die der Presse übergebenen Photographien von diesen und andern Scheußlichkeiten ein so wahrheitsgetreues schauriges Bild, daß jeder Zweifel verstummen sollte. Die Bevölkerung in Riga war ebenso wie in Petersburg und Moskau in vier Verpflegungsklassen geteilt. Die regierende Proletarierklasse schwelgte im Überfluß, die letzte Klasse der ehemals Besitzenden durfte Hungers sterben oder doch so schwach werden, daß sie jeder Ansteckung erlag. Ich habe nach der Einnahme Rigas furchtbar unterernährte Gestalten gesehen, die zu keiner Arbeit mehr fähig waren und vielfach noch nachträglich gestorben sind. Die Wohnungen waren beschlagnahmt, die Besitzer entweder anderswo kümmerlich untergebracht oder auf ein Zimmer beschränkt, während der Mob beiderlei Geschlechts in der übrigen Wohnung die ganze Nacht hindurch seine Orgien feierte.... Auf den Straßen durfte man nur mit ältesten Sachen gehen, um nicht nackt ausgezogen zu werden..... Die Banken waren alle geplündert und geleert, so daß die Besitzer dort alles verloren haben.... Das ist das wahrheitsgetreue Schicksal der bürgerlichen Gesellschaft in den Gegenden gewesen, in denen ich anderthalb Jahre lang mit dem Bolschewismus in Berührung gekommen bin."

Das wahre Gesicht des Bolschewismus hat sich uns ja in größerer Nähe bei der roten Schreckensherrschaft vom 7. April bis 1. Mai 1919 in München und vom 21. März bis 1. August 1919 in Ungarn gezeigt. Dazu kommt dann noch im März 1920 der bolschewistische Aufstand im Ruhrgebiet.

[1] Grenzboten 3. März 1920, 257 ff.

Über „die Münchener Räte-Republik" orientiert gut die gleichlautende Schrift von Stadtrat Max Gerstl (136 S., München 1919), in der alle Verfügungen und Proklamationen der roten Gewalthaber im Wortlaut abgedruckt sind. Eine gute über München hinausgreifende Ergänzung dazu bietet Josef Karl: „Die Schreckensherrschaft in München und Spartakus im bayrischen Oberland" (296 S., München 1919). Aus den furchtbaren Erfahrungen heraus mahnt Karl zum Schluß: „Jeder denkende Arbeiter, jeder Bürger, gleichviel welchen Standes, trete einer solchen Schutzwehr bei, damit in Zukunft Ruhe, Ordnung und Freiheit in unserem Lande gesichert sind und nie mehr Ereignisse eintreten können, wie sie im vorliegenden Buche wahrheitsgetreu geschildert sind."

Die Befolgung dieser Mahnung und die Alarmbereitschaft der Einwohnerwehr haben nach allgemeiner Überzeugung neue Greuel in München in den Märztagen 1920 verhindert. Daß die Märzgreuel im Ruhrgebiet einen so furchtbaren Charakter annehmen konnten, ist vielfach der von der sozialistischen und jüdischen Presse ausgehenden Schönfärberei und Vertuschung zuzuschreiben.

Gab ja doch eine große jüdische Zeitung die Losung aus: Nicht der Bolschewismus ist die Gefahr, sondern die Gefahr ist die Furcht vor dem Bolschewismus. Und jüdische Redakteure sozialistischer Zeitungen bliesen und blasen in dasselbe Horn, selbst an Orten, die den Bolschewismus zu verkosten bekamen! Warum? Weil für sie der Bolschewismus der Trotzki, Sobelsohn und Konsorten wirklich keine Gefahr bedeutet. So wird das Wort Bolschewismus umgedeutet. Der sozialdemokratische Reichskanzler Müller mußte am 3. April 1920 zugestehen, daß unter den Aufständischen des Ruhrgebietes „zahlreiche russische Kommunisten" (Bolschewisten!) vorhanden waren, „trotzdem ist aber die Bewegung nicht als eine bolschewistische anzusehen". Und doch wurden im Ruhrgebiet ganz genau nach bolschewistischem Muster Verbrecher befreit, Banken beraubt, Geschäftshäuser geplündert und unwillige Bürger erschossen [1].

In den „Bildern aus dem kommunistischen Ungarn" führt uns Hans Eisele „die 132 Tage" des Unwesens in lebendigen Farben vor Augen. Was dort über Industrie, Schule, Kunst, Kirche, Presse, Finanzen ausgeführt wird, stimmt ganz genau mit den Berichten über den russischen Bolschewismus. Er ist in der Tat „der neueste Kommunistenspiegel", der

[1] Die Berichte von Augenzeugen in der Köln. Volkszeitung vom 27. März 1920 an Nr. 293 ff.

für die Führer, alles Juden mit Ausnahme des Einbrechers Cszerny, fürwahr nicht schmeichelhaft ist[1]. Noch genauere Schilderungen „der 135 Tage" gibt Eugen Szatmori, der Budapester Vertreter des Hamburger Fremdenblattes und der Berliner Nationalzeitung, der als solcher mit Bela Kun und den andern Führern verkehrte, in seinem „Roten Ungarn"[2]. Er bezeichnet Budapest als das Versuchslaboratorium des Bolschewismus, in dem sich „jede Entwicklung des bolschewistischen Gedankens in der deutlichsten, durchsichtigsten Form" zeigt. Bela Kun ist ihm der ungarische Lenin, Szamuelly ein sadistischer Bluthund, das Ganze eine erschreckende Bilanz von Verbrechen. Wörtliche Auszüge aus den ungarischen bolschewistischen Zeitungen machen das Buch noch besonders wertvoll.

Der Bolschewismus hat sich nicht wesentlich geändert, seine Macht ist aber in der letzten Zeit stark gewachsen durch die Erfolge über alle entgegenstehenden russischen Heere. Koltschak ist erledigt. Das zersprengte Heer Denikins hat sogar seine Hauptbasis, die reichen Dongebiete, an die Bolschewisten verloren, die damit wirtschaftlich wieder gekräftigt sind, abgesehen von der großen militärischen Beute, da sie z. B. in einem Monat von Denikin 650 Geschütze erbeuteten. Die Judenitsch-Armee ist teils übergelaufen, teils zerstreut. Der Erfolg der Polen und Letten bei der Einnahme von Dünaburg war wegen der schwachen dort stehenden Kräfte der Bolschewisten leicht errungen. Die Gefahr ist mithin bedeutend gewachsen. Wird Polen sich als Bollwerk erweisen?

Gewiß werden die nationalgesinnten Teile des polnischen Heeres (etwa 450 000) ihren Mann stellen, aber ganz Polen ist bolschewistisch unterwühlt und wirtschaftlich zermürbt. Kenner des Ostens verneinen rundweg die Möglichkeit einer dauernden Abwehr durch Polen.

Der frühere russische Kriegsminister Gutschkow erklärte Februar 1920 vor seinem Abschied aus Berlin, daß die bolschewistische Gefahr noch niemals so ernst gewesen. Es sei sicher, daß die Bolschewiki im Frühjahr zu einer großen Offensive gegen Polen und Rumänien ausholen würden. Polen werde in diesem Kampfe unterliegen wegen der furchtbaren Not-

[1] Bilder aus dem kommunistischen Ungarn (Wien 1920, Tyrolia, 130 S.).

[2] Das rote Ungarn. Der Bolschewismus in Budapest (Leipzig 1920, Neuer Geist-Verlag, 256 S.). Vgl. auch Wilh. Neméný, 133 Tage Bolschewistenherrschaft (Berlin 1920, 26 S.), L. Frost, Ungarn nach dem Bolschewismus (München 1920, 39 S.), und besonders J. Mrose, Die Räterepublik Ungarn (Leipzig 1919, 24 S.) Letztere Schrift empfiehlt sich sowohl wegen ihrer genauen Angaben über Personen und Vorgänge als auch wegen des billigen Preises (35 Pfg.) zur größern Verbreitung.

lage des Proletariats, das dadurch der bolschewistischen Propaganda um so leichter zugänglich geworden. Auch das polnische Heer sei vom Bolschewismus angesteckt, wiederholte Meutereien zeigten dies. Polen werde nach dem ersten stärkeren Angriff von bolschewistischer Seite zur Sowjetrepublik werden und als solche gemeinsam mit den russischen Sowjetarmeen gegen Deutschland marschieren. Die Bolschewiki, so schloß Gutschkow, sind die alten Imperialisten geblieben. Versprechen werden sie allerhand, aber halten werden sie ihre Versprechungen bestimmt nicht. Die Bolschewiki werden nach der Besiegung Polens nicht Halt machen, sondern sich weiter gegen Deutschland wenden. Gelingt es Deutschland nicht, die rote Flut aufzuhalten, so wird ganz Europa bolschewistisch![1]

General Ludendorff, der, wie seine Kriegserinnerungen zeigen, sich eine genaue Kenntnis des Ostens erworben hat, sprach sich über die Gefahr des Bolschewismus im Februar 1920 dem amerikanischen Journalisten Karl v. Wiegand gegenüber folgendermaßen aus:

Der Bolschewismus ist eine offensive Macht, und sein Ziel ist die Weltrevolution. Er muß die Welt erobern oder in Stücke zerbrechen. Schon aus diesem Grunde halte ich einen dauernden Frieden mit der Sowjetrepublik für unmöglich. Sowjetrußland verwendet starke militärische Kontingente in Zentralasien, an den deutschen Grenzen, an den Einfallstoren Rumäniens. In Asien (Persien, Afghanistan, Turkestan und Indien) hat sich der Bolschewismus in den Mantel des Pan-Islamismus gehüllt, in Europa wiederum propagiert er den Kommunismus. Die Kommunisten Deutschlands (deren Einfluß und Macht im Auslande leider viel zu sehr unterschätzt wird) haben eingesehen, daß ohne militärische Unterstützung von außen sie ihr Ziel niemals erreichen können. Ich möchte bemerken, daß der Bolschewismus stark genug ist, einen Krieg an zwei Fronten zu führen, insbesondere da die topographischen Verhältnisse an den Grenzen Persiens und Afghanistans eine Verwendung großer Truppenmassen auf europäischer Basis ausschließen. Die militärischen Kräfte, die der Bolschewismus im April dieses Jahres an den östlichen Fronten Polens konzentrieren kann (klimatische Verhältnisse verbieten einen früheren Beginn), werden von Sachverständigen auf 600000 Mann geschätzt. Sie sind diszipliniert und werden gut ausgerüstet sein. Die von den Sowjettruppen während des vergangenen Jahres gemachte Beute ist beträchtlich, außerdem kaufen die Russen überall Kriegsmaterial. Kurz, die bolschewistische Armee ist eine wirkliche Bedrohung, eine stets vorhandene Gefahr, um so bedrohlicher, als sie kommunistische Alliierte in jedem Lande findet, in das sie einfällt. Wir müssen den Bolschewismus als eine Elementarmacht einschätzen, welche, ähnlich den Mongolen aus Zentralasien einst, Europa zu überwältigen droht. Deutschland war in der Geschichte wiederholt der Damm,

[1] Vgl. Bayer. Kurier vom 12. Februar 1920.

an dem die Flut vom Osten sich gebrochen hat; sollte es nicht fähig sein, sie auch dieses Mal abzuhalten, so werden die Konsequenzen vernichtend sein. Ich glaube nicht an die Möglichkeit eines Widerstandes seitens Polens, Lettlands und Rumäniens. Seitdem unsere Armeen auf Geheiß der Entente die baltischen Länder räumen mußten, sind diese bereits bolschewistisch geworden. Die Gefahr für Deutschland und für die Welt ist um so wirklicher und um so ernster, als es viele Monate erfordern würde, ehe es eine Armee aufstellen könnte, fehlt es Deutschland doch an jeglicher Ausrüstung. Die Erkenntnis der allen drohenden Gefahr sollte alle nichtbolschewistischen Nationen vereinigen. Deutschland sollte die Möglichkeit gegeben werden, beide, sowohl die äußere als die innere Gefahr des Bolschewismus abzuwehren. Die zivilisierten Nationen sollten endlich ihr gegenseitiges Mißtrauen begraben, den gemeinsamen Feind erkennen und sich zu einer geschlossenen Anstrengung zum Schutz vereinigen[1].

Auch General von der Goltz hält die Gefahr für sehr ernst: Nach Erledigung Denikins wird Polen an die Reihe kommen, schon allein um das alte Rußland wiederherzustellen und um zur Freude der Altrussen den panslawistischen Gedanken zu verwirklichen. Nach einem voraussichtlich nicht schweren militärischen Erfolg über Polen gibt es für Sowjetrußland nur zweierlei: Bündnis mit dem bolschewistischen bankrotten Deutschland, in dem dann die Räterepublik ausgerufen werden dürfte, oder Kampf gegen Deutschland, das sich dann unbedingt endlich unter einem nationalen und sozialen Programm zusammenfinden muß, wenn es nicht verloren sein soll[2].

An die große Deutschland bedrohende Gefahr knüpft Ehrhardt, der viele Russen nach Befreiung vom Bolschewismus seufzen hörte, die eindringliche Lehre: „Wir wollen und dürfen nicht warten, bis auch uns die Flut des Bolschewismus überschwemmt, sondern wir müssen mit aller Kraft und allen uns zu Gebote stehenden Mitteln einen undurchbrechbaren Damm entgegensetzen. ... Noch ist es für uns nicht zu spät, noch sind wir nicht apathisch gegen die Gefahren, welche uns durch den Bolschewismus drohen. Es bedarf nur eines festen Willens und des gemeinsamen Handelns, um den Brand, welcher unser Haus erfaßt hat, zu löschen und weitere Brände, welche die Bolschewisten Rußlands begierig an unser deutsches Haus zu legen unablässig bestrebt sind, abzuwenden. Möge das deutsche Bürgertum und die deutsche Arbeiterschaft dessen stets eingedenk sein, damit nicht der Augenblick für uns kommt, daß auch wir flehend die Hand nach auswärts ausstrecken müssen und ausrufen: Errettet uns vom Bolschewismus, sonst sind wir verloren!“[3]

[1] Vgl. Bayer. Kurier vom 13. Februar 1920.
[2] Grenzboten 3. März 1920, 255. [3] Der Bolschewismus als Totengräber 107.

Wie können wir nun im einzelnen das drohende Gespenst bannen, wie der furchtbaren Gefahr begegnen, wie dem Gräßlichen vorbeugen, das alles bisher Erlebte in Schatten stellen würde?

General von der Goltz gibt u. a. folgende Mittel an: Außer der dauernden Beibehaltung von mindestens 200 000 Mann Reichswehr muß die Einwohnerwehr nach finnischem Muster verbessert und ihr Dienst ernster genommen werden. Sie muß gegen jede Schädigung gesichert werden, indem sie eigenes Geld und eigene Waffen erhält. In Finnland fordert die Linke die Auflösung, die Einwohnerwehren aber „werden sich nicht auflösen lassen. Es kann also zum Bürgerkrieg kommen. Besser aber, daß in ihm das Bürgertum bewaffnet und einheitlich organisiert ist, als daß es wehrlos dem besitzlüsternen Mob zum Opfer fällt". Bei etwas mehr als 3 Millionen Einwohnern sind die finnischen Wehren 130 000 Mann stark, das gäbe für Deutschland eine Einwohnerwehr von $2^1/_2$ Millionen Mann, die dann wohl Ruhe und Ordnung im Innern zu gewährleisten vermöchte. In den Städten müßte die gesamte Intelligenz dafür gewonnen werden. Der Riesenpropaganda des Bolschewismus gegenüber muß alles in Bewegung gesetzt werden. „Die Hauptarbeit muß in Kleinarbeit, in menschlicher, sozialer Beschäftigung mit den Mitbürgern aller Stände geschehen. Die Kluft muß in persönlichem Verkehr überbrückt werden. Soziales, menschliches Verständnis für alle Volksgenossen muß die Losung sein." [1]

Die Frage des Bolschewismus ist eine politische und nationale Frage, noch viel mehr ist sie eine Frage der Zivilisation und Kultur. Hier steht asiatischer Despotismus gegen europäische Zivilisation, heidnische Barbarei gegen christliche Kultur.

Gegen diesen Despotismus, gegen diese Barbarei anzukämpfen, ihren Sieg zu verhindern, ist unser aller dringendste Aufgabe. Es handelt sich um eine Weltentscheidung, eine Großtat ersten Ranges. Großtaten sind gebunden an die ausdauernde tägliche Kleinarbeit des Einzelnen.

An uns, an unserer opferwilligen, aufbauenden Kleinarbeit wird es mithin liegen, ob die Fluten des neuen Mongolensturmes sich noch einmal an Deutschlands Dämmen brechen, oder ob sie alles verheerend auch Deutschland mit sich fortreißen und die ganze europäische Kultur in Blut und Schlamm begraben werden.

[1] Grenzboten 3. März 1920, 259 ff. Bernhard Duhr S. J.

Die Bolschewisten in Wilna bis zum Sturm auf die St.-Kasimir-Kirche.

Ja, das war Asien, was da am Vorabend des Dreikönigstages in die alte Hauptstadt der Jagellonen einzog. Auf Bauernschlitten kamen sie gefahren, auf Strohbündeln sitzend, hinter sich ein paar Säcke Mehl; ihre braunen Uniformen waren wie gefärbt vom Boden der Steppe, die hohen grauen Pelzmützen keck abenteuerlich auf die Seite geschoben. Ihre Bajonette hielten sie starr aufrecht, von weitem aussehend wie eine paradereitende Schwadron. Stramm angezogen waren ihre Muskeln und herausfordernd ihr Blick. Sie kamen mit der frechen Fürchterlichkeit einer siegreichen Räuberbande. An ihrer Spitze ritten zwei wilde Gesellen, unheimlich in ihren schwarzen Kosakentschakos. Der eine schwang einen schwachgekrümmten Säbel, der andere die furchtbare Nagaika. Ja, das war Asien! So sind einst die Horden Dschingis-Khans in die zitternden Dörfer und Herrenhöfe eingefallen, so die Haufen Iwans des Schrecklichen in das friedliche Nowgorod, so die unbändigen Scharen Suwarows in die brennende Praga. Sie kamen wie eine Welle aus dem Meer der unendlichen Ebenen Rußlands — wartet, wartet, es stürzen andere, gewaltigere nach. Sie kamen daher, wo der Zentner Roggen schon Tausende von Rubeln kostet. Nicht erobern wollten sie zunächst, sondern essen. „Sie essen uns auf!" sagten die entsetzten Bauern und Bürger. Ja, das war Asien! Äußerlich ein wohldisziplinierter Heer, waren sie innerlich Barbaren. In die Häuser und Paläste eindringend, legten sie sich mit ihren lehmigen Stiefeln in die Himmelbetten der vornehmen Gesellschaft. Kasernen, wo sie nächtigten, füllten sich im Augenblick mit der üblen Atmosphäre von Viehständen. Als man später reinigen wollte, mußte man Brücken bauen, um über die Dielen zu gehen, die sie dem Wald- und Wiesenboden gleichgeachtet hatten, trotzdem sie selber darauf schliefen. Sie kamen mit dem Haß der Jahrhunderte gegen die Welt des Besitzes. Hatten sie Turgenjeff, Tolstoi, Dostojewski und Gorki nicht gelesen, so waren sie doch aus der breiten Masse derer, die als Gequälte, Arme, Zertretene, von der Gesellschaft Ausgestoßene, die als gepeitschte Leibeigene und als wahnsinnige Verbrecher

jener Literatur als Modell gestanden. So fuhren sie daher wie der Vernichtungswille Bakunins, mit dem instinktiven Bewußtsein, die Rache der Geschichte nach Europa zu tragen. Sie kamen, freilich heute wohl nur zweitausend, aber mit der fanatischen Überzeugung, vor den Millionen der Zukunft zu marschieren, die in feuchten Kellern und Hausdienerlöchern ihre Tage vertrauerten, während man über ihnen in weiträumigen Gemächern tanzte und schmauste. Wartet, ihr Drohnen, jetzt kommt die Arbeit und setzt sich an die Tische, die sie selber gezimmert. Jetzt nimmt der Bauer das Land, das er im Sklavendienst von Generationen gepflügt und mit Blut und Schweiß und Tränen gedüngt hat.... Vier alte Kanonen, das war ihre ganze Artillerie, und die eine davon versagte noch, als sie Salut schießen sollte. Was brauchen wir Kanonen, was brauchen wir Munition! Worin wir siegen, das ist die Idee des Proletariats. Hunderttausende von Flugblättern haben diese Idee uns voran in die Massen geschleudert. Man wartet auf uns bis Warschau und Berlin — und wir kommen. Aber nur eine Weile noch tragen wir das Bajonett und färben wir unsere Wege mit Blut: Bald ist die große Tat geschehen. Dann geht die Rote Armee zur Ruhe auf den Trümmern der alten Welt. Über zerschmetterten Kronen und Kreuzen aber weht die rote Standarte, nicht mehr Zeichen des Hasses und des Gerichtes, sondern einzig der triumphierenden Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit. Und so kamen sie wie die Rotte Satans, der von neuem seine Paradieseslüge in die Menschheit wirft.... Was sagt ihr dazu, uralte Heiligtümer von Wilna?

Die Stadt zitterte. Schon seit Wochen hatte man mit steigender Angst gefürchtet, was nun Tatsache geworden. Man hatte die Flüchtlinge aus Rußland kommen sehen, die Schauermären zu erzählen wußten. Ich hatte selbst mit einem ehrwürdigen Prälaten gesprochen, der aus Petersburg noch eben rechtzeitig abgereist war. Er stammte aus reicher Familie und hatte doch monatelang froh sein müssen, täglich einen einzigen Hering für seinen Lebensunterhalt teuer genug erstehen zu können. Man sah es dem abgemagerten Gesicht an, daß diese Mitteilungen nicht übertrieben waren. Auch hatte man gehört, daß sich dort frühere Offiziere anbieten, Reisekoffer an die Bahn zu tragen, daß alte Generäle auf den Straßen Zeitungen verkaufen. In die Häuser war man eingedrungen und hatte ohne weiteres Lebensmittel, Möbel und Decken fortgenommen. Jedem Besitzer wurde nur noch ein Fenster zugestanden, an dem andern siedelte sich im gleichen Salon vielleicht über Nacht noch irgend ein Bandit an.

Die Angst in Wilna war um so größer, als man sich wehrlos diesen Räubern ausgeliefert sah. Wohl hatte man unsere Truppen vor ihrem Abzuge um Waffen gebeten, aber vergeblich. Unsere Soldatenräte hatten keine Lust, auch nur ein einziges Gewehr zur Verteidigung der Bourgeoisie zu liefern. Nur fünf Tage hatte man Zeit gehabt, um trotz alledem einige hundert Legionäre aufzustellen. Aber so schnell organisiert man keine schlagfertige Armee, selbst in der Not nicht. Trostloser noch als die militärischen waren die politischen Verhältnisse. Polen und Litauer standen sich scharf einander gegenüber, wie es ja auch heute noch ist. Trotzdem ich genau unterrichtet bin, will ich über diese Dinge nichts Weiteres sagen. Persönlich habe ich herzliche Freundschaft und uneingeschränktes Vertrauen bei beiden gefunden. Mein Patriotismus war der Patriotismus der katholischen Kirche, und die steht bei allen in Ehren, was an Christen in Wilna wohnt. Man verstand, daß ich wie das Evangelium außer und über den Parteien war. Übrigens lag das politische Leben, das zur Zeit der Okkupation unterdrückt war, noch ziemlich danieder. Die deutsche Verwaltung war fort und eine neue erst eben in Bildung. Ökonomische Verbände christlicher Art gab es zwar in Wilna. Schon vor dem Kriege hatte ein Priester Olszański die Handwerker trefflich und großzügig organisiert. Aber der Krieg hatte dieses Werk, das unterstrichen polnisch war, lahmgelegt. Es gab auch in verschiedenen Pfarreien schon Vereine der christlichen Demokratie. Aber auch sie hatten unter den Versammlungsverboten der deutschen Verwaltung gelitten. Es hatte im übrigen durch Jahrzehnte in Wilna weder politische noch religiöse Freiheit bestanden, und so verbarg sich die reichlich dort vorhandene Energie in allerhand kleineren und größeren stillen Einzelunternehmungen, Waisenhäusern, Jugendorganisationen, Schulbetrieben, ohne doch imstande zu sein, in kurzer Zeit auch nach außen hin mächtige Vereine zu schaffen. Das eine merkte man allerdings bald, daß die Bolschewisten in Wilna in ein ihnen fremdes Element geraten. Es war, als wenn man mit einer Rute ins Wasser schlägt, wo es denn langsamer und langsamer geht.

Beim Einmarsch der Bolschewiki befand ich mich bei der Kasimirkirche, einem herrlichen, stilreinen, von einer hohen Kuppel überragten Renaissancebau. Diese Kirche war unter der Moskowiterherrschaft Kathedrale des russischen Erzbischofs geworden, dessen Nachfolger übrigens damals in Wilna war. Wie ich diese ehrwürdige Jesuitenkirche nebst dem dazu gehörigen Kloster mit Hilfe treuer Freunde in meine Hand gebracht, ist

ein Roman für sich. Ich skizziere in diesem Artikel überhaupt nur kurz, was ich im Gefängnis von Minsk ausführlich aufgezeichnet, jetzt aber wegen Zeitmangels nicht herausgeben kann. Mein treuester Gehilfe bei allem Folgenden war mein Bursche aus dem Feldzug, Martin Malik, Laienbruder der Gesellschaft Jesu, der mutig nach dem Abzug unserer Truppen bei mir ausharrte, von Haus aus Landwirt, dabei in geschäftlichen Dingen erfahren, nebenbei ein trefflicher Kutscher und Reiter, Küster und Ministrant. Er sprach als Oberschlesier gut Polnisch, konnte maschinenschreiben und Violine spielen und war überhaupt ein Mädchen für alles. Ganz unter dem Eindruck des Entsetzlichen, das über eine unschuldige Stadt gekommen, sagte ich etwa am zweiten Abend nach Einbruch der Asiaten: „Martin, es muß etwas geschehen." Das Ergebnis unseres Gespräches war, daß am nächsten Tage an allen Straßenecken Wilnas große rote Plakate angeschlagen wurden: Morgen nachmittag um 4 Uhr an der Kasimirkirche Riesenversammlung sämtlicher christlichen Arbeiter. Selbst des Polnischen noch kaum mächtig, ging ich dann auf die Suche nach Rednern. Zuerst zu einem Kaufmann, der sehr erstaunt war, von einem völlig Fremden aufgefordert zu werden, er müsse morgen eine Rede halten. Aber er gehörte zu jenen in Wilna gar nicht seltenen Männern, die sich jederzeit für ihre Religion totschlagen lassen, und so war er auch bereit, eine Rede zu halten. Noch einer wurde gewonnen, der aber dann doch ausblieb. Am folgenden Tage um 4 Uhr fand ich zu meinem Staunen den Platz an der Kasimirkirche schwarz von Menschen. Der hergerichtete Raum erwies sich als viel zu klein. Also in die Kirche. Zuerst sprach ich etwa fünf Minuten, indem ich immer nur die drei wohleinstudierten Sätze wiederholte: „Wir müssen uns organisieren. Die größte Organisation der Weltgeschichte ist die katholische Kirche. Wir müssen uns organisieren auf dem Boden unserer heiligen Religion." Diese kurzen Worte richtete ich ein wenig feierlich so nach allen Seiten hin wie ein Weihrauchfaß an hohen Festtagen. Dann entwickelte mein Kaufmann das Programm, dessen Punkte ich ihm genau angegeben: Wir wollen zunächst die Religion schützen. Um das zu können, müssen wir sie lieben und kennen, namentlich ihr Verhältnis zu den sozialen Fragen. Wir wollen nicht Klassenkampf, sondern christliche Gemeinsamkeit. Wir wollen nicht hohe Löhne, sondern wir suchen den Fortschritt in innerer Bildung. Also mehr religiöses Leben. Als seine Ausstrahlung mehr gegenseitige Liebe. Praktische Ziele dieser Nächstenliebe seien zunächst: Sorge für die Armen,

Hebung der sozialen Not der Proletarier, des kleinen Handwerkers, der Hauswächter, Dienstboten usw. Dann meldete sich ein Mann aus dem Volke und sprach mit der Kraft eines Stromes. Ich kam aus dem Staunen nicht heraus, als der schlichte Arbeiter Hunderte von Versen hervorsprudelte. Der einzige Fehler war, er konnte nicht zu Ende kommen. Aber die Leute hörten gierig zu, und schließlich gelang es mir auch, die Naturkraft zum Stehen zu bringen. Endlich folgte eine machtvolle Segensandacht, und noch am gleichen Tage begann das Einschreiben von Namen. Jeder zahlte einen Rubel und erhielt eine Karte. Eiligst wurden Geschäftszimmer eingerichtet, Versammlungsräume — zwei große Säle, deren jeder 2000 Menschen faßte, Gesangzimmer, Bibliothek usw. Bald arbeiteten bei uns außer Vorstand und Sekretär an die 30 gutbezahlte Angestellte. Eine wertvolle Hilfe stellte sich ein in Gestalt eines weißruthenischen Geistlichen, der mit größtem Opfersinn und mit herrlichem Geschick zu organisieren verstand. Dankbar erwähne ich hier, daß der hochwürdigste Bischof sowie alle Geistliche, an die ich mich wandte, ebenso wie ausgezeichnete Damen und Herren der besseren Stände mich zwar still — des Druckes der Lage wegen — aber doch kraftvoll unterstützten. Jeden Sonntag um 4 Uhr war in der Kasimirkirche Arbeiterkonferenz und daran anschließend Volksversammlung in unsern Sälen. Ehe noch die Bolschewisten ahnten, was los war, hatten wir 5000 Mitglieder. Das war der stärkste Proletarierblock der Stadt. Gegenüber den ewig unter sich uneinigen Kommunisten stellte er eine geschlossene Masse dar. Außer dem Ausbau der Organisation, die sich inzwischen „Arbeiterliga" nannte, beschäftigte uns vor allem die Einrichtung einer Volksküche, Volkskorporative, -hochschule, -werkstätten, -warenhaus, -theater und bald auch die Arbeiterjugend. Natürlich hatte die ganze Stadt ihre Freude daran, daß so etwas möglich war unter den Bajonetten der Roten Armee. Wir waren im Grunde sehr harmlos, hielten keine Reden gegen irgendeinen und arbeiteten nur mit schweigender Kraft. Was in unsere Nähe kam, wurde organisiert. So wandten sich einmal die Schauspieler vom großen Pohulankatheater an uns, die Bolschewisten drohten ihnen mit Verstaatlichung. Sofort übernahmen wir das Theater, in wenigen Tagen waren die Schauspieler vereinigt in einem Verbande, und dann ging auch schon das erste Stück für unsere Proletarier über die Bühne. Reinertrag: 600 Rubel. In ähnlicher Weise kamen wir in den Besitz eines Spitals und gingen daran, Ambulanzen einzurichten. Allmählich kam mir die freudige Einsicht, daß

wir das Rechte getroffen hatten. Die Hauptfeinde der Bolschewisten in Wilna waren ihre Bundesgenossen: der Hunger, das Moskalentum, die Juden und der Religionshaß. Das sind alles in jener Stadt recht unpopuläre Dinge. Bei uns war Aussicht auf billiges Essen, kaum ein Russe, kein Jude, und die Religion war unser Mutterboden. Dabei drüben der immer steigende Hader. Die Litauer wollten ihre eigene Republik haben und die Russen — immer noch die alten Tataren und bei allen internationalen Schlagwörtern die alten Imperialisten — doch wenigstens Lebensmittel für ihr ausgehungertes Moskau. Dann dieser öde Materialismus, dieser Wahlzwang, diese Parteivergewaltigung, dieses Chaos in der Verwaltung. Bei uns ideale Luft. Neben der Religion warmes vaterländisches Fühlen. Über das Polen-Litauerproblem — auf den Versammlungen der Führer die Quadratur des Kreises — kamen wir spielend hinweg. Das gute Volk ist immer wie seine Vormänner. Ich hatte den Leuten eingeschärft: Kein Litauer darf etwas wider den Polen sagen und kein Pole etwas gegen den Litauer und kein Weißruthene etwas wider alle beide. Alle aber dürfen mit Begeisterung reden vom Land, wo ihre Wiege stand. Das taten sie denn auch wie auf Kommando und doch nach ihres Herzens Drang. Ich habe das gesunde und doch so feine Taktgefühl dieses Volkes oft bewundert.

Inzwischen merkten die Bolschewisten denn doch, daß etwas los war. Die allerlei Kommunisten, die nach und nach zu uns abfielen, meist mehr aus Sehnsucht nach unsern Kesseln als nach unsern Idealen, gaben zu denken. Es schien, als ob denen drüben der Boden langsam unter den Füßen wegglitte. Nun schickten sie den Stadtkommandanten, sich die Sache einmal anzusehen. Er kam wirklich auf eine unserer Riesenversammlungen. Ich erinnere mich noch, wie es mir plötzlich mitgeteilt wurde. Schnell winkte ich meinem Organisten, der ein ganz vorzüglicher Volksredner mit stark komischem Einschlag war. Er sprang auf die Rednerbühne und rief in die Tausende hinein: „Nicht wahr, Brüder sind wir alle." Nun sind polnische Versammlungen nicht so still wie bei uns zu Lande. Das ist immer — war es wenigstens bei uns — ein Brausen und Wogen. Wenn ich dort sprach, hatte ich stets das Gefühl, mit einem Segelboot über stürmische See zu jagen. „Also: Brüder sind wir alle." Beifall. Hochrufen. „Und nicht wahr, Brot müssen wir haben." „Ja, Brot, Brot." Tausendstimmiges Echo. „Und billig muß das Brot sein." „Ja, billig, billig!..." Mütter heben ihre Kinder hoch. Allgemeines Geheul. „Und

dann: Weg mit dem Schwert. Wir haben genug vom Krieg. Wir wollen unsere Brüder nicht mehr morden. . . ." „Recht hat er. Weg mit dem Schwert." Männer trampeln und brüllen. Frauen schluchzen. Mein Stadtkommandant war entzückt. Es stand zwar die Hauptsache von dem, was der Organist sagte, im Evangelium: Unser tägliches Brot gib uns heute. Aber ein Bolschewik konnte am Ende auch sein Programm darin finden. „Ja", rief er, zur Rednerbühne stürzend, „ich sehe, hier ist Proletariat. Das müssen wir stützen." Er war ganz gerührt. Ich dankte ihm und sagte: „Eigentlich brauchen wir keine Hilfe, aber wenn ihr uns Geld geben wollt für unsere Armen, so nehmen wir das gern an. Im übrigen herrscht nun ja Freiheit, und jeder gehe halt seine Wege." So stand ich in meinem schwarzen Ordenskleid neben dem roten Bruder, und es fehlte nicht viel, so hätten wir uns umarmt. Von dieser Szene konnten wir acht Tage in Frieden weiter bestehen und zählten nun schon 10000.

Nun aber begann die Schikanepolitik. Brauchten wir Holz, so schlugen sie es ab. Für Lebensmittel verweigerten sie die Einfuhrerlaubnis. Hatten wir Volksversammlung, so drehten sie uns das elektrische Licht ab. So habe ich einst eine schreckliche Stunde erlebt. Der Saal bis auf die Fensterbänke mit Menschen vollgestopft, darunter Frauen und Kinder, und nun plötzlich ägyptische Finsternis, bleicher Schrecken und nur eine Tür. „Leute", habe ich da gerufen, „die Kommunisten wissen nicht, daß wir helle Köpfe haben, wir sehen auch im Dunkeln." Da haben sie gelacht, und fast eine halbe Stunde habe ich so weiterreden müssen, bis endlich, endlich jemand mit einer kleinen flackernden Kerze erschien und der drohenden Panik vorbeugte. Dann verteilten sie auf der Straße wütende Pasquille gegen meine Person. „Der hat mit den deutschen Offizieren zusammengesessen, der ist kein Freund der Arbeiter, der ist ein Agent Scheidemanns! Wań! Weg mit ihm!" In diese Tage fiel der Schulstreit. Sie hatten ein Dekret fertig gegen den Religionsunterricht, wagten aber nicht, es herauszugeben. Wir hielten eine gewaltige Protestversammlung. „Hier in Wilna", habe ich da gesagt, „der Stadt der lieben Mutter Gottes, sollen wir nicht das Recht haben, katholisch zu sein? Jeden Morgen grüßen die Kreuze von hundert Türmen hier die aufgehende Sonne, unsere Väter haben diese Türme gebaut, und unsere Kinder sollen nun nicht mehr den Katechismus lernen?" Das war eine bewegte Tagung, denn so wie ich sprachen manche. Nun unterdrückten sie unsere eben gegründete Zeitung —

diese Gründung ist wieder eine Geschichte für sich —, und schließlich kamen in der Nacht vom 10. auf den 11. Februar um die zwölfte Stunde, als ich eben einen Artikel schrieb für ein neues Blatt, zwei Banditen zu mir herein mit einem Ausweisungsbefehl. Innerhalb 24 Stunden. Ich übergehe, wie ich protestierte und was dann noch alles geschah bis zum Nachmittag. Gegen 4 Uhr kam die Prinzessin Gruzińska zu mir, eine Konvertitin, die den ganzen Feuereifer ihrer Seele nun zum Besten der Kirche entfaltete. Sie hatte die Aufgabe übernommen, die Volkshochschule einzurichten, und half überall mit. Jetzt kam sie, mir mitzuteilen, das Volk warte auf mich in der Kirche. So gingen wir zusammen hin. In der Nähe des Kasimirplatzes mußten wir durch eine wildbewegte Menge. Jüdische Militianten hatten auf die Kirche geschossen und so das Volk gereizt. „Gehen Sie lieber nach Hause", sagte ich zur Prinzessin, „das ist nichts für Damen." Aber sie ist tapfer mitgegangen und hat dafür später drei Monate im Gefängnis sitzen müssen, worüber sie übrigens heute ganz glücklich ist. In der Kirche verabschiedete ich mich kurz von den Leuten und wollte dann gehen. Wie es nun kam, das weiß ich nicht, aber plötzlich hieß es, man wolle mich auf der Straße totschießen. Darauf das Volk: „So lassen wir ihn nicht aus der Kirche...." Den Schluß berichte ich genauer nach meinen Aufzeichnungen von Minsk: Was sollte ich nun tun? Es dauerte eine Weile, bis ich mich an den Gedanken gewöhnte, ein Dauerleben in der Kirche zu führen. Zunächst setzte ich die Andacht fort. Litaneien und Lieder wechselten einander ab. Aber es mußte doch ein Ende nehmen, trotzdem die Leute gern beten und singen. Ich ging aber in die Sakristei. Man hatte mir dort ein Abendessen zurechtgemacht. Noch war die Bewachung der Kirche nicht so streng. Noch konnte man auch auf die anliegenden Höfe gehen. Dann betete ich Brevier, während die Leute unablässig ihre stimmungsvollen, strophenreichen Lieder sangen, die sie alle auswendig wußten. Ein Mann aus dem Volke sprach noch über das Leiden Christi, bis sich endlich eine gewisse Ruhe über alle auszubreiten schien. Sie wurde unterbrochen durch den Ruf: „Es sind Bolschewisten in der Kirche! Ohne Waffen. Unterhändler." Ich ließ sie in die Sakristei führen. Der eine war ein kleiner, untersetzter Mann mit rundem Gesicht und etwas verschlagenem Lächeln, der andere eine hohe Gestalt mit charaktervollen Zügen und einer großen, mächtig gebogenen Nase. Der letztere führte das Wort: „Nun nehmt doch Vernunft an. Die Zeiten haben sich geändert. Jetzt ist es aus mit der Herrschaft der

Priester. Sie haben euch einen schlechten Weg geführt. Wir wissen euch einen besseren...." Dazwischen Protestrufe in einem fort und Schreien von Frauen, wirr durcheinander und anschwellend mit dem immer stärker sprechenden Redner. Dann wieder Rufe: „Still! still!" Von Zeit zu Zeit das mildere Verfahren des zweiten. Der Erfolg dieser diplomatischen Sendung war der, daß nun allen klar wurde: Es geht um die Religion. Es kamen auch noch andere Soldaten. Sie waren Wilnaer und religiös.

„Unsere Leute", sagten sie, „werden nie in die Kirche eindringen. Nur aushalten." Ein Offizier sprach sogar von einer bevorstehenden Truppenrevolte zu unseren Gunsten. Morgen früh sei Soldatenrat. Sie verhandelten lange und flüsternd. Ich hielt mich zurück und überließ nun, nachdem mir das Steuer aus der Hand geglitten, alles sich selber. Allmählich verklangen die letzten Lieder. Statt des elektrischen Lichtes, das man uns genommen, beleuchteten einige Kerzen von der Kanzel und vom Altare aus das mächtige Schiff der Kirche. Auf Bänken und Treppen, an Beichtstühlen und Säulen bereitete sich jeder, wie er eben konnte, sein Nachtlager. Da es in der Sakristei wärmer war, füllte sich diese mehr und mehr. Es war eine Luft zum Ersticken. Ich saß auf einem großen Sessel. Um mich herum stehende, hockende, liegende Menschen, teils wachend, teils im Halbschlaf, teils tief atmend, teils auch geräuschvoller. Hier und da Aufwecken der allzu Lauten und Kichern der jungen Mädchen. Und dann wieder Stille. Am frühen Morgen erschollen schon wieder die Gesänge. Ich hatte wenig geschlafen und ging wohl mit einigen Freunden im Chore auf und ab. Dort stand ein riesiges Gerüst um den halb abgebrochenen Ikonostas; das Allerheiligste war in einem Nebenaltar. Wir sprachen von den Zeiten der Verfolgung, die nun wieder gekommen. Wir erinnerten uns an die ersten Christen, die nächtelang in den Katakomben wachten. Dabei schauten die Gerüststangen geisterhaft auf uns herab, der verlassene Hochaltar war voll erhabener Stille und fließendes Mondlicht auf dem Goldschmuck der gewaltigen Pfeiler. Am Morgen gingen dann manche in die Stadt, um Entsatz zu holen. Man ließ sie heraus, aber niemand wieder hinein. Die Bewachung war jetzt äußerst streng geworden. Die Spannung stieg. Nun begann ich die heilige Messe, ein feierliches Hochamt. Was ich gepredigt, weiß ich nicht mehr, aber es war im Sinne des Exultet vom Karsamstag. Ein Gruß an diese heilige Nacht, die wir gemeinsam für Christus geopfert. Sie wird uns ewig im

Gedächtnis bleiben, und dieser neue Tag, der trüb durch die Dämmerungen der Winternacht dringt, ist kein Tag der Trauer, trotzdem wir zu hungern und zu frieren haben, er ist ein Festtag, und wir wollen ein Hochamt singen und fröhlich sein.... Von nun an ging die Zeit rasch voran. In einem fort kamen Unterhändler. Natürlich nahm die ganze Stadt teil an unserem Schicksal. Es waren doch Menschen aus Hunderten von Familien in der Kirche eingeschlossen. Es waren Kinder darunter, für die ihre Eltern bangten; Mütter hinwiederum, die kranke Kinder zu Hause hatten, um die der Gatte sich sorgte. Wir hörten, daß in der Stadt Streiks drohten, daß 4000 Eisenbahner eine Delegation an die Regierung geschickt. Man erzählte uns, die Leute ständen wie eine Wand auf den Straßen, um zur Kirche vorzudringen. Aber der ganze Kasimirplatz war abgesperrt, und nur in der Ferne sah man das Schwenken von Tüchern. Wir schickten auf Wunsch der Unterhändler eine Deputation an die Regierung. Dann kamen wieder die beiden Agitatoren von gestern: „Ihr könnt ja einen andern Priester haben, gebt nur diesen heraus!" „Nein, wir wollen diesen!" — „Gut, dann kommen wir mit Gewalt." „Dann werden wir Märtyrer!" Ich konnte nicht anders, ich mußte dieses Volk bewundern. Man mag für diese Frömmigkeit das Wort Fanatismus oder ich weiß nicht welches suchen, im Grunde ist es die über alle Menschenvernunft triumphierende Kraft des Heiligen Geistes. Durch diese Volksseele geht der Lebensstrom der unsterblichen Religion Jesu Christi. Ihre Treue, ihre Hingabe bildet sein breites, tiefes Bett. Du zwingst nicht diese Wasser, die aus höheren Quellen sprudeln. Nachmittags wieder Andacht und endloses Singen und Beten. Die zweite Nacht zieht herauf. Jetzt kamen als Unterhändler schon nicht mehr einfache Soldaten, sondern ein Brigadier, der Chef der Garnison. „Wir müssen die Sache liquidieren." Ich atmete auf. Jetzt gibt's am Ende doch noch Frieden. Nach vielem Reden nahm er eine neue Delegation von uns mit. Ehrenwörtlich wurde versichert, sie werde bald zurückkehren. Wir warteten drei Stunden. Dann schlich sich der erste Mann der Republik selbst an die Kirche und flüsterte, er habe sie verhaftet. Von da an glaubte das Volk nicht mehr und verweigerte jede Unterhandlung. Wir können sieben Tage aushalten, so meinten sie, und noch mehr. Ich spürte weder Schlaf noch Hunger, und auch von den Leuten schienen in dieser Nacht nur wenige zu ruhen. Unablässig kamen Soldaten der Roten Armee, hielten lange Reden, suchten abtrünnig zu machen und auch wohl zu spionieren, wie sie mich am besten

herausfischen könnten. Wenn der Lärm zu groß wurde, fingen einige Frauen an zu singen, und das machte jeder unerwünschten Agitation ein Ende. Dann wieder kam für Augenblicke tiefste Ruhe. Die Kirche glich nun einem Riesengrabmal, das sich über einer Masse von Märtyrern schloß. Aber einem Grabmal, das nicht verzweifelnd klagt, sondern das sich jubelnd erhebt, das in seinen ragenden Säulen und weitspannenden Gewölben den Geist verkörpert, der aus diesen Toten spricht. So wie diese, so waren die Menschen, die diese Kirche gebaut. Eindringlinge haben diesen Raum entweiht, aber sie haben nicht den Geist wegwischen können, der mit dem heiligen Chrisam seine Mauern feuchtete. Nun ist wieder ein Märtyrergeschlecht unter der großen Kuppel versammelt. Es ruht aus von seinen Mühen, aber die gewaltigen Pfeiler halten ihm die Ehrenwache. Ihre Lieder sind verstummt, aber um dunkle Nischen und Bogen singt leise das Echo der Jahrhunderte.... Das ewige Licht ist längst erloschen, aber er wacht unter uns, unser Hirt und Heiland. Sein Herz schlägt und seine Lippen beten.... Zwischen 3 und 4 Uhr ging ich wieder in die Sakristei und hatte mich eben ein wenig zur Ruhe gesetzt, als ein furchtbarer Lärm das Schiff der Kirche zu erschüttern schien. „Sie kommen!" „Sie kommen!" Ein Schuß kracht. Es rasselt etwas wie Säbel und Bajonette. Rufe: „Es fließt Blut." Klagen von Frauen, der wilde Aufschrei der Seele, die ihr Heiligstes entweiht sieht. Noch eben war es einer Krankenschwester gelungen, in die Kirche zu kommen. Sie hatte gesagt: Nur ausharren bis zum Morgen noch. Die ganze Stadt sei in Bewegung. Die Herrschaft der Bolschewiki stehe auf dem Spiel. Tausende von Eisenbahnern würden zum Entsatz heranrücken. Man hatte sich schon in Hoffnungen gewiegt. Und nun die Schlacht. Schnell nähert sich der Kampf der Sakristei. Ich lasse die Leute hinknien und gebe ihnen die heilige Lossprechung. Nun sind sie ganz nahe. „Sie schießen!" schreit die entsetzte Menge, „Sie stechen mit den Bajonetten!" und wieder: „Es fließt Blut!" Ob wirklich Blut geflossen, weiß ich nicht. Aber in jener Nacht schien es mir so. Da ging ein freudiges Entzücken durch meine Seele. Jetzt werde ich zum seligen Andreas Bobola gehen. Ich eilte auf das Chor und sah dann bald die blitzenden Schneiden und die Läufe der Revolver in meiner Nähe. Ich sprach zweimal laut den Namen Jesu — um dann eine große Enttäuschung zu erleben. Sie wollten mich nur aus der Kirche holen, totschlagen war ihnen offenbar verboten. Und nun begann ein Ziehen und Zerren. Soldaten hatten mich an den Armen und Frauen

an den Beinen. Bald war ich unter den Füßen, bald über den Köpfen. Dann knallten wieder einige Schreckschüsse mit furchtbarem Echo in die hohe Kuppel. Das bedeutete einige Meter Gewinn für die Soldaten. Ich glaubte, sie würden mich in tausend Stücke reißen. Noch in der Kirchtür hing sich mir jemand um den Leib und ließ und ließ nicht los. Aber endlich hatten die Roten gesiegt. Ein Schlitten stand draußen bereit, und wir fuhren in den frischen Morgen durch menschenleere Straßen. Nach wenigen Minuten waren wir am Ziel, und es begann meine Wanderung durch die bolschewistischen Gefängnisse.

Friedrich Muckermann S. J.

Die Simultanschule eine Unwahrhaftigkeit.

Als im Jahre 1904 in Preußen der Kampf um die konfessionelle Schule tobte, griff auch Fr. Naumann temperamentvoll ein. Seine Broschüre „Der Streit der Konfessionen um die Schule" hat heute noch ein Interesse. Nicht wegen der Originalität oder Triftigkeit der Gründe, sie sind der Rüstkammer des alten liberalen Doktrinarismus entnommen. Auch nicht wegen der verfolgten Ziele, sie waren dem augenblicklich Erreichbaren angepaßt. Mehr schon wegen der für die Zukunft vorgeschlagenen Taktik, Bündnis mit der Sozialdemokratie. Ganz besonders aber, weil die tiefsten Triebfedern bloßgelegt werden: „Der Zweck der öffentlichen Schulen kann kein konfessioneller sein, solange der neuere deutsche und preußische Staatsbegriff gültig ist. . . . Die Schulfrage ist in den Kampf zwischen Priesterstaat und Nationalstaat verflochten. . . . Die größten Ergebnisse des deutschen Volkes hängen mit der Erstarkung des nationalen Geistes gegenüber dem Priestergeist zusammen. Das deutsche Reich entstand ohne den Segen der Kurie, und es wird seinen nächsten großen Aufschwung erst dann finden, wenn es sich mit ihr wieder streitet" (S. 58).

Dieser gleiche Geist ödesten Hasses gegen Christentum und Kirchlichkeit ist es, der seit den Novembertagen 1919 offen und versteckt wahre Orgien gefeiert hat. Aus ihm sind so viele fanatische Reden und Forderungen und Erlasse geboren, angefangen mit den berüchtigten Hoffmanniaden bis zu den famosen acht Leitsätzen unserer süddeutschen Kultusminister. Er ist es, der in der dritten Lesung der Schulartikel zu Weimar die Gleichberechtigung der Konfessionsschule zu Fall gebracht und die Simultanschule zur gesetzlichen Regel gestempelt hat. Er ist es nochmals, der die gläubigen Kreise um das bißchen, was ihnen die Reichsverfassung gelassen hat, bringen will. Und dabei hat man den traurigen Mut, von Hochachtung vor fremden Rechten, von Gewissensfreiheit zu reden, und als erstrebtes Ziel bei Einführung der Simultanschule den nationalen und religiösen Frieden zu nennen, wo es sich um nichts anderes handelt als um die Tyrannisierung der positiven Kreise. Aber das ist überhaupt der Fluch, der auf der ganzen Simultanschule lastet; sie ist und bleibt eine Unwahrhaftigkeit.

Zunächst wird mit ihr operiert, als ob sie eine ganz bestimmte, festumrissene Größe wäre. Und doch ist dabei so vieles schwankend. Auch aus den Richtlinien der neuen Reichsverfassung ist nicht genau zu ersehen, wie sie konkret aussehen soll. Klar ist nach Artikel 146, 1, daß das religiöse Bekenntnis der Eltern nicht mehr maßgebend ist für die Aufnahme eines Kindes in eine bestimmte Schule. Demnach werden also künftig die Kinder katholischer, protestantischer, jüdischer, die Kinder gläubiger und ungläubiger Eltern nebeneinander in der gleichen Schule sitzen. Ziemlich klar ist sodann, daß der Lehrer nicht die Weltanschauung seiner Schüler zu teilen braucht. Das folgt wohl aus Artikel 149, 2, wonach die Erteilung religiösen Unterrichts und die Vornahme kirchlicher Verrichtungen der Willenserklärung des Lehrers überlassen bleiben. Durch diese Bestimmung soll ja nur ein ungläubiger oder andersgläubiger Lehrer davor gesichert werden, daß er eine religiöse Lehre vortragen muß, mit der er innerlich nicht einverstanden ist. Nichts weniger als klar ist es, ob der Unterricht selbst simultan, neutral sein muß, d. h. ob er, auch in den Gesinnungsfächern, grundsätzlich die Weltanschauung ausschalten und sich mit der Vermittlung des tatsächlichen Wissensstoffes begnügen soll. Aus Artikel 148, 2 läßt sich das nicht unbedingt schließen. Denn dieser verlangt nur, daß die Empfindungen Andersdenkender nicht verletzt werden. Und bei einiger Klugheit läßt sich sehr leicht durch die Stoffauswahl, durch gelegentliche Bemerkungen und Fragen eine bestimmte Weltanschauung verbreiten, ohne daß eines der Kinder sich verletzt fühlt. Ganz zweifelhaft endlich ist die Sache mit dem Religionsunterricht. Artikel 149 bestimmt, daß er ordentliches Lehrfach ist, daß seine Erteilung im Rahmen der Schulgesetzgebung geregelt wird, daß er in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgesellschaft unbeschadet des Aufsichtsrechtes des Staates erteilt wird. Von wem denn? Vom Priester oder vom Lehrer? Nach der Kölnischen Volkszeitung Nr. 598, 2. August 1919, beansprucht die liberale preußische Lehrerschaft den ganzen Religionsunterricht für sich, um ihn im Gegensatz zur Kirche zu erteilen, und zwar simultan für alle Kinder. Bei den Schulverhandlungen im württembergischen Landtag hat nach der „Süddeutschen Zeitung" Nr. 44, 14. Februar 1920, Kultusminister Hieber erklärt: „Der dogmatische Teil des Religionsunterrichtes soll der Kirche verbleiben, die eigentliche kirchliche Gesinnungsunterweisung fällt der Kirche und ihren Dienern zu. Der übrige Teil, namentlich der geschichtliche Teil des Religionsunterrichtes bleibt dem Lehrer überlassen." Wie ist es

da garantiert, daß dieser geschichtliche Unterricht wirklich nach den Grundsätzen der Religionsgesellschaft erteilt wird, da nur dem Staat ein Aufsichtsrecht auch über den Religionsunterricht zugesprochen wird?

Es wird also im Kampf gegen die Konfessionsschule mit einem Begriff der Simultanschule operiert, der sehr dehnbar, nicht offen eindeutig ist.

Schlimmer ist es, daß die Simultanschule in sich ein Unding, eine Unwahrhaftigkeit darstellt.

Ich mache dabei zwei Voraussetzungen. Einmal, daß die Simultanschule das Unschuldige sein wird, was sie nach der Behauptung ihrer Freunde ist, jene Schule, in der die Kinder der verschiedenen Religionen gemeinsam unterrichtet werden von Lehrern, auf deren Religion und Weltanschauung bei der Anstellung nicht geachtet wird, und daß auf die Empfindungen Andersdenkender so viel Rücksicht genommen wird, daß die Weltanschauungsfragen grundsätzlich ausgeschaltet bleiben. Sodann, daß die Herren Kultusminister und Lehrer in ihren Verfügungen und im Unterricht sich an diese Auffassung genau halten. Viele deutsche Katholiken werden diese beiden Voraussetzungen reichlich optimistisch finden, und ich selbst kann ihre Meinung nicht tadeln. Die scharfe Abwehrstellung, die Lauscher und das Zentrum im preußischen Landtag einnehmen mußten, die Veröffentlichung der acht Leitsätze süddeutscher Kultusminister, die traurige Tatsache, daß in München an „konfessionellen" Schulen radikale, sozialistische Lehrer, sogar Führer angestellt werden konnten, und viele andere Erfahrungen der letzten Monate zeigen, wessen wir uns von gewissen Seiten zu versehen haben. Aber selbst wenn ich den allergünstigsten Fall annehme, muß ich die Simultanschule als eine innere Unwahrhaftigkeit bezeichnen, mag ich sie vom Standpunkt des Lehrers oder des Unterrichts oder des Schülers betrachten[1].

1. Wer immer auf den Titel eines vernünftigen Menschen Anspruch erhebt, muß eine klar umrissene Weltanschauung haben. Gewisse schwere Probleme haben die Menschheit durch alle Jahrtausende begleitet, und jeder einzelne, der über diese Erde pilgert, muß sich mit ihnen auseinandersetzen. Ihre Wichtigkeit liegt darin, daß sie nicht bloß das Interesse des Ver-

[1] Was in Baden Simultanschule genannt wird, ist in Wahrheit eine konfessionelle Schule; denn tatsächlich teilen die Lehrer die Konfession der Schüler und werden in konfessionellen Seminaren vorgebildet. Bei der Landesschulkonferenz konnte der kirchliche Vertreter dazu konstatieren, daß bisher der Religionsunterricht in wirksamer Weise erteilt werden konnte.

standes erregen, sondern auch die Gestaltung des ganzen Lebens praktisch beeinflussen. Es sind jene Fragen nach dem Woher und Wohin und Wozu, nach Gott und Seele und Ewigkeit. Mehr als die Nationalität scheidet die Beantwortung dieser Fragen die Menschheit in feindliche Lager. Den Gottesgläubigen stehen die Atheisten, den himmelwärts Strebenden die Diesseitsgenußmenschen gegenüber. Die Grundlage der Weltanschauung wird wohl in der Regel von der Familie gelegt, und bei manchen glücklichen Seelen schreitet der Bau dann ohne besondere Störung fort bis zur Vollendung, indem Wissenschaft und Religion, Glauben und Leben sich zur harmonischen Einheit verbinden. Viele andere machen gefährliche Krisen durch. Von außen dringen in Wort und Schrift tausend fremdartige Eindrücke in die Seele. Der eigene Geist sieht sich in ein Meer von Zweifeln und Ängsten gestürzt. Schlimme Lebens- und Menschenerfahrungen so gut wie die entfesselten Leidenschaften suchen Einfluß zu gewinnen. Aus langer Gärung, aus schweren Kämpfen, unter großen Opfern, die vielleicht den Bruch mit lieben Gewohnheiten, mit teuren Menschen bedeuten, ergibt sich schließlich eine feste Auffassung von Gott und Leben, eine bestimmte Weltanschauung. Darum ist sie jedem tieferen Menschen das Höchste, Letzte, Beste, was er ist und hat; der Maßstab seiner Urteile, die Richtschnur seines Handelns, die Edelblüte seines Ich, die ihn am treffendsten kennzeichnet, und doch auch wieder die Kraft, die seine geistige und sittliche Entfaltung am nachhaltigsten bestimmt; das Heiligtum, in das er keinem Unberechtigten den Eintritt erlaubt. Darum liegt in ihr aber auch das Verlangen und die Kraft der Propaganda. Jede tiefe, lebendige Überzeugung ist ein Feuerbrand, der weithin leuchtet, erwärmt, rastlos weitergreift, ein Michael, der im Geisterkampf mit dem Flammenschwert der Wahrheit die Lüge bekämpft. Überzeugungen, denen Sonnenlicht und Nachtesdunkel vereinbar sind, die, statt an kühne Eroberungen zu denken, träge mit dürftigem Besitzstand sich begnügen, sind Zeichen schwächlicher Entartung, feiger, unehrlicher Gesinnung.

Auch der *Lehrer* unterliegt dem allgemeinen Gesetz. Auch er *muß* sich auseinandersetzen mit den großen Problemen des Lebens, muß Stellung nehmen. Ja er mehr als andere. Das wäre fürwahr eine Todsünde an seinem Beruf, wenn er es wagen wollte, in sein heiliges Amt einzutreten, ehe er zu einer abgeklärten Weltanschauung gekommen ist. Er soll doch für die unerfahrene, schwache Jugend Leuchtturm, Führer, Stütze sein. Aber was nützt im Sturm ein Leuchtturm, dessen Feuer nur schwelt

und qualmt? Was hilft ein Führer, der selber noch nicht weiß, welche Straße er wandern soll? Was soll eine Stütze, die bei jedem Luftzug wie ein Schilfrohr sich beugt? Und in Wirklichkeit *hat* auch jeder Lehrer seine feste Stellung im großen Geisterkampf. Es geht durch unsere Lehrerwelt ein tiefer Riß, und mögen auch gewandte Tausendkünstler versuchen, durch Verschleierung der Tatsachen, durch Betonung gemeinsamer Standesinteressen den Riß zu verkleistern, er wird immer tiefer und breiter, je unverhüllter die Absicht zu Tage tritt, durch die Schule die antichristliche Weltanschauung zum Siege zu führen. Nur die konfessionelle und weltliche Schule vertreten hier offen und ehrlich klare Grundsätze. Sie können nur Lehrer brauchen, die auf ihrem Boden stehen, und erwarten von ihnen, daß sie ihre ganze Unterrichts- und Erziehungstätigkeit auf ihrer persönlichen Überzeugung aufbauen. Die Simultanschule dagegen degradiert den Lehrer zum elenden Lohnknecht und Heuchler. Auch er hat eine Weltanschauung, die ihm das teure Erbe seiner Eltern, die Frucht schwerer innerer Kämpfe ist, nach der er sein persönliches Leben einrichtet. Und nun kommt er in die Schule, die Brust geschwellt von heiligem Idealismus für sein erhabenes Amt. Es drängt ihn, den Kindern sein Bestes und Tiefstes zu geben. Aus der Fülle des Herzens möchte er strömen lassen, was ihn innerlich bewegt und belebt. Aber da grinst ihm aus jeder Ecke der Schule und von jeder Seite des Buches und aus jedem Gesicht dieser bunt zusammengewürfelten Kinder die Mahnung entgegen: Rücksicht nehmen auf fremde Überzeugung! Trockene Daten und Zahlen soll er vermitteln, nicht mehr. Um jede gefährliche Klippe soll er sich scheu herumdrücken. Was er selbst fühlt und denkt und liebt, soll er ängstlich in seine Brust verschließen. Der Fromme seine heiligen Glaubensüberzeugungen und -erlebnisse, der Unfromme seinen Unglauben. Heißt das nicht dem Idealismus des Lehrers die Schwingen brechen? einen frevlen Eingriff wagen in das Reich seiner Persönlichkeit? ihn zum virtuosen Seiltänzer der Überzeugung degradieren? zum Heuchler stempeln?

Aber selbst wenn der Lehrer *entschlossen* wäre, seine Weltanschauung ganz zurücktreten zu lassen, er wird es *nicht können*. Sperre doch den freigebornen König der Wüste in einen dunklen Käfig, seine Anwesenheit und Natur wirst du doch nicht verbergen können. Er wird mit den gewaltigen Tatzen gegen die Wände schlagen, daß sie dröhnen, und seine Stimme erheben, daß weithin alles bebt. Schließe durch gewaltige Mauern und Wände die flüssige Feuerglut im Hochofen ein; wenn der Abend

kommt, wird sie doch durch den Widerschein am Himmel ihr Dasein verraten. Das gleiche unmögliche Unterfangen ist es, seine Weltanschauung verbergen zu wollen. Wo ist denn der Mensch, der das fertig brächte? Auch der Lehrer wird es nicht können. Die Kinder, die vor ihm sitzen, die ihn auch außerhalb der Schule beobachten, haben gar scharfe Augen und feine Ohren und einen hellen Verstand. Die merken oft am Lehrer Kleinigkeiten, die dessen eigener Aufmerksamkeit vollständig entgehen. Sie schauen auf sein Mienenspiel und lesen aus seinem leuchtenden Auge das Feuer der Liebe, das in seiner Brust brennt, aus einem spöttischen Lächeln die Verachtung, die ihn erfüllt. Sie erschließen aus den Nuancen seines Tones die Skala der Gefühle, die ihn beherrschen, von heißer Begeisterung bis zum lodernden Haß. Gelegentlich hingeworfene Bemerkungen werden ihnen ein Schlüssel zum Geheimfach seiner Überzeugungen. Sein praktisches Verhalten gegenüber Gottesdienst und Politik offenbaren ihnen, was er innerlich für wahr hält. Kurz, auf Schritt und Tritt wird der Lehrer seine Weltanschauung verraten und so unwillkürlich für sie Propaganda machen und Andersdenkende verletzen. Das heißt, die Simultanschule ist eine innere Unwahrhaftigkeit, weil sie den Lehrer zum Heuchler degradiert und doch dabei nicht leistet, was sie verspricht: objektive Neutralität, Ausschaltung jeder Weltanschauung.

2. Auch vom Gesichtspunkt des Unterrichts aus ist die Simultanschule eine Unwahrhaftigkeit. Jede Schule will intellektuelles Wissen und sittliche Kraft vermitteln. Aber wann besitzt ein Mensch Wissen? Genügt es, aus verschiedenen Wissensgebieten eine kleinere oder größere Zahl von Sätzen oder Daten im Gedächtnis festgebannt zu halten? Wissen sagt entschieden mehr. Wissen will die Dinge verstehen aus den tieferen Ursachen und Gründen, Wissen will die Einzelkenntnisse unter letzte Gesichtspunkte, in den Rahmen eines Systems bringen. Und soll es gesinnungsbildend sein, das sittliche Fühlen und Leben entwickeln und fördern, dann muß es die Begriffe gut und bös in seinen Bereich ziehen, Werturteile fällen. Die Grundsätze und Maßstäbe aber dafür gewinnt der Gelehrte nicht aus seiner Spezialwissenschaft, die bringt er mit. Das heißt, er fußt auf dem Boden einer bestimmten Weltanschauung. Das Wort von der voraussetzungslosen Wissenschaft ist ein törichtes Märchen, eine Unehrlichkeit. Ganz abgesehen von zahlreichen Voraussetzungen erkenntnistheoretischer Art, besonders bezüglich der Existenz und Erkennbarkeit der Wahrheit, nimmt jeder Gelehrte von vornherein einen bestimmten Stand-

punkt ein gegenüber den materialistischen und idealistischen Systemen. Er glaubt in der Materie und ihren Gesetzen alles Sein und Leben beschlossen, oder er nimmt übermaterielle, geistige Wesen und Kräfte an. Er ist ein wunder- und gnadenscheuer Naturalist, oder er hält es für möglich, daß eine höhere, himmlische Welt in unser Leben hereinragt. Er läßt den menschlichen Willen durch innere und äußere Einflüsse in all seinem Handeln fest gebunden und bestimmt sein, oder er verteidigt die Willensfreiheit. Je nachdem ist Ziel und Gang seiner Forschung, ja das Resultat selbst von vornherein gebunden, er ist von vornherein wesentlich beeinflußt. Wenn Haeckel die Weltentwicklung bis herauf zum Menschen durch die Gesetze und Kräfte der Materie allein zu erklären sucht unter starker Vergewaltigung der Tatsachen, so ist er eben durch seine Weltanschauung dazu gezwungen, er ist Materialist und anerkennt nur materielle Kräfte. Daß ein Treitschke, Janssen, L. Hartmann zu so grundverschiedenen Urteilen und Auffassungen kommen, hat seinen tiefsten Grund in der verschiedenen Weltanschauung. Die Resultate der liberalen Theologie, der das Christentum bald das Produkt von Täuschung und Betrug, bald Synkretismus aus verschiedenen religiösen und kulturellen Strömungen, jedenfalls reines Menschenwerk ist, sind notwendig bedingt durch ihre naturalistischen Grundanschauungen, durch die totale Leugnung von Wunder und Übernatürlichem.

Wenn nun die Simultanschule, dieses echte Kind des Liberalismus, den Anspruch erhebt, nicht auf dem Boden einer einzelnen, bestimmten Weltanschauung zu stehen, sondern wahrhaft voraussetzungslos zu sein und nur objektive Wissenschaft zu vermitteln, so ist das genau so ein Märchen und eine Unehrlichkeit wie bei der hohen Wissenschaft. Auch sie muß bestimmte Voraussetzungen machen, auch sie muß, wenigstens wenn sie Wissen und Sittlichkeit vermitteln will, die Kenntnisse wieder in den Rahmen einer bestimmten Weltanschauung zu spannen suchen. Kann denn, um die Sache an einigen Beispielen zu erläutern, ein Naturgeschichtslehrer sich damit begnügen, die Tatsache des Stoffes, der Bewegung, des Lebens zu konstatieren, ohne die Frage des Kindes nach dem Woher zu beantworten? Damit aber gerät er sofort mitten hinein in den Streit der Weltanschauungen, je nachdem er einen allmächtigen Schöpfer zuhilfe nimmt, oder die Welt den Grund ihres Seins in sich selbst tragen läßt. Und diese Situation wiederholt sich dutzendmal. Ist der Mensch ein Enkel des Gorilla, oder ein Kind Gottes, in dessen Brust der Ewige den Odem seines Geistes gehaucht hat? Ist das Gewissen eine krankhafte Verirrung des

Selbstbewußtseins oder die Stimme eines Höheren, der mit unbedingter Vollmacht gebietet und verbietet? Ist die Familie die naturgesetzliche, gottgewollte Verbindung zweier geisterfüllter Menschen oder das zufällige Sichfinden zweier Tiere? Steht hinter der Staatsautorität nur der Wille des Volkes oder Gottes heilige Majestät? Aber auch der Unterricht in Deutsch und Geschichte ist voll von heiklichen Problemen, bei denen die Weltanschauung eine einschneidende Rolle spielt. Es wird doch etwas schwer, nur an Zufall oder an Resultate objektiven Forschens zu glauben, wenn das Mittelalter und seine herrliche Literatur, wenn die katholisierende Romantik, wenn ein Weber so stiefmütterlich behandelt oder ganz tot geschwiegen, dagegen die sog. Klassiker und die Vertreter der modernen Aufklärung so verhimmelt und in den Vordergrund geschoben werden, auch in vielen unserer Lesebücher. Und kann wirklich der Geschichtsunterricht ohne Antwort an den Fragen vorübergehen, ob z. B. das Mittelalter eine Periode dunkler Geistesknechtschaft oder die Edelblüte deutsch-christlicher Kultur, ob Luther der große Reformator und Gottesmann oder ein kirchlicher Revolutionär, ob der 9. November die Morgenröte einer neuen goldenen Zeit oder eine Wetternacht voll Schmach und Unglück war? Wenn also die Simultanschule verspricht, einen wirklich voraussetzungslosen, neutralen Unterricht zu erteilen, so verspricht sie etwas, was in sich und nach Ausweis der Erfahrung unmöglich, eine Lüge ist.

Besonders kraß tritt das zutage in ihrer Stellung zum Religionsunterricht. Manche Vertreter der Simultanschule sind ja so ehrlich, zuzugestehn, daß sie Religionsunterricht in keiner Form, daß sie nicht einmal einen religionslosen Moralunterricht nach Art der französischen Schule wollen. Die meisten aber versichern um die Wette, daß sie nichts weniger als religionsfeindlich seien, daß sie im Gegenteil die Religion unbedingt erhalten wissen wollen, weil sie für die Erziehung die allerhöchste Bedeutung besitze. Aber welcher Unfug wird doch mit dem Ausdruck Religion getrieben! Einig sind sich die Herren nur darin, daß sie alles Dogmatische, Bekenntnismäßige ausgeschlossen wissen wollen. Schon diese negative Begriffsbestimmung ist eine innere Lüge. Die alte Philosophie hat den Satz aufgestellt, es gebe kein universale a parte rei. Die allgemeinen Begriffe sind nur Abstraktionen des Verstandes, sie existieren nirgends konkret. Der Begriff Baum findet sich in der Natur nirgends als solcher, die Bäume alle sind bestimmte Bäume: Eichen, Tannen, Erlen ꝛc. Ebensowenig existiert eine allgemeine Religion. Von den verschiedenen Religionen hat jede ihr

eigenes Gesicht, jede hat ihre bestimmten Lehrsätze und Übungen. Wenn also ein Lehrer erklärt, er binde sich in seinem Unterricht nicht an die Sätze eines bestimmten Bekenntnisses, er lehre allgemeine Religion, so ist das unmöglich; in Wahrheit legt auch er wieder ganz bestimmte Anschauungen zugrunde. Er fügt aber noch die Ungeheuerlichkeit dazu, daß er die Erfindung seines subjektiven Denkens und Fühlens den festen Normen einer bestimmten Religionsgesellschaft, die doch für sich die Autorität der Geschichte und Erfahrung besitzt, vorzieht. Noch unehrlicher mutet die positive Definition des Begriffes Religion an. Gerade hier besagt die Weltanschauung alles. Der Materialist, der alles Geistige, Gott und unsterbliche Seele und Ewigkeit leugnet, kann doch nur materielle Vorgänge als Religion bezeichnen. So mißbraucht man dieses Wort, das die erhabensten Erlebnisse des Menschen umfaßt, zur Bezeichnung von Sinnengenüssen, die vielleicht durch Musik und Kunst erzeugt werden. Andern ist Religion nichts als Gefühl, Gefühl der Kleinheit angesichts der überraschenden Größe der Welt und ihrer Kräfte. Sie feiern ihren Gottesdienst in stummer Betrachtung der Meeresbrandung, des Rauschens der entfesselten Stürme. Kurz, der Begriff der Religion ist gebunden durch die Weltanschauung, und es heißt eine Unehrlichkeit begehen, wenn man verheißt, einen neutralen Religionsunterricht erteilen zu wollen; die Unehrlichkeit ist um so infamer, da erfahrungsgemäß gerade die Form der Religion auf das sittliche Leben von tiefgehendem Einfluß ist.

3. Endlich ist die Simultanschule eine Unehrlichkeit gegenüber dem Kinde, weil sie ihm vorenthält, worauf es einen wohlbegründeten Anspruch hat. Diese zwei Forderungen kann es doch sicherlich an die Schule stellen: daß es auf die späteren Lebensaufgaben und Kämpfe vorbereitet und zum sittlichen Charakter erzogen werde. Keiner der beiden Forderungen wird die Simultanschule voll entsprechen. Der ersten nicht. Kampf ist die Signatur, unter der die Einzelnen wie die Völker stehen. Dem oberflächlichen Blick könnte es scheinen, als ob auf diesem Kampffeld materielle Kräfte und Interessen zusammenprallten, und als ob die materielle Übermacht die Entscheidung brächte. Und doch wäre das ein großer Irrtum. Hinter jedem scheinbar rein materiellen Problem lauern Fragen geistiger Natur. In den großen kriegerischen Verwicklungen, in den sozialen Erschütterungen, in den Krisen des Erwerbs- und Handelslebens stehen sich im Grund immer auch Weltanschauungen als Feinde gegenüber. Auch das Einzelleben mit seinen Kämpfen und Krisen steht im Bannkreis von Welt-

anschauungsfragen. Und was endgültig triumphiert, sind immer die geistig-sittlichen, nicht die roh-materiellen Kräfte. Darum hat die Schule nur dann das Kind wahrhaft für das wirkliche Leben vorbereitet und so ihre Pflicht erfüllt, wenn sie das Kind in die alles beherrschenden großen Ideen eingeführt und in ihm Verstand und Willen fest verankert hat.

Das gilt ganz besonders für das sittliche Leben. Jede Pädagogik sieht das erhabenste Ziel der Erziehung in der charakterstarken, sittlichen Persönlichkeit. Die Neuzeit zumal mit ihren so viel verwickelteren Verhältnissen und größeren Gefahren kann keine sittlichen Schwächlinge brauchen. Aber das mögen uns die Herren doch einmal gefälligst zeigen, wie ein ganzer Charakter erwachsen soll, der seine Wurzeln nicht tief in den Boden großer sittlicher und religiöser Ideen senkt und aus ihnen unaufhörlich Kraft schöpft. Oder können sie uns wenigstens aus der Geschichte nachweisen, daß sittliche Helden irgendwann sich gebildet haben ohne eine große Weltanschauung? Wir Christen aber, die noch begeistert an Christi Gottheit glauben, hüten es als ein teures Kleinod unserer Überzeugung und als eine süße Frucht unserer eigenen Erfahrung, daß er die Zentralsonne ist, die allein über alles Erdensein und -geschehen ihre klärenden Strahlen wirft, die den menschlichen Willen erwärmt für das Gute und Edle und seine Entschlüsse befruchtet. Die Simultanschule, die aus ihren Räumen und aus ihrem Unterricht Christi heilige Lehre und Gnade verbannt, betrügt das Kind um das, was der Gottmensch ihm vermacht hat, und wonach es selbst sich sehnt.

Zu Beginn habe ich die Voraussetzung gemacht, daß die Simultanschule ehrlich neutral sein und alle Weltanschauungsfragen ausschalten wolle. Auch so ist sie eine innere Unwahrhaftigkeit, weil sie an einer Reihe von Widersprüchen krankt. Aber leider ist es eine Tatsache, daß sie bewußt niemals und nirgends wirklich neutral ist, daß sie vielmehr das Kind einer sehr ausgesprochenen Weltanschauung, der liberalen Aufklärung, ist, die der Person Christi die Krone der Gottheit vom Haupte gerissen und seine göttliche Lehre auf den Boden eines edlen Menschentums heruntergezogen hat; sie ist die konsequente Folgerung des undogmatischen Christentums oder des vollen Unglaubens. Zeuge dafür ist Herr Tews und der liberale deutsche Lehrerverein, Zeuge auch die Sozialdemokratie und ihr Schulprogramm. Ihnen ist die Simultanschule nichts als ein Kampfmittel gegen jede positive Religion, ein erster Schritt zur religionslosen, atheistischen Schule. Darum die Augen auf: der Wolf legt sich das Schafskleid um.

Viktor Hugger S. J.

Blumen und Bienen, Farben und Farbensinn.

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?"

Mit diesem zugleich naiven und tiefsinnigen Gedanken greift Goethe auf die elementare Auffassung der Sinneswahrnehmung zurück, die sich das Objektbild in mir als treues Konterfei des Dinges außer mir denkt. Für eine solche Naturbetrachtung ist es nie eine Frage gewesen, daß die Tiere Farben sehen: Draußen sind die Farben vorhanden; sehen heißt: das, was draußen ist, durch ein Bild im erkennenden Subjekt wiedergeben; wenn die Tiere sehen — und niemand zweifelt daran —, dann wird der Vogel den farbigen Vogel, der Schmetterling den bunten Schmetterling, die Biene die in wechselnden Tinten leuchtenden Blumen farbig sehen.

Es ist kein Zweifel, daß Aristoteles dieser Anschauung beipflichtet, wenngleich seine Auffassung des Farbensehens Elemente enthält, die uns fast modern anmuten[1]. „Das in den einzelnen Körpern vorhandene Durchsichtige, durch das Licht vollendet und nun Farbe genannt, bewegt von der Oberfläche des Körpers aus die von der Sonne erleuchtete Luft, die Luft aber, welche sich Aristoteles zwischen dem farbigen Körper und dem Auge als etwas Zusammenhängendes denkt, bewegt das Auge. In diesem Medium ist das sinnliche Bild nicht vorhanden, sondern das Medium fungiert nach Art eines Werkzeuges, das der gesehene Gegenstand in Bewegung setzt und gleichsam handhabt, um sein Abbild im lebenden Auge hervorzubringen."

Nach dieser Darstellung erscheint Raum für die Frage, ob jenes Quasiwerkzeug auch in jedem Auge das Material für sein zu schaffendes Gemälde finde. Aber für Aristoteles sind alle Farben einerlei Art, die bunten ordnen sich zwischen Schwarz und Weiß in eine Reihe *(περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν 442₁₂)*. So wird auch das Tier alle oder gar keine sehen. Die Tatsache der partiellen und der seltenen totalen Farbenblindheit, die den Alten wohl bekannt sein konnte, zwingt nicht zu dieser Trennung. Erst

[1] Vgl. Marchl O. S. B., Des Aristoteles Lehre von der Tierseele (Programm des Gymnasiums Metten, 3. Teil) 41.

die Entdeckung, daß weißes Licht in die Spektralfarben zerlegt und aus ihnen durch Mischung wiederhergestellt werden kann, mußte neutrale und bunte Farben zu unterscheiden lehren.

Bevor die Tierpsychologie auf den Gedanken kam, sich die Frage nach dem Farbensehen der Tiere zu stellen, war diese in der Biologie durch die sogenannte „Blumentheorie" Sprengels etwas voreilig bejaht worden. In früheren Jahrhunderten mit ihrer anthropozentrischen Teleologie waren die Blumenfarben wohl zumeist als rein ästhetischer Schmuck betrachtet worden. In den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts hatte Kölreuter auf die Notwendigkeit des Insektenbesuches für die Bestäubung der Blüten hingewiesen. Christian Konrad Sprengel wurde auf die Bedeutung des Honigs für die Anlockung der Insekten aufmerksam. Ein Vergißmeinnicht brachte ihn auf den Gedanken, daß bei dieser Blume der gelbe Ring, welcher die Öffnung der Kronröhre umgibt und der gegen den himmelblauen Teller der Krone so leuchtend absticht, die Insekten wohl beim Aufsuchen des Honigs leiten könne. Sofort fand er auch bei andern Blumen ähnliche „Saftmale", und nun schloß er weiter: Wenn die Krone der Insekten wegen an einer besondern Stelle besonders gefärbt ist, dann ist sie überhaupt der Insekten wegen gefärbt. Die Farbe der Krone dient dazu, daß die mit einer solchen Krone versehenen Blumen den nahrungsuchenden Insekten in die Augen fallen. Schon Sprengel unterschied Tag- und Nachtblumen, er sah, daß viele Blumen durch ihre Farbe, andere durch starken Duft, wieder andere durch Farbe und Duft zugleich die Insekten anlocken, daß aber Windblüten weder Farbe noch Duft zeigen. Diese Beobachtungen und Überlegungen Sprengels, die er neben manchen andern in einem Buche „Das entdeckte Geheimnis der Natur im Bau und in der Befruchtung der Blumen" (1793) niederlegte, blieben an die 70 Jahre ziemlich unbeachtet, bis Darwin auf den Vorteil der Kreuzbefruchtung hinwies und im Verein mit dem bekannten westfälischen Biologen Hermann Müller die Theorie Sprengels durch zahlreiche neue Beobachtungen stützte und ausbaute und erst dadurch in weiteren Kreisen bekannt machte.

Müllers Werk „Die Befruchtung der Blumen durch Insekten und die gegenseitigen Anpassungen beider" (Leipzig 1873) bildet eine Hauptgrundlage für die Entwicklung der neueren Blütenbiologie.

Aber, wie es so geht, wo eine Theorie in helleres Licht tritt, da setzen auch die Angriffe ein. Es war vor allen der Genter Zoolog Felix Plateau, der Sohn des bekannten Physikers, der in Dutzenden von Veröffentlichungen

die Blumentheorie bekämpfte. Plateau bestritt nicht die Bedeutung des Nektars und des Blütenduftes. Aber diejenige Eigenschaft, die uns am meisten die Blumen auffällig macht, die Größe der Blumenblätter und ihre bunte Farbe, sollte für die Anlockung der Insekten ohne Belang sein. Plateau fand bei seinen Versuchen, daß künstliche Blumen, auch wenn sie ihren Vorbildern auf das sorgfältigste nachgeahmt waren, keine Anziehungskraft auf die Insekten ausübten, daß diese sich auch durch Spiegelbilder von natürlichen Blumen nicht täuschen ließen, daß sie dagegen natürliche Blumen, z. B. Mohnblüten, auch dann besuchten, wenn diese maskiert oder ihrer auffälligen Blumenblätter beraubt wurden, daß sie auffällige Blumen nicht mehr besuchten, wenn man die nektarhaltigen Teile von ihnen entfernte, daß sie dagegen unauffällige Blumen zu besuchen begannen, wenn er sie mit Honig versah. Aus diesen und ähnlichen Beobachtungen schloß er: Die Insekten lassen sich beim Blumenbesuch weder durch die Farbe noch durch die Form, sondern wahrscheinlich ausschließlich durch den Duft der Blüten leiten.

Die Versuche Plateaus werden stark entwertet durch einen Fehler, den er in seinen letzten Arbeiten selbst eingestehen mußte. Er hat das Ortsgedächtnis der Bienen und Hummeln außer acht gelassen. Er berücksichtigte zuwenig, daß die gleiche Biene zu der gleichen Blume wiederkehrt, auch wenn diese maskiert oder sonstwie entstellt ist, weil sie sich eben den Platz der Blume gemerkt hat. Spätere Untersucher erzielten dann auch gegenteilige Ergebnisse. Freilich wollten sie den Einfluß des Geruchsinnes nicht unterschätzen. Selbst die sehtüchtigsten Insekten zeigen diesen Einfluß, und bei Fliegen und niederen Bienenarten soll er sogar vorwiegen, bei Ameisen wiegt er sicher vor. E. Andreae[1], C. Detto[2], v. Dobkiewicz[3], A. Forel[4], E. Giltay[5], Kienitz-Gerloff[6], J. H. Lovell[7], H. Reeker[8] haben nach dieser Richtung hin Plateaus Versuche kritisiert.

---

[1] Inwiefern werden Insekten durch Farbe und Duft der Blumen angezogen? Beih. Bot. Zentralbl. XV (1903) 427.

[2] Blütenbiol. Untersuchungen II. Flora XCIV (1905) 424.

[3] Beitrag zur Biologie der Honigbiene. Biol. Zentralbl. XXXII (1912) 664.

[4] Das Sinnesleben der Insekten. München 1910.

[5] Über die Bedeutung der Krone ꝛc. Jahrb. für wiss. Botonik. XL (1904) 368; XLIII (1906) 468.

[6] Professor Plateau und die Blumentheorie. Biol. Zentralbl. XVIII (1898) 417; XXIII (1903) 557.

[7] The color sense of the honey bee. Amer. Naturalist XLIII (1909) 338

[8] Wie ziehen die Blumen Insekten an? Zool. Garten XXXIX (1898).

Es mußte aussichtsreich erscheinen, die Frage nach der Bedeutung der Blumenfarbe auf eine breitere Grundlage zu stellen und überhaupt zu fragen, ob die Bienen Farbensinn haben, also zu untersuchen, ob die Bienen die Farben farbig sehen. Schon J. Lubbock[1] und H. Müller glaubten festgestellt zu haben, daß Bienen Farben unterscheiden und gewisse Farben, besonders Blau und Purpurrot, bevorzugen. Forel[2] bestätigte das Unterscheidungsvermögen der Bienen und Hummeln. Er ließ eine Hummel auf einer blauen Scheibe Honig saugen. Die Hummel flog fort, kehrte wieder und untersuchte nun auch blaue Scheiben, die frei von Honig waren, mit großer Ausdauer, ließ dagegen rote Scheiben unbeachtet, auch wenn sie an der Stelle lagen, wo vorher von der blauen Scheibe Honig gefüttert worden war. Lovell[3] und v. Dobkiewicz[4] stellten ähnliche Versuche an mit dem gleichen Ergebnis, daß die Bienen Farben als Merkzeichen verwerten.

Es blieb Forel nicht verborgen, daß derartige Versuche keinen strengen Beweis lieferten, denn die Farbe konnte auch an ihrem Helligkeitswert erkannt worden sein. Er hatte weitere Experimente geplant, die diesen Zweifel beheben sollten, sie aber nicht ausgeführt, vielleicht in der Meinung, daß der Farbensinn der Bienen durch die vielen verschiedenartigen Versuche genügend erwiesen sei und durch die auffälligen Blumenfarben geradezu gefordert werde.

Da trat in den letzten Jahren ein Forscher auf den Plan, der, wenn man seine eigenen Schlußworte liest, die ganze Sprengelsche Blumenfarbentheorie endgültig erledigt zu haben scheint.

Karl v. Heß, ein Münchner Ophthalmolog, geht an die Frage mit einer großen Fachkenntnis und mit zum Teil ganz neuen Methoden heran. Er hat die Untersuchung des Farbensinnes in der ganzen Tierreihe in die Hand genommen[5] und findet, daß der Farbensinn bei Säugetieren, Vögeln,

---

[1] Ameisen, Bienen und Wespen. Leipzig 1883.

[2] A. a. O. [3] A. a. O. [4] A. a. O.

[5] Zusammengestellt in Heß, Vergleichende Physiologie des Gesichtssinnes, in Wintersteins Handbuch der vergleich. Physiologie. Jena 1912. Seitdem besonders: Heß, Neue Untersuchung. z. vergl. Physiologie des Gesichtssinnes, in Zool. Jahrb. XXXIII (1913) 387; Experimentelle Unters. über angebl. Farbensinn der Bienen, ebd. XXXIV (1913) 81; Messende Unters. zur vergl. Physiol. des Pupillenspiels, in Graefes Arch. für Ophth. XC (1915) 382; Messende Unters. d. Lichtsinnes d. Biene, in Arch. f. d. ges. Physiol. des Menschen und der Tiere CLXIII (1916) 289; Der Farbensinn der Vögel und die Lehre von den Schmuckfarben, ebd. CLXVI (1917) 381; Beiträge zur Frage nach einem Farbensinn bei Bienen, ebd. CXX (1918) 337.

Kriechtieren und Lurchen etwa wie bei uns entwickelt ist, nur mit der Ausnahme, daß bei Vögeln und Kriechtieren farbige Ölkugeln in der Netzhaut als Farbenfilter wirken, daß dagegen Fische und alle wirbellosen Tiere, soweit er sie untersuchen konnte, total farbenblind seien. Um seine Ergebnisse in etwa beurteilen zu können, müssen wir uns seine Methode etwas näher ansehen.

Man unterscheidet bekanntlich[1] neutrale Farben: die Reihe des Grau von Schwarz bis Weiß, und bunte Farben: die Farben des Spektrums. Die Helligkeit einer farbigen Empfindung hängt in erster Linie von dem farblosen (neutralen) Empfindungsanteil ab, aber sie wird beeinflußt durch den farbigen Anteil. Rot und Gelb wirken erhellend, Grün und Blau verdunkelnd auf die Helligkeit der Gesamtempfindung. Hiermit hängen zusammen die Helligkeitsänderungen, welche farbige Lichter mit der Änderung der Lichtstärke und des Adaptationszustandes erfahren, also auch die Erscheinungen des Purkinjeschen Phänomens.

Nimmt die Lichtintensität stark ab, so verbreitern sich Rot und Grün im Spektrum, zugleich verändert sich die Verteilung der Helligkeit. Die blaue Hälfte des Spektrums wird heller auf Kosten der roten: das Helligkeitsmaximum, das normal im Gelben liegt (bei 580 $\mu\mu$), wird immer mehr gegen Grün verschoben. Im gewöhnlichen Licht ist Rot (670 $\mu\mu$) etwa zehnmal so hell als Blau (480 $\mu\mu$), in der Dämmerung kann das Verhältnis von Rot zu Blau 1 : 16 werden. Nimmt die Intensität noch weiter ab, so kommt das Stadium der totalen Farbenblindheit, es bleibt vom Spektrum nur ein farbloses weißliches Band übrig mit dem Helligkeitsmaximum im Grün (529 $\mu\mu$). Man kann Kurven der Helligkeitsverteilung im Spektrum aufstellen, von denen die eine für das farbentüchtige, die andere für das farbenblinde und das dunkeladaptierte menschliche Auge charakteristisch ist.

Die Methode Heß' besteht nun darin, daß er die Kurven der Helligkeitsverteilung auch bei Tieren feststellt und von ihnen auf den Grad ihrer Farbentüchtigkeit schließt. Zum Beispiel entwirft er in einem Raupenbehälter oder in einem Bassin mit jungen Fischen, die sich als positiv phototrop (lamprotrop) erweisen, ein Spektrum und findet, daß die dichteste Ansammlung in der Gegend des Gelbgrüns bis Grüns erfolgt. Die Fische empfinden diese Stelle als die hellste, ebenso wie der farbenblinde Mensch. Um die Helligkeits-

[1] Vgl. Fröbes, Lehrbuch der experim. Psychologie I (Freiburg 1915).

verteilung im Spektrum zu bestimmen, stellt er die Fische vor die Wahl zwischen einem farbigen Licht und einem farblosen weißen bezw. grauen Licht, das er so lange in seiner Helligkeit verändert, bis die Fische sich gleichmäßig vor beiden Lichtarten verteilen, ihnen also augenscheinlich beide gleich hell erscheinen. Indem er diese Versuche für die ganze Farbenreihe durchführt, erhält er eine Kurve der Helligkeiten, die mit der des farbenblinden Menschen in auffallender Weise übereinstimmt.

Ähnliche Versuche ließen sich bei Bienen durchführen. Schon 1913 konnte Heß eine Bevorzugung von Grün bis Gelbgrün in dem Spektrumversuch konstatieren. Er pflegt ein Versuchskästchen vor das Flugloch zu halten und die so gefangenen Bienen in die Dunkelkammer seines Laboratoriums zu bringen. Das einzige Licht bietet ihnen dann dort z. B. eine Wand, die zur Hälfte aus rotem, zur Hälfte aus blauem Glas besteht. Die Bienen eilen auf die blaue Hälfte zu, obgleich dem farbentüchtigen Menschenauge das Rot deutlich heller erscheint. Erst wenn das Rot viel heller gemacht wird als das Blau, gingen die Bienen in die rote Hälfte. Also auch hier die Merkmale eines total Farbenblinden. Später konnte er auch die entsprechende Helligkeitskurve feststellen.

Daß Heß nun von dieser Ähnlichkeit mit dem farbenblinden Menschen auf totale Farbenblindheit der Bienen schloß, ist um so mehr zu verstehen, als er zeigen konnte, daß die früheren Versuche, einen Farbensinn bei Bienen nachzuweisen, nicht den wesentlichen Unterschied zwischen Farbenunterscheiden und Farbenempfinden beachtet hatten. Auch der total farbenblinde Mensch kann Farben unterscheiden, indem er auf ihren Helligkeitswert achtet. Die Zoologie mußte, wenn sie den Einwänden der Physiologen begegnen wollte, die Experimente Lubbocks und Forels so wiederholen, daß dieser etwaige Einfluß der Helligkeit beseitigt wurde.

Der Münchner Privatdozent Karl v. Frisch unterzog sich der Aufgabe[1]. Er sagte sich so: Ist ein Tier total farbenblind, so sieht es eine Farbe, sagen wir einmal ein bestimmtes Gelb, genau so wie ein Grau von bestimmter Helligkeit. In einer Serie grauer Papiere, welche in hinreichend

[1] Besonders K. v. Frisch, Über den Farbensinn der Bienen und die Blumenfarben, in Münch. med. Wochenschrift 1913, Nr. 1; Zur Frage nach dem Farbensinn der Tiere, in Verh. der Ges. Deutscher Naturf. u. Ärzte 1913; Demonstration von Versuchen z. Nachweis d. Farbensinnes ꝛc., in Verh. der Deutsch. zool. Ges. 1917; Farbensinn u. Formensinn d. Biene, im Zool. Jahrbuch XXXV (1915) 1. Diese letzte zusammenfassende Arbeit habe ich auch oben schon mehrfach benutzt.

feinen Helligkeitsabstufungen vom Weiß zum Schwarz führt, muß also ein Grau enthalten sein, das für das Tier mit dem Gelb identisch ist. Wenn man ihm nun ein gelbes Blatt in einer solchen Serie grauer Blätter von gleicher Form, Größe und Oberflächenbeschaffenheit vorlegt, so kann es das gelbe Blatt nicht mit Sicherheit herausfinden, es muß dasselbe mindestens mit einem der grauen Papiere verwechseln. Man muß nur das Tier veranlassen, nach der gewünschten Farbe zu suchen, und das geschieht am einfachsten durch Dressur mit Hilfe von Futter. Zuerst verwandte Frisch eine Grauserie von 30, später, als die feine Abstufung sich als überflüssig herausgestellt hatte, mit einer Serie von 15 Nummern. Diese Serie wurde in beliebiger Folge durcheinander, nicht etwa nach der Helligkeit, geordnet und bald hier, bald dort ein farbiges Blatt gleicher Größe dazwischengelegt. Dann wurde auf jedes Blatt ein Uhrschälchen gestellt, aber nur die Schälchen auf den farbigen Blättern mit Zuckerwasser versehen. Waren die Bienen auf die Farbe eingeflogen, so wurde die Ordnung der Blätter gewechselt, wie es auch vorher mehrfach geschehen war, die Blätter selbst wurden erneuert, alle Uhrschälchen frisch mit Zuckerwasser versehen und somit alle Bedingungen für die neuanfliegenden Bienen gleichgemacht bis auf die Farbe und Helligkeit. Waren sie total farbenblind, erkannten sie also die Farbe nur an ihrem Helligkeitswert, so mußten jene grauen Papiere, welche für sie den gleichen Helligkeitswert besaßen, ebenso stark besucht werden wie die farbigen. Hatten sie dagegen Farbensinn, so mußten sie die farbigen Blätter eindeutig herausfinden.

Tatsächlich fand Frisch, daß die Bienen, die auf ein Gelb dressiert waren, dieses Gelb sofort ohne Zögern aufsuchten und das Zuckerwasser auf den vielen grauen Papieren gar nicht beachteten oder nur zufällig entdeckten. Als er dann nach fortgeführter Dressur zwei neue gelbe Blätter einlegte und überall reine leere Uhrschälchen aufstellte, erzielte er sogar ein so eindeutiges Resultat, daß er 220 Bienen auf den beiden gelben Papieren und auf allen grauen keine einzige zählte. Ähnliche Ergebnisse lieferten blaue Blätter. Diese Versuche gelangen ihm immer. Sogar als er sämtliche Schälchen mit Zuckerwasser füllte, nur die auf den blauen Blättern leer ließ, stürzten die Bienen scharenweise auf die leeren Schälchen und ließen die gefüllten zunächst ganz unbeachtet. Das Überdecken des ganzen Komplexes der farbigen und grauen Papiere durch eine Glasplatte änderte nichts an der Bevorzugung der Dressurfarbe. Dabei gab diese Anordnung die Möglichkeit, den schon angesammelten Bienenklumpen von der Dressur-

farbe zu entfernen, indem man die Glasplatte seitlich verschob. Dann bildete sich in einer halben Minute auf der Dressurfarbe ein neuer Bienenklumpen, während die Tierchen von dem alten sich verflogen. Also konnte es nicht das Beispiel der zufällig zuerst angeflogenen Biene sein, das ja bei den sozialen Hymenopteren immerhin von Bedeutung ist, das die Klumpenbildung veranlaßt hatte. Ebenso schließt ein Überdecken mit einer Glasplatte wohl den Einfluß spezifischer Gerüche des farbigen Papieres aus. Damit die Oberflächenbeschaffenheit keinen Fehler bringen könnte, wurde das Farbblatt, das zum Versuche diente, mit Firnis stark glänzend gemacht, während vorher auf Mattpapier dressiert worden war. Der Erfolg blieb der gleiche.

Heß hatte in seiner Kritik der früheren Versuche zum Nachweis eines Farbensinnes bei Bienen besonders hervorgehoben, daß farbenblinde Tiere vielleicht ein ausgezeichnetes Wahrnehmungsvermögen für feinere Helligkeitsabstufungen entwickelt hätten. Frisch versuchte deshalb mit allen Vorsichtsmaßregeln die Dressur auf Weiß, Schwarz und ein mittleres Grau. Die Dressur auf Schwarz gelang leidlich, die drei dunkelsten Papiere wurden ziemlich bevorzugt, aber die Dressur auf ein mittleres Grau und auf das hellste Grau mißlang völlig. Erst mit ganz besonderen Vorkehrungen gelang es ihm, durch Dressur auf Weiß eine Bevorzugung hellerer Blätter zu erreichen. Danach konnte von einem feinen Unterscheidungsvermögen für Helligkeitsstufen gewiß nicht die Rede sein, und die darauf basierende Erklärung, die Heß angedeutet hatte, zeigte sich als hinfällig.

Gleichzeitig hatte Heß auf die Möglichkeit hingewiesen, daß die Bienen durch den spezifischen Geruch der Versuchsfarbensubstanz geleitet würden. Aber gelegentliche Beobachtungen hatten bereits gezeigt, daß die Farbe selbst, nicht bloß die betreffenden farbigen Papiere die Bienen anzogen. So umschwärmten gelbdressierte Bienen auch einen gelben Bleistift, blaudressierte Bienen flogen auf blaue Jacken, Halsbinden, auf blaue Partien in Buntdrucken usw. Es wurde schon erwähnt, daß die Versuche mit den Farbenblättern ebenso gelangen, wenn die ganzen Serien mit einer Glasscheibe überdeckt wurden. Endlich konnte Frisch seine Bienen auch auf Farbblätter dressieren, die in Glasröhren eingeschmolzen waren. Damit war der Einfluß des Geruchsinnes doch wohl eindeutig ausgeschaltet, und es bleibt nach all den Befunden nichts übrig, als den Bienen Farbensinn zuzuschreiben.

Wie weit der Farbensinn gegenüber den einzelnen Farben des für uns sichtbaren Spektrums ausgebildet ist, das ist eine Ergänzungsfrage, deren Lösung Frisch mit der Dressurmethode in Angriff nahm. Daß Gelb

und Blau leicht wahrgenommen wurden, habe ich in den Beispielen bereits erwähnt. Ebenso gelang die Dressur auf Orangerot, Gelbgrün, Violett und Purpur. Andere Ergebnisse hatte die Dressur auf ein dunkles Rot. Als Frisch nach mehrtägiger Dressur auf dieses Rot Nr. 1 seinen Bienen ein reines Rot vorlegte, fanden sie es nicht mit Sicherheit heraus, sondern besuchten annähernd gleich stark die dunkelsten Papiere der Grauserie. Sie benahmen sich so, als wäre Rot, Schwarz und dunkles Grau etwa gleich. Ein etwas gelbstichiges Rot fanden sie schon leichter. Grasgrün wurde mit Sicherheit herausgefunden, ebenso ein Blattgrün, das mit Chlorophyllfarbstoff hergestellt war. Blaugrün dagegen wurde stets mit einem mittleren Grau verwechselt.

Aus diesen Beobachtungen wäre zu schließen, daß das für uns sichtbare Spektrum für die Bienen im Rot verkürzt ist und der Rest in zwei Teile zerfällt, die durch eine farblose Stelle im Blaugrün getrennt sind. Damit lag der Gedanke nahe, daß die Bienen überhaupt bloß zwei Farben wahrnehmen, etwa Gelb und Blau, und die Versuchsergebnisse entsprachen in etwa dieser Auffassung. Als Frisch den Tieren, die auf ein sattes Gelb dressiert waren, die ganze Farbenreihe vorlegte, wurde dieses Gelb am stärksten besucht, daneben aber auch noch in beträchtlicher Zahl die Farben, die für unser Auge mit dem Dressurgelb Ähnlichkeit haben, während die andern Farben und grauen Papiere nicht beachtet wurden. Auf gelbstichiges Rot und auf Orange dressierte Tiere gingen auf sattes Gelb mit Vorliebe. Auf Blau dressierte Bienen gingen auf Blau und Purpur. Ein feineres Unterscheidungsvermögen für Farbennuancen war trotz wiederholter Versuche nicht festzustellen. Wegen der Ähnlichkeit mit den Erfahrungen an Rotgrünblinden (Protanopen) glaubt Frisch von einer Rotgrünblindheit der Bienen sprechen zu dürfen.

Bevor auf die theoretische Besprechung der Befunde von Heß und Frisch eingegangen werden kann, muß sich das Bedürfnis geltend machen, die Versuche nachzuprüfen. Es ist mir nicht bekannt geworden, daß die Heßschen Versuche von anderer Seite wiederholt worden wären. Frisch hat einen wertvollen Beistand an dem Wiener Privatdozenten der Botanik Dr. Knoll erhalten. Knoll konnte erst kurz über seine sechs Jahre hindurch fortgesetzten Versuche berichten (1919). Er hat noch mehr wie Frisch dafür gesorgt, daß die zu den Versuchen verwendeten Bienen ganz unbehelligt in ihrer natürlichen Umgebung blieben, während er die Frage des biologischen Experiments an sie stellte.

Knoll beobachtete auf dem süddalmatinischen Karst die Bienen, die im Mai Helianthemum ovatum beflogen. Diese gelbe Blume war die vorherrschende Honigspenderin auf den Karsthängen und die Bienen großenteils auf sie eingeflogen. Knoll sah nun, wie diese eingeflogenen Bienen an andere gelbe Blumen — Leontodon, Crepis, Senecio, Potentilla, Ranunculus, Lotus, Hippocrepis — bis in die Nähe von 1 bis $^1/_2$ cm heranflogen. Sie setzten sich aber nicht, sondern flogen weiter zu Helianthemum. Genannte Blumen sind nun in der Form, dem Duft, der Größe, besonders auch dem Helligkeitswerte von Helianthemum und unter sich verschieden, aber stimmen darin überein, daß sie Gelb als Blütenfarbe haben, mag es auch in verschiedenen Nuancen auftreten.

Das Verhalten der Bienen wird dadurch verständlich, daß man eine Art Dressur (Knoll sagt: Bindung) auf die gelbe Farbe und den spezifischen Helianthemumduft annimmt. Die „Bindung" an Gelb äußern die Bienen durch den Anflug an gelbe Blumen verschiedener Helligkeit und verschiedenen Farbtones und durch die Vernachlässigung aller andersgefärbten und weißen Blumen. Die Geruchsbindung wirkt nur in nächster Nähe.

Später im Jahre wiederholte sich dieselbe Erscheinung, aber mit Blau und an den Blüten des Natterkopfes (Echium). Es trat Blaubindung auf; die Bienen flogen probeweise an andere Blaublüher, aber nie an gelbe und weiße Blumen. Knoll brachte nun aus einer entfernten Gegend Blütenstände von Muscari, die an ihrem Standort viel beflogen wurden, an die Echiumhänge. Die Muscariblütenstände bestehen aus einem oberen blauen Schauapparat von sterilen Blüten und einer tiefergestellten Gruppe von blaßgefärbten, honighaltigen, fruchtbaren Blüten. Die Echiumbienen flogen an den Schauapparat, nicht an die Honigblumen, ein Zeichen, daß die Farbe, nicht der Geruch sie leitete. Es läßt sich ja nicht leugnen, daß ein gewisser subjektiver Faktor bei dieser Beobachtungsart zur Geltung kommen muß, aber anderseits erscheint der Gedankengang Knolls einwandfrei und somit die Gelb-Blau-Empfindung der Bienen neuerdings bewiesen. Das letzte Wort hat Knoll wohl auch noch nicht gesprochen, macht auch selber nicht Anspruch darauf. Demoll (1919, S. 282) ist schon entschiedener: „Die positive Beweisführung von Frisch", sagt er, „zeigt mir, daß die negative von Heß aufzugeben ist."

Wie stimmen nun diese Befunde mit den blütenbiologischen Erfahrungen? Die Frage lag nahe, obgleich sie die Objektivität der Forschungen nicht beeinflussen durfte. Und die Antwort Frischs lautet: Jene Farben, welche

die wichtigste Blütenbestäuberin, die Biene, nicht farbig sieht, kommen in unserer Flora nur äußerst selten oder gar nicht vor. Frisch hat mehrere farbige botanische Tafelwerke durchgesehen. Nirgends fand er Blaugrün als Blumenfarbe. Der Mangel an rein roten Blumen in unserer Flora ist den Botanikern längst aufgefallen. Die Farbe der meisten rotblühenden Pflanzen (Heide, Erica und Calluna, Bienensaug, Alpenveilchen, Alpenrose) ist ein Purpurrot, das Blau enthält. Andere rotblühende Pflanzen wurden von Schmetterlingen beflogen. In den Tropen liegen die Verhältnisse ähnlich wie bei uns. Es gibt eine Eigentümlichkeit der Tropen: die zahlreichen scharlachroten Blüten. Aber diese sind eben ornithophil, die berühmten Kolibriblumen. Vögel aber nehmen Rot mit Vorzug wahr. Auch eine nach den neuen Erkenntnissen durchgeführte Revision der Saftmale an Blüten zeigt, daß die zusammengestellten Farben sich für das Bienenauge kräftig voneinander abheben. Dagegen ließ sich kein Beweis für eine Farbenvorliebe der Bienen finden. Daß die Immenblumen in der Mehrzahl blau oder purpurn sind, wird dadurch verständlich, daß sich diese Farben für Bienen am besten von dem Grün der Blätter abheben.

Das Gesamtergebnis der Untersuchungen Frischs lautet also dahin: Die Bienen haben nicht nur Farbenunterscheidung, sondern auch Farbensinn. Beim Aufsuchen der Nahrung kommt ihnen neben dem Ortsgedächtnis dieser Farbensinn sowie auch ein gewisser Formensinn (die betreffenden Versuche muß ich hier übergehen) und ihr Geruchsinn zu Hilfe. Auch beim Aufsuchen ihres Stockes lassen sie sich durch die farbige Umkleidung des Flugloches leiten, so daß die alte Imkerpraxis in Ehren bleibt, welche die verschiedenen Anflugbrettchen durch wechselnde Farben zu kennzeichnen pflegt.

Es leuchtet ein, daß sich die Ergebnisse der beiden Forscher in wesentlichen Punkten direkt widersprechen. Wohl allgemein stellten sich die Biologen, soweit sie zu der Frage Stellung nahmen, auf die Seite Frischs, der auf dem Freiburger Zoologentage (Pfingsten 1914) seine Versuche einem größeren Kreise von Fachgenossen vorführte. Doflein[1], v. Buttel-Reepen[2] sowie der Botaniker Knoll[3] traten in mehr oder weniger ausführlichen Referaten für einen Farbensinn bei Bienen ein, wenn sie auch die Heßschen

[1] Der angebliche Farbensinn der Insekten, in Die Naturwissenschaften 1914, 709.

[2] Haben die Bienen einen Farben- und Formensinn? in Die Naturwissenschaften 1915, 80; Sind die Bienen wirklich farbenblind? ebd. 1916, 289; Leben und Wesen der Biene (Braunschweig 1915).

[3] Knoll, Über Honigbienen und Blumenfarben, in Die Naturwissenschaften 1913, 349; 1919, 425.

Einwände gebührend berücksichtigt wissen wollten. Für Heß sprach sich zunächst nur der Physiolog Pütter[1] aus, aber auch nur, um bald in die abwartende Stellung zurückzugehen. Um so energischer nahm Heß selbst den Kampf gegen die Zoologen auf[2].

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Arbeit den Gedankengängen Heß' überall nachzugehen. Die Fortführung seiner eigenen Versuche geben präzisere Resultate, es werden eine Anzahl neuer Versuchsanordnungen angegeben, aber im Prinzip bieten sie nichts Neues. Heß findet, daß die Bienen ein ähnlich feines Unterscheidungsvermögen für Helligkeiten haben wie der Mensch, wenn ihnen die beiden Helligkeitswerte gleichzeitig geboten werden. Gegen die Theorie von der Rotgrünblindheit der Bienen richtet sich das Ergebnis der mit verschiedenen Apparaten durchgeführten Messungen der Helligkeitskurve. Sie entspricht weder der des normalsichtigen noch des Rotgrünblinden (Protanopen), sondern der Kurve des total farbenblinden Menschen.

Am unbequemsten ist Heß das positive Ergebnis der Dressurversuche. Die Kritik, die er an denselben übt, ist zunächst nicht unberechtigt, sondern sehr dankenswert, da sie die Zoologen zwang, ihre Versuche mit Ausschaltung aller Fehlerquellen zu wiederholen. Trotzdem gelangen die Versuche Frischs weiter. Heß wiederholt selbst die Dressuren, aber mit gegenteiligem Erfolge. Er findet, daß dressierte Tiere einen gelben Bleistift und blaue Jacken nur umschwärmen, wenn diese mit Honig beschmutzt werden. Er läßt sich die Farben, womit die farbigen Blätter hergestellt werden, kommen und stellt deutliche Unterschiede im Geruch fest. Er experimentiert über Klumpenbildung beim Bienenanflug und findet, daß die Zahl der anfliegenden Bienen ohne jeden Wert ist, wenn man die Anziehungskraft der Farbe beurteilen will. Dazu bezweifelt er, daß die Bienen, die bei den Versuchen Frischs zuflogen, überhaupt dressierte Tiere waren. Bei eigenen Versuchen findet er, daß die Kundschaft sehr wechselt. Seine eigentlichen Farbdressuren ergaben nur negative Resultate. Bienen, die auf den verschiedensten blauen Gegenständen, Blumen, Papier, Tuchstücken, dauernd Honig gefunden hatten, gingen bei dem entscheidenden Versuch nur dem Honig und gar nicht der Farbe nach. Auf Blau dressierte Bienen bevorzugten das Blau weder in einer Grauserie noch in einer Spektralfarbenserie. Farbige Verschlüsse des

[1] Farbensinn der Bienen, in Die Naturwissensch. 1914, 363 494 Anm.
[2] S. oben S. 149 Anm. 5, bes. 1916 1917 1918.

Flugloches führten zu keiner Beeinflussung der Bienen. So ist Heß geneigt, die positiven Erfolge der Dressur auf Versuchsfehler zurückzuführen, ja er scheint die Dressur prinzipiell zu verwerfen. In diesem Sinne werden die Ergebnisse Frischs arg zerpflückt, ja schließlich wird durch einen kleinen logischen Salto mortale herausgebracht, daß Frischs Bienen Blau mit Gelb verwechselt hätten[1]. Überhaupt ist diese Arbeit 1918 teilweise arg temperamentvoll und persönlich, die Beweisführung dagegen oft wenig eingehend, so daß es nicht leicht ist, sich ein sicheres Urteil zu bilden. Z. B. erzählt er bei dem ersten Versuche mit einem blaugelben Schachbrettmuster[2] daß er die Bienen gelegentlich *sechs Wochen lang* auf eine bestimmte Farbe dressiert habe, indem er sie von kleinen und großen gelben Feldern fütterte. Wenn man bedenkt, daß nur Trachtbienen für diese Dressur in Frage kommen, so entspricht diese Dressurzeit fast zwei Bienenleben, für viele Individuen gewiß mehr als zwei, und man fragt sich doch sehr, wofür eine solche Dressur, die, wenn konsequent durchgeführt, etwa bei je halbstündiger Fütterung, ganz gewaltige Ansprüche an die Ausdauer des Experimentators stellt?

Das Ergebnis des Versuches mit dem Schachbrettmuster und den „gelbdressierten" Bienen gibt Heß so wieder: „Hat man auf einige gelbe Quadrate Nahrung gegeben, auf andere dagegen nur leere Schälchen, so gehen die Bienen nur zu den gefüllten bezw. mit Tropfen versehenen Flächen. Wird eine *reine* (Glas)platte ohne Zuckerwasser aufgelegt, so gehen die Bienen niemals auf gelbe Flächen usw." Dieses Ergebnis ist unklar und überraschend zugleich. Gehen die Bienen nur auf Blau, oder kommen sie gar nicht wieder? Wenn letzteres der Fall ist, dann beweist das Experiment etwas zuviel, nämlich daß den Bienen außer dem Farbensinn auch noch das Ortsgedächtnis plötzlich abhanden kommt.

Ein anderer Versuch: Auf einer gelben Fläche ist eine Schar Bienen an einer Lache Zuckerwasser beschäftigt. Sobald das Zuckerwasser zu Ende ist, fliegen alle Bienen weg, und *keine kehrt zu dieser gelben Fläche zurück*, wohl aber zu andern, auch andersfarbigen, sofern sie hier Zuckerwasser finden.

Ein weiß-schwarzes Schachbrettmuster erlaubte die Feststellung, daß auch eine Dressur auf weiße Felder unmöglich war. Heß' Dressuren würden also beweisen, daß den Bienen auch jedweder Helligkeitssinn fehlt. Deshalb verwirft Heß die gesamte Dressurmethode.

[1] Heß (1918) 351.
[2] Ebd. (1918) 356.

Gegen die Technik der Heßschen Dressuren hat Frisch einige Einwände erhoben, die nicht unberechtigt zu sein scheinen. Seine Flugloch-versuche wurden ebenfalls kritisiert. Mit weniger Glück führt von Buttel-Reepen gegen die Heßsche Methode die Befunde ins Feld, die Fröhlich über die Aktionsströme an Kephalopodenaugen veröffentlicht hat, die für Tintenfische gerade das Gegenteil beweisen sollen von dem, was Heß mit seinen Messungen der spektralen Helligkeit zu konstruieren vermeinte. Die Beziehungen dieser Aktionsströme zu den psychischen Qualitäten sind tatsächlich zu unklar, wie Heß mit Recht betont. Zum Beispiel sollen diese Netzhautströme von der Temperatur abhängig sein, was man von der Farbenempfindung doch ungern annehmen möchte.

Endlich hat man von verschiedenen Seiten den Zusammenhang zwischen der Verschiebung des Helligkeitsmaximums und der totalen Farbenblindheit bestritten, der das Schlußglied in dem Heßschen Beweise bildet. Diese Meinung, ein Tier könne die Reaktionen auf Farbenblindheit zeigen und trotzdem Farbensinn haben, wirkt auf Heß „nicht anders, wie auf den Chemiker die Meinung wirken würde, eine Flüssigkeit, welche die für Wasser charakteristischen Reaktionen zeigt, könne doch auch Öl oder Quecksilber sein". Das ist natürlich eine Übertreibung, denn erstens handelt es sich im Prinzip um nur *eine* Reaktion, und dann bleibt die Frage, ob diese Reaktion charakteristisch ist. Für die menschliche Farbenblindheit ist sie ein charakteristisches Zeichen, ist sie es auch für alle andern denkbaren Augen, oder besser, ist sie es für alle andern denkbaren psychischen Substrate? Denn schließlich sind Helligkeit und Farbe nur Qualitäten des psychischen Aktes. Heß sagt zwar: „Der Einfluß der verschiedenen farbigen Empfindungsanteile auf die Helligkeit der Gesamtempfindung ist selbstverständlich nur von der Art des farbigen Empfindungsanteils, nicht aber von der Art des eben untersuchten Sehorgans abhängig, also auch unabhängig davon, ob es sich um ein Menschen- oder Tierauge handelt." Aber dieser Satz, den Heß gesperrt druckt, beweist doch wohl nichts für noch gegen ihn, es sei denn, daß er voraussetzt, daß alle psychischen Agentien in der Welt wesentlich gleich wären. Also legen die Ergebnisse Heß' den Schluß auf Farbenblindheit zwar nahe, erheben ihn aber nicht zu einem strengen Beweise.

Daß Heß selbst von den Dressuren nichts wissen will, daß er dagegen seine messenden Methoden als allein wissenschaftlich betrachtet, das ist in Rücksicht auf seine Arbeitsweise und seine Erfolge einigermaßen verständlich.

Hat er doch diese Methoden nicht bloß auf Bienen angewandt, sondern das ganze Tierreich in seine Untersuchungen hineinbezogen: Säugetiere, Vögel, Kriechtiere, Lurche, Fische, Tintenfische, Bienen, Schmetterlinge, Raupen, Krebse, Würmer, Hohltiere. Seine Methoden sind dabei den besprochenen ähnlich und im Prinzip fast alle gleich. Es handelt sich eben um den Vergleich der Helligkeitskurve des betreffenden Tieres mit der des Menschen. Heß schreibt eigentlich nur den Affen ein normales Farbensehen zu; Vögel und Reptilien sind blaublind, die Lurche dagegen könnten ihrer Helligkeitskurve nach wieder normalsichtig sein. Die Fische und alle andern Tiere sind total farbenblind. Dementsprechend sind fast alle Farben in der Natur, insofern sie gesehen werden müssen, ohne Bedeutung. „Schmuckfarben" der Vögel, der Fische, der Schmetterlinge, „Schutzfarben" der Fische, Vögel, Krebse, „Hochzeitsfarben" der Vögel und Fische, die „Anlockungsfarben" der Blumen sind reine Gedankendinge, menschliche Anschauungsweisen von nur poetischem Wert. Nur einigen Warnfarben bei Schmetterlingen und Amphibien könnte eine beschränkte Bedeutung zugemessen werden und das Rot und Blau des Pavians[1] wäre der letzte traurige Rest der „Schmuckfärbung".

Wenn es sich um Dunkeltiere handelt, wie Katze und Kaninchen, kann man das Zurücktreten des Farbensinnes verstehen. Auch das Wasser bietet für das Farbensehen viele Schwierigkeiten. All die feenhafte Pracht der unterseeischen Gärten ist in größerer Tiefe in ein einförmiges blaugraues Licht getaucht. Aber bei den Bienen haben wir es mit Lufttieren, echten Sonnenkindern zu tun, welche mit hochentwickelten Augen ausgestattet sind.

Es wäre natürlich sehr zu begrüßen, wenn man von der Konstruktion der Netzhautelemente aus einen Schluß auf die Art der Farbenwahrnehmung machen könnte, aber leider sind wir noch nicht so weit. Also ist weder aus dem Vergleich mit verwandten Tiergruppen noch aus den anatomischen Befunden etwas für oder wider die Farbenwahrnehmung der Bienen zu entnehmen.

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchungen dürfte vielleicht folgendes gelten können: Nach den Versuchen Frischs ist sicher, daß die Bienen Blau und Gelb als Farben sehen können und dafür auch Farbgedächtnis haben, da sie dieselbe Farbe wiederfinden. Dagegen haben sie kein fein abgestuftes Helligkeitsempfinden oder wenigstens kein ausgebildetes Helligkeits-

[1] Heß (1917) 415.

gedächtnis. Letzteres ist, wie mir scheinen will, auch von vornherein nicht anzunehmen, da ja jede Beschattung durch ein Wölkchen, jede seitliche Wendung einer weißen Blume durch einen Lufthauch die Helligkeit ändert. Prinzipiell ist gegen die Dressurmethode kaum etwas einzuwenden, die Erfolge sind da. Heß' Mißerfolge beweisen nur, daß seine Versuchsbedingungen weniger geeignet waren, aber durchaus nicht, daß sie allein einwandfrei sind. Die Dressurversuche mit den andern Farben außer Blau und Gelb erzielten ein weniger eindeutiges Resultat, deshalb erscheint die Rotgrünblindheit der Bienen noch nicht endgültig bewiesen zu sein. Also im ganzen sprechen die Dressurversuche für einen beschränkten Farbensinn.

Anderseits bleibt es das Verdienst Heß', die Verschiebung des Helligkeitsmaximums nach dem kurzwelligen Ende hin festgestellt zu haben; das spricht für totale Farbenblindheit und gegen Normalsichtigkeit sowohl als auch gegen Rotgrünblindheit. Diese Versuchsergebnisse Heß' wurden meines Wissens weder nachgeprüft noch bestritten.

Bisher wurde von Buttel-Reepen[1] die Lösung angeregt, daß dunkeladaptierte Bienen (ebenso wie der dunkeladaptierte Mensch) sich nach Heß verhalten, helladaptierte nach Frisch. Heß aber betonte, daß er mit helladaptierten Bienen dieselben Resultate erhalte. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß Heß nur mit Fluchtbewegungen der Bienen arbeitet, bei denen die Tiere einen ganz ausgesprochenen Zug zur hellsten Stelle zeigen. Frisch dagegen arbeitet bei seinen Dressuren mit Anlockung und findet dabei den Zug zur Farbe. Wenn man nun weiß, daß Bienen durch viel harmlosere Einflüsse, wie sie das Einsperren darstellt, durch reiche Tracht, durch Schwarmlust zur Vernachlässigung der Farbenempfindung verleitet werden, so scheint die Lösung darin geboten zu sein, daß die Biene bei Schreckbewegungen nur den Helligkeitssinn einschaltet. Es ist wohl nicht ohne Belang, was Heß mitteilt, die frisch vom Stocke geholten Bienen hätten nur 10—20 Minuten lang die Neigung gezeigt, zum Hellen zu gehen[2]. Danach setzten sie sich an irgendeiner Stelle fest und reagierten auch auf größere Lichtstärken nicht mehr. Man könnte die Annahme machen, daß etwa zehn Minuten lang die Schreckschaltung aufrechterhalten würde[3].

---

[1] Vgl. oben S. 156 Anm. 2 (1916).

[2] Heß (1916) 295.

[3] Man kann auch an Ermüdung denken. Dafür ist die Zeit aber sehr kurz. Hummeln, bes. Psithyrus und solitäre Bienen, ermüden nach meinen Beobachtungen oft in Stunden nicht.

Nun liegt der Gedanke nahe, daß die beiden Arten von Sehorganen, die Komplexaugen und die Stirnozellen, die Funktionen des Farbensehens und des Helligkeitssehens unter sich geteilt hätten. Beim Helligkeitssinn wäre da vielleicht an die Ozellen zu denken. Das Experiment Heß', der Bienen auf einem hellen Ausschnitt im Boden des Versuchskastens sich ansammeln sah, beweist wohl nichts gegen diese Anschauung; denn wenn der Boden hell beleuchtet ist, ist die ganze Hälfte des Versuchsgefäßes, die über dem hellen Bodenausschnitt liegt, heller als die andere.

Leider ist die Frage nach der Funktion der Stirnozellen noch durchaus nicht geklärt. Es ist in den letzten Jahren eine große zusammenfassende und kritisch sondernde Arbeit von Demoll und Scheuring[1] erschienen, welche mit dem Ergebnis abschließt, daß durch das Zusammenspiel von Ozellen und Komplexaugen eine Lokalisation ermöglicht werden soll. Buttel-Reepen hat sich zu dieser Ansicht auch geäußert[2], glaubt aber seine frühere Vermutung festhalten zu sollen, daß die Ozellen jedenfalls auch für das Dämmerungssehen von Bedeutung sind. Es sind eine Anzahl Nachtimmen bekannt geworden, die sich gerade durch die Größe der Ozellen auszeichnen[3]. Soviel ich weiß, hat zuerst Prof. Hesse (Bonn) darauf hingewiesen[4], wieviel geeigneter die verhältnismäßig großlinsige Ozelle zum Dämmerungssehen ist, wie die lichtschwache Teillinse eines Facettenauges, ein Vorzug, der sich wohl auch noch dem Superpositionsauge gegenüber zur Geltung bringt. Also dürfte die angegebene Lösung nicht ohne weiteres abzulehnen sein, daß die Ozellen der Biene farbenblind, die Komplexaugen farbentüchtig sind. Der Widerstreit über den Helligkeitssinn der Bienen könnte sich so schlichten lassen, daß es sich bei den Versuchen Heß' um das Unterscheiden zweier gleichzeitig gebotener Helligkeitsstufen handelt, bei den Versuchen Frischs um das Wiedererkennen einer bestimmten Stufe, im einen Falle Helligkeitsunterscheidung, im andern Helligkeitsgedächtnis.

Jedenfalls sind durch diese Untersuchungen der letzten Jahre manche unserer Erkenntnisse präzisiert worden. Und es ist unbestreitbar das große Verdienst Heß', auf die Mängel der bisherigen Untersuchungsmethoden

---

[1] Demoll und Scheuring, Die Bedeutung der Ozellen der Insekten, im Zool. Jahrb. Phys. XXXI (1912) 519.

[2] Vgl. oben S. 156 Anm. 2 (1915).

[3] Auch unter den Libellen, auf die Demoll und Scheuring verweisen, gibt es Dämmerungstiere, z. B. Aeschna viridis.

[4] R. Hesse und Doflein, Tierbau und Tierleben I (Leipzig 1910) 698.

hingewiesen und eine sorgfältigere Nachprüfung veranlaßt zu haben. Aber daß seine Ansicht so weit begründet ist, daß man nun fast alle bisherigen Anschauungen über die biologische Bedeutung der Farben verwerfen müßte, das wird manchem „Laien" doch sehr zweifelhaft erscheinen. Auf die Bedeutung der Farben für die geschlechtliche Zuchtwahl haben schon sehr viele und wohl der nüchternere Teil der Biologen lange vor Heß gern verzichtet. Schutz- und Warnfarben will ja auch Heß nicht ganz aus der Welt schaffen.

Um so gründlicher werden durch ihn alle Blumenfarben entwertet. Wieder kann zugegeben werden, daß manche Blumenfärbungen mit mehr Phantasie wie Respekt vor den Tatsachen gedeutet worden sind. Anderseits aber leugnet kaum der eingefleischteste Antiteleolog, daß bei den Blumen eine gewisse Anzahl von Einrichtungen der Insekten wegen da sind. Es ist schwer anzunehmen, daß Farben, deren Wert als Lockungsmittel usw. wir gleich gut zu durchschauen meinen, ganz bedeutungslos sein sollen. Man hat sich natürlich beeilt, für die Blumenfarben andere Aufgaben herauszufinden. Es dürfte geraten sein, die endgültige Stellungnahme von neuen Versuchen an Bienen und andern Blumenbestäubern abhängig zu machen und somit noch mit der letzten Entscheidung zu warten. So lange darf denn auch des alten Sprengel Lehre über die Blumenfarben sich nicht bloß als historisches Kuriosum, sondern wie bisher mindestens als heuristische Theorie in Ehren sehen lassen.

Franz Heselhaus S. J.

Thor Langes Weg nach Rom.

An Thor Lange ist vieles ungewöhnlich. Er wurde 1851 in einem armen Kopenhagener Pfarrhaus geboren und starb 1915 als adeliger Großgrundbesitzer auf seinem südlich von Kiew gelegenen Schlosse. Er blieb nach Gesinnung und Staatsbürgerschaft sein Leben lang Stockdäne und wurde doch Wirklicher Russischer Staatsrat. Er war erfolgreich als Konsul und Landwirt und zugleich so schwärmerisch, daß er sich in der kreuzgeschmückten Brünne eines Gralritters malen ließ. Er war ein Lyriker von zartester Empfindung. Er goß mit staunenswerter Gewandtheit zahlreiche Dichtungen aus fast allen Sprachen Europas in dänische Verse um. Und nachdem er Jahrzehnte mit dem Heimweh nach der katholischen Kirche gerungen hatte, tat er endlich während seiner letzten Krankheit den entscheidenden Schritt und starb als Katholik, ohne daß jemals ein katholischer Priester irgendeinen Ritus an ihm vollzogen hätte[1].

Romantisches Empfinden für katholische Art lebte schon im Knaben. Die Mutter, die der deutschen Familie v. Holtzendorff entstammte, ließ sich zwar nie tiefer auf die früh erwachenden religiösen Fragen ihres Kindes ein, sondern begnügte sich, mit ihm zu beten, und auch der Vater glaubte die Frömmigkeit seines Erstgeborenen vor Überspannung schützen zu müssen. Aber er stand den damals noch sehr schwachen Anfängen katholischen Lebens in Dänemark doch nicht so schroff gegenüber wie mancher andere protestantische Pfarrer. Von seiner Landeskirche war er zu der freieren Richtung Sören Kierkegaards abgeschwenkt, und in vertrautester

[1] Für die Kenntnis von Langes innerer Entwicklung kommen hauptsächlich in Betracht: Axel Sørensen, Thor Lange (Kopenhagen 1915); C. Nyrop, Thor Lange (Kopenhagen 1917). Wichtig ist Langes Aufsatz Danskhed og Katolicisme in der Kopenhagener Zeitung Hovedstaden vom 16. und 18. März 1914 (Nr. 471 u. 473). Nützliche Mitteilungen machten Thomas Fasting Christensen in der Zeitschrift Samtiden XXVI 580—585 (Kristiania 1915) und Petrine M. Lange in Høgskolebladet, Jahrgang 24, Nr. 52 (Kopenhagen 1915). Einige Ausbeute liefern auch zwei Bücher Langes: Fra Rusland (Kopenhagen 1882) und En Maaned i Orienten (Kopenhagen 1887). Die besten von Langes Versübersetzungen und eigenen Gedichten hat Otto Borchsenius gesammelt, mit einer Einleitung versehen und unter dem Titel: Thor Lange: Udvalgte Digte 1915 in Kopenhagen erscheinen lassen.

Freundschaft lebte er mit dem Pastor Kofoed-Hansen, der später katholisch wurde. Wenn er auf Spaziergängen durch Kopenhagen seinen Sohn ans Meer führte, kamen sie oft an der katholischen Ansgarkirche vorbei und gingen auf den Wunsch des Kleinen auch manchmal hinein. Als der noch nicht zehnjährige Thor einmal sagte: „Wie schön ist es hier!" meinte der Vater, das sei überall so, wo Menschen im Namen Gottes zusammenkämen.

Übrigens starben die Eltern ziemlich früh, und der Versuch des Pflegevaters, die schwärmerische Phantasie des heranwachsenden Jünglings zu zügeln, mißlang. Sie flog auf den Schwingen der Sehnsucht in das strahlende Wunderland der Romantik. Im allerengsten Freundeskreis sprach Thor schon damals von seiner Begeisterung für das katholische Mittelalter. Daß zu seinen liebsten Dichtern Heine gehörte, steht dem nur scheinbar entgegen. Denn auch dieser abgefallene Romantiker bedauerte ja, aus seinen Gedichten die Spuren seiner frühen Liebe zur Gottesmutter ängstlich entfernt zu haben, und auch er bekannte, daß ihm der künstlerische Reichtum des katholischen Gottesdienstes oft ein wonnetrunkenes Erlebnis geworden sei. Die ganze weitere Entwicklung Langes spricht dafür, daß es ihm der Heine des „Buches der Lieder" angetan hat, nicht der zuchtlose Spötter über alles Heilige und Reine.

Stärker hat ihn aber Longfellow gefesselt und unter dessen Werken gerade das, in dem mit den leuchtendsten Farben das katholische Leben des Mittelalters gemalt ist: The Golden Legend. Der amerikanische Romantiker hat da den Versuch gemacht, die rührende Geschichte vom armen Heinrich, die Deutschland seit Hartmann von Aue kennt, zu einem Bilde der geistlichen und weltlichen Kultur der Ritterzeit zu erweitern. Freilich hat er die hellen wie die dunkeln Erscheinungen dieser Kultur nicht immer in ihrer wahren Bedeutung erfaßt, aber überall fühlt man den Pulsschlag eines begeisterten Herzens. Die romantische Stimmung des Werkes zog den jungen Dänen völlig in ihren Bann. Er machte sich an eine freie Nachdichtung, und dabei wurde ihm die hl. Cäcilia, die von der Heldin Longfellows besonders verehrt wird, so lieb, daß er 1879 in einem Brief bekannte: „Unsichtbar für andere, aber sichtbar für mich kommt die hl. Cäcilia zuweilen in meine Einsamkeit und leistet mir Gesellschaft. Wenn ich gewesen bin, wie ich sollte, kommt sie. Sie hilft mir beim Schreiben.... Ich habe sie lieber als alle andern Engel, sogar lieber als St. Michael, den Gewaltigen."

Der Mutter Gottes, die auch bei Longfellow natürlich die Königin aller Engel und Heiligen ist, blieb Lange immer ein treuer Sänger. Marianische Hymnen der Liturgie regten ihn zu Nachdichtungen an, und die dänische Flagge, der nach der heimischen Legende vom Himmel gefallene Danebrog, war ihm Marias roter Rosenschleier mit weißem Lilienkreuz. Auch die Sagen vom heiligen Gral und das eucharistische Geheimnis des Altars umschwebten seine Seele in Stunden künstlerischer Weihe.

Daß Langes katholische Neigungen nicht leere romantische Schwärmerei waren, bezeugt sein Jugendfreund Axel Sörensen mit den Worten: „Je genauer man ihn kannte, desto klarer sah man, daß darin für ihn viel mehr lag als bloß äußerliche Ästhetik, daß er darin Mut und Kraft für alle seine vielen edeln, selbstlosen Taten fand." Schon während er im Ausland mit der Übersetzung der „Goldenen Legende" beschäftigt war, also vor 1880, schrieb er an Sörensen einen Brief, der den Ernst seiner religiösen Kämpfe erschütternd offenbart. Die in Betracht kommende Stelle findet sich teilweise in dem Buche von Sörensen, teilweise in dem von Nyrop und lautet so: „Aber es hilft nichts, ich trage mein Unglück in meiner eigenen Brust: die verzehrende, aufreibende Unruhe des Heimwehs. In Dänemark zu sein, würde mir gar nichts helfen. Etwas ist wohl meine Nervosität im Spiele, vieles kommt auf Rechnung der ziemlich lebhaften religiösen Kämpfe, denen ich ausgesetzt bin, und auf Rechnung meiner Romantik, die zum wirklichen Leben schlecht paßt und in den Augen Gottes vielleicht verwerflich ist. Ich setze mich der Gefahr aus, in meinem Vaterland wie hier und überall den Boden unter den Füßen zu verlieren. Zwar glaube ich trotz aller Schwachheit an die einzige Rettung, an Jesus Christus, dessen Name gesegnet ist, den ich liebe und verehre, selbst wenn er mich nach Recht und Gerechtigkeit verstößt — möge er mir gnädig sein! — aber, mein lieber, alter Freund, Lutheraner bin ich nur dem Namen nach. Meines Vaters wegen, von dem ich das Beste gelernt habe, was ich weiß, darf ich nicht zu einer andern Kirche übertreten, aber mit meinem ganzen Herzen bin ich Katholik. Vielleicht ist das Sünde, dann helfe Gott mir zur Klarheit, ich kann nicht anders. Was soll ich tun, es wird stärker und stärker! Das griechisch-katholische Bekenntnis ist schön und gut, aber die römisch-katholische, heilige, allgemeine Kirche ist die beste von allen."

Furchtbar traf den Schwankenden 1881, gerade zu der Zeit, wo er sich mit der Angst quälte, er werde ewig verlorengehen, der Selbstmord eines von ihm hochgeschätzten Mädchens, das einer leidenschaftlichen Liebe

die Ehre geopfert hatte und dann in der Verzweiflung Gift nahm. Der Gedanke an die Seele der Unglücklichen verfolgte ihn Tag und Nacht. Im Februar 1880 hatte er an den späteren Propst Levinsen geschrieben: „Es ist möglich, daß ich mich in einem Jahre, etwas früher oder etwas später, einer andern Beschäftigung widme und in ein Kloster reise, vielleicht nach Frankreich, vielleicht in die Schweiz." Ein andermal schien es ihm wieder, als ob die Verbindung mit einer ausgezeichneten jungen Dame, in deren Gesellschaft er von Moskau nach Kiew gefahren war, seine seelische Not lindern könne.

Lange hatte 1876 sein Vaterland auf immer verlassen. Dänemark besaß damals an Madvig einen klassischen Philologen von europäischem Ruf. Deshalb war von Rußland aus, wo man ausländische Lehrer für die alten Sprachen suchte, auch an ihn die Bitte um guten Rat gerichtet worden, und er hatte seinen sehr begabten Schüler Thor Lange vorgeschlagen. Der vierundzwanzigjährige Däne hatte sich dann mit solchem Erfolge der Sprache und Geschichte Rußlands gewidmet, daß er schon 1876 die für seine Laufbahn nötigen Prüfungen bestanden hatte und 1877 Oberlehrer an einem von dem berühmten Slavophilen Katkow gegründeten adeligen Lyzeum in Moskau geworden war. Daneben hatte er Vorlesungen an einer Hochschule für orientalische Sprachen übernommen. Infolge seines nicht geringen Ehrgeizes, seiner Gewissenhaftigkeit und seiner hervorragenden Fähigkeiten hatte er es bald zu vorzüglichen Leistungen gebracht und sich das besondere Wohlwollen Katkows erworben, der bekanntlich seit 1881, dem Jahre der Thronbesteigung Alexanders III., der mächtigste Mann in Rußland wurde.

Im Sommer 1881 machte Lange nun eine Reise ans Schwarze Meer. Ein Kollege hatte ihn als Begleiter zwei jungen Damen seiner Verwandtschaft empfohlen, zwei Schwestern, die zufällig gerade damals von Moskau auf ihr väterliches Schloß zurückkehren wollten, das südlich von Kiew, tief in Podolien lag. Die gemeinschaftliche Bahnfahrt dauerte zwei Tage, für die kleine Gesellschaft Zeit genug, aneinander Gefallen zu finden. Lange war nicht bloß gescheit, aufmerksam und schwärmerisch, er war für die Damen auch der Landsmann ihrer neuen Zarin. In Kleidung und Haltung beobachtete er immer eine Sorgfalt, die seine Kopenhagener Freunde als Eitelkeit bezeichneten. Er fühlte sich als Edelmann, weil er überzeugt war, der ausgestorbenen altdänischen Adelsfamilie seines Namens zu entstammen, obschon Beweise dafür trotz allem Suchen nicht gefunden wurden. Daß die Damen, mit denen er reiste, Töchter des adeligen Hauses Proto-

popow waren, mußte sie ihm innerlich um so näher bringen, je weniger er äußerlich als ihr Standesgenosse galt. Die jüngere war ungeachtet ihres kurzgeschnittenen und auf der linken Kopfseite gescheitelten Haares ein sanftes und fast schüchternes Mädchen. An der älteren fand der Däne das dunkelblonde Haar und die blauen Augen geradezu schön. Dabei bewies sie neben ausgedehnter Bildung einen durchaus praktischen Blick für die Wirklichkeiten des Alltags. Lange glaubte zu fühlen, daß sie die Lebensgefährtin werden könne, die er brauchte.

Als er bei dem Aufenthalt in Kiew, wo er sich von den Damen getrennt hatte, das Michaelskloster besuchte, machte ihn der russische Mönch, der ihn herumführte, besonders auf die Kapelle mit den Reliquien der hl. Barbara aufmerksam. Die werde auch von Deutschen und Türken verehrt, und wenn man vor ihrem Bild eine Wachskerze anzünde und bete, erfülle einem die Heilige jeden Wunsch, soweit sie nur irgend könne. „Ich gab dem Mönche Geld für die Wachskerze", erzählte Thor Lange später. „Beim Bilde stand zwischen Gruppen von Bauernmädchen in kleinrussischer Nationaltracht mein Damenpaar von der Reise. Ich grüßte. Sie grüßten wieder. ‚Liebe hl. Barbara', dachte ich, ‚da du eine so große Heilige und so tolerant bist, daß du Deutschen, Türken und andern ungläubigen Taugenichtsen gleich mir hilfst, so tu ein Wunder! Lege für mich ein gutes Wort ein und sage dem kleinen Mädchen da, es solle meine Frau werden.' Das tat die hl. Barbara, und ich danke ihr dafür, solange ich lebe." Am 21. Februar 1883 wurde die Hochzeit gefeiert. Natalia Michailowna, die Nichte des eben zum Generalprokurator der heiligen Synode ernannten Konstantin Pobedonoszew, war ein frommes Kind ihrer Kirche und eine unermüdliche Helferin aller, die sie leiden sah. Sie lernte die Muttersprache ihres Mannes und lebte sich ganz in seine Gedankenwelt ein, und die beiden waren sehr glücklich.

Aber die seelischen Kämpfe Langes hörten nicht auf. „Ich muß sehr streng arbeiten", bekannte er um diese Zeit, „sonst gewinnt der angeborne Hang zur Phantasterei und Melancholie die Oberhand über mich." Täglich sei er neun Stunden im Staatsdienste tätig, zu Hause schreibe und studiere er weitere drei Stunden, dem Schlafe gönne er nie mehr als sechs Stunden. Im Jahre 1887 hatte er zu seinem Lehramt noch die Geschäfte des dänischen Konsuls übernommen. Er war nicht wenig stolz, nun den Danebrog hissen zu dürfen und im alten Moskau Hüter der Ehre seines fernen Vaterlandes zu sein, aber diese Freude bezahlte er mit unsäglichen Mühen.

Zum Staunen seiner Bekannten beschäftigte sich der Schwärmer auf einmal sehr nachdrücklich mit der Einfuhr von dänischen Fischen, Rasseküben und Terrakottawaren. Über die Leistungen, zu denen er von Amts wegen verpflichtet war, ging er weit hinaus. Dänische Handwerker, die nach Moskau kamen, ließ er auf seine Kosten leben, bis sie eine Stelle hatten oder weiterzogen. Wurden ihm dänische Opfer des Mädchenhandels gemeldet, so suchte er Tag um Tag in polizeilicher Begleitung die verdächtigen Häuser ab und ruhte nicht, bis er die Unglücklichen gefunden und mit Geld zur Rückreise versehen hatte. Bedrängten Landsleuten, die bei russischen Gerichten einen Prozeß um ihr Recht führen mußten, bezahlte er die Kosten. Hatten irgendwie bekannte Dänen in Moskau zu tun, so waren sie seine Gäste. Und all das übernahm er, obwohl ihm sein Staat nicht bloß kein Gehalt anwies, sondern nicht einmal die notwendigsten Auslagen ersetzte.

1906 legte Lange, von Arbeit und Krankheit erschöpft, das Amt des Konsuls nieder. Zwei Jahre später mußte er auch seine Lehrtätigkeit aufgeben. Rußland bewies ihm seinen Dank durch hohe Auszeichnungen. Schon 1887 war der hervorragend tüchtige Beamte, der sich zudem auf ausgezeichnete Verbindungen stützen konnte, Staatsrat geworden, und 1899 war zu vielen andern Orden der des hl. Wladimir gekommen, den Ausländer fast nie erhalten. Lange war damit in den russischen Reichsadel aufgenommen worden, und seine Frau hatte die Vorrechte zurückgewonnen, die sie durch ihre Heirat mit dem bürgerlichen Manne verloren hatte. Als nun der an Ehren und Verdiensten so reiche Professor aus dem Amte schied, wurde er zum Wirklichen Staatsrat ernannt und ihm der Exzellenztitel mit dem Generalsrang verliehen.

Ruhe durfte er sich aber noch immer nicht gönnen. Er warf sich jetzt nur mit um so größerem Eifer auf die Bewirtschaftung des podolischen Gutes Napadowka, das er durch seine Frau geerbt hatte. Die Nachbarn lachten, als der Fremde ausgedehnte Weinberge mit französischen Edelreben bepflanzte. Aber über den Muskatwein, den er daraus keltern ließ, lachten sie nicht. Ebenso überraschend für die Umgegend und ebenso erfolgreich waren die Neuerungen im Gemüsebau und in der Zucht von Pfirsichen und Ananas. Die Provinzblätter füllten sich mit Langes landwirtschaftlichem Ruhm, während seine Arbeiter, die sich in den veränderten Betrieb nicht finden konnten, zuweilen so störrisch wurden, daß die Exzellenz bei den gewöhnlichsten Verrichtungen, sogar beim Düngerfahren, selber zugreifen mußte. Trotzdem zwang er sich auch in dieser harten Zeit zu

fleißigem Cellospiel und zur Fortsetzung der Pastellmalerei, die er unter Professor Pelletier in Nizza gelernt hatte.

Und immer war der Lehrer, der Konsul, der Landwirt zugleich ein äußerst vielseitiger Schriftsteller. Im Durchschnitt ließ er fast jedes Jahr ein Buch erscheinen. Bald schrieb er Reiseschilderungen, bald Studien über die Größen der russischen Literatur, bald Gedichte, meist aber ausgezeichnete Übersetzungen in Vers und Prosa aus fast allen Sprachen Europas. Neben diesen dänischen Sachen veröffentlichte er eine große Zahl von russisch geschriebenen Aufsätzen und mehrere russische Klassikerausgaben mit vorzüglichen Erklärungen. Es entsprach seiner Veranlagung, daß ihn im russischen Schrifttum weniger die großen Realisten anzogen, Leo Tolstoj nicht ausgenommen, als der halbromantische Alexiej Tolstoj. Über ihn urteilte er 1882 in seiner Sammlung Fra Rusland etwas überschwenglich: „Einen Lyriker von stärkerer Eigenart als Alexiej Tolstoj hat Rußland nicht aufzuweisen. Sein hoher, sicherer Flug, seine verschwenderische Farbenpracht, seine lockende, wunderbar rhythmische Kraft machen es reichlich der Mühe wert, allein seinetwegen die nicht leicht zugängliche russische Sprache zu lernen." Im Jahre 1894 veröffentlichte Lange ein Buch über die Lyrik Alexiej Tolstojs, und auf Grund dieser Arbeit errang er sich den Doktortitel an der Kopenhagener Universität. Daß der dreiunddierzigjährige, längst bewährte Professor, Staatsrat und Konsul sich noch eigens um diese akademische Würde bemühte, ist allerdings zum Teil auf seine ungewöhnliche Freude an Auszeichnungen zurückzuführen, konnte aber in Dänemark weniger auffallen, weil sich um den Kopenhagener Doktortitel fast nur ältere Wissenschaftler bewerben, und auch die so selten, daß z. B. im vorigen Jahre an dieser Universität mit rund 2000 Studierenden nur ein knappes Dutzend Promotionen stattfanden.

Lange erprobte seine ganz hervorragende Übersetzungskraft außer an der schon erwähnten Goldenen Legende Longfellows hauptsächlich an Volksliedern aller Literaturen, aber auch an altgriechischer und neuerer Kunstlyrik sowie an Dramen von Äschylus, Sophokles, Euripides und Terenz. Seine eigenen Gedichte sind meist in der weichen Schwermut der besten Stücke Lenaus gehalten, wie ihn denn auch unter den Volksliedern mehr die sanften ansprachen, die von Liebe singen, als die rauhen, die den Kampf verherrlichen. Er feilte mit unsäglicher Mühe an seinen Versen, um einen möglichst einfachen Ausdruck zu erzielen. Aber obwohl die Anerkennung seiner Genießer nicht ausblieb, wurden nur einige seiner Über-

setzungen altklassischer Werke und seine Nachdichtung der Goldenen Legende mehrmals aufgelegt.

Mit den Honoraren, die durch die zahlreichen Zeitungsaufsätze immerhin zu stattlichen Summen anwuchsen, half er unauffällig manchem armen Freunde, den er in heimlicher Not wußte. Nicht selten aber ließ er für das Geld Kreuze oder Tafeln an denkwürdigen Orten der dänischen Geschichte anbringen. Unter den acht Denkmälern, die so von 1891 bis 1915 auf seine Kosten errichtet wurden, sind sieben der katholischen Zeit Dänemarks gewidmet, und in Christiern Pedersen, dem das achte geweiht ist, wollte er nicht den Protestanten, sondern den Vater der dänischen Schriftsprache ehren. So wurde er auch unter der rastlosen Arbeit die katholischen Gedanken nicht los, obwohl er sich immer wieder mit der verschwommenen Anschauung zu beruhigen suchte, er sei von Gott berufen, ein Gralritter jener heiligen Gemeinschaft zu sein, in der jeder zu seiner Zeit für das kämpfe, was zu allen Zeiten gültig sei. Klarheit gewann er über seinen wahren Beruf nicht eher, als bis ihn das Leid in die tiefe Seeleneinsamkeit führte, in der die Stimmen der Erde, die ihn doch nicht hatten beglücken können, langsam verhallten.

Es fehlte nicht viel, so wäre Frau Lange bei der Geburt ihres ersten und einzigen Kindes gestorben. Da Lange selber, der schon auf der Universität lungenschwach gewesen war, ebenfalls einer größeren Erholung bedurfte, machten die beiden eine Reise nach Palästina und Ägypten. Das Grab des Erlösers und die Grotte in Bethlehem zu sehen, war schon längst sein „höchster Wunsch auf Erden" gewesen. In Jerusalem ließ er sich das Bild des heiligen Grabes auf den rechten Arm ritzen, „das einzige Ordenszeichen, das ich mit in mein Grab nehme", schrieb er später. Alte Fresken in der Basilika zu Bethlehem erinnerten ihn an eine Dorfkirche des Landes seiner Kindheit. Aber nicht allein diese Erinnerung bewegte ihn so eigen vor den einfachen Bildern, sondern in seinem 1887 erschienenen Reisebuche En Maaned i Orienten bekannte er öffentlich: „Zugleich regt sich in mir eine vielleicht fehlerhafte und aus einem Vorurteil entspringende Vorliebe für eine Zeit, die trotz ihrer Mängel und ihres Dunkels doch eine tatenreiche, warmblütige Zeit war, wo die Herzen glühten und der Feldruf „Gott will es!" klang, die feurigste und herrlichste Blüte des Christentums, eine Zeit, die ein Jahrhundert oder etwas mehr vor den Albigenserkriegen und vor den ersten Spuren der Reformation wie der Inquisition liegt."

So reich an Freuden indes diese lange Fahrt von Konstantinopel durch Palästina und das alte Land der Pyramiden und dann über das westliche Mittelmeer, die Riviera, Norditalien, die Schweiz, den Rhein nach Dänemark war, die Reisenden kehrten ohne die ersehnte Gesundheit nach Rußland zurück. Ihre Ehe blieb das Leben eines häufig kranken Mannes an der Seite einer immer kränklichen Frau. Ihr Kind mußten sie früh begraben, und im Jahre 1896 wurde ihnen auch Natalias jüngere Schwester genommen, die Gefährtin auf der unvergeßlichen Reise nach Kiew und der Sonnenschein des trauten Hauses, das die drei zusammen bewohnten. Dann kamen bedeutende Vermögensverluste. 1912 klagte Lange in einem Briefe, im letzten Jahre hätten ihm und seiner Frau trotz ihrer Krankheit die einfachsten Dinge gefehlt, und dabei hätten sie noch schwere Streitigkeiten mit ihren Bauern gehabt. 1913 lag der mutige Dulder mehrere Monate im Krankenhaus in Kiew. Herz und Leber verursachten ihm Beschwerden der bedenklichsten Art. 1914 suchte er Heilung an der paradiesischen Südküste der Krim. Seine Körperkraft nahm zusehends ab, „doch bei all dem war es", schreibt sein Freund Axel Sörensen über diese Zeit, „als ob seine geistige Kraft gestiegen wäre. Sein Gemüt war sonnenhell, sein Glaube wurde stärker und stärker. Er kam oft auf das Wort zurück: „Meine Seele, sei frisch und mutig, freue dich in Christus, deinem Herrn!"

Wie lebhaft er auch jetzt noch aus weiter Ferne die geistigen Strömungen seiner Heimat verfolgte, zeigte sich, als er in einer dänischen Zeitung von einem unrühmlichen Angriff des berühmten Kritikers Georg Brandes gegen die katholische Wissenschaft las. Dieser federgewandte Vorkämpfer eines heute überwundenen Naturalismus hatte das Wagnis unternommen, sich öffentlich über die Entwicklungsgeschichte des Menschen zu äußern, freilich nur nebenbei, aber doch im gewohnten Ton überlegener Sicherheit. Weil er dabei katholischen Geistlichen vorgeworfen hatte, daß sie ihnen unbequeme vorgeschichtliche Funde hätten verschwinden lassen, so hatte P. Amandus Breitung S. J. vom St.-Andreas-Kolleg in Charlottenlund, der in dänischen Fachkreisen seit langem als Kenner der Entwicklungslehre geschätzt wird, dem übermütigen Literaten gründlich nachgewiesen, daß seine ehrenrührige Behauptung eine Verleumdung gewesen war und daß sie ebenso wie der darauffolgende Verteidigungsversuch einen gänzlichen Mangel an Vertrautheit mit dem Stande der Wissenschaft verraten hatte. Als Thor Lange das erfuhr, drückte er dem „Magister"

Breitung, hinter dem er noch keinen Priester vermutete, sofort seine Freude aus und glaubte, ihn auf ein weiteres anthropologisches Verdienst katholischer Geistlicher aufmerksam machen zu können, das ebenfalls gegen Brandes spreche. Damit sagte er allerdings dem P. Breitung nichts Neues, aber die beiden begannen aus diesem Anlaß einen Briefwechsel, den Lange bald auf seine eigene Stellung zur Religion lenkte. P. Breitung hat mir erklärt, den wichtigsten Teil der Briefe habe er vernichtet, und über den Inhalt müsse er schweigen. Nur einige Tatsachen, die Lange selber nicht vertraulich behandelt hat, durfte er mir zur Veröffentlichung mitteilen, und die genügen zur Richtigstellung des bis jetzt in Büchern und Aufsätzen festgehaltenen Irrtums, Lange sei als Protestant gestorben.

Der Kranke wurde sich nämlich darüber klar, daß die einzig richtige und pflichtmäßige Folgerung aus seinen Ansichten über die katholische Kirche das volle Bekenntnis zu ihr und die Befolgung ihrer Vorschriften sei. Er bat daher P. Breitung, ihn förmlich in die katholische Kirche aufzunehmen. Aber das ist brieflich nicht möglich, und jeder Versuch, einen katholischen Priester nach Napadowka zu bringen, wohin Lange bald zurückkehrte, erwies sich während des Krieges als aussichtslos. Daß Lange gültig getauft sei, brauchte nach den auch jetzt noch in Dänemark herrschenden Verhältnissen nicht bezweifelt zu werden. Da es sich also hauptsächlich um einen Ersatz für die zur Unmöglichkeit gewordene Beichte handelte, belehrte P. Breitung den Kranken, daß nach katholischer Lehre zwar jede schwere Sünde gebeichtet werden muß, wenn es möglich ist, weil Christus und die Kirche das aus guten Gründen streng vorgeschrieben haben, daß es aber keine schwere Sünde gibt, die nicht auch ohne Beichte durch die vollkommene Reue getilgt werden könnte, d. h. durch den aufrichtigen Willensentschluß, durch den wir Gott, auch abgesehen von unserem eigenen wahren Vorteil, bloß wegen seiner unendlichen Vollkommenheit allem andern vorziehen, deshalb wenigstens jede schwere Sünde, die wir etwa begangen haben, entschieden mißbilligen und uns fest vornehmen, in Zukunft um keinen Preis etwas zu tun, was wir als schwere Sünde erkennen, oder etwas zu unterlassen, was wir als unter schwerer Sünde geboten betrachten. Fällt der durch diese vollständige seelische Umwandlung mit Gott ausgesöhnte Mensch trotzdem wieder in schwere Sünden, so können auch die durch ernste Erneuerung der vollkommenen Reue getilgt werden. Diese kraftvolle Wahrheit bietet also jedem, der eine schwere Sünde begangen hat, die Möglichkeit, sein ewiges Heil sofort für den

gar nicht seltenen Fall sicherzustellen, daß ihn der Tod ereilt, bevor er das Sakrament der Buße empfangen kann. Damit Lange diese Lehre und ihre Übung genauer kennenlerne, schickte ihm P. Breitung die dänische Übersetzung des ausgezeichneten Büchleins „Die vollkommene Reue ein goldener Himmelsschlüssel", das der Heinsberger Pfarrer Johann von den Driesch bei Bachem in Köln hat erscheinen lassen und das, in Hunderttausenden von Exemplaren verbreitet, unermeßlichen Segen gestiftet hat. Thor Lange machte sich diese Sendung dankbar zunutze und schrieb schon bald das Bekenntnis nieder, daß er in vollem Anschluß an die katholische Kirche leben und sterben werde.

Noch über ein halbes Jahr durfte er sich auf das Erscheinen vor dem ewigen Richter vorbereiten. Axel Sörensen hat liebevoll die Nachrichten über die letzten Monate seines Freundes gesammelt. Seit dem Beginn des Jahres 1915 lag der Kranke fast immer schwer leidend zu Bett. Wieder und wieder unterbrach er den kurzen Schlaf seiner Nächte mit dem Seufzer: „Erbarme dich, erbarme dich!" „Die letzten fünf Tage", schreibt Sörensen, „war er ruhiger, froher und strömte über von Dankbarkeit Gottergeben wiederholte er oft, wenn die Schmerzen kamen: ‚Wohin Gott mich führt, gehe ich gern; er soll bestimmen, nicht ich.'" Am Abend des 21. Februars fühlte er das Ende nahen. Sehr ruhig sagte er zu seiner Frau: „Jetzt gehe ich bald fort. Grüße herzlich die Heimat und alle lieben Freunde und danke für alles. Gott beschütze dich, du bist mir alles gewesen! Ich danke dir von Herzen. Gott stärke dich! Wir sind miteinander so glücklich gewesen." Darauf machte er dreimal das Kreuzzeichen, sprach mit tiefer Innigkeit die Worte: Pie Iesu, pie Iesu! und erwartete ganz still den Tod, der wenige Minuten nach Mitternacht fast unbemerkt eintrat. Bis zur Beisetzung in der Familiengruft des Schlosses legte man im Gartensaal die entseelte Hülle in Galauniform auf ein Paradebett und darüber den roten Danebrog, dessen weißes Kreuz an die gefalteten Hände reichte.

In Skandinavien fand man für den toten Dichter auch da Worte hoher Anerkennung, wo man im Leben ziemlich zurückhaltend gewesen war. Über die sprachliche Meisterschaft wenigstens seiner Verse hört man aber unabhängig von aller sonstigen Verehrung oder Abneigung nach wie vor von allen Seiten einstimmiges Lob. In der ganz hervorragenden Fähigkeit, fremdsprachlichen Versen eine vollendete dänische Form zu geben, liegt denn auch hauptsächlich Langes literarische Bedeutung, nicht so sehr in

dem, was er aus Eigenem künstlerisch gestaltet hat. Otto Borchsenius hat sich wohl etwas vergriffen, als er sich in seiner Einleitung zu Langes Gedichten darüber entrüstete, daß die schwedische Akademie ihren ersten literarischen Nobelpreis nicht Thor Lange gegeben hat. Ich schließe mich lieber dem Urteil Fasting Christensens in der norwegischen Zeitschrift Samtiden an: „Thor Lange war selber ein Dichter von Gottes Gnaden; der Vers war seine natürliche Ausdrucksform. Vielleicht war sein Empfindungsvermögen größer als seine schöpferische Phantasie. Vielleicht hatte er als Dichter zuwenig von der Fähigkeit, eine Form für seinen Reichtum zu finden und lebensvolle, allgemeingültige Symbole zu schaffen."

Sein Reichtum war vor allem ein Reichtum des Herzens, auch auf dem Gebiete der Religion. Gewiß sind seine Leistungen ein unwiderlegliches Zeugnis für seine glänzenden Verstandesgaben, aber er gehört nicht zu den tiefen Denkern, die katholisch wurden, nachdem sie auf Leben und Tod mit den Beweisen für die Wahrheit unserer Kirche gerungen hatten. Seine katholische Überzeugung erwuchs aus der immer stärker ihn ergreifenden Wahrnehmung, wie vollkommen diese Kirche in Lehre und Leben das Verlangen nach Andacht und Seelenfrieden stillte, das er von Jugend auf in sich trug. Er sah ein, daß hier das Beste in ihm seine Heimat hatte. In der dänischen Volkskirche, die ihm kalt vorkam und deren Uneinigkeit ihn abstieß, fühlte er sich fremd. An die Kopenhagener Zeitung Hovedstaden schrieb er 1914, das Katholische stecke ihm wie ein Atavismus im Blute, und vielleicht sei das noch bei vielen andern Dänen der Fall. Er hatte wohl beobachtet, daß in Dänemark die Achtung vor der katholischen Vergangenheit des Landes am Steigen ist. Wie er darüber klagte, daß die dänische Sprache durch das Aufkommen des Protestantismus gelitten habe, so widerlegt nun auch in dem weitaus bedeutendsten Werke über die dänische Literaturgeschichte, das soeben im Erscheinen begriffen ist, Karl S. Petersen den herkömmlichen Wahn vieler seiner Landsleute, als ob das katholische Mittelalter eine „dunkle" Zeit gewesen wäre. Und während vor fünfzig Jahren der Katholizismus in den gebildeten Ständen Dänemarks noch kaum vertreten war, hat heute die katholische Mission, obwohl sie immer nur verhältnismäßig geringe Kräfte ins Feld stellte, auch in geistig hochstehenden Kreisen Anhang gewonnen. In dieser langsam wachsenden Strömung ist Thor Lange eine allzu früh und allzu still verrauschte Welle.

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen.

Religionsphilosophie.

1. Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz. Von Prof. Dr. H. Straubinger. gr. 8° (XII u. 344 S.) Freiburg 1919, Herder. *M* 16.—; geb. *M* 23.— und Zuschläge.
2. Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Dargestellt und gewürdigt von Dr. J. Hessen. (Freiburger theologische Studien 23. Heft.) gr. 8° (X u. 94 S.) Freiburg 1919, Herder. *M* 6.80 und Zuschläge.
3. Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie Von Dr. Kurt Kesseler. gr. 8° (VIII u. 66 S.) Leipzig 1917, Klinkhardt. *M* 2.40

1. Professor Straubinger bietet eine willkommene Gabe. Er legt die religionsphilosophischen Ansichten der deutschen Philosophen seit Leibniz dar. Jeder von ihnen erhält seine abgeschlossene Skizze; von jedem erfahren wir nach Möglichkeit, was er über die Religion, ihr Wesen, ihre Bedeutung, ihre Berechtigung, ihre Grundwahrheiten: das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit, behauptet. Damit haben wir vor allem, was für diesen Ausschnitt aus der Philosophiegeschichte bisher fehlte: von berufener Seite eine Darstellung, mit der wir uns rasch und zuverlässig über Einzelheiten wie über ganze Lehrgebäude unterrichten können. Indem sodann der Verfasser, wenn auch nur zurückhaltend, auf die Zusammenhänge zwischen den Autoren hinweist, entsteht ein fesselndes Bild der Entwicklung bis zum heutigen Tage. Von Kritik sieht das Buch fast völlig ab. Das Vorwort stellt aber erfreulicherweise eine systematische Religionsphilosophie in Aussicht; damit wird sich die Kritik von selbst ergeben und auch die systematische Ausbeute des reichen Stoffes erfolgen, der schon jetzt ein Sachregister verdient hätte. Für jeden, der sich auf religionsphilosophisches Gebiet zu begeben hat, ist das Werk eine kostbare Fundgrube. Besondere Hervorhebung verdient § 59, der die Ergebnisse der protestantischen Prinzipienlehre zusammenfaßt. Diese hat nach einer neuerdings vorherrschenden Ansicht die Aufgabe, dem Gläubigen volle Klarheit über die Gründe seines Glaubens zu verschaffen, während die Apologetik die Verteidigung nach außen leisten solle. Dabei bilden sich zwei Richtungen; die eine stützt sich auf das innere Erlebnis, die andere läßt auch Vernunfterkenntnisse zu. Die Erlebnis- oder Erfahrungstheologen gehen wieder mehrfach auseinander. Das innere Erlebnis ist Glaubensgrund nach den einen, weil es unmittelbar Gottes und der Religion gewiß macht, nach andern, weil es durch seine Eigenart einen Rückschluß auf Gott als seine Ursache ge-

stattet, nach andern, weil Religion und Menschenverlangen sich decken. Die Vernunfttheologen stellen teilweise Erwägungen an, wie sie bei der katholischen Glaubensbegründung vornean stehen, teilweise aber landen sie bei einem religiösen Apriori, ohne daß sie davon klare Rechenschaft gäben, weshalb wir uns denn auf diese aprioristische, grundlose Erkenntnis verlassen könnten.

2. Aus dem weiten Gebiete, durch das Professor Straubinger führt, hat Dr. Hessen einen kleinen Teil hervorgehoben. Die Einleitung seiner Schrift behandelt den Neukantianismus im allgemeinen, der erste Teil stellt dessen Religionsphilosophie dar, zunächst die Marburger (Cohen, Natorp), dann die der badischen Schule (Windelband, Rickert, Mehlis, Münch, Cohn), der zweite Teil kritisiert sie, sowohl im einzelnen als im ganzen, indem er den Grundfehler der Neukantianer, ihren Idealismus, Panlogismus, Panmethodismus, ins Licht stellt. Obwohl es dabei im wesentlichen zu einer Ablehnung kommt, so wird im Schlußworte doch ein Gegenwartswert der neukantianischen Religionsphilosophie anerkannt. Der Verfasser ist nämlich der Ansicht, daß die traditionelle Apologetik das Dasein Gottes nicht so vollkommen beweise, wie es im Interesse der Werbekraft der christlichen Apologetik wohl wünschenswert wäre. Dies gehe aus Isenkrahes Kritik hervor. Demgegenüber biete der badische Neukantianismus eine wissenschaftliche Begründung der Religion.

Rickert geht formal vor. „Die verschiedenen Werte der Kultur sucht er in ein System zu bringen. In dieses System nimmt er auch die religiösen Werte auf. Neben den logischen, ethischen und ästhetischen Werten erhalten auch sie einen Platz im Gesamtsystem der Werte. Ohne sie würde das Wertsystem eine Lücke aufweisen, wäre nicht vollständig. Damit ist aber ihre Berechtigung erwiesen und das Recht der Religion begründet. Denn die Existenz eines logischen, ethischen und ästhetischen Wertgebietes wird allgemein anerkannt. Wird nun gezeigt, daß in dieses System der Werte auch die religiösen Werte hineingehören, daß sie darin einen bestimmten Platz ausfüllen, so ist damit das Geltungsrecht dieses Wertgebietes erwiesen. Die Religion wird also hier begründet durch ihre Einordnung in das Ganze der Kultur, in die Welt des Geistes, indem gezeigt wird, daß sie gleichsam eine Sparte in diesem Kosmos bildet. Es handelt sich mithin um ein objektiv gültiges, wissenschaftliches Beweisverfahren. Nicht Daten des subjektiven Bewußtseins bilden hier die Grundlage, sondern ein allgemein anerkannter Tatbestand: aus der Existenz der kulturellen Wertgebiete wird das Existenzrecht der religiösen Werte hergeleitet. Dabei ist die immanente Logik des aufgestellten Wertsystems der eigentliche Nerv der Beweisführung."

„Im Unterschiede davon suchen Windelband und Cohn durch eine inhaltliche Betrachtung der Kulturwerte das Recht der Religion zu erweisen. Cohn nannte dieses Verfahren treffend die Methode der teleologischen Ergänzung. Sie besteht, wie wir gesehen haben, darin, daß man die Wertgebiete der Kultur als über sich hinausweisend, als ergänzungsbedürftig nachweist. Das Normbewußtsein — das ist der Gedankengang — weist in einer dreifachen Richtung, als logisches, ethisches und ästhetisches Bewußtsein — einen Dualismus auf, nämlich den Gegensatz von Sollen und Sein, Norm und Wirklichkeit. Damit weist es aber über sich selbst hinaus auf eine letzte Einheit, die die Überwindung jener Dualität bedeutet. Es muß also ein Etwas geben, das die Identität von Norm und Sein, Idealität und Realität darstellt, das

mithin in der dreifachen Richtung des Normbewußtseins als substantielle Wahrheit, Gutheit und Schönheit erscheint. Diese transzendente Realität heißt in der Sprache der Religion ‚Gott'" (S. 92 f.).

Der Verfasser überschätzt Isenkrahe. Übereinstimmend mit andern Gelehrten hat Professor Straubinger vor kurzem im Oberrheinischen Pastoralblatt (XXII [1920] 14) über dessen Kritik gesagt, daß sie gering an Ertrag sei und vielfach an ihrem Ziel vorbeischieße, auch daß Isenkrahes eigener Vorschlag höchst unkritisch das zu Beweisende voraussetze. Der Verfasser geht auch zuweit, wo er die unmittelbare Gewißheit der Religion betont. „Das Recht der Religion gründe sich im letzten und tiefsten Grunde auf jene eigentümliche Gewißheit, die dem religiösen Bewußtsein eignet. Es ist eine unmittelbare Gewißheit intuitiver Art, mit welcher das religiöse Bewußtsein sein Zentralobjekt umfängt" (S. 79). „Die Inhalte des religiösen Erlebens, die religiösen Werte, besitzen den eigentlichen Ausweis ihres Geltungsrechtes in jener unmittelbaren Gewißheit, wie sie den religiösen Erlebnissen eigentümlich ist. Läßt man jene Gewißheit nicht gelten, dann verlieren die religiösen Werte ihr Geltungsrecht und ihre Wahrheit" (S. 81, vgl. 86). Dagegen hat Dr. Hessen ohne Zweifel recht damit, daß er in den Gedankengängen der Badener Schule schätzbare Beiträge zur Religionsbegründung erblickt. Allerdings muß man, wie er selbst bemerkt, weit über sie hinausgehen, ehe man zu einem bündigen Schluß auf Gottes Dasein gelangt.

3. Die Bedeutung der neueren Philosophie für die wissenschaftliche Erfassung der Religion hat schon früher monographische Darstellung gefunden. Die Schrift von M. Schinz „Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie" haben wir bereits in diesen Blättern 81 (1911) 88 angezeigt. Dr. Kesseler kritisiert die religionsphilosophische Haltung einiger ausgewählter neuer Philosophen. Während er die Neukantianer, Wundt, Rehmkes Gegebenheitsphilosophie, Vaihingers „Alsob"-Fiktion abweist, sieht er das Heil in Eucken, zu dessen Schule er zählt und über dessen „Neuidealismus" er mehreres veröffentlicht hat. Eucken zeige in seinen Schriften immer wieder darauf hin, daß sich in unserer Lebenswirklichkeit ein ihr dem Wesen nach transzendentes Leben offenbart. Das Leben des einzelnen Menschen beweise dies; indem z. B. der Wissenschaftler die Wahrheit um der Wahrheit willen suche, der pflichttreue Mensch einem Ideal ohne Hoffnung auf Lohn diene, offenbare sich ein geistiges, ein absolutes, ein metaphysisches Leben. Und namentlich indem in den Geschehnissen und Bildungen der Geschichte sich der metaräumliche und metazeitliche Geist offenbare, gewähre sie den Anblick der zur Vollendung dringenden absoluten Vernunft. Damit komme die Religion zu einem Fundament, auf dem sie stehen könne, wenn auch Eucken in manchem noch der Ergänzung und Verbesserung bedürfe, und außerdem Betrachtungen wie die genannten einen Glauben nie erzeugen noch ihn im Sinken aufhalten könnten, sondern nur zu zeigen vermöchten, daß die Positionen des Glaubens mit andern Sätzen der Welterkenntnis nicht in Widerspruch treten.

Damit flieht auch Kesseler zu einem religiösen Apriori. Die Religion, weder vom Verstand noch vom Gefühl noch von der Sittlichkeit her zu erfassen, ruhe

auf einer eigenen Gesetzmäßigkeit geistigen Lebens, die sich weder als logische noch als ethische noch als ästhetische bestimmen lasse. Warum wir dann auf dieses religiöse Apriori vertrauen und in ihm einen zuverlässigen Quell der Wahrheit sehen dürfen, sagt auch Kesseler nicht weiter. Dieses aber müssen wir vor allem wissen. **Otto Zimmermann** S. J.

Geschichte der Scholastik.

1. Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen. Von Dr. Martin Grabmann, o. Professor an der Universität München. [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Heft 18.] gr. 8° (88 S.) Leipzig 1919, Harrassowitz. *M* 10.—
2. Die Philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen Unterrichts an den deutschen Stadtschulen des ausgehenden Mittelalters. Von Dr. Martin Grabmann, o. Professor an der Universität Wien. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Klemens Baeumker. Band XX, Heft 2.] gr. 8° (56 S.) Münster 1918, Aschendorff. *M* 2.—

Albert der Große, wohl der erste Vertreter Deutschlands auf dem weiten Felde mittelalterlicher Geisteswissenschaft, hat in den letzten Jahrzehnten eine stets wachsende Beachtung gefunden. Namen wie G. v. Hertling, P. v. Loë, C. Jessen und H. Stadler werden auf immer mit der Albertus-Forschung verknüpft sein. In neuester Zeit hat auch M. Grabmann die Werke Alberts in den Kreis seiner Forschungen hineingezogen. Und wie so oft schon auf andern Gebieten, ist ihm auch hier reiche Erweiterung und Klärung unserer bisherigen Kenntnis zu danken. Nachdem er bereits früher in der Wiener Hofbibliothek ein Autograph der Schriften De caelo et mundo und De natura locorum neuentdeckt hatte, tritt Grabmann jetzt mit einem ungleich wichtigeren Funde hervor.

Der Historiker aus dem Dominikanerorden, Tholomeus von Lucca, erwähnt in seiner vor 1317 vollendeten Kirchengeschichte, daß Albert von seiner großen Summa theologiae nur zwei Bände vollendet habe; ein späterer Biograph dagegen, der in Paris lebende spanische Dominikaner Ludwig von Valladolid, nennt um 1414 auch einen dritten Teil dieser Summa, der über Christus und die Tugenden handelt, und einen vierten über die Sakramente und die Herrlichkeit der Auferstehung. Wieder gab die Forschung der älteren Tradition schließlich den Vorzug. Zwar glaubte Valentinelli diesen dritten und vierten Teil in einer Handschrift aus dem Nachlaß des Kardinals Bessarion, die heute in der Marciana zu Venedig ruht, entdeckt zu haben. Indessen wurde Grabmann durch das Studium einer Wiener Handschrift, die einen alten Auszug aus der Summa de creaturis und Fortsetzungen derselben enthält, zu der Überzeugung geführt, daß es sich bei der Venediger Schrift nicht um eine Fortsetzung der Summa theologiae, sondern um höchst wichtige, bisher unbekannte Teile des Werkes handle,

das wir als Summa de creaturis bezeichnen. Grabmann beschreibt seinen Fund und beweist mit völlig stichhaltigen Gründen die Richtigkeit seiner Anschauungen. Eine ausführliche Inhaltsangabe läßt uns ahnen, welche Bedeutung die neugefundenen Schriften für die Kenntnis des Entwicklungsganges der Lehre Alberts über Moral und Eschatologie besitzen. Immer klarer tritt so neben dem Verbreiter aristotelischer Philosophie und Beobachter der Natur, als welchen wir Albert vorzüglich kannten, auch der durchaus selbständige und tiefgründige Theologe hervor.

Eine zweite Arbeit widmet Grabmann der Summa philosophiae, auch Philosophia pauperum genannt, die man bis auf unsere Zeit sehr häufig Albert dem Großen zuschrieb. Es ist dies Werk ein kurzer, klarer und trefflicher Abriß der Philosophie, der tatsächlich an mehreren Stellen enge Berührung mit Alberts Schriften aufweist. Hauptsächlich auf Grund einer Münchner Handschrift konnte nun Grabmann den überzeugenden Nachweis liefern, daß es sich in diesem Fall um eine Verwechslung handelt. Ein Albert ist allerdings der Verfasser der Philosophia pauperum, aber nicht Albert von Köln, sondern Albert von Orlamünde, ein im übrigen unbekanntes Mitglied des Dominikanerordens aus dem 13. Jahrhundert. Der „frater Albertus" hat Anlaß zu der irrigen Zuteilung gegeben. Die Untersuchung weiht nicht allein in die Geschichte der langdauernden Kontroverse vollkommen ein; sie läßt auch sehr interessante Streiflichter fallen auf den Betrieb des philosophischen Unterrichts in den deutschen Stadtschulen des 14. und 15. Jahrhunderts und ebenso auf die in denselben als Lehrbücher gebrauchten verschiedenen Summulae.

3. Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. M. Grabmann, o. Professor an der Universität in München. 8° (VIII u. 134 S.) Freiburg 1919, Herder. *M* 4.40 und Zuschläge.

Seit vier Jahrhunderten steht die Summa des hl. Thomas in einem Brennpunkt des theologischen Unterrichts; noch in den letzten Jahrzehnten wurde ein eindringendes Studium derselben von den Päpsten allen Theologiestudierenden aufs wärmste empfohlen, ja teilweise vorgeschrieben. So ist es freudig zu begrüßen, daß ein so hervorragender Kenner mittelalterlicher Scholastik, wie Grabmann es ist, sein reiches Wissen in den Dienst einer Einführung in diese Summa gestellt hat.

Grabmann will das Hauptwerk des Aquinaten auch historisch verstehen lehren. Er setzt es mitten in die Geisteswelt jener Tage hinein, fixiert, soweit dies möglich, die Abfassungszeit, geht den Fäden nach, welche die Summa mit der voraufgehenden Summen- und Sentenzenliteratur verknüpfen, untersucht die Beziehungen zu den übrigen Werken des Heiligen und verfolgt die Geschichte der Kommentierung bis auf den heutigen Tag. In einem zweiten Kapitel beschäftigt sich der Verfasser mit dem Geist und der Form der Summa. In Anlehnung an den Prolog der Summa zeigt er, welche Gedanken und Absichten Thomas bei der Abfassung begleiteten, wie er dies Werk in bewußtem, methodischem Gegensatz zu älteren Werken in erster Linie für Anfänger im theologischen Studium schuf und sich

deren Fassungskraft und Bedürfnissen anpaßte, ohne dadurch an Tiefe und Gründlichkeit zu verlieren. An dritter Stelle endlich äußert sich Grabmann über die zu beachtende Interpretationsmethode und die Verwertung der Summa.

Der hohe Wert der kleinen Schrift liegt, wie bereits angedeutet wurde, in der nachdrücklichen Betonung einer historischen Auffassung der Summa, der noch jüngst Fr. Ehrle in seiner Schrift „Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik" entschieden das Wort geredet hat. Die Summa ist eben kein in sich völlig abgeschlossenes und von aller Umwelt losgelöstes Kunstwerk; sie kann nur im lebendigen Strom der theologischen Entwicklung völlig verstanden und gewertet werden. Auch Grabmann betont mit Ehrle, daß für die Quellenanalyse und besonders die Auffindung der Beziehungen zu den Zeitgenossen noch ungemein viel Forscherarbeit zu leisten ist. Wir sind eigentlich bei Thomas schlechter gestellt als bei seinem genialen Gegner Duns Scotus. Denn für den Sentenzenkommentar des Scotus verfaßte bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts der französische Franziskaner Wilhelm Vorillon in seinem Vade mecum [1] eine ganz vortreffliche und recht eingehende Quellenkunde. — Das Werk wurde jedenfalls schon 1498 zu Venedig gedruckt; in unserer Zeit ist es freilich meines Wissens völlig der Vergessenheit anheimgefallen. Hinter der historischen Einführung mußte allerdings die systematische ein wenig zurücktreten. Da das Buch auch für Anfänger bestimmt ist, so wünschte ich, daß bei einer Neuauflage der innere Aufbau der Summa etwas ausführlicher behandelt würde.

Im Abschnitt über die Interpretationsweise der Summa betont Grabmann den hohen Wert der besonders im Dominikanerorden üblichen Methode, nach der zuerst der Inhalt des einzelnen Artikels logisch zergliedert wird, so daß die Voraussetzungen herausgehoben, die Begriffe entwickelt, die Antworten in bestimmte Thesen formuliert werden, und alsdann der einzelne Baustein im Zusammenhang des Ganzen betrachtet wird. Ebenso weist Grabmann auf den wichtigen Erklärungsgrundsatz hin: „Thomas sui interpres", gegen den nur zu oft Nichtthomisten und auch Thomisten gesündigt haben. Thomas ist aus dem lebendigen Zusammenhang der Schriften und des Systems zu verstehen und zu erklären. Bei dieser Festlegung des Sinnes sind zumal die älteren Thomisten des 13. und 14. Jahrhunderts, die dem Meister am nächsten standen, in weitem Umfang heranzuziehen.

Das Werk Grabmanns soll eine Einführung und Wertung der Summa bilden. Deshalb vermisse ich einen Abschnitt über die Grenzen, die auch diesem Kunstwerke gezogen sind, und die Mängel, die selbst einem so genialen Geistesprodukt nicht erspart blieben. Der eben genannte Vorillon, ein rückhaltloser Verehrer des Heiligen, sagt nichtsdestoweniger: Si hoc in anno aliquibus in passibus tue obviavi sententie, non quidem hoc feci contradicens, sed

[1] Der vollständige Titel lautet: Repertorium magistri Guilelmi Vorillonis, quod alio nomine dicitur Vade mecum vel Collectarium non opinionis Scoti, sed opinionum in Scoto nullatenus signatarum.

veritatem inquirens. Si enim in multis es locutus linguis angelicis, et humanis, non hesito te fuisse locutum. Nicht in allem hat Thomas ungeteilten Beifall gefunden. Der große Kritiker der thomistischen Lehre, Duns Scotus, mit seinem unübertrefflichen Scharfsinn und in seiner genialen Problemstellung hat mehr als einen Stein in dem großen System etwas gelockert und den theologischen Fortschritt durch neue Probleme, die bis auf unsere Tage fortwirken, in reichem Maße gefördert. Verschiedene erkenntnistheoretische, naturphilosophische und psychologische Voraussetzungen bei einzelnen Teilen der Summa sind durch die moderne Kritik, Naturwissenschaft und Psychologie mehr geklärt und verschiedentlich modifiziert. Auch auf dem Gebiete der Methode vollzog sich bereits zu Anfang des 14. Jahrhunderts ein gewisser Fortschritt, indem die einzelne Quästion in eine Begriffserklärung, verschiedene Thesen oder Konklusionen mit Korrolarien und Einwänden gegliedert wurde. Vor allem aber wurde zumal in der sog. spanischen Scholastik, in welcher Spekulation und positiv-historische Kenntnis sich auf das glücklichste vermählten, ein weit umfangreicheres und tieferes positives Fundament aus Schrift und Kirchenvätern gelegt. Die Erwähnung dieser und ähnlicher Gesichtspunkte hätte vielleicht dazu beigetragen, eine noch tiefere Erkenntnis der Summa anzubahnen. Die Summa bleibt das geschlossenste, durchsichtigste und klarste System, das mittelalterlicher, scholastischer Geist errichtet hat, aber auch sie ist nicht völlig losgelöst von zeitlich bedingten Anschauungen und Meinungen jenes Jahrhunderts; sie ist eine wundervolle Frucht am Baume theologischer Erkenntnis, aber der Baum ist nicht verdorrt; er ist gewachsen und hat neben ihr und aus ihr noch andere edle Frucht getragen, die uns den ganzen Reichtum und die wunderbare Mannigfaltigkeit göttlicher Weisheit, von der all diese Werke ein Abbild sind, anbetend bewundern läßt.

4. Iohannis Pechami Quaestiones tractantes de anima. Von Dr. P. Hieronymus Spettmann O. F. M. [Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters Band XIX, Heft 5 6.] gr. 8° (XXXVIII u. 224 S.) Münster 1918, Aschendorff. *M* 11.60

5. Die Psychologie des Johannes Pecham. Von Dr. P. Hieronymus Spettmann O. F. M. [Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters Band XX, Heft 6.] gr. 8. (102 S.) Münster 1919, Aschendorff. *M* 5.80

Zu den bewegtesten Perioden in der Geschichte der scholastischen Philosophie und Theologie gehören die ersten Jahrzehnte nach dem Auftreten des hl. Thomas zu Paris. Mächtig regte sich die ältere Schule, die in ihren Reihen hervorragende Geister wie einen Matthäus ab Aquasparta, Roger Marston, Petrus Falgar und Wilhelm de la Mare zählte, gegen den kühnen Neuerer und seine unerhörten Aufstellungen. Nur in hartem Kampfe konnten Thomas und seine Schüler und Anhänger an Boden gewinnen. Einer der ersten Gegner des aufblühenden Thomismus ist der Franziskaner Johannes Peckham, der selbst in den Aussagen des Kanonisationsprozesses zu Neapel als Widersacher des Heiligen gelegentlich einer Pariser Disputation genannt wird, und der später als Erzbischof von Canterbury einzelne von Thomas' Lehren verurteilte. So darf die

erstmalige Veröffentlichung mehrerer philosophischen und theologischen Schriften Peckhams gewiß auf Teilnahme in den Kreisen rechnen, die der Scholastik nahestehen.

H. Spettmann hat aus Florentiner Handschriften nach langer, entsagungsvoller Arbeit eine wertvolle Auswahl von Quaestionen veröffentlicht, welche die Psychologie und Erkenntnislehre des englischen Franziskaners enthalten. In einer zweiten Schrift behandelt Spettmann die Psychologie Peckhams in ihren historischen Zusammenhängen; für die Erkenntnislehre stellt er eine weitere Schrift in Aussicht. In fünf Kapiteln wird die Stellung Peckhams zu all jenen Fragen erörtert, die in der Psychologie dieser Zeiten eine so große Rolle spielten. Wie denkt er und mit ihm die ältere Franziskanerschule über das Wesen der menschlichen Seele, über ihr Verhältnis zum Leibe, die Art dieser Verbindung mit dem Körper, die Seelenvermögen, den Ursprung der Seele und ihr Fortleben nach dem Tode? Durch welche Beweise sucht er seine Meinung zu begründen? Wie ist sein Verhältnis zur Umwelt? All diesen Fragen geht Spettmann mit Liebe und Verständnis nahe.

Ich hebe nur einige Punkte heraus, die auch weitere Kreise interessieren dürften. Überall zeigt sich uns Peckham als gewandten und überzeugten Anhänger der Franziskanerschule; so wenn er die Seele aus Materie und Form bestehen läßt und neben der geistigen Seele auch eine vegetative und sensitive Wesensform annimmt; wenn er den tätigen Verstand in die göttliche Wesenheit verlegt, die ein Licht in die Seele hineinstrahlt, oder wenn er mit Augustinus die Keimkräfte verteidigt. Vergleichen wir weiterhin Peckham mit Bonaventura, so erscheint ersterer meines Erachtens stärker philosophisch orientiert. In ausgedehnterem Maße zieht er Aristoteles und Avicenna heran, und die Vernunftbeweise werden schärfer betont. Ferner verdient hervorgehoben zu werden, daß noch zu jener Zeit Nachklänge des Albigensertums in der Fragestellung vernehmbar sind; so in der Aufstellung des Problems, ob im Menschen nicht zwei Seelen wohnten, eine gute und eine böse. Der Averroismus, der im Gegensatz zu dieser Lehre für alle Menschen nur einen Intellekt annahm, und der zu jener Zeit in der Pariser Artistenfakultät kühn sein Haupt erhob, wird auf das entschiedenste bekämpft. „Nur ein Irrsinniger und ein Mann, der aller göttlichen und menschlichen Wissenschaft bar, kann denselben als wahrscheinlich vertreten." Endlich wirft der bald mit voller Wucht losbrechende Kampf gegen den Thomismus bereits seine Schatten voraus. In manchen Fragen fühlt man eine Spitze gegen die quidam heraus, mit denen eben Thomas und seine Anhänger gemeint sind. So pulsiert unter den scheinbar abstrakten und weltfremden Formen dieser Quaestiones de anima frisches, sprudelndes Leben. Spettmann hat es verstanden, durch gründliche Analyse der Gedanken uns den Weg in dies Geistesleben vergangener Zeiten zu bahnen.

Franz Pelster S. J.

Umschau.

Die Feldseelsorge in der englischen Armee während des Krieges.

In England sind letztes Jahr über diesen Gegenstand zwei Bücher[1] erschienen, die auch für uns lehrreich wären. Da die augenblicklichen Verhältnisse aber ihre Anschaffung fast unmöglich machen, müssen wir uns vorerst darauf beschränken, über ihren Inhalt nach einem Aufsatz zu berichten, den H. Atterige in der Neuyorker Wochenschrift America (10. Jan. 1920, S. 250) gegeben hat.

„... Das erste Buch handelt über Nichtkatholiken und ist das Ergebnis einer Umfrage, die von einem Ausschuß veranstaltet wurde, der alle die verschiedenen nichtkatholischen religiösen Gemeinschaften umfaßte. Dieser sammelte Hunderte von Berichten von Feldkaplänen, religiösen Kriegsarbeitern, Offizieren und Soldaten. Nur gelegentlich wird auf katholische Soldaten Bezug genommen. Das zweite Buch ergänzt das andere. Ungleich dem ersten macht es keinen Versuch, das Ergebnis zu verarbeiten, sondern verteilt es nur unter einige Hauptstücke und überläßt es dem Leser, sich seine eigenen Schlüsse zu bilden.

„Es ist ein auffallender Gegensatz zwischen den Ergebnissen der Berichte dieser beiden Bücher. In beiden erhalten wir genaue Angaben über Tatsachen aus der Hand erstklassiger Zeugen. In beiden macht die Zahl der Zeugen und der weite Bereich der gestellten Fragen die Aufschlüsse so gut wie vollständig. Niemand kann sie lesen, ohne die Überzeugung zu gewinnen, daß die katholische Kirche ihr Volk wahrhaft und entscheidend in der Hand hält und einen lebendigen Einfluß für das Gute ausgeübt hat, während im Gegensatz dazu den nichtkatholischen Kirchen es fast ganz versagt war, irgend etwas dergleichen bei denen zu bewirken, die sich zu ihnen bekennen. Den Baum erkennt man an seinen Früchten. Dieses evangelische Kennzeichen wird hier an die Wirksamkeit verschiedener religiöser Systeme auf das Leben von Millionen angelegt. Über die Antwort, welche der große Versuch erteilt, kann es keinen Zweifel geben. Sie ist um so schlagender, weil der nichtkatholische Ausschuß mit aufrichtiger Ehrlichkeit den schrecklichen Mißerfolg zugibt, während der Jesuit als Herausgeber der Berichte über das katholische Leben der Armee gar keinen Versuch macht, das Ergebnis zusammenzufassen, sondern die Tatsachen für sich selber sprechen läßt, da es nicht nötig ist, auf deren nächstliegende Bedeutung besonders hinzuweisen....

---

[1] 1. The Army and Religion. An Inquiry and its Bearing upon the Religious Life of the Nation, with a preface of the Bishop of Winchester. London, Macmillan. 6 *sh.*

2. Catholic Soldiers, by Sixty Chaplains and Others, edited by the Rev. C. Plater S. J. London, Longmans. 5 *sh.*

„Zu ihrer Ehre soll gesagt sein, daß Feldkapläne aller religiösen Gemeinschaften sich bemüht haben, ihr Bestes für die Soldaten zu tun; aber aus den Berichten der Nichtkatholiken geht klar hervor, daß unter den Soldaten der Church of England und der Nonkonformisten (also der Protestanten im weitesten Sinn) der Erfolg unbefriedigend war. Das gleiche ergibt sich aus den Berichten von Hospitalpflegerinnen und von Offizieren und Unteroffizieren. Unter den alten Soldaten, die 1914 ins Feld rückten, unter den Rekruten der Freiwilligenarmee der ersten Kriegszeit und unter den Hunderttausenden von Ausgehobenen der letzten Jahre war das Ergebnis immer das gleiche. Die große Mehrzahl wußte nichts von Religion und gab nichts auf Religion. Reichliche Zeugnisse beweisen, daß feindseliger Unglaube, Atheismus und dergleichen sehr selten war. Es herrschte ein unbestimmter Glaube an Gott und an ein zukünftiges Leben; Christus war ein bloßer Name oder eine Gestalt entfernter Vergangenheit."

Atterige belegt dieses Gemälde mit einigen kurzen Proben aus den Berichten, setzt aber hinzu, daß sich natürlich darin auch freundlichere Bilder finden.

Mehrfach wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß eine Hauptursache der religiösen Verwilderung in den englischen Staatsschulen zu suchen ist, die sich grundsätzlich auf einen „konfessionslosen" Bibelunterricht ohne religiöse Farbe und Wärme beschränken, also ein Seitenstück zu dem ebenso wertlosen Moralunterricht der französischen Staatsschule. „Die Erziehung", heißt es, „ist vom Materialismus verseucht. Es fehlt an Idealen, an Religion, an religiösen Männern und Frauen als Lehrern." Bibelsprüche, die etwa noch im Gedächtnis haften, werden ganz äußerlich, unsinnig und unchristlich angewandt; so muß z. B. der Spruch „Aug' um Aug'" dazu herhalten, die grausamsten Repressalien zu rechtfertigen: „Es steht ja so in der Bibel"!

Der amerikanische Bericht über die beiden Bücher wird vollauf bestätigt in einem langen Artikel der Londoner Wochenschrift The Tablet (14. und 21. Februar 1920), worin auch von einer großen Hochachtung der katholischen Religion unter den heimgekehrten Kriegsteilnehmern und einem starken Zudrang zur Kirche gesprochen wird, der die englischen Katholiken vor ganz neue Aufgaben stelle.

Wie kommt es nun, daß die katholischen Soldaten viel weniger an solchen Zuständen litten, wie die Protestanten sie beklagen? Das ist vor allem der in England bisher bestehenden, weitgehenden Unterrichtsfreiheit zu verdanken. Gestützt auf diese Freiheit haben die Katholiken sich mit vieler Mühe ein fast lückenloses katholisches Schulsystem über das ganze Land hin aufgebaut. Berühmt ist ja der Ausspruch des Kardinals Manning, mit dem er die Aufforderung seiner Verehrer beantwortete, er solle sich doch eine der Weltstadt London würdige Kathedrale bauen. „Solange noch ein einziges Kind in London genötigt ist, eine nichtkatholische Schule zu besuchen, habe ich kein Geld für eine Prunkkathedrale."

Dieser apostolische Geist der englischen Bischöfe hat seine Früchte getragen und hat trotzdem nicht verhindert, daß London heute seine prachtvolle katholische Kathedrale besitzt. Sollte diese Lehre nicht auch für uns Deutsche ein Beweis

sein, welch große Wichtigkeit für das religiöse Leben in der gesetzlich garantierten Unterrichtsfreiheit liegt, und welche Gefahren das staatliche Schulmonopol in sich birgt? Matthias Reichmann S. J.

Die große Aufgabe der Abstinenzbewegung.

Man predigt jetzt landauf, landab, in allen Lagern: Wir sind arm geworden. Wir müssen einfach leben. Wir müssen Luxuswaren und Luxusleben verbannen. Aber mit diesen schönen Sätzen ist es allein nicht getan. Gleichzeitig klagt man über eine jede Schranke niederreißende Vergnügungssucht, ein Volksteil bezichtigt den andern. All das zeigt, hier hilft nur die entschlossene Tat, das in die Massen hineingetragene Beispiel einfacher Lebensweise, der Freude am Naturhaften, Schlichten und Einfachen. Bahnbrecher müssen dies Beispiel mutig vorleben. Hier und dort schließt sich einer an. Nicht jeder folgt die gleiche Wegstrecke. Aber allmählich macht sich die Gegenströmung doch geltend. Der allgemeine Zug zum schlaffen Leben, zum üppigen Genuß kommt ins Stocken. Langsam lenkt der große Massenstrom schließlich selbst in neue Bahnen.

Bahnbrecherarbeit dieser Art wurde bisher schon von unsern großen Abstinentenverbänden, wie dem katholischen Kreuzbündnis, geübt. Erneuerung des christlichen Lebens ist ja seit jeher ihre Losung. Heute muß diese Losung mehr als je kräftig aufgenommen werden. Die Abstinenz von geistigen Getränken schreitet bewußt über das Pflichtmaß der Mäßigkeit, über das Alltägliche hinaus. Das gerade befähigt sie, Bahnbrecher, die Spitzen der neuen Bewegung zu sein, für eine neue Lebensweise den Weg zu bereiten. Die wild stromab Taumelnden sollen sich an dieser Gegenbewegung stoßen, die vom Strom nur Mitgerissenen sollen daran Halt finden, die Unentschlossenen, die einzelnen sollen in ihr das große Ganze finden, das jede kleine Einzelkraft erst zur Macht der Vereinigung erhebt. Weil die Abstinenzbewegung am sichtbarsten und bestimmtesten an die Gestaltung der äußeren Lebenshaltung, der Vergnügensformen herantritt, ist sie am geeignetsten, die Kerntruppe im Kampfe gegen deren Ausartung zu stellen. Es ist deshalb nicht hoch genug zu werten, daß während des Krieges die lange Zeit störende Trennung der katholischen deutschen Abstinenzbewegung einer klaren Arbeitsteilung gewichen ist. Wir haben jetzt das Kreuzbündnis für Norddeutschland mit der Zentrale in Heidhausen (Ruhr) unter Leitung der Kamillianerpatres und das Kreuzbündnis für Süddeutschland in Frankfurt a. M., Domplatz 6. Letzteres umfaßt auch die Diözesen Trier, Fulda und Limburg.

Die allmähliche Erzielung einer gesunden Lebensreform ist noch weit mehr als bei den Abstinenzverbänden der Erwachsenen das Ziel der Jugendverbände. Gewiß gilt es auch, das zarte Kindes- und Jugendalter den Schäden eines frühzeitigen Alkoholgenusses zu entziehen. Aber von nicht geringerem, ja ungleich größerem Wert wenigstens für den Regelfall ist die Erziehung zur bewußten Entsagung und Selbstbeherrschung, die Anleitung, frohen und heitern Sinn auch fern von Becherklang pflegen und hegen zu lernen. Das unentwegte Festhalten am Grundsatz, an der unverbrüchlichen Regel der Enthaltsamkeit gibt dem jungen

Sinn schon früh zielfestes Streben und den freudigen Schwung, den nur das Bewußtsein verleiht, für eine große Sache opferfroh zu arbeiten. Die christliche Grundlegung der Bewegung bewahrt vor scharfkantigen Einseitigkeiten und unliebsamen Härten. In dieser Richtung hat namentlich während des Krieges unsere katholische Bewegung tüchtig vorangearbeitet. Der erste katholische Kongreß für alkoholfreie Jugenderziehung in Essen unter dem Protektorate des Kardinals v. Hartmann am 10. und 11. September 1917 legte hiervon umfassendes Zeugnis ab[1]. Die Jugendarbeit der Abstinentenorganisationen baut sich auf den Schutzengelbund auf. Dieser zählt nach noch nicht zwanzig Jahren des Bestehens weit über 250 000 Schulkinder in seinen Reihen. Verbandsorgane sind „Die Aufrechten" (Heidhausen-Ruhr) für den Norden und „Frisch vom Quell" (Frankfurt) für den Süden. Ein besonderer Vorteil dieser Blätter ist, den Abstinenzgedanken auch in die Familienkreise hineinzutragen. So können die Grundgedanken einer abstinenten Lebensweise weit über den engen Kreis der eigentlichen Abstinenten in die Volksmassen eindringen und im Sinne einer gesunden Lebensreform, besonders auch einer Reform des Vergnügens wirken. Für die schulentlassene Jugend bestehen teils im Anschluß an die Jugendvereine, teils selbständig Jugendgruppen, deren Organ „Johannisfeuer" (Heidhausen und Frankfurt) ist. Die großen Jugendverbände haben sich eine Förderung der Ziele der Bewegung zur Aufgabe gemacht. Heute, da man über die Vergnügungssucht der erwerbstätigen Jugend mehr als je klagt, müßte gerade unter ihr die Abstinenzbewegung mit aller Kraft gefördert werden.

Einen ganz besondern Aufschwung und eine Entwicklung von eigenartiger Prägung nahm die Abstinenzbewegung unter den katholischen Mittelschülern. Hier trat sie an die Stelle der Wandervögel und anderer Freideutscher in den übrigen Schülerlagern. Der „Quickborn" entstand 1913 und breitete sich als Vereinigung katholischer abstinenter Mittelschüler rasch von seiner schlesischen Heimat über ganz Deutschland aus. Schon nach fünf Jahren zählte er mehr als 5000 Mitglieder in 130 Ortsgruppen. Die Bewegung umfaßt auch Mädchengruppen, auf die nicht ganz die Hälfte der Mitglieder trifft. Zu dem nach dem Kriege gegründeten „Neudeutschland" dem Verband katholischer Schüler höherer Lehranstalten, steht der „Quickborn" in freund-nachbarlichem Verhältnis. Geeint durch die gemeinsame Grundlage des katholischen Glaubens behält der ältere Bruder nach wie vor infolge seiner scharf herausgearbeiteten Eigenart das Anrecht auf unverkürztes Fortbestehen. Er dient in seiner Art aufs beste einer bestimmten Gruppe unserer Jugend. Freilich kann er auch gerade dieser scharfen Prägung wegen nicht hoffen, die ganze studierende Jugend zu umfassen, und so findet er in „Neudeutschland" seine wertvolle und notwendige Ergänzung. Dank seiner unverrückbaren Grundsätze, der Religion und der Abstinenz, ist Quickborn als katholisches Gegenstück der „Freideutschen Jugend" von manchen Bedenklichkeiten dieser Strebungen von innen heraus sicher

[1] Jugenderziehung, neue Mittel und Wege. Die Vorträge des Ersten kathol. Kongresses für alkoholfreie Jugenderziehung in Essen. Kreuzbündnisverlag G. m. b. H.

gewahrt. So kann er denn unserem Volke aus seinen Reihen rechte und echte Führer zum großen Werk der Wiedergeburt, zu einer Gesundung des öffentlichen, vor allem des Vergnügungslebens schenken. Das Vergnügen in seinen abstoßenden Formen drang von oben in die Volksschichten hinein. Heute, da die Massen auch die Mittel haben, ist die Ansteckungsgefahr größer als je. Da muß auch von oben, von den durch Bildung Ausgezeichneten das werbende Beispiel zur Umkehr kommen. Der blühende Verband, der sich erst vor Jahresfrist in der Burg Rothenfels am Main ein Bundesheim geschaffen hat, ist dazu mit an erster Stelle berufen.

Wollen wir in Wahrheit Worte durch Taten ersetzen, dem Vergnügungstaumel nicht nur durch weise Lehren, sondern durch entschlossenes Handeln entgegentreten, dann bietet die zu einer Lebensreform ausgebaute Abstinenzbewegung dazu einen gangbaren Weg. Je größer die Zahl derer, die ihn beschreiten, um so sicherer führt er zum Ziel. Constantin Noppel S. J.

Umwertung der künstlerischen Größe Dantes.

Die alte Anschauung, daß zwar nicht der Stoff, aber doch der Aufbau der Göttlichen Komödie eine vollständig neue Schöpfung der beispiellosen Gestaltungskraft ihres Dichters sei, ist durch die in den letzten Jahrzehnten oft wiederholten Hinweise auf den hl. Peter Damiani, den Kardinal Alberich von Montecassino, den Zisterzienser Alain von Lille und andere Vorläufer Dantes nur wenig erschüttert worden. Die Ähnlichkeiten fielen in der Tat weder durch ihren Umfang noch durch ihre innere Bedeutung merkbar gegenüber dem ins Gewicht, was immer noch als alleiniges Werk des großen Florentiners übrig zu bleiben schien. Jetzt aber hat ein Spanier Entdeckungen gemacht, die unsere bisherige Auffassung von der künstlerischen Eigenart Dantes wohl wesentlich ändern werden.

Der katholische Priester Miguel Asín Palacios, Professor für Arabisch an der Madrider Universität, der am 26. Januar 1919 in die Kgl. Spanische Akademie aufgenommen wurde, ließ bald darauf unter dem Titel La escatología musulmana en la Divina Comedia (Madrid 1919) ein scharf durchdachtes und an Belegen überreiches Buch erscheinen, in dem er zeigt, daß der Plan der Göttlichen Komödie in entscheidenden Linien von der mohammedanischen Mystik des Mittelalters abhängig ist. Asín Palacios gilt infolge seiner vor mehr als 20 Jahren begonnenen Veröffentlichungen über arabisch geschriebene Werke mittelalterlicher Philosophen und Theologen des Islams als ganz hervorragender Kenner dieses äußerst schwierigen Forschungsgebietes. Zudem bestätigen altangesehene Orientalisten ausdrücklich, daß die arabischen Unterlagen des neuen Buches über Dante unbedingt zuverlässig sind. Professor Snouck-Hurgronje in Leiden hat erklärt, schon der Name Asín Palacios bürge dafür (De Gids 83 [Amsterdam 1919] III 256), und Professor Italo Pizzi in Turin sagt im Giornale storico della letteratura italiana (74 [Turin 1919] 113), für die vollkommen treue Übersetzung der von Asín Palacios angeführten Texte könne er aus eigener Kenntnis einstehen.

Daß Dante einen Teil seiner philosophischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse mohammedanischen Gelehrten verdankt, spricht er ja an vielen Stellen seiner Werke klar genug aus, und Forscher wie Paget Toynbee, Nardi und andere haben manche Entlehnungen solcher Art auch da festgestellt, wo der Dichter sich nicht ausdrücklich auf arabische Quellen beruft. E. Blochet dagegen machte in seinem kleinen Buch Les sources orientales de la Divine Comédie (Paris 1911) auf morgenländische Anklänge nicht im Stoffe, sondern in der Form der Göttlichen Komödie aufmerksam. Er meinte (S. 19), durch mündliche und schriftliche Berichte habe Dante wohl von der Himmelfahrt Mohammeds gehört, aber nur die „abendländischen Formen dieser Legende", besonders die von arabischen Einflüssen berührten Erzählungen über die Reise des hl. Brandan und über das Fegfeuer des hl. Patrick, hätten auf die Gestaltung der Göttlichen Komödie nennenswert eingewirkt. Die von Blochet so flüchtig angedeutete Spur hat nun Asín Palacios auf wirr durcheinander laufenden und kaum noch begangenen Pfaden verfolgt. An die siebzig arabisch geschriebene Werke, die zum Teil nur in Handschriften vorliegen, hat er durchforscht, und das Ergebnis hat diese Mühe glänzend gerechtfertigt. „Seit Jahren ist über Dante kein Buch von solcher Bedeutung geschrieben worden", sagte der Groninger Romanist Salverda de Grave (De Gids a. a. O.).

Die 17. Sure des Korans beginnt mit dem rätselhaften Verse: „Preis dem, der nachts seinen Diener vom heiligen Tempel entrückt hat zum fernsten Tempel, dessen Bezirk wir gesegnet haben, um ihm unsere Wunder zu zeigen. Gott sieht und hört alles." Gewöhnlich wird diese Stelle auf eine wunderbare Reise des Propheten von Mekka nach Jerusalem gedeutet, eine Erklärung, die nach den Darstellungen des Berliner Orientalisten Josef Horovitz im „Islam" (IX [Straßburg] 161 ff) nicht durch den Koran selbst, sondern nur durch die mohammedanische Überlieferung zu begründen ist. Da nun an andern Stellen des Korans (53, 1 ff. und 81, 19 ff.) beschrieben wird, wie Mohammed, als ihm das heilige Buch offenbart wurde, Gott unmittelbar gesehen habe, so unternahm die dichtende Mystik des Islams von hier aus eine üppige Legendenbildung: aus der Reise nach Jerusalem wurde eine Reise in den Himmel. Vom 8. bis 13. Jahrhundert entstand unter Anlehnung an jüdische, christliche, zoroastrische und buddhistische Vorbilder eine Unmenge solcher Erzählungen, in denen die Welt jenseits des Grabes aufs genaueste beschrieben wird. Für den Vergleich mit Dante sind unter den Verfassern dieser Dichtungen am wichtigsten der Syrier Abu l Ala... al Maarri (973—1057) und der Spanier Muhjiaddin . . . Ibn al Arabi (1165—1240), der bei Asín Palacios Abenarabi heißt. Brockelmann sagt in seiner Geschichte der arabischen Literatur (I, Weimar 1898), Abu l Ala sei „vielleicht der größte Dichter der nachklassischen Zeit" (254), und über Ibn al Arabi schreibt er, in der Mystik habe „keiner seine Phantasie so ausschweifen lassen wie er", seine ungeheure schriftstellerische Fruchtbarkeit habe „seinen Namen als den des größten Mystikers bis heute erhalten" (441).

Übereinstimmungen zwischen den mohammedanischen Jenseitsreisen und dem Weltgedichte Dantes zeigen sich zunächst in einer großen Zahl von einzelnen Zügen, auch so auffallenden wie die Schilderung des Baumes, der durch die Krone lebt (Paradiso 18, 28—33), oder die Darstellung Bertrans de Born, der seinen Kopf in der Hand tragen muß (Inferno 28, 118—142). Wichtiger ist aber die Verwandtschaft wesentlicher Grundlinien des Aufbaus. Weder in der altklassischen noch in der christlichen Literatur findet sich eine geographische Ausmalung des Jenseits, die sich mit der Beschreibung Dantes vergleichen ließe. Dagegen erscheint in der mohammedanischen Mystik die Hölle ganz wie bei Dante als ein gewaltiger Trichter mit Felsen, Flüssen, Friedhöfen usw., nur daß die Zahl der Kreise nicht neun, sondern sieben ist. Das Fegfeuer wird ebenfalls genau wie das Dantes als ein Berg dargestellt, den auf allen Seiten bis oben hin Höhlen umgeben, und auf dessen Spitze das Paradies liegt. Und wie im irdischen Paradies auf Dantes Läuterungsberg Beatrice dem Wanderer begegnet, so tritt auch bei Abu l Ala dem Reisenden im Paradies eine schöne Jungfrau als himmlische Geliebte entgegen. Im Charakter dieser Geliebten liegt eine weitere wesentliche Ähnlichkeit zwischen Dantes Dichtung und der Mystik des Islams. Dante erklärt im Convivio (z. B. I 2 und II 16), seine Verse auf die geliebte Frau seien im Grunde Verse auf die Philosophie: dasselbe sagt in ähnlichem Zusammenhang Ibn al Arabi. Ferner: Die Entwicklung der mohammedanischen Legende machte allmählich aus der Reise des Propheten die Reise irgendeines Menschen, der durch diese Jenseitswanderung seelisch geläutert wird. Das stimmt vollständig mit dem überein, was Dante über die Göttliche Komödie in dem lateinischen Brief an Kan Grande della Scala schreibt: „Wenn aber das Werk allegorisch aufgefaßt wird, so ist sein Held der Mensch, insofern er durch freies Verdienst oder Mißverdienst der belohnenden oder bestrafenden Gerechtigkeit unterfteht." Und wie endlich auf der Wanderung Dantes zwar nicht gerade eine förmliche Enzyklopädie des mittelalterlichen Wissens vorgetragen, aber doch in mehr oder weniger geschickter Unterordnung unter den Zweck der Handlung von fast allem gesprochen wird, was damals die Gelehrten beschäftigte, und über fast alles zu Gericht gesessen wird, was Dante in der damaligen Welt mißfiel, so benutzt auch Abu l Ala die Läuterungsweise seines freigeistigen Freundes, um ihn mit vielen berühmten Personen zusammenzuführen, seine Ansichten über philosophische und literarische Fragen zu äußern und die Laster der Zeit zu geißeln.

So zahlreiche und durch die Natur der Aufgabe Dantes durchaus nicht bedingte Ähnlichkeiten in wesentlichen Punkten zwingen offenbar zu dem Schluß, daß der Dichter mit den Werken der mohammedanischen Mystik irgendwie bekannt geworden ist. Weil aber große Teile seines Lebens immer noch in völligem Dunkel liegen, läßt sich nicht genau feststellen, auf welche Weise er diese Kenntnis erworben hat. Der möglichen und wahrscheinlichen Wege sind viele. In der Zeit Dantes war der geistige Austausch zwischen der christlichen und der mohammedanischen Welt äußerst rege. An süditalienischen und spanischen Fürstenhöfen standen Wissenschaft und Dichtung der Mohammedaner in höchsten Ehren. In

Toledo wurden arabische Werke von Bedeutung planmäßig ins Lateinische übersetzt. Auf den Schulen von Sevilla, Murcia und Salerno wetteiferten Mohammedaner als Lehrer und Schüler mit den Christen. Daß gerade auch die Legenden von der Himmelfahrt Mohammeds in christlichen Kreisen bekannt waren, geht z. B. aus den Schriften des Erzbischofs Rodrigo Jimenes de Rada von Toledo und des Königs Alfons des Weisen von Kastilien hervor. Bei Alfons von Kastilien war Brunetto Latini, den Dante seinen Lehrer nennt, florentinischer Gesandter gewesen, und auch in Latinis Schriften verraten sich morgenländische Einflüsse. Wie weit Dante unmittelbar mit gelehrten Mohammedanern in Verbindung gekommen ist, wissen wir nicht. Daß er aber die zahlreichen Übersetzungen mohammedanischer Literatur nicht oder nur zu einem geringen Teile gekannt hätte, widerspricht durchaus dem Wissensdurst und der ausgebreiteten Belesenheit, die sich überall in seinen Werken kundgeben. Viele Einzelheiten mohammedanischen Ursprungs hat Dante aber auch bei seinen bereits bekannten Vorläufern gefunden, z. B. beim Kardinal Alberich von Montecassino und beim Abte Joachim; denn, was sie mit Dante gemein haben, ist wenigstens teilweise, wie Asín Palacios zeigt, nicht ihren Köpfen entsprungen, sondern aus arabischen Quellen geschöpft.

Soweit es sich also bei dem Mangel an genaueren Nachrichten über Dantes Leben erwarten läßt, scheint der Beweis erbracht, daß der Dichter von den Werken der mohammedanischen Mystiker trotz seiner bestenfalls sehr geringen Kenntnis des Arabischen ohne Schwierigkeit soviel wissen konnte, wie zur Erklärung der nachgewiesenen Übereinstimmungen nötig ist. Der greise Italo Pizzi faßt sein Urteil über die von Asín Palacios behauptete Abhängigkeit der Göttlichen Komödie von arabischen Vorlagen in die Worte zusammen: „Wird von den kleinen Einzelzügen abgesehen, und handelt es sich um den Grundplan, den eigentlichen Gedanken der Vision, um den Aufbau der Reiche des Jenseits, den allegorischen Sinn der Vision, das Enzyklopädische der ganzen Darstellung, den symbolischen Charakter der Geliebten, die gesucht und am Ende der langen Reise gefunden wird, — handelt es sich darum, sage ich, so kann meines Erachtens bei all dem kein Zweifel übrigbleiben". (Giornale storico della letteratura italiana a. a. O. 113).

Man wird in Zukunft sagen müssen, Dante stehe der mohammedanischen Dichtung ähnlich gegenüber wie sein älterer Zeitgenosse Thomas von Aquino der mohammedanischen Wissenschaft. Selbst wenn in der Summa contra gentiles der Islam bekämpft wird, sind die Waffen oft mohammedanischer Herkunft: der hl. Thomas hat sie dem Pugio fidei seines katalanischen Ordensbruders Ramón Martí entnommen, und der hat sie bei Algazel gefunden. Je genauer die Geistesgeschichte durchforscht wird, desto klarer scheint sich herauszustellen, daß auch die stärkste schöpferische Begabung mehr nachschafft als neuschafft. Trotzdem ist Dante riesengroß. Er hat zu seinem Bau Steine benutzt, die von andern behauen, und sogar Pläne, die von andern entworfen. Aber erst sein ordnender Geist hat diese Elemente von der wirren Bildermasse der morgenländischen Phantasie

befreit und mit dem Formenschatz des Abendlandes ausgeglichen. Er hat das Erbe der mohammedanischen, jüdisch-christlichen und altklassischen Kultur mit dem Reichtum seines persönlichen Erlebens zu strenger und strahlender Harmonie verschmolzen. Er hat dieses Meisterwerk mit seiner gewaltigen Leidenschaft wundervoll beseelt. Er hat endlich die ausdrucksmächtige Sprache geschaffen, deren Herrlichkeit nach sechs Jahrhunderten noch unübertroffen ist.

Jakob Overmans 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, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, 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.

Herz-Jesu-Verehrung im alten Deutschland.

Der Juni ist da, der Herz-Jesu-Monat. Dieses Jahr wird er sich besonders feierlich gestalten. Klingt ja noch an unser Ohr das Festgeläute der römischen Glocken und der Jubelgesang der Hunderttausende, zusammengeströmt aus allen Ländern, und die Stimme des Statthalters Christi, der mit Gottes Vollmacht Margareta Maria, die Evangelistin der Herz-Jesu-Andacht, einreihte unter die Heiligen der katholischen Kirche.

Die Werke Gottes treten für gewöhnlich nicht urplötzlich in die Welt hinein, fallen nicht wie Blitze vom heitern Himmel. Wie der Neue Bund durch den Alten vorbereitet wurde, wie Christus seine Vorbilder und seine Vorläufer hatte, so pflegt auch für die großen kirchlichen Andachten der Heilige Geist erst gewisse Keime in den Boden der Kirche zu legen. Diese entwickeln sich allmählich mehr und mehr, bis sie endlich in dem gottgewollten Augenblick ihre volle Blütenpracht entfalten. Denken wir nur an den Rosenkranz und an den Kreuzweg! So war es auch mit der Herz-Jesu-Andacht. Nirgends sieht man das deutlicher als in der kirchlichen Vergangenheit unseres deutschen Volkes. Bisher war das allerdings unbekannt. Man nannte einige Namen, wie Gertrudis, Landsberger, Canisius, und meinte, das seien die wenigen Glückskinder gewesen, denen Gott das Geheimnis anvertraut habe, das er gegen Ende des 17. Jahrhunderts der ganzen Welt kundtun wollte. Da hat nun ein Missionar der Gesellschaft Jesu, P. Karl Richstätter, durch die Einwände und Schwierigkeiten, die er da und dort gegen die Herz-Jesu-Andacht als eine neue, französische, jesuitische vorbringen hörte, sich angetrieben gefühlt, der Sache einmal auf den Grund zu schauen. Es kamen ihm dabei viele alte Schriftdenkmäler zugute, die in den jüngsten Jahren durch deutsche Hochschulgelehrte zum Besten der Sprachkunde waren ans Licht gebracht worden, dazu manche Orts- und Ordensgeschichte und Lebensabrisse. Überdies hat er mit erstaunlichem Fleiß eine Menge von Handschriften und seltenen Drucken eingesehen, die durch ganz Deutschland hin und darüber hinaus in öffentlichen Büchereien und in Familienbesitztümern sich finden. Das Ergebnis war geradezu überraschend. Richstätter hat es in zwei

hübsch ausgestatteten Bänden niederlegt, die kürzlich im Verlag der Bonifatiusdruckerei zu Paderborn erschienen sind[1]. Diese Zeilen haben keine andere Absicht, als eine bescheidene Blumenlese aus diesem reichen Garten zu bieten. Sie wollen das Verlangen wecken, das Werk selbst zur Hand zu nehmen und den Honig, der von seinen Blättern in die Seele träufelt, nach Herzenslust zu kosten.

Fassen wir zuerst das Ganze in einige Worte zusammen! Die hl. Margareta hat in der Zeit von 1673 bis 1675 von Christus den Auftrag erhalten, die Verehrung seines Herzens auf der ganzen Welt zu verbreiten. Das deutsche Volk hatte dieses Herz schon Jahrhunderte zuvor gekannt und geliebt. Später war uns dieser Schatz verloren gegangen. Margareta hat ihn uns wiedergebracht; sie hat ihn reichlich gemehrt und für immer gesichert. Nun die Einzelheiten!

Der Sohn Gottes hat in der Menschwerdung ein leibliches, von einer menschlichen Seele belebtes Herz angenommen. Er liebt uns als Mensch mit einer unbeschreiblich großen, als Gott mit einer wahrhaft unendlichen Liebe. Das sagt uns der Glaube. Allen Völkern aber gilt das Herz als Sinnbild der Liebe; und das ist keine willkürliche Deutung; die Natur selbst hat Herz, Gemüt, Willen auf das engste verbunden. Wer hat nun aber diese Bestandteile zusammengefügt zur Herz-Jesu-Andacht, in der wir das leibliche Herz des Erlösers als Sinnbild seiner Liebe verehren? An erster Stelle, wie schon gesagt worden ist, der große Seelenkünstler, der Heilige Geist. Der aber hat seine menschlichen Anknüpfungspunkte. Unser Verfasser ist ihnen nachgegangen, soweit sie auf deutschem Boden liegen. Er fand sie nicht in den Forschungen der Gottesgelehrten, nicht in der kirchlichen Gesetzgebung. Es ist die Innerlichkeit, der Gebetseifer, der im deutschen Mittelalter so stark und lebendig und schöpferisch war. Die liebende Seele betrachtete den gekreuzigten Heiland; sie schaute seine Seite, mit der Lanze durchbohrt, und durch dieses Tor drang sie in das Herz Jesu ein. Nicht genug! Zum amtlichen Schmuck und Rüstzeug der deutschen Kaiser gehörte die Kaiserlanze. In sie war ein Teil der echten heiligen Lanze eingeschlossen. Darum beging man in den deutschen Kirchen am Dienstag nach der Osterwoche das „Speerfest".

[1] Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Paderborn 1919, Druck und Verlag der Bonifatius-Druckerei. 1. Band: Predigt und Mystik. 2. Band: Gebete. Dichtungen. Bildwerke. Nachwirkungen. kl. 8° (XVI u. 204 S.; XVI u. 285 S.)

An diesem Tage wurde jedes Jahr zu Nürnberg die Kaiserlanze dem Volke feierlich vorgezeigt. Tausende von Pilgern kamen herbei. Sie nahmen sich als Andenken Bilder mit, auf denen das Herz Jesu, mit der Lanze durchbohrt, zu sehen war. Ferner lasen die Frommen so gern das Hohelied. Es war ihnen der Ausdruck der bräutlichen Liebe des Herrn zur gläubigen Seele. Da aber spricht Christus: „Du hast mein Herz verwundet." Und: „Mache dich auf, und komm, meine Taube, in des Felsen Ritze, in die Höhlung des Gesteins." Und wiederum: „Setze mich als ein Zeichen auf dein Herz!" Welch süße Einladung, Liebespfeile auf das göttliche Herz zu richten, in ihm sich bergen, das eigene Herz möglichst nahe an das Erlöserherz zu legen, damit Christi Bild sich ihm eindrücke! Auch Johannes der Evangelist hat manche zum Herzen Jesu geführt. Hat ja doch schon der hl. Augustin darauf hingewiesen, daß der Liebesjünger, als er beim letzten Abendmahle an der Brust des Heilandes ruhte, hohe Geheimnisse aus dessen Herzen trank. Johannes an Christi Seite sich schmiegend, gehörte zu den Lieblingsbildern unserer Vorzeit. An ein Johannesfest oder einen Johannesaltar heftet sich die Erinnerung an mehr als eine Herz-Jesu-Erscheinung. Endlich macht Richstätter darauf aufmerksam, daß die deutsche Sprache mehr als andere Sprachen geneigt ist, das Liebesleben, ja die ganze Gemütswelt des Menschen durch das Wort „Herz" zum Ausdruck zu bringen.

Unter den Verehrern des Erlöserherzens stehen, wie leicht begreiflich, im Vordergrunde die auserwählten Seelen, die sich den Herrn zum besondern Erbteil genommen haben, die Ordenspersonen. Einige Beispiele mögen das zeigen. Eine wahre Heimstätte ernstesten Tugendstrebens, hoher wissenschaftlicher Bildung und außerordentlicher geistlicher Begnadigungen war das Zisterzienserinnenkloster Helfta, ganz nahe bei Eisleben, dem Geburtsorte Luthers. Da hatte im 13. Jahrhundert die hl. Gertrud die Große eine ganze Reihe von Herz-Jesu-Gesichten. Da verfaßte sie ihr wundersames Buch „Der Gesandte der göttlichen Liebe", das zu dem Schönsten gehört, was je über das göttliche Herz geschrieben worden ist. In ihren siebentägigen geistlichen Übungen ist ein ganzer Tag dazu bestimmt, „die Liebe zum göttlichen Herzen in der Seele aufzufrischen". Zugleich mit Gertrud lebte in Helfta die selige Mechtild von Hackeborn, wegen ihrer schönen Stimme die „Nachtigall Gottes" genannt. Die Offenbarungen und andern Gunstbezeigungen, die ihr vom Himmel gekommen, sind von ihren Mitschwestern im „Buch besonderer Gnaden" verzeichnet worden.

Hier liest man: „Die Seele und die Liebe standen in der Gegenwart Jesu Christi gleich schönen Jungfrauen. Die Seele aber begehrte sehr, näher zu Jesus hinzutreten. Da winkte der Herr mit der Hand, und die Liebe nahm sie und führte sie zum Herrn. Die Seele aber neigte sich zu der Wunde des süßesten Herzens ihres Erlösers. Sie kostete aus dem süßesten Herzen Christi den Trunk aller Süßigkeit; sie empfing dabei aus dem Herzen Gottes eine überaus liebliche Frucht, das ewige Lob, das aus dem Herzen Gottes hervorgeht." Als 1292 die Äbtissin von Helfta, Mechtilds leibliche Schwester, starb, sah Mechtild, wie der Heiland „sich über die Sterbende neigte, sein Herz mit beiden Händen öffnete", und wie der Äbtissin Seele „in das erhabenste Heiligtum einging, in das süßeste Herz Jesu". Helfta stand nicht allein. Heute noch, nach mehr als 500 Jahren, läßt sich die Herz-Jesu-Verehrung für zehn Frauenklöster nachweisen.

Christine Ebner, Dominikanerin in Engeltal bei Nürnberg, sah 1351 während der heiligen Messe den Erlöser am Kreuze. Der Herr erlaubte ihr, daß sie aus der Wunde seines Herzens trinke wie die Biene aus der Blume. Die gnadenreiche Schwester Ita von Hutwil zu Ortenbach sah aus der gleichen Wunde ein Licht strahlen, so groß und schön, daß sie es mit der Sonne nicht vergleichen konnte. Adelheid Schwarz, Dominikanerin des gleichen Klosters, mußte ein schweres Amt übernehmen. Sie ging, von Herzen weinend, zu Gott. Da öffnete ihr Christus sein Herz und ließ sie einen Blick tun in die Fülle der Tugenden, die darin wohnen; besonders leuchteten Milde, Demut und Liebe.

Der männliche Zweig der Dominikaner blieb hinter dem weiblichen nicht zurück. Hier seien nur Meister Eckhart, Johannes Tauler, der selige Heinrich Suso, Johannes Nider als Herz-Jesu-Verehrer genannt. Eine andere Zierde des Ordens, der selige Albert der Große, gleich groß als Gottesgelehrter wie als Naturforscher, bewundert die Tatsache, daß aus der Herzenswunde des toten Heilandes noch Blut floß, obwohl sonst bei erkalteten Leichen das Blut stockt und gerinnt. Das Liebesfeuer, so antwortete man, das im Herzen Jesu glühte, hat Christi Blut auch nach dessen Tod noch in Wallung erhalten. Mit den Dominikanern wetteiferten die Franziskaner. Einer spreche hier für alle! Seit Mitte des 13. Jahrhunderts zog der selige Bertold von Regensburg als gewaltiger Bußprediger von Ort zu Ort. An der Stadtmauer von Zürich erklärte er vor vielen Tausenden, wie man beim Meßopfer das Leben, Leiden und Sterben Christi betrachten könne. Wenn der Priester, sagte er, nach dem Paternoster die heilige Hostie breche, solle man daran denken, „wie am

heiligen Kreuz unserem lieben Herrn sein heiliges, süßes, reines Herz brach", und wie Longinus den Herrn „durch seine heilige Seite in sein süßes Herz stach". „Des Gottesherzens erster Sänger" ist der selige Hermann Joseph, ein geborner Kölner, Prämonstratenser zu Steinfeld. Er verfaßte um 1200 das Lied „Summi Regis Cor aveto". Wir beschränken uns darauf, einige Worte aus der deutschen Übersetzung zu bringen, die sich vollständig bei Richstätter findet.

„Laß mich, Gottes Herz, dir singen,
Frohen Herzensgruß dir bringen.
Dich voll Jubel zu umfangen,
Sehnt mein Herz sich voll Verlangen.

O wie bitter, ohne Milde
War der Tod, der herzenswilde,
Der das Heiligtum erstrebte,
Drin des Weltalls Leben lebte!"

Eine ergreifende Herz-Jesu-Betrachtung hat uns Thomas von Kempen, der Verfasser der „Nachfolge Christi", hinterlassen. Sein Ordensgenosse, der Augustiner Chorherr und hochberühmte Geisteslehrer Johannes von Ruysbroek, schrieb an drei adelige Freunde, die sich bei St. Pantaleon zu Köln hatten einmauern lassen: „Leben sollt ihr in dem minniglichsten Herzen Jesu; denn in ihm ist die Fülle des Heiligen Geistes und die ewige Liebe." Ein besonders fruchtbares Erdreich bot sich der Herz-Jesu-Andacht an dem weltabgeschiedenen, ganz in Beschauung und sühnender Buße aufgehenden Kartäuserorden. Für Deutschland kann Richstätter aus den Kartausen von Köln, Trier, Erfurt, Nürnberg, Straßburg und andern wenigstens 12 Ordensmänner nennen, die den Weg zum Herzen Jesu nicht nur selbst gefunden, sondern auch andern gewiesen haben.

Unter ihnen ragt hervor der Geistesriese Dionysius Ryckel, gewöhnlich Dionysius der Kartäuser genannt. Zu Köln übersetzte der Kartäuser Laurentius Surius, ein Lübecker Kind, die Schriften des Suso, Tauler, Ruysbroek ins Lateinische; damit trug er eine Menge köstlicher Herz-Jesu-Gedanken in die ganze weite Welt hinaus. Als den eigentlichen Apostel der deutschen Herz-Jesu-Verehrung des 16. Jahrhunderts bezeichnet unser Verfasser den 1539 verstorbenen heiligmäßigen Kölner Kartäuser Justus Landsberger. Er hat nicht nur der hl. Gertud „Gesandten der göttlichen Liebe" zum ersten Male in den Druck gegeben; in seiner eigenen Schrift Pharetra divini amoris, „Köcher der göttlichen Liebe", gibt er herrliche Anweisungen zur Verehrung des Erlöserherzens. Seine „glühenden Anmutungen zum Herzen des Herrn Jesu" sind wahrhaft feurige Pfeile, nach dem Gottesherzen abgeschossen aus dem Köcher eines liebeentbrannten Gemütes.

Gehen wir zu den neueren Orden über, so begegnet uns der hl. Fidelis von Sigmaringen, der glorreiche Kapuziner-Martyrer, mit einem Weihegebet zum Herzen des Heilandes. Bekannt ist die Herz-Jesu-Erscheinung, deren

der selige Petrus Canisius, der erste deutsche Jesuit, in der Peterskirche zu Rom gewürdigt wurde, da er im Begriff war, im Auftrag des Papstes Paul III. und mit dem Segen seines Ordensstifters als Glaubensbote nach Deutschland zu ziehen. Richstätter kennt gegen 20 deutsche Jesuiten, die schon im 16. und 17. Jahrhundert in ihren Schriften auf das göttliche Herz hingewiesen haben. Unter ihnen ist jener Franz Coster, der die Marianische Kongregationen auf deutschen Boden verpflanzt und ihnen sein treffliches Sodalenhandbuch geschenkt hat; dann Jakob Gretser, Verfasser von ungefähr 200 Schriften, dessen Werk über das heilige Kreuz noch jetzt in seiner Art unübertroffen dasteht; endlich Philipp Jeningen, Apostel des Schwabenlandes, gestorben im Rufe der Heiligkeit.

Eine große Rolle spielt die Verehrung des Herzens Jesu Christi in den geistlichen Unterweisungen der deutschen Vergangenheit, mochten diese nun von der Kanzel herab oder in Schriften dem Volke geboten werden. Das läßt sich schon aus dem entnehmen, was bisher gesagt worden ist. Doch unser Gewährsmann weiß darüber noch unvergleichlich mehr zu berichten. Hier nur einige Andeutungen! Mehr als 20 Herz-Jesu-Stellen enthält die Predigtsammlung des sog. St. Georgener Predigers, die zwischen 1250 und 1280 entstand. Gabriel Biel, der „letzte Scholastiker" genannt, der erste und bekannteste Gottesgelehrte der alten Tübinger Schule, gedenkt in einer Karfreitagspredigt nicht weniger als neunmal des Herzens des Erlösers. Wenn unsere Liebe zu Jesus erkaltet ist, heißt es in dem 1449 veröffentlichten Predigtwerke des Jakob von Kluſa, „so blicken wir hin auf die durchbohrte Seite des Herrn. Sein geöffnetes Herz muß notwendig in einer Seele, die es betrachtet, das Feuer der Liebe entzünden". Von Johannes Vehe, einem großen Meister der niederdeutschen Sprache, besitzen wir nicht nur Predigten, sondern auch eine Reihe von Erbauungsschriften, wie „Marientrost", „Geistliche Jagd", „Weingarten der Seele", „Blumenbeet". Vehe hat an mehr als 200 Stellen seiner Werke die Gelegenheit benutzt, die Verehrung des göttlichen Herzens zu fördern. Es ist ihm eine feste Burg, eine beseligende Heimstätte, eine süße Speise, das „goldene Weihrauchfaß der Christenheit". Sein Duft stieg vom Kreuze zu Gott empor und zwang ihn dazu, daß er, statt uns zu zürnen, sich unser erbarmte. Wie man sich in der täglichen Betrachtungszeit vertraulich mit Jesus und dessen Herzen unterhalten könne, lehrt Friedrich von Spee in seinem „Güldenen Tugendbuch". Da liest man auch: „An einem Freitag saß eine andächtige Seele zu

Füßen ihres gekreuzigten Herrn und sprach: O Liebe, o Liebe, o feurige Liebe; mein Herz muß mir zergehen. Meine Liebe ist Jesus. . . In deinem Herzen sollst du mir eine Ruhestatt bereiten; in deinem Herzen will ich ruhen bei Tag und Nacht". Aber die Seele will auch teilnehmen an Jesu Leiden. „Ich kenne eine Seele, die sprach so: O Herr, nimm die blutige Lanze aus deinem eigenen Herzen und durchdringe mir mein Herz, daß ich vor Liebe sterbe, und wenn ich also gestorben bin, so begrabe mich in deiner verwundeten Seite!" In Frage und Antwort erklärte den Gläubigen die Herz-Jesu-Andacht der zuerst 1676 erschienene Katechismus des Luxemburger Jesuiten Philipp Scouville. Halten wir auch Umschau über die Gebetbücher! Als im 15. Jahrhundert eine Tochter des vornehmen Nürnberger Geschlechtes der Tucher in das dortige Katharinenkloster eintrat, brachte sie aus ihrem elterlichen Hause neben 30 andern wertvollen Handschriften ein Büchlein mit, das betitelt war: „Das Büchlein des Herzens Christi". In einer dem gleichen Jahrhundert angehörigen Handschrift des Kölner Stadtarchivs trifft man auch schon die „kleinen Tagzeiten vom glorreichen Herzen Jesu". Sie beginnen: „Herr, öffne meine Lippen, und mein Mund wird verkünden das Lob deines Herzens. O göttliches Herz, achte auf meine Hilfe! O Jesu, eile mir zu helfen!" Das ist keine vereinzelte Erscheinung. Richstätter versichert uns, in den deutschen Handschriften des 15. Jahrhunderts sei die Zahl der Gebete, in denen das göttliche Herz mehr oder weniger hervortritt, gar nicht zu überschauen. Und so manches Mal sind in jenen Gebetbüchern die Seiten, auf denen die Herz-Jesu-Gebete stehen, besonders abgenützt. Eine Handschrift aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, die jetzt im bischöflichen Museum zu Haarlem verwahrt wird, weist 33 Herz-Jesu-Anrufungen auf, aus denen die heißeste Heilandsliebe spricht. Die Preces Gertrudianae, Gertrudengebete, aus den Herz-Jesu-Schriften der hl. Gertrud gezogen, wurden 1670 zu Köln und dann noch oft gedruckt.

Auch die Kunst unserer Väter hat dem Gottesherzen gedient. Häufig stellte sie den Erlöser dar, wie er mit der Hand auf seine Seitenwunde zeigt; und wenn die Kunstgebilde aus den gleichzeitigen Schriftdenkmälern zu erklären sind, so muß man dem 1380 verstorbenen Augustiner Jordan von Quedlinburg recht geben, der in seinem Predigtbuche sagt: „Wenn Jesus den Jüngern seine Seite zeigt, so soll damit das Herz verstanden werden." Man findet aber auch andere Darstellungen. Jetzt ist es der Pelikan, der sich mit dem Schnabel die Brust aufreißt und mit seinem Herzblut seine toten Jungen zum Leben erweckt; jetzt ein Herz, von den Leidenswerkzeugen umgeben, in dem ein Kindlein, das Sinnbild

der ewigen Weisheit, liegt; dann wieder ein Herz, aus dem ein Kreuz emporwächst, oder in das drei Nägel ihre Spitzen tauchen. Lukas Cranach hat in seiner besseren Zeit ein sehr sinnreiches und andächtiges Bild gemalt. Engel bieten das Herz-Jesu zur Anbetung dar, aus dem Flammen schlagen. Die Augustiner-Chorfrau Paula Merend zu Inzikofen, die nach dem Zeugnis ihrer Lebensbeschreiberin von den Patres Petrus Canisius und Paul Hoffäus „schöne, trostreiche Briefe" erhielt, pflegte, so oft sie eine kirchliche Tagzeit betete, das Herz Jesu zu küssen, das auf einem Täfelchen gemalt war.

Was der Mensch in seinem Innern denkt, das klingt aus in seine Lieder. Des göttlichen Herzens gedenkt schon um das Jahr 830 das älteste deutsche Leben Jesu, der „Heliand". Ein Walter von der Vogelweide, Konrad von Würzburg, Heinrich von Meißen wissen vom Herzen Jesu zu singen. Um wievielmehr die eigentlichen geistlichen Dichter! Da haben wir von Mechtild von Magdeburg eine Dichtung, das „Kleinod der Seele" genannt. Die Seele kommt zu Christus, ein Kleinod tragend, es ist ihr Herz. Sie kann es nicht länger mehr tragen. Wohin soll sie es legen?

„Schöner als die Sonne, breit wie die Welt,
Tiefer als das Meer, schwerer als die ganze Erde."

Christus spricht: „O wolle deiner Liebe Glut, mein Lieb, versenken
Tief in mein göttlich Herz, in meiner Menschheit Brust.
Da will im Kusse meines Geistes ich dir schenken
Des göttlich frohen Trostes sel'ge Lust."

Lieblich und zart ist auch, vieler verwandter Schöpfungen der Dichtkunst nicht zu gedenken, das Herz-Jesu-Lied des München-Gladbacher Jesuiten Wilhelm Nakatenus. Er bringt es in seinem „Himmlischen Palmgärtlein", das 1660 zum erstenmal erschien und dann in das Lateinische, Vlämische, Französische, Spanische übersetzt und sehr oft neu aufgelegt wurde. An dichterischer Schönheit wird es noch übertroffen durch den Sang, den Johannes Scheffler, gewöhnlich Angelus Silesius genannt, in seinem Hauptwerke „Geistliche Seelenlust" dem Herzen des Erlösers gewidmet hat. Wir können hier nur den Anfang folgen lassen:

„Sei gegrüßt, du Königskammer,
Gasthaus der Barmherzigkeit,
Aufenthalt in jedem Jammer,
Freistatt der Barmherzigkeit!
Allerliebstes Jesu-Herze,
Sei gegrüßt in deinem Schmerze!

Thron der Liebe, Sitz der Güte,
Brunnquell aller Süßigkeit,
Ew'ger Gottheit eigne Hütte,
Tempel der Dreifaltigkeit!
Treues Herze, sei gegrüßet
Und mit wahrer Lieb' geküsset!"

Sehr treffend bemerkt Richstätter, daß die Merkmale, die unsere heutige Herz-Jesu-Andacht kennzeichnen, ungefähr alle mehr oder minder ausgesprochen schon in jener alten Andacht sich zeigen. Wir verehren als die mächtigsten Liebeserweise des göttlichen Herzens das bittere Leiden des Herrn und das Sakrament des Altars. Jene alten Liebhaber des Herzens Jesu vertieften sich noch mehr als wir in die Wunden des göttlichen

Herzens; sie schauten den Herrn mit Vorliebe als den Mann der Schmerzen. Seltener dachten sie an die Eucharistie. Aber sie hatten doch auch schon eine Anzahl von Kommuniongebeten, die sich an das Herz Christi wenden. Der selige Johannes von Ruysbroek sagt: „Wenn der Mensch bei der Kommunion das Leiden Christi betrachte, komme er bisweilen in solch liebende Andacht, daß er an das offene Herz seines Erlösers sich anschmiege." Die selige Mechtild von Hackeborn begehrte nach der Kommunion nichts anderes als das Lob Gottes. Da gab ihr der Herr sein göttliches Herz in Gestalt eines goldenen Kleinods, wunderbar geziert, und sprach: „Durch mein göttliches Herz wirst du mich allezeit loben." Johannes Tritheim, der 1516 als Benediktiner-Abt in Würzburg starb, verfaßte Herz-Jesu-Gebete, welche die Priester vor und nach der Feier des Meßopfers sprechen sollten. Der hl. Margareta Maria klagte der Heiland, daß seine Liebe vielfach nur mit schmählichem Undank vergolten werde, sogar von gottgeweihten Personen. Dafür begehrte er Sühne und Ersatz. Schon beinahe zwei Jahrhunderte früher predigte Wilhelm Textor aus Aachen, Lehrer der heiligen Wissenschaften zu Erfurt: „Das Herz Jesu, der Sitz der Liebe, wird durchbohrt. Jesu Liebe wird nicht erwidert. Man wendet sich von ihm ab, als wäre man nie von ihm geliebt worden. Man läßt alle seine Leiden verloren gehen und beraubt sich ihrer Frucht. Das ist es, was sein Herz am bittersten und schmerzlichsten verwundet und zerreißt." In einer Handschrift des ausgehenden Mittelalters oder der ersten Jahre der Reformationszeit betet eine fromme Klosterfrau: „O du geliebter, treuester Bräutigam mein, gib, daß ich durch großmütige Liebe dein gebenedeites Herz erfreue zum Ersatz für das bittere Leid, daß dir in meinen Lebenstagen, in dieser schweren Zeit, so viele dir geweihte Seelen des Priester- und Ordensstandes entrissen wurden. Das Unrecht und die große Untreue und Schande ist nicht zu beschreiben und nicht genug zu beweinen. O meine Seele, ehre und lobe deinen Jesus! Halte unwandelbare Treue deinem Bräutigam, um deren Untreue zu ersetzen!" Leitet uns heutzutage das mit der Herz-Jesu-Andacht innig verbundene Gebetsapostolat dazu an, unsere guten Werke mit Christi Werken zu vereinigen und sie in seinem göttlichen Herzen als Weihegaben niederzulegen, so üben wir eben das, was vor 400 Jahren Johannes Vehe angeraten hat mit den Worten: „Wenn du Gutes tust oder Böses meidest oder Unrecht erträgst, lege alles schnell in das Herz Christi, in den Schatz seiner Verdienste! Da wird dein Kupfer Gold, dein Zinn

Silber, dein Wasser Wein, deine Armut Reichtum." Wir schmücken unsere Wohnungen mit Herz-Jesu-Bildern. Der Heiland hat durch die hl. Margareta Maria diesem frommen Brauche reiche Segnungen verheißen. Die Verehrung solcher Bilder hat auch schon der 1461 verstorbene Kartäuser Dominikus von Trier empfohlen. Um den Anfang des 16. Jahrhunderts schreibt Justus Landsberger: „Bringe ein Bild des Herzens Jesu an an einer Stelle, an der du oft vorübergehst, damit du dadurch an Übungen der Liebe zu Gott erinnert wirst." Als die edelste Frucht unserer Herz-Jesu-Andacht erscheint uns die Nachahmung der Tugenden des göttlichen Meisters. So hat auch schon Johannes Tauler gedacht. „Willst du", sagt er, „mit Johannes am Herzen Jesu ruhen, so mußt du den Heiland fleißig betrachten, von ihm Sanftmut und Demut lernen und Liebe zu Freund und Feind und Gehorsam." Und Nikolaus von Esch, der Seelenführer des jugendlichen Petrus Canisius, mahnt: „Alle Sünde muß ausgerottet werden, bevor du in das Herz Jesu zur geistigen Vereinigung zugelassen wirst. Bitte das Herz Jesu: Gib mir, daß ich nach Hohem verlange, Großes tue und Schweres leide aus Liebe, um deinetwillen, und daß ich darin beharre bis zum Ende!"

Können angesichts solcher Zeugnisse — und Richstätter bietet deren noch eine Menge — Gegner unseres Glaubens und vielleicht auch der eine oder andere übelberatene Katholik noch meinen, die Herz-Jesu-Andacht sei eine grundlose Neuerung, ein dem deutschen Geiste fremdartiges Gewächs, eine süßliche, unfruchtbare Spielerei, ein Kunststück der Jesuiten?

Sinnig ist ein Vergleich, den unser Verfasser am Ende seines hochverdienstlichen Buches anstellt. Am Wunderbau des Kölner Domes wurde viele Jahre mit Begeisterung gearbeitet. Dann aber kamen böse Tage. Kelle, Richtmaß und Meißel wurden weggeworfen. Das ganze Werk stockte. So erging es in Deutschland der Herz-Jesu-Andacht des Mittelalters. Die seichte, gedankenarme Aufklärung des 18. Jahrhunderts hatte kein Verständnis für sie. Das Herz Jesu verschwand mehr und mehr aus dem Gebetbüchlein, den Predigten, dem Gesichtskreis des Volkes. Die Doppelgänger des französischen Jansenismus und Gallikanismus, der Josephinismus und Illuminatismus, suchten mit plumpen Gewaltmaßregeln jede Äußerung der Liebe zum Heilandherzen zu ertöten. Doch das heilige Feuer glimmte noch fort unter der Asche. Es ward von Frankreich her genährt durch Lebensbeschreibungen der hl. Margareta Maria und auf ihre Mitteilungen fußende Andachtsbücher, wie es die Herz-Jesu-Bücher

der Jesuiten Franz Schauenburg und Hermann Goldhagen waren. Die selige Kreszentia Höß und die gotterleuchtete Katharina Emmerich betrachteten, Luise Hensel dichtete, der hl. Klemens Maria Hofbauer predigte über das Herz Jesu. Die Andacht feierte im 19. Jahrhundert in Deutschland eine wahrhaft glänzende Auferstehung. Das zeigen unsere Herz-Jesu-Feste und Herz-Jesu-Freitage, die Herz-Jesu-Kirchen, die zahllosen Altäre, Bilder, Schriften, Gesänge, die das Zeichen dieses Herzens tragen, die Ordensgenossenschaften und andere Vereinigungen, die nach ihm sich nennen oder ihm geweiht sind. Entsprechend dem Zuge der Zeit, trägt die Andacht nun ein vorherrschend eucharistisches Gepräge. Eingedenk des weit verbreiteten Unglaubens und der entsetzlichen Frevel, die sich unmittelbar gegen den Heiland und das Sakrament seiner Liebe richten, ist sie weit mehr als früher ein Werk der sühnenden, Ersatz leistenden Liebe. War sie zuvor der häusliche Schatz einzelner Gläubigen und einzelner Körperschaften, so ist sie jetzt in Deutschland, wie in allen Landen, völliges Gemeingut, eine öffentliche, von der Kirche nicht nur feierlich gutgeheißene, sondern auch in gewissem Maße vorgeschriebene Art der Gottesverehrung. Das verdanken wir, nochmals sei es gesagt, nächst Gott, der Heiligen von Paray-le-Monial. Sie hat in Christi Auftrag und mit dem Aufwand aller ihrer Kräfte, der Hingabe ihres ganzen Wesens die Andacht zu dieser Höhe emporgehoben. In unserem Volke hat sie dafür reiches Verständnis gefunden. Man lese nur bei Richstätter, wie Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Bischof von Mainz, für die Verehrung des Heilandsherzens geeifert hat! Eine deutsche Ordensfrau hat zustande gebracht, was viele andere vergeblich erstrebt hatten. Schwester Maria vom göttlichen Herzen, Tochter des Grafen von Droste-Vischering, Oberin im Kloster des Guten Hirten zu Oporto, hat, vom Heiland innerlich aufgefordert, Leo XIII. dazu vermocht, daß er bei der Jahrhundertwende in allen Kirchen der katholischen Welt die ganze Menschheit feierlich dem Herzen des Welterlösers weihen ließ.

Wer wird unser armes Vaterland retten? Der Sozialismus mit seinen goldigen Zukunftsbildern? Die ungläubige Wissenschaft mit ihren blendenden Trugschlüssen? Das Freimaurertum mit seinem Kirchenhaß? Eitle Hoffnungen! Ein Zeichen steht am Himmel, das Glück verheißt und Segen kündet: Das Herz Jesu. „In diesem Zeichen wirst du siegen!"

Otto Braunsberger S. J.

Vor Sonnenaufgang?

Wer heute stirbt, verliert nichts! sagen die einen. — Arbeiten und nicht verzagen! — mahnen mit Carlyle die andern. — „Vor Sonnenaufgang!" so tröstet uns der Karlsruher Professor Dr. Willy Hellpach[1].

Als Knabe von zwölf Jahren übernachtete Hellpach einmal auf der Schneekoppe. In der Nacht weckt ihn der Sturm. Da erblickt er drüben, wo am Abend vorher einige Leute die berühmten Türme von Breslau zu sehen behauptet hatten, aus dem fahlen Halbdunkel einen langen, schmalen, goldrot glühenden Streifen. Mit einem Saum rosigen Schimmers verdämmert dieser ins Schwarzblau, das darüber geballt liegt. Zu einem echten, schönen Sonnenaufgang, wie er sonst in den Bergen entzückt, kam es nicht. Die Sonne verbarg sich hinter undurchdringlichem Nebel. Durch Sturm, Regen, Eishagel ging die Wanderung weiter. . . .

Und nun die Anwendung! Deutschland hat noch eine lange, lange Wanderung vor sich durch Sturm, Eis und Hagel. Gleichwohl glühte heute schon der goldrote Schimmer, der den noch fernen Sonnenaufgang kündet, für ein Weilchen am Morgenhimmel.

Schauen wir uns den „Rosenfinger der geschichtlichen Eos" im Sinne Hellpachs etwas genauer an, um zu prüfen, ob es sich in der Tat um einen Strahl aufgehender Sonne handelt.

Der „Rosenfinger" spaltet sich bei Hellpach in einen doppelten „goldrot glühenden Streifen":

I.

Die Berufsverbände der Lohnarbeiterschaft, die Gewerkschaften, haben sich ausbedungen, bei der Zusammensetzung jeder neuen Regierung mitzuwirken: „Der Antrieb, die Berufsklasse stärker zur politischen Geltung zu bringen, hat sich zu einem kraftvollen Vorstoß gesammelt und Terrain gewonnen. Wir wollen uns nicht damit gruselig machen lassen, daß die einen dies eine mittelalterliche, die andern es eine bolschewistische Idee heißen. Es wird nicht alles tot

[1] In „Vossische Zeitung" Nr. 174, 2. April 1920.

bleiben, was nationalistische Zeiten am Mittelalter tot gesagt haben, und die Ideenwelt des Bolschewismus — nicht sein ‚System', seine ‚Technik' — wird uns dies und jenes zu schenken haben, das eine Zukunft in sich trägt. Ein Berufsstand, durch Zahl und Schulung seiner Angehörigen sehr stark, fühlt sich *als solchen*, nicht mehr als Stimmherde einer ihm noch so treu dienstbaren Partei; er fühlt *als solcher* sich als Glied des Staates und meint, *als solchem* müsse ihm eine unmittelbare Einflußnahme auf den staatlichen Gesamtkörper zustehen. Nicht so der (uralte) Gedanke, als der heutige *Wille*, ihn in der deutschen Demokratie irgendwie durchzusetzen, bedeutet für die deutsche zunächst, sodann vielleicht für die ganze abendländische Staatsgestaltung die Morgenröte eines neuen Tages. Ein erster goldroter Streif aufdämmernden *schaffenden Lebens* leuchtet durch die kahle Farblosigkeit der Formelwelt des westlichen Parlamentarismus, welche die deutsche Demokratie eilfertig abgeschrieben hatte" usw.

Hellpach denkt, wie es scheint, an die zukünftige Herstellung einer *ständischen Verfassung* in modernster Form. Und er erblickt in dem neuerlichen Versuch der sozialistischen Gewerkschaften, „eine unmittelbare Einflußnahme auf den gesellschaftlichen Gesamtkörper zu erlangen", den ersten Lichtschein, der, über die Weimarer Verfassung hinaus, den kommenden Tag verkündet.

Andere haben in dem Vorgehen der sozialdemokratischen Gewerkschaften freilich mehr den ungebührlichen Versuch erblickt, der organisierten Arbeiterschaft eine privilegierte Stellung im Staatsleben zu verschaffen, eine Beaufsichtigung der Regierung durch das organisierte Proletariat herbeizuführen. Wie dem immer sei: wir haben es an dieser Stelle nur mit der *wissenschaftlichen* Auffassung Hellpachs zu tun. Nicht vom Standpunkt der praktischen Politik, sondern lediglich als *Theoretiker* stellen wir die Frage:

Geht die Entwicklung wirklich auf eine ständische Verfassung hin, und darf man in dem von Hellpach gezeichneten Vorgehen der sozialistischen Gewerkschaften den ersten Schritt zur Herstellung einer solchen Verfassung ersehen?

Der absolutistische Staatsgedanke des Ancien Régime (im 17. und 18. Jahrhundert) wies den *politischen* Einfluß der Stände[1] zurück, ohne die *soziale* Scheidung in Adel-, Bürger- und Bauernstand mit den hieran

[1] Vgl. E. Baumgartner: „Stände", im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft[5] V, 2—4, Sp. 166 ff.

anknüpfenden Privilegien, Monopolen usw. aufzuheben. Dies tat die französische Revolution. Die überlieferte „ständische Gesellschaft" wird nun verdrängt durch die vom Grundsatz der allgemeinen Rechtsgleichheit beherrschte „bürgerliche Gesellschaft". Die Stände sind nicht mehr Träger politischer Sonderrechte; sie gelten nicht mehr als „Repräsentanten" des „Landes". Die Teilnahme an der Gesetzgebung in den sog. „konstitutionellen" Verfassungen steht der Volksvertretung zu, welche allein „die vor dem Gesetz gleichen ‚Staatsbürger' repräsentiert".

Die konstitutionelle Verfassung setzt an die Stelle der Stände „das Volk". Dieses „Volk" nimmt an der Gesetzgebung teil, bewilligt Steuern usw. Das „Volk" aber ist eine ungegliederte Masse, eine Summe von Atomen. Die Wahl zur Volksvertretung vollzieht sich dementsprechend prinzipiell nach Köpfen, ohne jede Berücksichtigung des Berufsstandes. Die Stimmenmehrheit entscheidet, bestimmt den Abgeordneten, wiederum ohne Berücksichtigung seines Berufes.

Das Ganze ist vollkommener Individualismus auf politischem Gebiete. Und auch das wirtschaftliche Feld bleibt beherrscht von der Idee der Freiheit des Individuums, des Besitzes, des Erwerbes.

Völlig hat nun allerdings das Ständetum sich hier nicht beseitigen lassen. Wir finden z. B. eine, wenn auch unvollkommene, Berücksichtigung der Gliederung nach Ständen oder Interessengruppen bei der Zusammensetzung der „Ersten Kammer". In Preußen hat es freilich lange gedauert, bis der erste Vertreter speziell der Arbeiterschaft (Stegerwald) ins Herrenhaus berufen wurde. Das Wahlsystem für die Kreistage ferner beruht in Preußen auf einer ständischen Unterscheidung. Auch auf die Zusammensetzung der Provinziallandtage wirkt die ständische Gliederung ihrer Wahlkörperschaften zurück. Dann hatten auch schon die wirtschaftlichen Berufsstände einen gewissen Einfluß auf die Verwaltung gewonnen! Handels-, Landwirtschafts-, Gewerbe-, Handwerkerkammern vertraten hier die Interessen ihres Standes usw.

Die Einführung der Republik an Stelle der früheren konstitutionellen Verfassung hat den individualistischen Charakter des Repräsentativsystems nicht geändert. Auch eine sozialistische Gesellschaftsordnung würde dies voraussichtlich nicht tun. Der Sozialismus marxistischer Prägung kennt keine ständische Gliederung. An Stelle der „Bürger" treten dort die gleichberechtigten „Genossen". Proletarier sind sie alle nach Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln und,

wenn die Verteilung der Güter nicht mehr nach der Verschiedenheit der Leistungen sich bemessen kann, um der „sozialistischen Gleichheit" willen.

Für die Überführung der bürgerlichen in die sozialistische Gesellschaft beansprucht nach marxistischer Lehre das bisherige „Proletariat" eine besondere Rolle und Machtbetätigung. Die Lösung aller Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft und die Auflösung dieser Gesellschaft erfolgt in und mittels der „proletarischen Diktatur". Das Proletariat ergreift die öffentliche Gewalt und verwandelt kraft dieser Gewalt die den Händen der Bourgeoisie entgleitenden Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum. Die politische Autorität des Staates schläft ein. Die sozialistische „Gesellschaft" oder Wirtschaftsgenossenschaft übernimmt die politischen Funktionen des bisherigen Staates.

Brutaler tritt der Anspruch auf Herrschaft des Proletariats im Bolschewismus hervor: Als Voraussetzung der Existenz des Staates gilt nach Lenin das Vorhandensein von Klassengegensätzen. Der Staat selbst ist aber nichts anderes als die von einer herrschenden Klasse gebildete Organisation, um eine andere Klasse zu unterdrücken und auszubeuten. Auch die bisher bestehenden Staaten und Staatsformen haben diesem Zweck der Unterdrückung und Ausbeutung der einen Klasse durch die andere gedient. Die Klassengegensätze sind unversöhnlich; darum ist es töricht, von dem Staate eine Versöhnung zu erwarten, da ja die Unterdrückung einer Klasse durch die andere zum Wesen des Staates gehört. Für die bolschewistische Theorie ergibt sich hieraus die Notwendigkeit der Revolution, deren Endziel die Beseitigung aller Klassen ist. Allein dieses Endziel kann nicht unmittelbar erreicht werden, wie der Anarchismus vermeinte. Die Revolution beseitigt den Staat der Bourgeoisie, führt aber an dessen Stelle die Diktatur des Proletariates ein, den proletarischen Klassenstaat, der dann mit der Bourgeoisie ebenso aufräumt, wie vordem der Staat die Organisation zur Unterdrückung der proletarischen Mehrheit des Volkes war durch die Bourgeoisieminderheit. Was man heute „Demokratie" nennt, ist keine wahre Demokratie. Unter der Formel „Gleiches Recht für alle" verbirgt sich die Herrschaft der Bourgeoisie. Der bisherige Parlamentarismus ist nur ein „Schwatzbudensystem". Die ungeheure Mehrheit des Volkes bleibt bei all dem der Minderheit untergeordnet. Erst die proletarische Diktatur, der proletarische Staat, führt zur wahren Demokratie, indem er alle Vorrechte beseitigt, alles arbeitslose Eigentum unmöglich macht. Sind aber einmal alle Klassen beseitigt, dann wird der Staat schließlich über-

flüssig. Er verschwindet in der zweiten Phase des neuen Zeitalters. Gibt es keine Klassen mehr, dann ist ja der Staat als Organisation einer Klasse zur Unterdrückung einer andern Klasse zum sinnlosen Begriff geworden: die Menschen werden sich dann daran gewöhnen, die elementarsten Regeln des menschlichen Zusammenlebens ohne Unterordnung, und ohne daß Anwendung von Gewalt nötig wäre, einzuhalten. Diese ganze Umgestaltung erfordert Zeit; darum wird auch die Diktatur des Proletariates vielleicht jahrzehnte- oder auch geschlechterlang dauern müssen, wie sie ebenfalls nicht gerade mit zarter Hand ihre Ziele durchführen kann.

Das klingt gerade nicht nach einer „berufsständischen Mitwirkung", sondern nach dem Übermut anmaßender Klassenherrschaft. Sollte dieser Geist der sozialistischen Lehre die im übrigen nicht gerade streng marxistischen roten Gewerkschaften (Verelendungstheorie!) bei ihrer „unmittelbaren Einflußnahme auf den staatlichen Gesamtkörper" geleitet haben, so würden wir darin keineswegs die Morgenröte eines neuen Tages, sondern vielmehr das schwere, düstere Rot des Abendhimmels vor stürmischer Nacht erblicken müssen, um so mehr da, wo hinter unberechtigtem Machtstreben die brutale Drohung mit Generalstreik und sonstigen verheerenden Gewaltmitteln steht.

Das erkennt auch Hellpach an: „Die erste Probe der berufsständischen Mitwirkung an einer Kabinettsbildung hat den Vorhang des grauen Nebels der Mediokrität vor die leuchtende Idee gezogen, die noch im grundsätzlichen Pakt als morgenkündender Eosfinger schimmerte." Er will nicht, daß nun neben dem „Getuschel und Gefeilsch der Fraktionen der Faustschlag und die Nötigung der Berufsorganisationen trete". Er nennt das Verfahren der sozialistischen Gewerkschaften ein „ungeordnetes", das sich „schon in seiner ersten Anwendung schwer kompromittiert hat". Die Idee der berufsständischen Einflußnahme bleibe aber davon unberührt: „Nun gilt es, ihr eine Ordnung zu gestalten, in der sie sich auswirken kann. Es kann nur eine Körperschaft sein, in der alle beruflich schaffenden Kräfte des Volkes ihre Vertretung finden. Sie wird das vollkommenste politisch-repräsentative Symbol des Geistes abendländischer Kultur überhaupt sein: einer Kultur, die immer bestimmter die Herleitung der Geltung aus der Leistung als ihren eigentlich menschlich-sittlichen Kern offenbart hat. Und damit wird auch die Idee der Demokratie über die versteinerten Formeln von 1789 hinausgeführt."

Nicht von der nächsten Zukunft erwartet Hellpach den Sieg der berufsständischen Idee: „Die geschichtliche Vorsehung wird uns den Prüfungsweg nicht ersparen, den die natürliche Entwicklungsgeschichte aller Revolutionen bedeutet. Der römische Bürgerkrieg hat hundert Jahre, der englische nicht kürzer gewährt; erst mit dem Sturz des zweiten Kaiserreiches hat Frankreich die Krisenreihe abgeschlossen(?), in die es mit seiner großen Revolution 82 Jahre zuvor eingetreten war."

Stellen wir kurz unsere Auffassung derjenigen Hellpachs gegenüber, soweit sie mit der seinigen übereinstimmt oder von ihr abweicht:

1. Für absehbare Zukunft wird die politische Repräsentation nicht den Berufsständen, sondern den Parlamenten verbleiben, nicht den Berufen, sondern den Parteien. Das schließt nicht aus, daß Parteien, die sich über eine einseitige Interessenvertretung erheben wollen, nach Möglichkeit Angehörige der verschiedenen Berufe gebührend in sich vereinigen.

Die Frage, welcher Partei der einzelne sich anschließen soll, wird in erster Linie von der Weltanschauung bestimmt. Eine richtige Weltanschauung bietet die beste Gewähr dafür, daß auch auf politischem und wirtschaftlichem Gebiete die rechten Wege eingeschlagen werden.

2. Das parlamentarische Repräsentativsystem krankt an seiner individualistischen Grundlage. Es hat keinen Anspruch auf ewige Dauer. Es wird um so eher vergehen, je mehr die moralisch-organische Auffassung des gesamten Gesellschaftslebens vordringt.

3. Der Sozialismus ist der extreme Gegensatz zum Individualismus. Er konnte den Individualismus erschüttern, vermag ihn aber nicht zu überwinden, kann nichts Besseres an seine Stelle setzen. Was hat der Sozialismus für den Neubau geleistet? In Rußland hat er Trümmer auf Trümmer gehäuft. Und wo sind in Deutschland im Aufbau seine Erfolge? Für den Aufbau bedarf es der richtigen Erfassung und Anwendung des organischen Prinzips. Und dieses fehlt dem Sozialismus. Er wird beherrscht vom Klassen- und Massenprinzip. Er vermeint den Individualismus der kapitalistischen Epoche überwinden zu können und schleppt sich müde an diesem Individualismus. Denn die Masse wird nicht zum Organismus. Es fehlt der kommunistischen Auffassung die soziale Gliederung, die zu jedem sozialen Organismus gehört.

4. Die sozialistischen Gewerkschaften sind zwar berufliche Organisation. Sie haben aber in ihrem Bestreben, auf den staatlichen Gesamtkörper ein-

zuwirken, wie Hellpach es darstellt, nicht als berufliche Organisation sich betätigt. Es war der Klassengedanke, nicht der Berufsgedanke, der sie dabei geleitet hat. Berufsgedanke und Klassengedanke aber sind unvereinbare Gegensätze. Darum können wir auch nicht in ihrem Verhalten den „ersten Versuch berufsständischer Mitwirkung" auf politischem Gebiete, nicht im Hinblick auf eine künftige berufsständische Verfassung den „morgenverkündenden Eosfinger" erkennen, sondern nur ein schweres Hindernis für die gesunde Kulturentwicklung.

5. Der organische Gedanke einer berufsständischen Ordnung hat aber inzwischen auf wirtschaftlichem Gebiete große Fortschritte gemacht. Wir sehen, wie zu den hoch entwickelten Berufsorganisationen der Arbeitnehmer Wirtschaftsverbände der Industrie, des Großhandels, der Bauernschaft, des Mittelstandes getreten sind. Und diese Interessenvertretungen erstreben die Verbindung miteinander in einem Reichswirtschaftsparlament. Sie wollen dort nicht bloß für Sonderinteressen kämpfen, sondern in richtiger Erfassung des Berufsgedankens einträchtig zum Wohle des Gesamtvolkes zusammenwirken und die rechten Formen für die Gestaltung unseres Wirtschaftslebens finden und schaffen. Auf diesem Wege würden wir zu einem gesunden Rätesystem schaffender Arbeit und zur allmählichen Beruhigung unserer inneren Verhältnisse gelangen können — vorausgesetzt, daß dabei alles recht verläuft und wirklich der Berufsgedanke zur vollen Auswirkung gelangt.

Hier handelt es sich in der Tat um ein Lebensproblem der heutigen Welt. Sie bedarf unbedingt, wie Artur Spiethoff[1] sagt, der individuellen Antriebe beim Unternehmertum wie bei der großen Masse. Denn die volkswirtschaftliche Notlage macht höchste Kraftanstrengung zur dringenden Notwendigkeit. Sie bedarf aber zugleich auch der gesellschaftlichen Leitung. Nicht eine Bedarfsdeckungswirtschaft im kommunistischen Sinne (Produktion und Verteilung durch die Gesellschaft) kann uns helfen, sondern die solidaristische Sozialisierung im Rahmen einer gesellschaftlich geleiteten Marktwirtschaft: „Das Unternehmertum als Ganzes hat", wie Spiethoff sagt, „nicht diejenige volkswirtschaftliche Einsicht, als daß ihm bei den veränderten erschwerten Verhältnissen die Volkswirtschaft in der bisherigen Weise überlassen werden könnte. Wie nützlich Maßnahmen der gedachten Art auf die Unternehmerorgani-

[1] Vgl. Schmollers Jahrbuch XLIII (1919) 437 ff.

sationen, auf die Kartelle, auf die Außenseiter wirken, hat die Kriegswirtschaft gezeigt. Diese hat für manche Gewerbe bereits gesellschaftliche Leitungen angebahnt, die als gelungene Versuche zu werten sind. Über die besonderen Übergangsaufgaben hinaus, als da sind Ein- und Ausfuhrregelung, Devisenverteilung, Rohstoffzuteilung, Still- und Zusammenlegungen, Kapitalanlegungen, sind es namentlich die Preis- und Lohnregelungsgebiete, die einer gesellschaftlichen Behandlung nicht mehr entraten können. Der soziale Friede und das Gedeihen der deutschen Volkswirtschaft sind gleicherweise schlechterdings davon abhängig, daß Preise und Löhne im Zusammenhang miteinander bestimmt werden, und daß Vertreter aller Beteiligten dabei zu einem Ausgleich kommen. Die gesellschaftlichen Organe scheinen am besten berufen, diesen lebensnotwendigen Ausgleich herbeizuführen." Der lebensnotwendige Ausgleich erstreckt sich aber auch auf das Verhältnis der verschiedenen wirtschaftlichen Stände zueinander. Die Berufsorganisation bewirkt eine Potenzierung der für die wirtschaftliche Selbstbehauptung unzulänglichen Einzelkräfte. Sie wirkt als solidarische Interessenvertretung nach innen und außen. Sie würde aber aufhören, soziales Organ in der staatlichen Gesellschaft zu sein, wenn bei Vertretung ihrer eigenen Standesinteressen ein engherziger Gruppenegoismus sie leiten sollte.

Ist die Arbeit allgemein menschliche Pflicht, für den Staatsbürger soziale Pflicht gegenüber den andern Staatsgenossen und der ganzen Gesellschaft, Berufspflicht, weil die staatliche Gesellschaft der verschiedenen Berufe bedarf für ihre Wohlfahrt, d. i. für die Erfüllung des Bürger und Staatsgewalt verpflichtenden Zweckes der staatlichen Gesellschaft, dann erscheint die Arbeit der zu sozialen Organen formierten Berufe als soziale Funktion im Dienste der Wohlfahrt des gesamten Volkes, als Quasi-Amt innerhalb der volkswirtschaftlichen Arbeitsgemeinschaft. Bleiben die einzelnen Berufsgenossen als Staatsbürger auf das Gemeinwohl verpflichtet, so gilt ein Gleiches von ihrer Vereinigung im Berufsverbände. Die Berufsgenossenschaft möge also die Interessen des eigenen Berufes noch so entschieden vertreten, niemals darf sie vergessen, daß sie nur ein Teil im Ganzen, ein Organ der Gesellschaft ist, daß die berufsgenossenschaftliche Solidarität sich vor der Solidarität der höheren Gemeinschaft, d. i. vor der staatsbürgerlichen Solidarität, beugen muß, daß das Berufsinteresse dem Gesamtinteresse der ganzen Gesellschaft sich unter- und einordnen muß.

Offenbar führt diese richtige Auffassung des Berufsgedankens zum Ausgleich der Interessen der verschiedenen Stände und damit, wenn auch nicht ohne Kampf, zu einem, immer nur in relativ möglicher Vollkommenheit erreichbaren, sozialen Frieden, während aus dem heute nur auf Besitzschichtung gegründeten Klassengedanken feindliche Gegensätze hervorgehen.

6. Wo das lebendige Verhältnis der Wechselwirkung und gegenseitigen Verpflichtung wie der Glieder eines Organismus zunächst auf wirtschaftlichem Gebiete dauernde Geltung erlangt hat, da eröffnen sich auch allmählich günstigere Aussichten für eine organische, ständische Repräsentation auf politischem Gebiete. Nur daß hier zu den wirtschaftlichen Ständen noch die andern Stände ihrer vollen Bedeutung nach hinzutreten müssen.

Ob die tatsächliche Entwicklung zu diesem Ziele führen wird und wann, wer vermag das heute zu sagen?

Es ist keine Definition, aber eine Eigenschaft der Politik, was man sagen will, wenn man die Politik „Kunst des Möglichen" nennt. Die Taktik wird auch in Zukunft in solchen Dingen hohe Anforderungen an die praktische Klugheit stellen. Nur solle man über Praxis und Taktik nicht die Prinzipien vergessen oder gar verletzen. Und zu den politischen und volkswirtschaftlichen Prinzipien gehört eben die Anerkennung des organischen Charakters der Gesellschaft, des Staates, der Volkswirtschaft.

II.

Den zweiten Lichtstrahl, welcher den kommenden Morgen verkündet, erblickt Hellpach darin, daß die Geltung in der modernen Gesellschaft sich immer mehr aus der Leistung herleite.

„Die Demokratie", sagt er, „ist nicht dadurch legitimiert, daß heute die meisten sie für das Beste halten. Sie wird sich dadurch legitimieren, ob sie imstande ist, das deutsche Volk wieder zu staatlicher Ordnung, Kraft, Größe und Blüte zu führen. Zweifelt aber jemand daran, daß dies nur möglich sein wird, indem die Allerbesten zur Führung gelangen, die tüchtigsten Könner, die das deutsche Volk besitzt, indem nicht nur oben an der Spitze, sondern auf jeglichen Posten derjenige steht, der ihn am vollkommensten ausfüllt? Es wird nie eine irdische Ordnung geben, in der jeder ‚gleich' gilt. Aber daß eine angestrebt werde, in der keiner mehr

und keiner weniger gilt, als seine Leistung ist — wobei unter der Leistung nicht im Sinne der letzten Jahrzehnte bloß die technische Routine in einem spezialistischen Ressort verstanden sein wolle, sondern darüber hinaus die Hingabe des ganzen Menschen an seine Aufgabe —, darin besteht die echte Demokratie. Die ist vielleicht nicht der irdischen Weisheit und Wertung letzter Schluß; gewaltige Kulturen, wie die Antike, haben diesen Maßstab nicht anerkannt, auch wo sie ihn als einen möglichen zu ahnen begannen, und mindestens ein Jahrtausend des Christentums hat ebensowenig von ihm gewußt und wissen wollen (?). Aber dann ist es nun einmal die besondere Sendung der abendländischen Welt geworden, diese Wertausmessung zu verwirklichen. Sie hat es sich immer bewußter, immer strenger aufgegeben, und sie kann von der Aufgabe nicht mehr los, ohne *sich* aufzugeben. Gewiß aber, am gewissesten von allem, ist, daß ohne die Hingabe an diesen Grundsatz des Ebenmaßes von Leistung und Geltung im Staate das deutsche Volk keinen Weg mehr nach oben finden kann. Denn nur so vermag die sittliche Anspannung geleistet zu werden, die zu seiner staatlichen Wiedergeburt unerläßlich ist. Damit wird nicht etwa ans gleiche Stimmrecht getastet. Wir halten es im Gegenteil fest als den politischen Niederschlag der ewigen Wahrheit des Christentums von der Ebenbürtigkeit einer jeglichen Menschenseele. Aber neben die Tatsache, daß alle im Wert gleich seien, tritt, sogar im Anspruch jedes gesunden Menschen, die ergänzende, daß sie Verschiedenes zu wirken, zu leisten und danach zu gelten *berufen* sind. Erst das allgemein *und* das besonders Menschliche machen zusammen die Wirklichkeit des Lebens aus. Und der Staat kann sich nicht auf die eine Hälfte allein gründen — die formale Gleichheit aller Menschen in ihm führt notwendig zur Fiktion, muß bloße Formel bleiben, statt Leben zu sein. Es ist nicht das negative Moment der Ungleichheit freilich, das ihr fruchtbar entgegengesetzt werden kann, sondern die positive Tatsache der Besonderheit, die in einer *Ordnung* der schaffenden, leistenden Kräfte ihren adäquaten Ausdruck verlangt. Es tut not, die Egalité zu unterstreichen, wo äußerliche Selbstüberhebung privilegierter Schichten Ungleichheiten aufrichtet, die wider die sittliche Menschenwürde verstoßen. Aber daß selbst gegen die Herrschaft der Privilegien der gleiche Stimmzettel kein unbedingtes Präventiv ist, haben wir 48 Jahre lang im vormaligen Deutschen Reich erlebt, und die wahre Demokratie der leistungsgemäßen Geltung hatte England ohne das gleiche Wahlrecht viel weiter entwickelt als wir. Sie wird Lebensnotwendigkeit, wo es heute gilt, das

ganze Volk zu den höchsten Leistungen zu bringen, weil es nur mit diesen sein Dasein als Staat wiederherstellen kann."

Gegen das Prinzip, daß die Geltung sich nach der Leistung bemessen soll, werden sich nicht so leicht Einwände erheben lassen.

Die Frage ist, ob und wie weit dieses Prinzip sich unter den angegebenen Verhältnissen praktische Geltung verschafft habe.

1. Es ist ein unverkennbarer Fortschritt, daß die Katholiken als solche nicht mehr in dem Maße zurückgesetzt und von höheren Posten ausgeschlossen werden, wie dies früher der Fall war. Man könne keine „mechanische" Parität üben, so entschuldigte man vordem eine geradezu brutale Imparität. Das ist jetzt besser geworden. Die Katholiken, die zu höheren Stellungen gelangt sind, haben bisher bewiesen, daß ihrer „Geltung" auch die „Leistung" entspricht.

2. Für das politische Gebiet hat sich im übrigen das Prinzip: Geltung gemäß Leistung, noch keineswegs durchgesetzt, sondern hat vielfach hinter dem andern Grundsatze: Geltung nach der Parteizugehörigkeit, zurücktreten müssen. Auf wirtschaftlichem Gebiete begegnet der Grundsatz: Geltung nach der Leistung, bzw. Wiedervergeltung nach der Leistung, den größten Hindernissen.

Das übermäßig starke Betonen der individuellen Antriebe machte in der individualistisch-kapitalistischen Epoche aus dem als Motiv berechtigten Erwerbsstreben die höchste Norm wirtschaftlicher Betätigung mit all den üblen Folgen in der Bestimmung des Preises der Waren, der Kosten der Produktion, des Geld- und Kreditwesens, der Spekulation und ganz besonders auch im Verhältnis von Unternehmertum und Arbeiterschaft. Diese üblen Folgen wirken nach bis in unsere Tage in den mannigfachsten Formen des Wuchers. Die Unklarheit in der Verteilungslehre dauert fort. Nirgends fürwahr hat sich die Loslösung der Nationalökonomie von der Moral so offensichtlich gerächt wie in der Lehre von der Einkommens- und Vermögensbildung.

Und bringt der Sozialismus etwa seine Anhänger dazu, Leistung und Geltung in Harmonie zu setzen? Hat er überhaupt Verständnis für dieses Prinzip? Wer wollte das behaupten in unsern Tagen der fortgesetzten Streiks, der ohne Rücksicht auf die Arbeitsart verkürzten Arbeitszeit, der enormen, über den Reallohn hinausgehenden Lohnforderungen? Auch für die Zukunft verspricht der Sozialismus nichts Besseres. Der In-

dividualismus vergaß über dem Besonderen das Allgemeine und Gleiche. Der Sozialismus aber betont das Gleiche und vergißt die Tatsache der individuellen Besonderheit und Leistungsfähigkeit und Leistung. Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen! Das ist leerer Schall, wie heute schon sich zeigt, wo die Bedürfnisse nicht größer sind als Fähigkeiten und Leistungen, wo viele Arbeitsfähigen ohne Scham von Arbeitslosenunterstützungen leben wollen usw.

Und doch gibt es Lichtpunkte in der modernsten Entwicklung. Wir sehen dieselben in dem Wiedererwachen des wahren Wucherbegriffes. Schon in den Kriegsjahren ertönte der Ruf nach dem „angemessenen" Preis. Es ist nichts anderes als das, was man früher den gerechten Preis nannte, der die Produktionskosten ersetzt und einen mäßigen Gewinn gewährt. Dabei ändert sich der bisher mehr kriminalistische Begriff des Wuchers zurück in seine zivilistische Bedeutung. Wucher ist nicht bloß Ausbeutung von Not und Unerfahrenheit, sondern vertragsmäßige Abneigung eines offenbaren Mehrwertes. Mit einem solchen Wucherbegriff verträgt sich nur eine Verteilung, die zur gebührenden Wiedervergeltung jeder persönlichen und sachlichen Leistung wird, gebührend in dem Sinne, daß der notwendige Zweck der wirtschaftlichen Tätigkeit Erfüllung findet. Dieser Zweck aber ist die Bedarfsdeckung für den Wirtschaftenden und für das Volk. Dem Wirtschaftenden muß seine Tätigkeit den standesmäßigen Unterhalt bieten, dem Volke aber muß sein Konsumtionsbedarf für Gegenwart und Zukunft gesichert werden. Es müssen neben der Deckung des Jahresbedarfs an Konsumtionsmitteln die Mittel vorhanden bleiben, um die Produktion fortzusetzen und zu vervollkommnen. Zur Durchführung solcher Verteilung bedarf es nicht einer kollektivistischen Gesellschaftsordnung. Auch diese würde die Verteilung schließlich nur auf Macht und Gewalt stützen, wie es die individualistische Wirtschaftsverfassung getan.

Es muß ein neuer Geist in die Massen kommen, die heute gerade in den sozialistischen Arbeiterkreisen von dem gleichen Egoismus sich leiten lassen, wie er die individualistische Epoche kennzeichnete. Ohne den Geist christlicher Solidarität und Gerechtigkeit kann uns auch das geplante Reichswirtschaftsparlament wenig helfen. Wo nur Gruppenegoismus vorherrscht, da ist das Urteil schon gesprochen durch jenes alte Wort: Omne regnum in se divisum delebitur! —

Menschenseele, so ganz entlaubt,
Menschenseele, die nicht mehr glaubt,
Glaube ans Schaffen.

Schaffende Arbeit ist Weltengebot,
Ist Erlösung durch Qual und Not,
Schaffet und wirket. (Wildenbruch.)

Schaffet und wirket! So rufen auch wir dem deutschen Volke zu. Ein Schaffen ohne Glauben aber mag für den einzelnen zeitweilig Qual und Not übertönen. Zum Erlöser wird es nicht und erst für ein ganzes Volk nie und nimmer Glück, Frieden, Bestand sichern können. Zu dem Schaffen muß noch ein zweites hinzutreten, wie der Leipziger Nationalökonom Wilhelm Stieda es fordert: „Wann und wie aus dem heutigen Wirrwarr die Keime einer ansprechenden Änderung sich herausschälen werden, die dem deutschen Volke erlauben, seinen ihm gebührenden Platz inmitten der andern Nationen mit Ehren wieder einzunehmen, steht dahin. Gelänge es, in den kommenden Geschlechtern die Grundsätze bete und arbeite wieder mehr zur Anerkennung zu bringen, so wären wir gerettet."[1]

Bis dahin hoffen wir auf den Sonnenaufgang, ohne ihn heute schon anzukündigen.

---

[1] Die Zukunft des deutschen Wirtschaftslebens, in Jahrbuch für Nationalök. und Stat. 59 (1920) 30.

Heinrich Pesch S. J.

Die Lüge der ersten Kinderjahre.

Ist das Kind wahrheitsliebend, treu und aufrichtig, oder ist es lügenhaft? — ja von Natur schon, wie so manche behaupten, ein vollendeter kleiner Lügner? Ist Wahrheitssinn und Wahrheitsliebe dem Kinde angeboren, oder sind sie bloß ein Erzeugnis der Erziehung? Und wenn es beim Kinde früh schon Lügen gibt, sind sie dann auf dem eigenen Boden des kindlichen Geistes gewachsen, oder sind sie von außen wachgerufen, dem Verkehr mit den Großen und dem sozialen Elend entsprossen? Solche Fragen beschäftigen auch die Psychologen von heute, und die Art und Weise, wie sie beantwortet werden, ist nicht gleichgültig für die Gestaltung der Einflüsse, die notwendig sind, um die Lüge vom Kinde fernzuhalten, und dieselbe, wo sie Eingang gefunden, zu überwinden. Bevor wir aber an die Beantwortung der Fragen nach dem Bestehen, den Ursachen und der Überwindung der kindlichen Lügen gehen, müssen wir uns darüber klar werden, was Lüge ist.

I. Das Wesen der Lüge. Duprat[1] definiert die Lüge als „sozialpsychologische Handlung der Suggestion durch Worte oder auf anderem Wege, durch die man mehr oder weniger absichtlich dem Geist eines andern einen bejahenden oder verneinenden Glauben beizubringen strebt, der mit dem, was dem Täter Wahrheit scheint, nicht übereinstimmt". Diese Begriffsbestimmung ist zu langatmig; der Ausdruck Suggestion zu unklar. Richtig hervorgehoben ist, daß die Lüge sich an einen andern richtet. Eine Sprachübung ist auch, wenn sie Unwahrheit enthält, keine Lüge.

Der Pädagoge Trüger[2] umgrenzt die Lüge als „bewußte und absichtlich gewollte Täuschung anderer durch Unwahrheit. Unwahrheit ist ihm bewußte Differenz zwischen Aussage und Geschehen oder Aussage und dem als richtig Erkannten. Der Irrenarzt Robert Gaupp versteht unter Lüge „die absichtliche, wohlüberlegte, unwahre Aussage"[3]. Für Viktor Lowinsky

---

[1] Le mensonge. Paris 1903. Bei V. Lowinsky: Zur Psychologie der wissentlichen Täuschung.

[2] s. v. „Lüge" in Rein, Enzyklop. Handbuch d. Pädagogik V. Langensalza 1906.

[3] Psychologie des Kindes (Leipzig 1908) 64.

sind wissentlicher Falschausdruck, wissentliche Täuschung und Lüge ein und dasselbe[1]. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß er die Aussage als vollentwickelte Willenshandlung betrachtet und in ihr wegen ihrer Beziehung zu einem andern eine Mitteilung sieht. Nach William Stern sind Lügen „bewußt falsche Aussagen, welche dazu dienen, durch die Täuschung anderer bestimmte Ziele zu erreichen". Drei Merkmale kennzeichnen nach ihm die Lüge im Gegensatz zu andern Falschaussagen: das Bewußtsein der Falschheit, die Absicht der Täuschung, die Zweckhaftigkeit[2]. Sachlich sind allen diesen Begriffsbestimmungen die beiden ersten der von Stern aufgeführten Merkmale gemein, nicht so das dritte „die Zweckhaftigkeit", wenn mit diesem Wort gesagt sein soll, der Lügende verfolge einen von der beabsichtigten Falschaussage getrennten, noch jenseits von der Täuschung liegenden Zweck. Das stellt uns vor die Fragen: Gehört Täuschungsabsicht zum Wesen der Lüge? und hat jede Lüge noch einen von der Falschaussage bzw. der Täuschung verschiedenen Zweck? Beginnen wir mit dieser zweiten Frage.

Jede Lüge ist eine bewußte und somit auch irgendwie gewollte Mitteilung. Denn die Sprachorgane stehen unter dem leitenden Einfluß des Willens. Wer nicht lügen will, lügt nicht. Der Wille aber hat bei seinem Wollen immer einen Zweck. Doch dieser kann im gewollten Akte selber liegen. So ist es wohl denkbar, daß mit der Mitteilung der Falschheit das Wollen einen relativen Abschluß erreicht hat. Mit der wissentlichen Ableugnung eines Tatbestandes kann jemand erreicht haben, was er wollte. Tatsächlich freilich entdecken wir hinter jeder Lüge einen Zweck. Die Ableugnung ist Abwehr und bezweckt so aufs mindeste die Behauptung der eigenen Unabhängigkeit oder will den lästigen Frager in die Unmöglichkeit versetzen, ein Geständnis gegen den Fehlenden auszunützen. Die verschiedenen Zwecke, welche sich der Lügner setzen kann, haben zur bekannten alten Einteilung in Scherzlügen, Notlügen und Schadlügen geführt. Nemo gratis mendax. „Umsonst lügt man nicht", sagt ein altes Sprichwort, und diejenigen, die „lügen, um zu lügen", sind selten. Allein wenn auch zugegeben wird, daß der Lügner immer einen Zweck verfolge, der jenseits der Lüge liegt, so folgt noch nicht, daß diese „Zweckhaftigkeit" ein kenn-

[1] „Zur Psychologie der wissentlichen Täuschung", in Zeitschrift für angewandte Psychologie VIII (1914) 385 ff.

[2] William Stern, Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahre (Leipzig 1914) 353.

zeichnendes Merkmal für die Lüge sei. Sie ist vielmehr allen zielstrebigen und zielbewußten Willenshandlungen gemeinsam.

Gehört die Täuschungsabsicht zum Wesen der Lüge, wie die genannten Autoren voraussetzen? Schon der hl. Augustinus hat sich in seinem berühmten Werke „Über die Lüge" die Frage vorgelegt. Er kam zur Überzeugung, daß, wo mit der als unwahr erkannten Aussage sich die Täuschungsabsicht verbinde, sicher die Lüge gegeben sei; ob jedoch mit dem Fehlen der Täuschungsabsicht die Lüge aufhöre, wagt er nicht zu entscheiden. Zweifellos sind indes Fälle denkbar, in denen die Täuschungsabsicht nicht vorhanden ist, und doch nach allgemeiner Auffassung Lüge vorliegt. Jemand sei einer Tat durch Zeugen und Anzeichen so verdächtig, daß niemand seiner Ableugnung mehr Glauben schenken wird, und er kennt diesen gegen ihn sprechenden Sachverhalt sehr gut. Und er leugnet doch. Von einer Möglichkeit, den Richter zu täuschen, kann für ihn keine Rede mehr sein; als unmöglich Erkanntes aber setzt sich keiner zum Ziel, der noch denken kann. Nicht täuschen will er, sondern durch Ableugnung den Abschluß der Überführung unmöglich machen, und sich so vor Strafen retten, die erst nach Geständnis gefällt werden dürfen. Demnach ist mit der bewußten und gewollten Falschmitteilung das Wesen der Lüge abgeschlossen. Doch wollen wir gerne zugestehen, daß weitaus bei den meisten Lügen Täuschungsabsicht vorliegt, weil eben in den meisten Fällen der eigentliche Zweck der Lüge nicht erreicht werden kann, wenn derjenige, welcher angelogen wird, sich nicht in Irrtum führen läßt.

Diese kurze Prüfung neuerer Ansichten über das Wesen der Lüge hat uns von selber zu Gedanken zurückgeführt, die der hl. Thomas von Aquin in seiner „Theologischen Summa"[1] mit gewohnter Meisterschaft entwickelt: Unter allen Zeichen, durch welche die Wahrheit kundwerden kann, nimmt die Aussage die erste Stelle ein. Diese Kundgebung oder Aussage ist Sache des Verstandes, der allein eine Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichneten herzustellen vermag. Eine Kundgebung beabsichtigen kann einzig und allein nur der vernünftige Wille. Gegenstand der Aussage ist das Wahre und Falsche. Bei der Falschaussage aber kann der Wille auf zwei Dinge gehen: das eine ist die Aussage der Unwahrheit, das andere ist die Wirkung dieser Falschaussage: Das Getäuschtwerden eines andern. Das Wesen der Lüge leitet sich her nicht von der rein sachlichen Unwahrheit, sondern von der bewußten Unwahrheit; davon, daß jemand gegen seine

[1] 2, 2, q. 110.

eigene Überzeugung spricht, mit Wollen das aussagt, wovon er weiß, daß es falsch ist. Mit dieser bewußten und gewollten Falschaussage ist das Wesen der Lüge gegeben. Die Absicht, durch die Falschaussage den andern in Irrtum zu führen, ihn zu täuschen, gehört nicht mehr zum Wesen der Lüge, sondern ist nur eine weitere Ausgestaltung derselben. Die Lüge ist in ihrer Natur sittlich schlecht, kann also in keiner Weise sittlich gut und erlaubt sein. Es ist unnatürlich, und gegen die gebührende Ordnung und Pflicht, daß die Worte, die von der Natur als Zeichen der Gedanken gegeben sind, mißbraucht werden, um das zu bezeichnen, was man nicht denkt. Nie ist es erlaubt, eine Lüge zu sagen, wohl aber darf man (wo es nottut) in kluger Weise verbergen.

Mit Recht sagt also Lessius[1]: drei Momente wirken bei der Lüge zusammen: 1. der Wille, das Falsche zu sagen; 2. die sprachliche Äußerung; 3. eine Bedeutung derselben, welche dem Verstandesurteil zuwiderläuft. Damit sind die Bedingungen gegeben, welche erfüllt sein müssen, damit Lüge vorliegt.

Wenn nun auch jede Lüge sittlich verwerflich ist, so ist damit nicht gesagt, daß jeder, der eine Lüge sagt, auch im Einzelfall der sittlichen Verwerflichkeit seiner Aussage sich bewußt ist. Das müssen wir namentlich stets vor Augen halten, wenn wir von der kindlichen Lüge sprechen, da ja das Kind erst allmählich seine Handlungen sittlich zu werten lernt. Das Kind sündigt nicht immer, wenn es lügt.

II. Die Zeit der ersten kindlichen Lügen. Die Möglichkeit zu lügen ist beim Kinde erst dann gegeben, wenn die seelische Entwicklung soweit fortgeschritten ist, daß die aufgeführten Bedingungen erfüllt sind. Das Kind muß also zunächst über die Periode bloßer Sinnestätigkeit, sinnlicher Vorstellungsverknüpfungen und sinnlicher Erinnerungen hinaus sein. Der Verstand muß seine Arbeit begonnen haben; es müssen Begriffe gebildet sein, Urteile und aller Wahrscheinlichkeit nach auch bereits kleine Schlüsse. Zur Unterscheidung von Wahr und Falsch genügt bloß sinnliche Vorstellungsverknüpfung keineswegs. Wahrheit und Falschheit findet sich bloß in Urteilen, und diese fällt nur der Verstand. Erst durch Verstandestätigkeit kommt das Kind dazu, den Sinn der Verneinung zu erfassen, und so zu verstehen, was Unwahrheit ist; nur die Verstandestätigkeit zeigt ihm Zwecke, die es erstreben, Mittel, die es zu ihrer Erreichung benutzen kann.

[1] De iure et iustitia C. 2 cap. 47 n. 33 ff.

Um endlich in der Unwahrheit ein Mittel zur Erreichung seiner Wünsche zu erkennen, bedarf es wahrscheinlich bereits eines wenn auch noch so einfachen Schlusses vom Positiven aufs Negative. Aber auch das Willensleben muß beim Kinde erwacht sein, ehe es lügen kann. Denn nie wird das Kind lügen können, ehe es den Willen hat, die Unwahrheit auszudrücken. Das Tier mit seinem bloß sinnlichen Begehren lügt nicht. Wenn wir endlich die Lüge im engern Sinne nehmen als gewollte Falschaussage[1], so kann das Kind offenbar nicht lügen, ehe es sprechen kann. Es muß den Sinn der Worte verstehen, die es spricht, und die geeigneten Worte finden, um das auszudrücken, was es sagen möchte.

So könnte es denn auf den ersten Blick erscheinen, als wäre die Lüge erst recht spät im kindlichen Leben möglich. Dem ist nicht so. Wir dürfen eben Verstandestätigkeit nicht gleichstellen mit Überlegen; Willenstätigkeit nicht mit Entschließungen, die erst eine Folge langen Besinnens und Erwägens sind; Sprechen nicht mit grammatikalisch vollendetem Satzbau. Verstandes- und Willenstätigkeit reichen weit hinauf in die ersten Kinderjahre, und das wahre Sprechen beginnt schon mit jener Zeit, wo das Kind den Sinn gehörter und bereits lallend nachgeahmter Worte zu begreifen beginnt, und zu merken anfängt, daß alle Dinge, die es sieht und hört und tastet, einen Namen haben. Es wird viel von der seelischen Veranlagung des Kindes, wie auch von den weckenden Einflüssen der Umgebung abhangen, wann und in welchem Maße die geistige Tätigkeit des Kindes einsetzt.

Miß Shinns Nichte, noch nicht 1½ Jahr alt, sah eines Abends durch das Fenster zum gestirnten Himmel hinauf; zwei leuchtende Sterne (Jupiter und Venus, die sich der Konjunktion näherten) standen dicht nebeneinander. Plötzlich deutete das Kind auf diese Sterne und rief eifrig „Auge! Auge!" Mit 1 Jahr 7 Monaten erblickte dasselbe kleine Mädchen ein Glanzlicht an einem schwarzseidenen Kleide. Da rief es: „naß!" Darauf fühlte es das Kleid an und sagte: Naß? Nein."[2] Ein französisches Mädchen rief mit 1 Jahr 9 Monaten: Badon pas à zazan, non, à bébé (le ballon n'appartient pas à Suzanne, non, à bébé): Günther Stern (2 Jahr 5½ Monat) widersprach, als der Vater ein Bild im Bilderbuch „fein" nannte, wohl weil ihm das Bild zu wirr war: „häßlich", betonte

[1] Erst der sprachliche Ausdruck des Kindes bzw. das Verstehen des von andern Gesprochenen gewährt uns einigermaßen darüber Sicherheit, daß das Kind schon wirklich denkt, wahr und falsch unterscheidet, zielbewußt will. Aus bloßen Mienen und Gebärden ganz junger Kinder bestimmte Gedanken und Absichten herauslesen zu wollen, ist eine mißliche Sache und führt, wie wir bald sehen werden, zur falschen Bezichtigung der Lüge.

[2] Bei Karl Groß, Das Seelenleben des Kindes[4] (Berlin 1913) 233 f.

dann aber beim nächsten im Gegensatz dazu „das e hön" (das ist schön). Eva macht mit 2 Jahr $10\frac{1}{2}$ Monaten einen Schluß vom Negativen aufs Positive. Die Mutter lag wegen Unpäßlichkeit zu Bett. Eva zum Vater: „Warum liegst du nicht zu Bett? Vater: „Weil ich nicht krank bin." Eva zur Mutter: „Warum liegst du im Bett?" Mutter: „Nun warum wohl?" Eva „Weil du krank bist." Hilde St. (3 Jahr 2 Mon.) belehrt ihren Vater, der sich über die hitzige Gier des kleinen Bruders, der gefüttert wird, belustigt, in altkluger Weise mit den Worten: „Morgen früh, wenn du klein warst, da machst auch immer so." [1] Die Mutter des nicht ganz $2\frac{1}{2}$jährigen O. Lowinsky sagt zu dessen Schwester, die ihr zu langsamm trinkt: „Lotte, du bist langweilig." Darauf der Junge: „Nein, sie ist nicht langweilig; die Flasche ist zu groß." [2]

Das Verständnis kann demnach zwischen $1\frac{1}{2}$ und 3 Jahren genügend entwickelt sein, um Wahr und Falsch zu unterscheiden. Das Wollen wird mit jenem Schritt halten [3] und so die Unwahrheit als Mittel wollen können. Der sprachliche Ausdruck ist weit genug gediehen.

Aber das Lügenkönnen beweist noch keineswegs, daß das Kind tatsächlich schon früh lügt. Alles, was man uns von sachlichen Lügen, bewußten Täuschungen, Verstellungen, Bezichtigungen aus den ersten zwei Lebensjahren zu berichten weiß, halten wir mit Lowinsky, Stern und andern als unrichtige Ausdeutungen des kindlichen Verhaltens. Verstecken eines verräterischen Gegenstandes, eines angebrannten Puppenkleides, zerbrochenen Glases usw. ist ebenso ohne jede Täuschungsabsicht verständlich, wie das ruhige Gesichtchen nach einem losen Streiche. Erst wenn wir die Erkenntnis und das Wollen Erwachsener in die kleinsten Kinder hineinlesen, werden wir eine Lüge annehmen, wenn das Kind im Wunsche, aufgenommen zu werden, schreit, als ob es naß läge.

Selbst wenn das Kind sinnvoll zu sprechen beginnt, müssen wir auf der Hut sein, damit wir seine Worte nicht falsch auslegen. Wüßten wir, was das Kind wirklich sagen will, so würden wir mit dem Urteil: Lüge oder Täuschung, vorsichtiger umgehen. Einige Beispiele mögen erläutern, wie „Scheinlügen" entstehen können.

Ament berichtet folgenden Fall: Ein Mädchen hatte, als es 1 Jahr 9 Monate alt war, an Schafblattern gelitten. Jede Berührung, die ihm schmerzhaft war, beantwortete es mit „wewe", worauf man es in Ruhe

---

[1] William Stern, Psychologie der frühen Kindheit (Leipzig 1914).

[2] Viktor Lowinsky, Zur Psychologie der wissentlichen Täuschung 443.

[3] Das ist sachlich zu erwarten und scheint durch Sterns Angaben S. 289 ff. 321 ff. bestätigt zu werden.

ließ. Infolgedessen sagte es auch später, wenn es beim Spiel nicht angerührt und gestört werden wollte, unwillig „wewe". Ament hält dieses Verhalten des Mädchens für Lüge. Das setzt jedoch voraus, das Kind wolle sagen, „ich habe Schmerzen". Aber W. Stern bemerkt mit vollem Recht, das „Wewe" bedeute bloße Abwehr und heiße soviel wie: „Laß mich zufrieden."[1] Es ist eine Gefühlsäußerung, keine Aussage.

Bei ganz kleinen Kindern brauchen wir auch das „Nein" nicht gleich als Aussage zu deuten, selbst dann nicht, wenn es die Antwort auf eine gestellte Frage zu sein scheint. Hilde St. hat ($2\frac{1}{2}$ Jahre alt) den Bruder schmerzhaft gekniffen. Als sie später daran erinnert wird: „Du hast dem Brüderchen ja weh getan", rief sie mit unwilligem Gesichtsausdruck: „Nein, nein!" W. Stern meint, damit habe das Kind nicht bestreiten wollen, dem Bruder Schmerz zugefügt zu haben, sondern nur den Wunsch ausgedrückt: „Ich will nichts davon hören, nicht daran erinnert werden." Wenn wir bedenken, daß die Kinder zuerst das „Nein" als Versagung ihrer Wünsche kennenlernen, und es auch zuerst gebrauchen, um etwas abzuwehren, andern etwas zu versagen, so hat diese Erklärung jedenfalls etwas Berechtigtes an sich. Je älter jedoch ein Kind wird, je besser es die Meinung seiner Eltern und seine eigenen Gedanken ausdrücken lernt, desto weniger dürfen wir das „Nein" auf eine gestellte Frage als bloße Abschüttelung von etwas Peinlichem betrachten.

Gerade im Alter der Spracherlernung, wenn die Kinder schon einen kleinen Wortvorrat sich angeeignet haben, plaudern sie außerordentlich gern[2]. Sie möchten nicht nur alles mitteilen, was sie gesehen und gehört haben, sondern auch, was in ihnen vorgeht, was sie sich zusammenphantasiert und zusammengedacht haben. Eva Stern (3 Jahre 5 Monate) kommt ihrer Mutter, die ihr erzählen will, zuvor: „Soll ich dir etwas erzählen von einem kleinen Baby?" Und dann erzählt sie, wie das kleine Baby sich mit dem Regenschirm, den es aufgespannt, ein Loch in den Kopf

---

[1] Vgl. Stern a. a. O. S. 354.

[2] Fr. Baumgarten, Die Lüge bei Kindern und Jugendlichen (Leipzig 1917) S. 6, schreibt: „Der von den Pädagogen oft zitierte Satz von Jean Paul besteht zu Recht: ‚In den ersten fünf Jahren sagen unsere Kinder kein wahres Wort und kein lügendes, sondern sie reden nur.... Sie spielen gern mit der ihnen neuen Kunst der Rede; so sprechen sie oft Unsinn, nur um ihrer eigenen Sprechkunst zuzuhören.' Dieser Meinung sind auch Stern, Compayre, Vogt, Karl Groos, Guyau und viele andere." Daß vielfach vom kleinen Kind mit der Sprache gespielt wird, ist sicher; daß es nie Wahrheit mitteilen will, ist unrichtig.

gepickt, und wie sie, die Eva, beim Vater ein großes Heftpflaster geholt, es durchgerissen, geleckt und dann auf'n Kopf geklebt habe, „und wenn es abgegangen ist, dann hab ich ein neues aufgeklebt. Da hat aber das Baby geweint“ [1]. Nur ein unvernünftiger Sittenrichter wird hier von Lüge sprechen wollen. Wenn die Großen Geschichten erfinden und erzählen dürfen, warum das Kind nicht? Muß es jedesmal vorausschicken: Jetzt erzähle ich bloß Gedachtes, nicht Geschehenes? Wahrscheinlich hätte die kleine Eva das nicht einmal ausdrücken können. Oft erzählen Kinder auch Dinge, die ihnen erzählt wurden, wie Selbsterlebtes, nachdem sie jene in ihrer Phantasie erst umgestaltet haben. Sie haben vielleicht ganz vergessen, daß man es ihnen erzählt hat, und haben sich ganz lebhaft in ihre eigene Phantasiearbeit hineingelebt. Von einer wirklichen Verwechslung von Phantasie und Wirklichkeit braucht dabei auch beim 3—5jährigen Kind keine Rede zu sein.

Solchem harmlosen Fabulieren der Kinder gleich mit Belehrungen oder gar mit Sittenpredigten entgegentreten wollen, wäre verfehlt. Die Gefahr, von der Alban Stolz spricht, daß durch dieses Fabulieren die Unart hängen bleiben könne, Meinungen und Einbildungen als sichere Wahrheit aus zugeben, ist wohl bei seelisch gesunden Kindern nicht sehr groß. Die Lust am Fabulieren macht von selber später ruhig ernstem Sinnen und dem Trieb, Erlebtes und bloß Erdachtes zu scheiden, Platz. Freilich kann das Kind auch mit einer harmlosen Erfindung beginnen, und dann, wenn es auf die Unrichtigkeit seiner Behauptung aufmerksam gemacht wird, in kindlichem Eigensinn auf derselben beharren. Dann ist eine Belehrung, und bei störrischem Wesen ein kleiner Klaps wohl am Platze.

Die Kinder sind kleine Dichter. Mit Leichtigkeit leben sie sich in ihren Spielen in allerlei Rollen hinein, können Ziege und Roß, Lokomotive und Räder sein. Und so können sie auch umgekehrt die Dinge mit Leben ausstatten, Blumen anreden, mit der Puppe ein Zwiegespräch halten, hören, was sie sagt, ihr Schaukelpferd oder den Stuhl zur Strafe für unordentliches Betragen, zuweilen als Sündenbock für eigene kleine Vergehen, in die Ecke stellen. Ein allerliebster kleiner Lockenkopf antwortete dem Vater auf die Frage, warum sie in den Garten gegangen sei: „Die Blümchen haben mir gerufen.“ Vater: „Was haben sie denn gesagt?“ Das Kind:

[1] Stern a. a. O. 207. Dieser Autor berichtet 201 ff. unter dem Titel „Fabulieren“ von seinen Kindern eine ganze Reihe von solchen „Konfabulationen“.

„Sie haben gerufen: ‚Magaritchen, komm!'" Was ist das anders als der wundersame bildliche Ausdruck für die Lockkraft, welche die schöne Sommernatur im Sonnenschein auf das Kinderherz ausübt. Der Vater, es war ein Arzt, hatte ganz recht, wenn er an dieser Kinderpoesie sich freute und sie nicht durch übereifrige Kritik zerstörte. Es gelingt leicht, durch nüchterne Fragen und Bemerkungen das Kind stutzig zu machen, so daß es verlegen wird und errötet, weil es meint, eine Dummheit gesagt zu haben. Was wäre dadurch gewonnen? Kindliche Poesie hat ihre große Wahrheit, mehr als manche seelenlose Phrase Erwachsener. Aber nicht immer werden Kinder verlegen. Ein Knabe von kaum fünf Jahren hatte ein Ochsenhorn in der Hand. Gefragt, ob er es geschenkt bekommen oder dem Ochsen abgenommen habe, behauptete das Kind das letztere. Auf die weitere Frage, wie das zugegangen, sagte der kleine Bursche: „Ich bin dem Ochsen auf den Hals gesessen und habe so lange an dem Horn herumgedreht, bis es losgegangen ist.'" [1] Das ist frühzeitiges Jägerlatein. Bringen wir falsch ausgedeutete Abwehräußerung, Redespiel und kindliches Dichten, das doch alles keine Lüge ist, in Abzug, dann werden nicht mehr viele Fälle übrigbleiben, denen man mit Fug und Recht den Namen Lüge geben darf.

Dennoch können wir zugeben, daß gelegentlich vom vollendeten dritten Jahr an, vielleicht schon eher, frühkindliche Lügen vorkommen. Weitaus die meisten von ihnen sind Angstlügen, entstanden aus Furcht vor Strafe. Günther St. (3 Jahre $4\frac{1}{2}$ Monate) hat ein Stück Tapete abgerissen. Gleich der schuldlosen Schwester sagt er auf die Frage: Wer hat das getan?: „Ich nicht." Auf die ruhige Aufforderung der Mutter: „Komm her", birgt er die Hände hinter dem Rücken und sagt: „Aber nicht hauen",

[1] Alban Stolz, Erziehungskunst[8] (Freiburg 1911) 146 f. So können Fragen, namentlich wenn sie bestimmte Antworten schon nahelegen, Scheinlügen hervorrufen. Fr. Baumgarten führt folgendes klassische Beispiel an: Scupins Bubi liebte es, die Schlüssel von der Tür zu nehmen. Als er einmal nach einem fehlenden Schlüssel gefragt wurde, dachte er erst angestrengt nach, dann sagte er: Frag den Sohni (Spielkamerad). Sohni wußte aber auch nichts von dem Schlüssel. Aber als sich die Eltern von neuem an den Jungen wandten, sann er wieder nach und sagte mit Bestimmtheit: „Die Spinne hat den Slissel aufgefreßt." — „Das ist ja nicht wahr, Bubi." — „Nu, ein Hundl ist gekommen und hat den Slissel abgebissen." — „Das ist auch nicht war, Bubi." — „Nu, aber Tante Marta hat den Slissel weggenehmt und ist in die Treppe gelauft." Es stellte sich nachträglich heraus, daß das Kind unschuldig war. Von „lügenhaften Antworten" darf man da nicht reden. Der Kleine gab sich die beste Mühe, für das Verschwinden des Schlüssels eine Erklärung zu finden, da man eine solche aus ihm herausbringen wollte.

und gesteht dann auf die erneute Frage: Sieh mal, hast du das abgerissen?: „Ja." Weil die Lüge gleich wieder zurückgenommen wurde, glaubt William Stern sagen zu dürfen, es habe sich vorher nur um einen „Lügenkeim" gehandelt. Vielleicht sagen wir besser, es ist dem kleinen Günther in der ersten Furcht vor Strafe eine übereilte Lüge entwischt. Dagegen stimmen wir gerne zu, wenn W. Stern[1] bemerkt: es liege in der Hand des Erziehers, ob er die werdenden Angstlügen ersticke oder durch ungeeignete Maßnahmen ihr Wachstum fördere. Es ist klar, daß Härte im Strafen oder arge Äußerungen des Unwillens das Kind so erschrecken können, daß es immer wieder zur Abwehrlüge greift, während geduldige Belehrung und Mahnung das Kind leicht dazu bringen, seine Fehler sogleich einzugestehen und selbst eine kleine Strafe als wohlverdient hinzunehmen. Klara Stern hat wohl richtig gehandelt, daß sie für das erste Mal den kleinen Günther nicht strafte, sondern bloß die Gelegenheit wahrnahm, „ihm klarzumachen, daß gute Kinder immer gleich sagen, was richtig ist." Weil das Kind noch so jung und schwach ist, „ist es vor allem nötig, daß man ihm das Hinwegkommen über die Abwehr leicht mache." Nicht so häufig als die Abwehr- und Angstlügen sind die kleinen Lügen aus Eßlust und Naschhaftigkeit. Doch fehlen sie keineswegs.

„Mutter", sagte ein Knabe, der schon in den ersten Jahren an Engbrüstigkeit litt, „ich habe so eng", und hustete, ohne augenblicklich von seinem Übel gequält zu sein, nur um den ersehnten Himbeersirup zu erhalten. Wie weit sich der kleine Schlecker in die Vorstellung, eng zu haben, hineinlebte und so wirklich Hustenreiz seelisch hervorrief, ist schwer zu entscheiden.

Ein Beispiel einer kleinen Lüge aus Eigensinn sehe ich bei der Eva Stern (3 Jahre 5 Mon.). Sie behauptet erst wohl rein spielend, auch sie habe von Großmutter einen Nähkasten bekommen. Soweit wäre es noch keine Lüge. Aber auf den Vorhalt der Geschwister: „Aber Eva, das ist ja eine Lüge", bleibt sie fest bei ihrer Behauptung und bekräftigt sie von neuem, und es braucht viel, bis sie sich herbeiläßt, zu gestehen, sie habe keinen Nähkasten bekommen.

In solchen Fällen ist eine kleine Strafe angebracht. Oft genügt dafür ein erzürnter oder betrübter Blick, ein in die Ecke Stellen oder ins andere Zimmer Verbannen.

Eine dritte Art frühkindlicher Lügen sind wechselseitige Bezichtigungen. Nicht immer sind solche Bezichtigungen Lügen. Zuweilen sucht das Kind für ein Unglück eine Ursache, und was liegt näher als die Geschwister oder das Dienstmädchen?

[1] Psychologie der frühen Kindheit 355.

„Die Toni hat meinen Stock kaputt gemacht", sagt Eva mit 3 Jahren 6 Monaten. Sie fand ihn zerbrochen in der Nähe der Köchin. Die Mutter fragte ernst: „Hast du gesehen daß Toni deinen Stock kaputt gemacht hat?" Beschämt sagte sie nein und prägte sich die Ermahnung der Mutter, nur zu sagen, was sie wirklich gesehen habe, so sehr ein, daß sie nunmehr dem eintretenden Kindermädchen erklärte: „Sieh mal, Else, mein Stock ist allein kaputt gegangen." [1] Eine sehr frühe Bezichtigung berichtet Lowinsky [2] von seinem kleinen Otto. Er hatte noch nicht zweijährig in Gesellschaft von fünf Leuten sein Getränk umgeworfen. Mutter sagt: „Du hast schon wieder die Tasse umgeworfen." Otto, stark errötend: „Nein! die Lotte" (die anwesende etwas ältere Schwester).

Natürlich gibt es bei Kindern auch vollbewußte unwahre Bezichtigungen. Diese darf man, wenn sie nicht völlig harmlos sind, nicht ohne Mahnung und später Ahndung durchgehen lassen.

Damit wäre wohl das Gebiet frühkindlicher Lügen in den Hauptzügen gekennzeichnet. Aus allem geht hervor, daß die liebe Kinderwelt bis etwa zum sechsten Lebensjahre sicher im Durchschnitt nicht lügenhaft, noch viel weniger verlogen ist. Wir dürfen im Gegenteil von ihr sagen, daß gerade vom vierten bis zum sechsten Jahre, wo doch die Anreizungen zum Lügen häufiger für das Kind sich einstellen und die Sprache genügend ausgebildet ist, um der Lüge dienen zu können, das Kind großen Sinn für Wahrheit und Liebe zur Wahrheit zeigt, wenn nicht krankhafte Anlage oder unrichtige Erziehung ungünstig eingewirkt haben. Darin stimmen die Beobachtungen Lowinskys [3], Sterns und Scupins [4] überein. Die Kinder halten die Lüge für etwas Unreines, Verabscheuungswürdiges. „Dem Kinde", sagt Alban Stolz mit Recht, „liegt es von Natur aus näher, die Wahrheit zu sagen als zu lügen." [5] Mit vier Jahren widerstand O. Lowinsky nach einem augenblicklichen Schwanken sogar der verführerischen Frage: „Das ist doch dein Blei?" „Jo — ne, Lottes!" [6] Ja es kann sich bald früher, bald später eine selbstquälerische Ängstlichkeit einstellen, die überall Lüge fürchtet und die Aussagen mit Klauseln umgibt, um ja nicht der Wahrheit zu nahe zu treten.

Günther Stern war mit 5 Jahren 4 Monaten so streng gegen sich, daß er oft seiner Aussage hinzufügte „Glaube ich wenigstens". Er ängstigte sich darüber, daß er zum Onkel gesagt habe, er habe zwei Schachteln mit bunten Bleistiften, und doch seien nur in der einen Schachtel Buntstifte, in der andern aber Ölkreiden. Einmal rief er am Abend die Mutter: er habe bei der Tante in Berlin gesagt,

[1] Stern a. a. O. 356.
[2] Lowinsky, Zur Psychol. der wissentlichen Täuschung a. a. O. 439 f.
[3] A. a. O. 445. [4] Bei Stern 358. [5] Erziehungslehre 146.
[6] Lowinsky a. a. O. 502.

er wolle Onkel Doktor werden. „Nun will ich aber doch keiner werden; das ist doch eine Lüge.“ Klara Stern erklärte ihm, er habe ja nur zur Tante gesagt, was er damals gedacht; jetzt habe er sich anders besonnen. Sie wolle es der Tante schreiben[1].

Viele Kinder zeigen nicht nur bis ins sechste Lebensjahr, sondern noch bis weit in die Volksschule hinein, namentlich gegenüber der Mutter, eine solche Offenheit, daß sie ihr auch ungefragt alle ihre Fehler sagen, selbst wenn sie Schelte und Strafe dafür erwarten. Mancher kleine Sünder bittet die Mutter, mit ihm das Gewissen für die heilige Beicht zu erforschen, damit er ja nichts vergesse.

Dyroff mahnt mit der eingehenden Übung der sittlichen Unterscheidung zu beginnen, zur Zeit, wo die erste Lüge, die bewußte Aussage einer Unwahrheit, einsetzt[2], um so beim Kinde der heute sich mehr und mehr verbreitenden moral insanity, der sittlichen Gefühllosigkeit, vorzubeugen. Mit Recht. Denn wenn das Kind Wahrheit und Unwahrheit in seinen Aussagen zu unterscheiden weiß, ist auch der Augenblick gekommen, wo man ihm sagen soll, daß Lügen nicht schön ist, daß gute Kinder die Wahrheit sagen, daß die Lüge Gott mißfällt, etwas Böses, eine Sünde ist. Es scheint kein Zweifel, daß manche Kinder zu der Zeit, wo sie Wahrheit und Unwahrheit in eigenen und fremden Aussagen unterscheiden können, auch den Sinn der Ausdrücke erlaubt und unerlaubt, gut und böse, den die Erwachsenen von bestimmten Handlungen gebrauchen, zu verstehen imstande sind. Das sittliche Bewußtsein ist im Werden. Manche moderne Psychologen verlegen freilich die Entstehung des sittlichen Bewußtseins in eine sehr späte Zeit und lassen es erst mit der Geschlechtsreife vollendet werden. Sie beachten aber dabei nicht, daß die Erkenntnis des Sittlichen, wie jede andere Erkenntnis, ganz allmählich sich ausgestaltet und vervollkommnet, sowohl was Umfang als inneres Verständnis anbelangt. Die Belehrung, welche dem Kinde von seiten der Eltern zuteil wird, ist eine kostbare, unersetzliche Hilfe für sein sittliches Werden. Sie kann kaum zu früh einsetzen. Die sittlichen Begriffe, die es unter der Leitung einer liebenden Mutter und eines treu sorgenden Vaters erlernt, fassen tiefere, lebenskräftigere Wurzeln.

[1] Stern a. a. O. 358.

[2] Dyroff, Über das Seelenleben des Kindes[2] (Bonn 1911) 70, versetzt diesen Zeitpunkt gegen das Ende des 4. Jahres. Wir haben im Vorausgehenden gesehen, daß manche Kinder schon früher in bewußter Weise wahre und unwahre Aussagen zu unterscheiden imstande sind. Julius Beßmer S. J.

Römisch-katholischer Kommunismus.

Eine Papstfabel des Mittelalters.

Ein griechischer Roman, religiösen Inhalts, christlicher Herkunft, wahrscheinlich am Anfang des 3. Jahrhunderts entstanden[1], hat frühzeitig mehrere Umgestaltungen erfahren. Während aber die Grundschrift verlorenging, blieben einige der umlaufenden Bearbeitungen erhalten. Eine von ihnen hatte den Titel Anagnoseis, zu deutsch: Wiedererkennungen. Da diese Form des Romans nur in einer lateinischen Übersetzung auf uns kam, führt das Buch in der christlichen Literaturgeschichte einen lateinischen Namen und heißt die „Rekognitionen".

Der Roman fand im lateinischen Westen ansehnliche Verbreitung. Er spielt im apostolischen Zeitalter. Klemens, ein Römer, dem Kaiserhause verwandt, verlor durch seltsame Schicksale in frühem Knabenalter seine ganze Familie. Die Mutter Mattidia war von Rom mit den Zwillingssöhnen Faustinus und Faustus nach Athen gereist, kehrte aber nicht wieder, blieb vielmehr seitdem verschollen. Der Vater Faustinian ging sie zu suchen. Auch ihm widerfuhr schweres Schicksal. Weder fand er die Gattin, noch kehrte er selbst zum häuslichen Herd zurück. Aus dem also verwaisten Knaben Klemens wurde ein hochstrebender Philosoph. Doch wollte es ihm schier das Herz verbrennen, daß wir so wenig wissen können. Man zitiert hier unwillkürlich den Faust, wenn man sich daran erinnert, daß Zusammenhänge zwischen der Fabel der Rekognitionen und der Faustsage aufgedeckt worden sind. Paul de Lagarde hat das 1865 in Angriff genommen[2], ein Amerikaner, E. C. Richardson, 1894 die Frage weiter aufgehellt[3]. Unbefriedigt von der heidnischen Philosophie vernimmt Klemens die Kunde vom „Licht der Welt", das im Osten aufgegangen. Es zieht ihn an, er reist dahin, lernt den hl. Petrus kennen, wird von ihm unterwiesen und getauft, folgt ihm fürder auf seinen Missionsreisen von Ort zu Ort.

---

[1] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II² (1914) 625.

[2] Clementina (1865) 12 ff. 22 f.

[3] Faust and the Clementine Recogn. Papers of the American Society of Church History II (New York 1894) 131—145. Zitiert von Bardenhewer a. a. O. 622.

Diese bilden so vorwaltend den Hauptinhalt des Werkes, daß es auch das „Wanderbuch des hl. Petrus“ [1] genannt worden ist. Auf den apostolischen Reisen des hl. Petrus kam es zu den Wiedererkennungen, die dem Buche den gewöhnlichen Titel gaben. Zwei christliche Jünglinge, die zur Gefolgschaft des hl. Petrus gehörten, Aquila und Niceta, sind Klemens' Zwillingsbrüder. Auf der Insel Aradus erkennt der hl. Petrus in einer Bettlerin, die an der Pforte eines vielbesuchten Gebäudes saß, die Mutter seiner treuen Gefährten. In Laodicea gesellt sich ein Greis zu ihnen. Er entpuppt sich als das Haupt der Familie, Faustinian. Seine Bekehrung und Taufe bilden den Schluß des zehnten und letzten Buches.

Der Roman ist durchaus lehrhaft. Denn diese einfache Geschichte soll nur Gelegenheit bieten, lange Lehrvorträge des hl. Petrus wiederzugeben und weitläufige Wechselreden, die Petrus und seine Genossen mit Widersachern oder mit Wahrheitsuchern führten. Auch Klemens' Vater wurde erst nach mehrtägigem Religionsgespräch für das Christentum gewonnen. Da der Roman sich als ein langer Bericht gibt, den Klemens erstattet, folgte der Verbreitung des Buches die Meinung auf dem Fuße, Klemens Romanus, der vierte Papst (Petrus, Linus, Kletus, Klemens), sei der Verfasser und erzähle darin ein Stück seiner eigenen Lebensgeschichte. Deshalb zählt die christliche Literaturgeschichte die Rekognitionen zu den Klemens fälschlich zugeschriebenen Werken, den Pseudo-Klementinen. Aber nicht bloß als unterschobene Schriften können die Pseudo-Klementinen auf den Rang keinen Anspruch erheben, der ihnen als einem Werk des 1. Jahrhunderts, als der Schrift eines Papstes gebührte. Auch ihr Inhalt ist keineswegs einwandfrei. Man fand darin jüdisch-häretischen, in der Vorlage der lateinischen Übersetzung arianisch-häretischen Einschlag. Schon im 9. Jahrhundert wurden vereinzelte Zweifel an der Echtheit der Rekognitionen laut, doch blieb noch jahrhundertelang Klemens' irrige Vaterschaft herrschende Meinung. Enthielten die Rekognitionen einiges, was früher oder später beanstandet werden mußte, so fand doch kein Mensch je in ihnen und ihrem Lehrinhalt eine Spur davon, daß da für den Kommunismus eingetreten werde. Trotzdem sind es gerade einige kommunistische Sätze, durch welche die Rekognitionen einen merkwürdigen Einfluß auf spätere Zeiten ausüben sollten.

---

[1] Beim hl. Bonaventura „Itinerarium Clementis“ in 2 Dist. 8 p. 2 art. un. q. 3, edit. Quar. II (1885) 227 b.

Unter den religiösen Bedenken und philosophischen Fragestellungen, die Klemens noch als Heide mit der ausgesprochenen Absicht und Bitte vorlegt, man möge ihn belehren und die Irrtümer der Philosophen widerlegen, steht auch ein Referat über „verwegene Meinungen" solcher Denker, deren Gedankenflug jenseits von Gut und Bös angelangt war. Da gebe es Philosophen, die den Unterschied von Gut und Bös auf irrige Annahmen, Vorurteile oder gar Zufälle zurückführen. Nichts wesentlich Schlechtes sei an Mord und Totschlag, an Ehebruch, an Diebstahl. Die Erwähnung des Diebstahls bringt Faustinian auf Philosopheme, welche im Diebstahl eine Zurücknahme von Entwendetem, im Privateigentum Diebstahl sahen. Die nun folgenden Sätze geben wir wörtlich. Aus dem Zusammenhang gelöst, sollten sie ein Trugbild werden, das durch Jahrhunderte unerkannt blieb. Die Worte lauten wie folgt[1]: „Alle Menschen sollten alle Dinge, die in der Welt sind, in gemeinsamem Gebrauch haben. Durch Ungerechtigkeit geschah es, daß einer sagte, dieses, ein anderer, jenes ist mein, und so unter den Menschen sich Güterverteilung vollzog. Zudem hat einer der Weisesten unter den Griechen, der wohl wußte, daß dem so ist, die Behauptung aufgestellt, unter Freunden solle alles gemeinsam sein; ‚alles', dazu gehören ohne Zweifel auch die Frauen. Und wie man weder Luft noch Sonnenschein aufteilen könne, so solle auch alles übrige nicht geteilt werden; in Gemeinbesitz müsse bleiben, was in dieser Welt allen zu gemeinsamem Haben gegeben ist." Soweit Faustinians Bericht über die verwegenen Ansichten einiger Philosophen, welche die Güter- und sogar die Weibergemeinschaft als Ideal hinstellten. Es ist klar, daß der Weiseste kein Geringerer ist als der göttliche Plato. Klemens geht im weiteren Verlauf der Erzählung auf die Bitte des Vaters ein. Er versucht den wesentlichen Unterschied von Gut und Bös festzustellen. Bald aber verliert sich das Religionsgespräch in uferlosen Reden über die Mythen der Griechen.

* * *

Faustinians Hinweis auf die Philosophen, welche den Unterschied von mein und dein aus Ungerechtigkeit ableiten, erinnert an eine berühmte Darlegung Jean Jacques Rousseaus. In der Schrift „über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen" schreibt er am Anfang des zweiten Teiles[2]:

[1] Migne, Patr. gr. 1, 1422 C; Recogn. X 5.

[2] Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Par Jean Jaques (so!) Rousseau citoyen de Genève (Amsterdam 1755, Rey) S. 95.

„Der erste, der ein Gelände umhegte und dann zu sagen wagte: ‚Dieses ist mein', der Leute fand, einfältig genug ihm zu glauben, erscheint als der wahre Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wieviel Verbrechen, Kriege, Mordtaten, wieviel Elend und Schreckniſſe hätte der dem Menschengeschlecht erspart, der die Grenzpfähle ausgerissen, die Grenzgräben ausgefüllt und seinesgleichen zugerufen hätte: Hütet euch dem Trüger zu trauen! Ihr seid verloren, wenn ihr vergesset, daß die Früchte allen gehören und die Erde niemand zu eigen gegeben ist."

Dieser blendende Vorstoß Jean Jacques', des „Bürgers von Genf", wider das Privateigentum nimmt sich im Zusammenhang der Geistesgeschichte wie ein Signal aus zum späteren Massenangriff des Sozialismus und Kommunismus. Aus den ähnlichen kommunistischen Sätzen griechischer Philosophen, wie sie durch Faustinians Bericht in den Rekognitionen der Folgezeit überliefert wurden, sind Sätze geworden, die Klemens selbst, der in den Rekognitionen sich wider sie wendet, als eigene Lehre vorträgt. Sie hätten die Beurteilung des Privateigentums durch die mittelalterliche Theologie und Philosophie weit nachhaltiger und tiefer noch beeinflussen können als Rousseaus Vorstoß den Massenangriff des Sozialismus. Wie kam es, daß Faustinians harmlose Berichterstattung mit dem Hochdruck päpstlicher Autorität und der Autorität eines Apostelschülers von den großen Denkern des Mittelalters Berücksichtigung heischte? Hier beginnt die Geschichte einer Papstfabel des Mittelalters, die wir darlegen wollen. Wie kam es, daß dennoch die römisch-katholische Lehre unverbrüchlich am Privateigentum festhielt, so daß Leo XIII., aus dem die römisch-katholische Tradition spricht, in einem berühmten Aktenstück sich wider die Auswirkung der Rousseauschen Lehre wendend schreiben konnte: Das Recht des privaten Besitzes ist unantastbar und heilig? Diese Frage beantwortet eine eben erschienene Schrift in vorzüglicher Weise[1]. Wir begnügen uns deshalb damit, die Umrisse der Papstfabel zu zeichnen.

* * *

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts, zur Zeit da Karls des Großen Reich unter den Söhnen Ludwigs des Frommen in schwere Bedrängnisse geriet, hat ein unbekannter Mann im Frankenlande eine gewaltig große Sammlung päpstlicher Briefe und konziliarer Beschlüsse fertiggestellt. Diese Sammlung übertraf alle bis dahin vorhandenen an Umfang und Reich-

[1] O. Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff (Freiburg i. Br. 1920).

haltigkeit. Nicht allzurasch verbreitete sie sich. Allgemach aber, abgeschrieben und immer wieder von Abschriften abgeschrieben, wurde sie die im Abendland verbreitetste. An den Bischofsitzen, in den Domschulen, in den Abteien wollte man die vollständigste Sammlung kirchenrechtlichen Inhalts besitzen. Und als solche bot sich die pseudoisidorische dar — so heißt die Sammlung von Papstbriefen und Konzilsbeschlüssen, die jener Unbekannte hergestellt hat. Wie verfuhr er dabei? Als Grundlage seiner Arbeit nahm er eine spanische Sammlung gleichen Inhalts, d. h. eine solche, die Papstbriefe und Konzilsbeschlüsse enthielt. War diese schon recht reichhaltig, so hat sie der Unbekannte noch erheblich vermehrt. Und zwar um echte Stücke, aber nicht bloß um solche. Er stellte an die Spitze seines Werkes eine lange Reihe päpstlicher Erlasse und Briefe, die er selbst gemacht hat und den ältesten Päpsten von Klemens bis Melchiades (311 bis 314) zuschrieb oder unterschob. Er bildete dafür eine eigenartige Mosaiktechnik aus. Tausende von Auszügen aus kirchlichen Schriften verschiedener Art legte er an. Diese verwob er zu mehr oder weniger einheitlichen Stücken, machte Zusätze, nahm Änderungen vor, bis er einen, wie ihm schien, annehmbaren oder unverdächtigen Papstbrief fertig hatte. Darüber setzte er dann eine Adresse: einen der ältesten Päpste als Aussteller, irgendwen als Empfänger. Es war eine Riesenarbeit, aber eine unverantwortliche und folgenschwere Täuschung der Mit- und Nachwelt. Unter den fünf dem Papst Klemens zugeschriebenen Briefen enthält nun der fünfte und letzte die Papstfabel, die auf der Folgezeit lastete.

Pseudo-Isidor — so nennt man den unbekannten Techniker — exzerpierte für seine Zwecke auch die Rekognitionen. Während er aber sonst mit nicht unerheblichem Fälschergeschick verfuhr, scheint er bei der Herstellung jenes fünften Briefes geschlafen zu haben. Denn Faustinians Referat über den Kommunismus griechischer Philosophen, jene oben wörtlich angeführten Sätze, stellte er so in Klemens' angeblichen Brief ein, daß sie da als eigenste Lehre des Papstes erscheinen. Der Brief ist an die Gemeinde von Jerusalem gerichtet; der dort nach Ausweis der Apostelgeschichte in die Erscheinung getretene freiwillige „Kommunismus", wie vielfach, wenn auch nicht zutreffend, gesagt wird, bot den Anknüpfungspunkt für die Sätze aus den Rekognitionen. Daß dann der Papst nicht bloß die Gütergemeinschaft als Naturrecht erklärt, sondern auch die Weibergemeinschaft, nebenher, ohne sie zu verwerfen, erwähnt, scheint den Fälscher nicht gestört zu haben! Man hat die Situation einigermaßen zu retten gesucht, indem man sagte,

der Papst lege nur einen Rat vor, der bloß für Jerusalem bestimmt war. Allein dabei übersah man, daß Pseudo-Isidor den Papst schreiben läßt, der Gemeinde von Jerusalem befehle er zu gehorchen, und zudem sei dieses (das vorstehende kommunistische Manifest, das Pseudo-Isidor dem Papst unterschiebt) überall zu predigen! Nun hat man doch frühzeitig an der Weibergemeinschaft Anstoß genommen. In einer ganzen Klasse von pseudoisidorischen Handschriften fehlt der Satz über die Weibergemeinschaft, in einer wichtigen Pariser Handschrift ist er nachträglich ausgestrichen. Und doch gehört er zweifellos in Pseudo-Isidors ursprünglichen Text[1].

Mit dieser erstaunlichen Umgestaltung heidnischer Verwegenheiten in päpstliche Lehren hat Faustinians Bericht noch nicht den Gipfel des Ruhmes erreicht. Aus Pseudo-Isidor übernahm ihn 300 Jahre nach ihm der Bolognese Gratian, der seinerseits abermals eine kirchenrechtliche Sammlung herstellte, das hochberühmte Decretum Gratiani. Es ist der erste Teil des kirchlichen Rechtsbuches, des Corpus iuris canonici. Und nun stand eine Papstfabel im Corpus iuris canonici, die zu den merkwürdigsten gehört, die je ausgeheckt wurden. Gewiß, Gratians Kanonessammlung ist eine Privatarbeit, entbehrt der päpstlichen Approbation. Aber ihr Einfluß war doch ungemein groß. Den Theologen der Folgezeit galt Gratians Dekret als Fundgrube von „Autoritäten", enthielt es doch in einem Band eine Fülle von Zitaten aus zweifellos echten Papstbriefen, Konzilsbeschlüssen, Kirchenväterschriften usw. Überaus häufig zitierte man jetzt den Kanon 2 „Dilectissimis" der Causa XII quaestio 1: es ist die uns bekannte Stelle der Rekognitionen verkleidet als Lehre des Papstes Klemens. Auch der Satz über die Weibergemeinschaft ist von Gratian herübergenommen worden, obgleich auch hier Abschreiber ihn fallen ließen. Nun standen die Theologen und Philosophen der Hochscholastik wie der tridentinischen und nachtridentinischen Epoche vor der Notwendigkeit, sich mit diesen angeblich vom Papst gebilligten, ja verkündeten kommunistischen Thesen auseinanderzusetzen.

---

[1] Das nähere im Apparat der Ausgabe von Hinschius. Er führt die Bamberger Handschrift (Dombibl. Signatur C 47, gegw. P. I 8; vgl. den Katalog von F. Leitschuh I 1 [1904], 858), die Handschrift von Sankt Gallen 670, die Darmstädter Handschrift 114 als Vertreter der Klasse A^2 an, in denen der Satz fehlt. Ausgestrichen in der Pariser Handschr. 3852. Vorhanden ist er in den Klassen A^1, B und C. Letzteres ergibt sich daraus, daß die Ausgabe von Merlin (MGL 130, 57 C D), welche diese Klasse vertritt, den Satz hat. Es ist die editio princeps von Pseudo-Isidor (Paris 1523, Köln 1530, Paris 1535 u. s. f.), welche in der Editionsgeschichte der Konzilien bis auf Mansi nachwirkte.

Das taten beispielsweise der hl. Bonaventura[1], Duns Scotus († 1308)[2], der hl. Antoninus († 1459)[3], Dominikus Soto († 1560)[4], Ludwig Molina († 1600)[5], Franz Suarez († 1617)[6], Robert Bellarmin († 1621)[7], Leonhard Lessius († 1623)[8], Juan de Lugo († 1660)[9] und viele andere. Man zitierte gemeinhin nur diese zwei Sätze: Ursprünglich gehöre alles allen, und durch Ungerechtigkeit sei es gekommen, daß man von mein und dein rede. Das war nun freilich etwas anderes als die Aussprüche der Kirchenväter, eines Basilios und Chrysostomos u. a. unter den Griechen, eines Ambrosius oder Augustinus u. a. unter den Lateinern, welche zugunsten des Gemeinbesitzes, zuungunsten des Privateigentums geltendgemacht wurden. Da lagen gelegentliche Aussprüche vor, die an sich und im Zusammenhang der übrigen Anschauungen dieser Lehrer gewürdigt, keine erheblichen Schwierigkeiten bereiteten. Hier aber wird in bündigster Fassung mit großer Schärfe hingestellt, Recht sei bloß der Gemeinbesitz, das Privateigentum stamme aus Ungerechtigkeit. Und vor allem, es sprach nicht ein einzelner Kirchenvater, wie groß auch sein Ansehen gewesen sein mag, sondern ein Papst, ein Apostelschüler, und er verfügte, das solle überall gepredigt werden.

Allzufest stand bei den Theologen die Überzeugung, daß die Institution des Privateigentums dem Naturrecht gemäß ist, als daß sie durch was immer hätte erschüttert werden können. Das Gebot „Du sollst nicht stehlen" stellt das Privateigentum in die Sanktion und den Schutz Gottes, dieses muß also mit dem Naturrecht in Einklang stehen[10]. Mit bewundernswerter Einsicht legen sie die Schäden des Gemeinbetriebes, die Notwendigkeit und die Vorteile des Privatbetriebes dar[11]. Das bezieht sich

[1] Opusculum XI Apol. Paup. cap. 9 n. 3, ed. Quar. VIII (1898) 295 b. Zu vgl. In 2 Dist. 44, a. 2, q. 2 ad 4, ed. cit. II 1009.

[2] In 4 Dist. 15, q. 2, Opera ed. Wadding IX (1639) 150 ff. und Reportata Paris. in 4 Dist. 15, q. 4, sch. 1, ebenda XI 1 (1639) 722.

[3] Summa theol. P. 2 (Veronae 1740), tit. 1, cap. 14 (ed. cit. 224).

[4] De iustitia et iure (Lugd. 1569) l. 4, q. 3, a. 1 (ed. cit. 105 106).

[5] De iustitia et iure tract. 2, disp. 20: t. I (1615) 41—44.

[6] De opere sex dierum l. 5, cap. 7, n. 17 18, ed. Vivès (1856) III 418.

[7] In der Prager Ausgabe des Kontroversenwerkes von 1721 Band IV S. 665. Das genauere Zitat folgt unten S. 237 Anm. 2.

[8] De iustitia et iure l. 2, c. 5, dub. 2, obi. 2, ed. Antw. 1632, 42 f.

[9] De iustitia et iure tomo I (1642), disp. 6, s. 1 (131).

[10] L. Molina, De iustitia et iure tract. 2, disp. 20, 1 (1615) 43: „Praeceptum de non furando supponit rerum divisionem, ergo rerum divisio non est contra ius naturale (alioquin ipso iure esset nulla), quin potius approbata in Scripturis."

[11] Z. B. Johannes de Ripa beim hl. Antoninus, Summa theol. P. 3, tit. 3, c. 2, § 1.

allerdings zumeist auf die gegenwärtige Lage der Menschheit, theologisch gesprochen auf das gefallene, mit der Erbsünde behaftete Menschengeschlecht. So war aber eine Möglichkeit gegeben, die pseudoklementinischen Sätze mit allem übrigen in Übereinstimmung zu bringen: man verlegte den Kommunismus ins Paradies[1]. Durch „Ungerechtigkeit" kam das Mein und Dein auf, d. h. tatsächlich kam mit der Erbsünde die Beseitigung des paradiesischen Kommunismus, die Notwendigkeit und die Pflicht[2], zum Privateigentum überzugehen. Vielerlei Unterscheidungen wurden vorgebracht und angebracht; so hat Suarez gemeint, betreffs der beweglichen Gegenstände habe es auch im paradiesischen Zustand Privateigentum gegeben[3]. Denn wenn etwa ein Urenkel Adams sich einen Apfel angeeignet hätte, so wäre niemand berechtigt gewesen, ihn ihm zu nehmen. Warum bloß einen? könnte man fragen. Wenn aber mehrere, warum wäre dann ein kleiner Vorrat ausgeschlossen gewesen? Wenn aber Vorräte zulässig gewesen wären, stak man schon recht tief im Privateigentum; ja es tauchte bereits eine Primitivform des Kapitalismus auf. Wie groß auch die Autorität des vermeintlichen Papstbriefes war, man ließ sich dadurch nicht bestimmen, den naturrechtlichen Charakter der Institution des Privateigentums preiszugeben; denn auch das sog. ius gentium, das unter allen Völkern geltende Recht, sah man entweder als Ableitung aus dem Naturrecht an, als erweitertes Naturrecht, oder als Naturrecht im weiteren Sinn des Wortes. Immer klarer arbeitete sich aus allen diesen Erörterungen die Ansicht heraus, welche Leo XIII. in seinem Rundschreiben über die Arbeiterfrage zu klassischem Ausdruck brachte[4].

Wann wich der Druck, den Pseudo-Klemens auf die Theologen ausüben mußte? Schon zur Zeit des Basler Konzils (1431—1437) wurden

---

[1] Gewöhnlich wird Duns Scotus als erster genannt, der diese Ansicht scharf formulierte. Indes ist der hl. Bonaventura zu vergleichen: ed. Quar. VIII (1898) 295 und II (1885) 1009.

[2] L. Molina l. c.: „Aliud est obligatio ad faciendam rerum divisionem, aliud ipsa rerum divisio" (S. 43).

[3] De opere sex dierum a. a. O. 418 redend vom „status innocentiae" und den „bona mobilia": „Qui colligeret fructus arboris ad comedendum, eo ipso acquireret peculiare ius in illos, ut posset illis libere uti et non possent invito possidente auferri sine iniustitia."

[4] Die Lehre des hl. Thomas von Aquin wie auch die Bedeutung des Rundschreibens Papst Leos XIII. ist in Schillings Schrift ausgezeichnet dargelegt S. 39—52 56—68.

einige der falschen Klemensbriefe angezweifelt[1]. Die klare Wahrheit über den fünften, der unsere Papstfabel enthält, sprach Kardinal Bellarmin in seinem großen Kontroversenwerk aus, das erstlich 1586—1589 gedruckt worden ist. Er schreibt, man könne ja den in das Corpus iuris canonici aufgenommenen fünften Brief des Papstes Klemens noch irgendwie erklären, den Kommunismus ins Paradies verlegen, unter der Ungerechtigkeit, die das Mein und Dein brachte, die Erbsünde verstehen; es sei aber kein Grund vorhanden, sich weiter damit zu befassen. Denn Klemens' Brief sei nicht von Klemens, oder, wenn ein Klemensbrief zugrunde liegen sollte, wäre er gröblich verfälscht. Er führt zunächst als Beweis an, was schon vor ihm geltendgemacht wurde, sich aber nicht auf den fünften Klemensbrief, sondern auf frühere bezieht: daß nämlich Klemens als Nachfolger des hl. Petrus an Jakobus schreibt, während Jakobus doch vor Petrus starb. Dann verweist Bellarmin auf die abenteuerliche Weibergemeinschaft. In den theologischen Erörterungen über den angeblich von Rom sanktionierten Kommunismus wurden, wie gesagt, immer nur die zwei ersten Sätze zitiert, der über die Weibergemeinschaft aber kaum beachtet. Er enthielt ja keine Verfügung, und solange man im Bann des Wahnes stand, ein Papst spreche da, ging man von der stillschweigenden und selbstverständlichen Voraussetzung aus, der Satz referiere lediglich einen historischen Tatbestand. Zudem waren die Meister der Scholastik eine exklusive Gesellschaft; sie übernahmen häufig und ohne weiteres Zitate voneinander, aber aus ihrem Schriftenkreis herauszutreten, Vorlagen und Grundtexte nachzuprüfen, war nicht im Schwange. Bellarmin jedoch tat das, las den Grundtext, prüfte den Zusammenhang und kam zu der Einsicht, daß eine gewisse Billigung, wenn nicht gar ein Lob der Weibergemeinschaft im Texte mitklingt[3]. Daraufhin erklärte er bündig, über jedem Zweifel stehe, daß solches die Häresie der Nikolaiten, keineswegs aber die Lehre des hl. Klemens sei. Bellarmin wußte aber auch, woher die Sätze stammen: aus dem zehnten Buch der Rekognitionen; er wußte, daß es ursprünglich Ausführungen

[1] Juan Torquemada (Summa eccles. II 101 [Lyon 1496, September 20]), Nikolaus Cusanus (De catholica concordantia III 2 [1514], fol. LIII verso).

[2] Disp. de controversiis: 3. controv. gen., 3. particularis: De operibus bonis in particulari libri 3. Libri 3 de eleemosyna cap. 11, solvuntur obiectiones, n. 11 12. Prager Ausgabe von 1721 IV 665. Vgl. ebenda III 351 u. 187.

[3] Dom Ceillier behauptet etwas zu viel: „Il (Pseudo-Klemens) établit dans cette lettre la communauté des biens, même des femmes" (Hist. générale des auteurs sacrés VIII [1740] 127).

eines Heiden über weitgehende Philosophenmeinungen sind, die Klemens selbst in den Rekognitionen widerlegt. Darum konnte er schließen, selbst wenn die Rekognitionen von Klemens verfaßt wären, könnten ihm die Lehren, die er dort bekämpft, nur durch eine großartige Fälschung unterschoben werden.

* * *

So hat Bellarmin schon im 16. Jahrhundert alles Nötige gesagt. Seitdem sind seine Beweise verstärkt und von neuem vorgebracht worden. Vor 25 Jahren hat Prälat Mausbach eine vortreffliche Abhandlung über diesen Gegenstand in den Historisch-politischen Blättern veröffentlicht [1]. War es da nicht ganz überflüssig, darauf zurückzukommen?

Bellarmins Feststellungen wurden von großen Theologen der Folgezeit gar nicht berücksichtigt. Prälat Mausbach schrieb 1895, es werde die „katholische Traditionslehre" für den ursprünglichen Kommunismus angerufen, und denen, die sie ablehnen, der Vorwurf gemacht, sie bemühten sich zu wenig um den Einklang „mit den Vätern und dem ganzen christlichen Altertum" [2]. In der eben erschienenen Schrift von Prof. Schilling wird gerade zu dem pseudoklementinischen Text, den wir erörterten, gesagt [3], dessen „verwirrender Einfluß sei, wie es scheint, bis heute nicht geschwunden". Wer sozialistische Zeitungen berufsmäßig zu lesen genötigt ist, weiß, daß diese Annahme eines römisch approbierten Kommunismus immer wieder auftaucht. Findet sie sich doch noch in der jüngsten Auflage (1919, 157.—161. Tausend) eines Buches, das in sozialistischen Redaktionen kanonisches Ansehen genießt, in Bebels „Die Frau und der Sozialismus" (S. 414 Anm.). Deshalb schien es nicht überflüssig, die ganze Sache einmal so darzulegen, daß jeder, auch der historisch fachwissenschaftlichen Studien Fernstehende, dieser Fabel bis auf den Grund sieht.

---

[1] Bd. CXVI (1895 II) 340—349. [2] A. a. O. 347—348.

[3] Der kirchliche Eigentumsbegriff 27.

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

Neugestaltung oder Abschaffung des Jugendstrafrechts?

Zu Beginn des Jahres 1920 kündete das Reichsjustizministerium drei neue Gesetzentwürfe an, einen Entwurf zum Gerichtsverfassungsgesetz, einen über den Rechtsgang in Strafsachen und einen über ein Jugendgerichtsgesetz. Der letztgenannte hat weit über den Gerichtssaal hinaus Bedeutung. Wir hatten in diesen Blättern schon 1914 (Bd. 87, S. 311 ff.) im Aufsatz „Jugendliche Rechtsbrecher unter der Herrschaft der Päpste" gelegentlich der damaligen Verhandlung des Jugendgerichtsentwurfs von 1912 auf das Problem Strafe und Erziehung hingewiesen. Heute, angesichts der Neugestaltung der gesamten Lebensverhältnisse unseres Volkes, handelt es sich aber nicht mehr um die richtige Behandlung des einzelnen jugendlichen Missetäters allein. Heute handelt es sich darum: wollen wir, nachdem die langen Kriegsjahre so vieler Jugend die besten Jugendjahre geraubt haben, in unserem Volksleben wirklich wieder eine Jugendzeit einführen oder die Frühreife weiter amtlich besiegeln?

Die neue Weimarer Verfassung stellt die Jugend des ganzen Volkes bis zum vollendeten 18. Lebensjahr grundsätzlich unter Schulpflicht. Dadurch allein wird schon ein tiefer Einschnitt in der Entwicklung des jungen Menschen bestimmt. Von fast allen maßgebenden Vertretern und Sprechern der erwerbstätigen Jugend wird die Erhöhung des Schutzalters für Jugendliche in der Gewerbeordnung — Verbot von Nachtarbeit usw. — vom 16. auf das 18. Lebensjahr verlangt. Anderseits beginnt mit dem vollendeten 18. Lebensjahr der Anteil an den verschiedenen Rechten, wie z. B. das Wahlrecht zu den Betriebsräten. Ein neugeplantes Jugendwohlfahrtsgesetz sieht ebenfalls eine Reihe von erzieherischen Einwirkungen mindestens bis zum genannten Alter vor. Schließlich ist das vollendete 18. Lebensjahr auch für den größten Teil Deutschlands — namentlich Preußen — die Grenze für Überweisung in Fürsorgeerziehung. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß diese Grenze durch ein Reichsrahmengesetz betreffend Fürsorgeerziehung allgemein festgelegt wird.

Auf all diesen Gebieten, der Schule, öffentlichen Erziehung, gewerblichen Ausbildung, dem allgemeinen und gewerblichen Jugendschutz, kommt sonach immer mehr zum Ausdruck, daß die Dauer des Jugendalters wenigstens bis zum 18. Lebensjahr auszudehnen ist, und daß die „Jugendlichen" dementsprechend zu behandeln sind. Da erhebt sich nun die Frage: Soll von dieser einheitlichen Auffassung allein bei der straffälligen Jugend eine Ausnahme gemacht werden oder soll auch bei ihrer Behandlung der Erziehungsgedanke unbedingt herrschen? Die Beantwortung dieser Frage ist für die Auffassung der Jugendzeit im ganzen Volk und nicht zuletzt auch im jungen Volk selbst von größter Bedeutung. Diese Frage muß unserer Ansicht nach im Sinne der Herrschaft des Erziehungsgedankens unbedingt bejaht werden. Nur so werden wir eine wirksame einheitliche Auffassung der Jugendzeit als Erziehungszeit erreichen. Gerade der Frühreife, der Selbstüberschätzung und Aufblähung der schwierigsten Elemente unter der Jugend kann nicht besser begegnet werden, als wenn sie auf ihren Irrwegen und Fehltritten nicht den „Großen" gleich behandelt werden, sondern wenn man gerade diesen erst recht zum Bewußtsein führt, daß sie noch unreife, noch erziehungs- und bildungsbedürftige junge Menschen sind. Anderseits aber ist es ein offenbarer Mangel an Folgerichtigkeit, die Sonderbehandlung der Jugend gerade dort zu durchbrechen, wo sie ihrer am dringendsten bedarf, in geistiger und sittlicher Not.

In der Behandlung jugendlicher Rechtsbrecher lassen sich drei Hauptgruppen umgrenzen. Die erste Gruppe unterwirft alle straffälligen Jugendlichen dem Spruch des Strafrichters. Dieser kann nur, im Falle „die erforderliche Einsicht zur Erkenntnis der Strafbarkeit" fehlt oder, wie man heute es lieber faßt, wenn der Jugendliche „zur Zeit der Tat wegen zurückgebliebener Entwicklung oder mangels geistiger oder sittlicher Reife unfähig war, das Ungesetzliche der Tat einzusehen oder seinen Willen dieser Einsicht gemäß zu bestimmen", auf Freispruch in Verbindung mit Erziehungsmaßnahmen lauten. Von diesen Ausnahmen aber abgesehen, fordert jedes Vergehen eines Jugendlichen zur Sühne ein Strafurteil und kriminelle Strafe. Grundsätzlich herrscht also über jugendliche Missetäter ausdrücklich und ausschließlich das Strafrecht. Alle Milderungen betreffend das Verfahren, das Strafmaß, die Strafvollstreckung sind nur Verbrämungen und berühren das Wesen nicht. Dies ist im allgemeinen auch der Grundzug des zurzeit in Deutschland geltenden Rechts für 12—18jährige Kinder und Jugendliche.

Eine zweite Gruppe erkennt für die straffälligen Jugendlichen entweder auf kriminelle Strafe oder auf Erziehungsmaßnahmen, z. B. Einweisung in eine Besserungsanstalt. Der neue deutsche Entwurf kennt auch die Verbindung beider Maßnahmen. Ein Unterschied in der Ausführung liegt ferner darin, ob alle Strafsachen dem Urteil des (Jugend-) Strafgerichts erst unterbreitet werden müssen, oder ob in gewissen Fällen sofort Überweisung an die Erziehungsbehörde (Vormundschaftsgericht, Pflegschaftsrat) eintreten kann. Für ersteren Weg entscheidet sich z. B. der neue deutsche Entwurf, während der Entwurf von 1912 den zweiten Weg gewählt hatte. Die Möglichkeit der Wahl zwischen Strafe und Erziehung hatte schon das norwegische Gesetz vom 6. Juni 1896 für das Alter von 14 bis 16 Jahren gebracht. Schweden und Dänemark folgten und erhöhten das Alter der Jugendlichen auf 18 Jahre. Ähnliche Bestimmungen haben Holland, England, Frankreich, Australien, Neuseeland usw. Die Altersgrenze nach oben schwankt meist zwischen dem 16. und 18. Jahre. Es muß außerdem noch hervorgehoben werden, daß diese Gesetze mehrfach auch die zwar nicht straffälligen, aber doch aus andern Gründen gefährdeten oder verwahrlosten Kinder und Jugendlichen mitbehandeln. Hierin liegt ein Hinweis auf die innige Verknüpfung der Behandlung der verwahrlosten und straffälligen Jugend. Diese Gesetze stammen alle aus der Zeit vor dem Kriege, teils liegen sie mehr als 10, ja 20 Jahre zurück.

Einen völlig klaren Aufbau der Maßnahmen bringt schließlich die dritte Gruppe. Ihr bekanntester Vertreter ist Belgien durch sein Kinderschutzgesetz vom 15. Mai 1912. Entschlossen räumt es mit jedem Dualismus von Strafe und Erziehung für die ganze Jugend bis zum vollendeten 16. Lebensjahr auf. Eine Reihe der in der zweiten Gruppe genannten Staaten kommt diesem Standpunkt nahe durch die Hinaufsetzung der Strafunmündigkeit auf das 15. Lebensjahr, wie die nordischen Länder, und selbst auf das 16., wie z. B. die Schweizer Kantone Freiburg, Aargau und Genf; ein neuer Züricher Gesetzentwurf geht noch erheblich weiter. Gegenüber manchen, die anscheinend glauben, eine Verwerfung der kriminellen Strafe für Jugendliche sei mit kirchlichem Sinn nicht recht vereinbar, bleibt es von großem Wert, daß der Kirchenstaat Pius' IX. für alle jugendlichen Verbrecher bis zum 21. Lebensjahr nur die in ihren Erziehungsmethoden selbst für heute noch vorbildliche Erziehungsanstalt von Santa Sabina kannte.

Einzelne Männer hatten solch fortschrittliche Gedanken auch bei uns schon früh vertreten. So hatte bereits 1891 eine Kommission der deutschen

Gruppe der internationalen kriminalistischen Vereinigung, der u. a. v. Liszt angehörte, vorgeschlagen, die Strafunmündigkeit auf das 16. Lebensjahr zu erhöhen, und auch bei den Sechzehn- bis Zwanzigjährigen die Möglichkeit zu geben, statt auf Strafe auf Erziehungsmaßnahmen zu erkennen. Trotzdem ist es bis heute zu keiner durchgreifenden Lösung gekommen. Was erreicht wurde, ist lediglich auf dem Verwaltungswege und durch einzelne Verordnungen erzielt worden. Obwohl der deutsche Entwurf von 1912 beträchtlich hinter der entsprechenden Gesetzgebung vieler anderer Staaten zurückblieb, konnte er doch nicht durchdringen. Immerhin hätte er mit den durch den Reichstag eingefügten Verbesserungen dem damaligen Stand der Frage einigermaßen noch entsprochen. Um so bedauerlicher ist es, daß der neue Entwurf nach acht Jahren keinen großen Fortschritt zeigt, ja sogar hinter seinem Vorgänger in wichtigen Punkten, wie Aufrechterhaltung des Anklagezwangs (Legalitätsprinzip), Festlegung der Mitwirkung der freien Liebestätigkeit, noch zurückbleibt. Vor allem aber wird für das Alter über 14 Jahre an dem Dualismus Gefängnis und Erziehungsmaßnahme festgehalten. Der Grund zur Halbheit des vorliegenden Entwurfes scheint einmal darin zu liegen, daß die maßgebenden Kreise sich immer noch nicht völlig der theoretisch begründeten, praktisch haltlosen und durch Erfahrung längst widerlegten Ansicht entziehen können, daß die ganze Strenge des Strafgesetzes — die übrigens Jugendlichen gegenüber gesetzlich gar nicht zur Anwendung kommen darf — für den Jugendlichen, und zwar gerade den frühreifen und besonders verhärteten, fühlbarer sei als eine einschneidende Erziehungsmaßnahme. Zum andern mag der Glaube hierzu beitragen, daß es tatsächlich solch frühreife und verhärtete Jugendliche gäbe, bei denen sich durch Erziehungsmaßnahmen nicht mindestens dasselbe erreichen ließe wie durch die entsprechenden kriminellen Strafen.

Ehe wir auf diese Fragen näher eingehen, muß betont werden, daß es sich hier nur um die Jugend bis zum vollendeten 18. Lebensjahr handelt, wie ja auch die oben gegebenen allgemeinen Gründe dartun. Jenseits dieses Alters mag der gewöhnliche Strafprozeß seinen Beginn nehmen. Für den Strafvollzug wenigstens bis zum Beginn der bürgerlichen Mündigkeit empfehlen sich jedoch auch hier Einrichtungen nach Art des sog. Jugendgefängnisses zu Wittlich (Rheinland), das entgegen seinem irreführenden Namen „Jugendgefängnis" auch heute nur junge Leute von 18 bis 21 Jahren aufnimmt, die wenigstens ein Jahr Gefängnis zu verbüßen haben.

Für die Jugend unter 18 Jahren dagegen fordern wir die restlose Durchführung des Grundsatzes der Erziehung. Davon gerade bei der straffälligen Jugend abzuweichen, bringt nicht nur keine Vorteile, sondern Nachteile.

Das Gefängnis übt bei dem wirklich verdorbenen Jugendlichen zunächst keineswegs größere, abschreckende Wirkung aus als eine drohende, durchgreifende Erziehungsmaßnahme. Das Gefängnis kann man absitzen; man weiß, am bestimmten Tage kommt man wieder frei. Man wird behandelt fast wie ein Herr. Man findet dort auch allerhand Freunde, und gerade diese Elemente wissen sich ja auch im Gefängnis ganz gut zu unterhalten. Ganz anders die Erziehungsanstalt. Dort ist die Aufenthaltsdauer im Rahmen der Minderjährigkeit unbeschränkt, hängt ganz von der Führung ab. Und diese ist dort nicht so leicht gemacht wie im Gefängnis. Die Tagesordnung läuft längst nicht so mechanisch über den Zögling weg, sondern verlangt tatkräftiges Zugreifen. Der stete Umgang mit den verschiedensten Kameraden stellt schwerere Anforderungen an die Bewährung des guten Willens. Da sieht man im Jugendlichen nicht den Herrn Verbrecher, noch den Fertigen oder den Früh- und Überreifen. Man behandelt ihn vielmehr als das, was er ist, als ein Kind oder einen Jugendlichen, als einen jungen Menschen, der noch recht weit zurückgeblieben ist und noch sehr viel zu lernen hat und der deshalb auch nicht früher entlassen werden kann, als bis er sich seiner Unfertigkeit und Schwäche wirklich bewußt geworden ist und an sich ernste Arbeit leistet.

Nun beginnt ja gewiß das Urteil über die Erziehungsanstalten sich allmählich aufzuhellen, und auch die Jugendlichen sehen in ihnen nicht mehr nur den schwarzen Mann. Aber sollte ein Jugendlicher aus vernünftiger Überlegung heraus der Anstalt wirklich den Vorzug geben, dann ist dies ja an sich schon ein Zeichen, daß die Erziehungsmaßnahmen für ihn Erfolg versprechen. Nach dem neuen Entwurf dürfte er also gar nicht zu Gefängnis verurteilt werden.

Eine besondere Lösung bedarf nur die Frage der Behandlung jugendlicher Verbrecher, deren Strafzeit über das 18. Lebensjahr hinausragen würde. Eine solche Lösung zeigt das belgische Gesetz von 1912. Es sieht bei Verbrechen, die mit Tod oder Zwangsarbeit bestraft würden, vor, daß der Jugendliche bis zur Dauer von 20 Jahren über die Volljährigkeit hinaus zur Verfügung der öffentlichen Gewalt gestellt werden kann. Demgegen-

über bleibt unsere Höchststrafe von 15 Jahren Gefängnis für Jugendliche auch nach dem neuen Entwurf weit zurück!

Ein weiterer Vorwurf gegen die kriminelle Strafe, besonders die Freiheitsstrafe, lautet dahin, daß sie durch die heutige Übung der bedingten Begnadigung ihrem praktischen Wert nach vielfach ausgehöhlt ist, während die entehrenden, dem Jugendlichen aber zunächst noch weniger fühlbaren Folgen der Verurteilung bleiben. Die jetzt vorgeschlagene richterliche Strafaussetzung im unmittelbaren Anschluß an das Urteil wird unserer Ansicht nach diese Schwäche sogar noch steigern. Die kurze Zeit bis zur Verkündigung des bewilligten Aufschubs war manchmal erzieherisch recht wertvoll, namentlich bei größeren Strafen. Wenn aber der Jugendliche im selben Atemzug zu neun Monaten verurteilt wird und sofort Strafaussetzung erhält, so hat dies nur dann Erfolg, wenn zugleich eben wieder Erziehungsmaßnahmen verordnet werden. Diese hätten aber denselben Erfolg, wenn das ganze Urteil ausgesetzt würde (bedingte Verurteilung), oder wenn auch ohne Strafandrohung im Falle ungenügender Führung eine entsprechende Steigerung der Erziehungsmaßnahmen selbst gesichert wäre.

Der neue Entwurf sucht diesem Mißstand der allzu häufigen Strafaussetzung namentlich bei kurzfristigen Strafen durch Einführung von Geldstrafen an Stelle von Freiheitsstrafen abzuhelfen. Sofern die Zahlung auf die rechte Weise geregelt wird, wird sich hier manches erreichen lassen. Aber der erzieherische Erfolg, einschließlich des sühnenden Charakters der Maßnahme, wäre derselbe, wenn keine Verurteilung und Kriminalstrafe vorliegen würde, sondern die Zahlung lediglich als Erziehungsmaßnahme angeordnet würde. Auch die Umwandlung der Geldstrafe, im Falle des Unvermögens zu zahlen, ließe sich dann leichter ohne Härten bewerkstelligen. Es liegt jedoch gerade nach den neuen Vorschlägen in diesen Strafen für kleinere Vergehen auch eine Ungerechtigkeit für die Täter. Denn während diese für kleinere Fälle kriminell bestraft, also „vorbestraft" werden, gehen viele, die sich bedeutend schwerer vergangen haben und ein völlig ungeordnetes Leben führen, bei denen aber das Gericht auf Erziehungsmaßnahmen, z. B. Überweisung in Fürsorgeerziehung, erkennt, straffrei aus. Derartige objektive Ungerechtigkeiten und Härten lassen sich aber noch weniger in den schwereren Fällen vermeiden, wenn das Gericht entscheiden soll, ob Strafe oder Erziehung oder beides erforderlich ist. Hier herrschte schon bisher die rein persönliche Ansicht des Richters bzw. des Richterkollegiums. Sie wird in Zukunft bei dem noch

größeren Spielraum, der dem Ermessen des Gerichts gegeben werden soll, noch unbeschränkter herrschen. Wie schwer ist es für den Richter, wenn er den Jugendlichen nur aus der Verhandlung kennt, und auch für eine stark veramtete Jugendgerichtshilfe, die ja nach den neueren Entwürfen leider immer mehr in ihrer selbständigen Stellung zu Gericht und Jugend beschnitten zu werden droht, sich über den Erziehungswillen des Jugendlichen überhaupt ein gerechtes Urteil zu bilden. Wenn wir die lange Reihe von weit über tausend straffälliger Jugendlicher durchmustern, mit denen uns zum guten Teil enge und engste persönliche Bande verbanden und verbinden, so suchen wir immer noch vergebens nach jenem Jugendlichen, bei dem entsprechende Erziehungsmaßnahmen aussichtslos gewesen wären. Geistige Minderwertigkeit, die oft hindernd in den Weg tritt, wird auch durch Gefängnis nicht behoben. Der Gang durch die Gerichtssäle, Erziehungsanstalten und Abteilungen für Jugendliche der Gefängnisse lehrt, daß es doch vielfach arger Zufall war, wohin der Baum fiel. Wie viele sind im Gefängnis lediglich deshalb, weil sie keinen hatten, der Fürsprache für sie einlegte, weil sie fremd, heimatlos waren; andere, gleich belastet, haben Aufschub erhalten, weil die Eltern ordentliche Leute sind. Wie viele „schwere Burschen" sind glücklich in Fürsorge und entwickeln sich dort gut, einzig weil irgend jemand rechtzeitig das Fürsorgeverfahren eingeleitet und ein kluger Richter es durchgeführt hat, bevor sie wie andere in der gleichen Lage vor Gericht kamen und als ausgekochte und frühreife Burschen ihre Strafe verbüßen mußten. Die einen hatten Glück, die andern nicht. Vergebens sucht man in solchen Fällen nach dem grundsätzlichen Unterschied. Es kommt nun noch hinzu, daß der eine beim Verlassen seiner Anstalt, sofern sie nur einigermaßen genügt, auch späterhin eine Stätte dort hat, an die er gern zurückdenkt, ja die ihm die Heimat ersetzen kann. Der Heimatlose im Gefängnis aber geht heimatlos auch von dort weiter, und wäre es noch so gut geleitet gewesen.'

Würde das Nebeneinander von Strafe und Erziehung aufgegeben, so würde das Jugendgericht von selbst seine Bedeutung als Strafgericht verlieren und auch der Weg zur Ausgestaltung unseres deutschen Vormundschaftsgerichtes zum Erziehungsgericht geöffnet. Es wäre dann möglich, von dem an sich unnatürlichen Zustand von heute abzukommen, daß die Gerichtshandlung und nicht so sehr die erzieherische Behandlung des Jugendlichen scheinbar im Mittelpunkt des Interesses steht. Das Hauptbedenken gegen einen derartigen Ausbau des Vormundschaftsgerichts, daß

zu wenig Garantien für den Rechtsschutz des Jugendlichen geboten wären, kann durch eine entsprechende Ordnung des Beschwerdeweges, ferner durch geeignete Zuziehung des gesetzlichen Vertreters und einer mit dem Vormundschaftsgericht zwar eng zusammenarbeitenden, aber in ihren Entschließungen — soweit nicht die Ausführung behördlicher Anordnungen in Betracht kommt — unabhängigen, freien Jugendfürsorge beseitigt werden. Für besondere Entscheidungen folgenschwerer Art ließe sich auch an eine kollegiale Beschlußfassung denken, obwohl im Hinblick auf die bewährte Tätigkeit der Vormundschaftsgerichte in Fürsorgesachen ein Bedürfnis hierfür kaum vorhanden zu sein scheint.

Im Grunde genommen wird diese Regelung für die Kinder unter 14 Jahren von allen auch schon gebilligt, und es ist eigentlich nur noch die Frage offen, ob nicht die alleinige Zuständigkeit des Vormundschaftsgerichts bis zum 18. Lebensjahr auszudehnen wäre. In dieser Hinsicht haben wir bereits ausgeführt, wie zumal unter der neuen Verfassung das vollendete 18. Lebensjahr tatsächlich einen auch äußerlich sichtbaren Abschnitt in der Entwicklung des jungen Menschen bedeutet. Vom Jahr der Volksschulentlassung abgesehen, findet sich nach Fall der Militärpflicht überhaupt kein ähnlicher Einschnitt mehr in der ganzen Jugendentwicklung. Damit ist aber eine der wichtigsten Forderungen für die Festsetzung der Strafmündigkeitsgrenze erfüllt, wie dies z. B. mehrere Gutachter bei Appelius (Die Behandlung jugendlicher Verbrecher und verwahrloster Kinder, Berlin 1892, 41 ff.) verlangen. Wurde schon 1913 in den Kommissionsverhandlungen betont, „daß eigentlich die Grenze der Strafmündigkeit auf das 18. Lebensjahr zu setzen sei", so gilt dies heute erst recht. Auch das Jugendprogramm der (sozialdemokratischen) Zentralstelle für die arbeitende Jugend Deutschlands verlangt wohl aus ähnlichen Beweggründen für die Jugend bis zum 18. Lebensjahre Erziehungsmaßnahmen an Stelle der kriminellen Strafe.

Zu diesen Gründen mehr äußerer Art tritt die Tatsache, daß das vollendete 18. Lebensjahr auch für die Reife des jungen Menschen einen gewissen Abschluß bedeutet, auf jeden Fall viel mehr als das sonst in Vorschlag gebrachte 16. Würde man dieses als Abschluß wählen, so würde es wenigstens für unsere deutsche Jugend vielfach den Ausschluß gerade des erziehungsfähigsten Alters bedeuten. Denn wenn auch selbstverständlich eine gute Erziehung nicht früh genug einsetzen kann, so bleibt doch bestehen, daß für den unmittelbaren Einfluß eines guten Erziehers

kaum ein anderes Alter dankbarer ist als gerade die Zeit vom 16. bis zum 18. Jahre, in der sich die Bildsamkeit der Jugend mit der beginnenden Festigung und Ausprägung des Charakters verbindet. Nimmt doch in diesen Jahren der Jugendliche oft geradezu die Züge des erziehenden Vorbildes an. Es wäre ein großer Irrtum im Leben der gefährdeten Jugend, diesen Jahren ihre erzieherisch ausschlaggebende Bedeutung bestreiten zu wollen. Gewiß wird nicht jeder Erzieher das ersehnte Ziel gleichmäßig erreichen. Ebensowenig läßt sich anderseits jeder Junge oder jedes Mädchen auf die gleiche Weise oder mit gleichem Einsatz von erzieherischer Kraft gewinnen. Diese Unterschiede rechtfertigen und verlangen wohl eine große Mannigfaltigkeit der Erziehungsmaßregeln und -mittel wie auch der Erzieherpersönlichkeiten selbst, aber sie reichen nicht aus, um eine so wesentlich verschiedene Behandlung, wie sie sich in den Worten „Hie Erziehung — hie kriminelle Strafe" ausdrückt, zu begründen. Daraus, daß ein Erzieher es nicht mit einem jungen Menschenkind versteht, folgt noch lange nicht, daß es überhaupt nicht zu erziehen sei.

Das Streben der nächsten Zeit muß deshalb nicht darauf ausgehen, Gefängnisse für Jugendliche unter 18 Jahren zu schaffen, sondern vielmehr darauf, die Erziehungsmaßnahmen und -möglichkeiten auszubauen bzw. neue zu schaffen. Auf diesem Gebiet bringt der neue Entwurf einen Fortschritt, sofern er den kriminellen Verweis durch die einfache Mahnung ersetzt. Es ist weiter sehr zu wünschen, daß neben der Überweisung an die Zucht der Eltern oder der Schule in Zukunft auch die Verweisung an die Fortbildungsschule tritt, nachdem diese Schule pflichtgemäß alle erfaßt, die nicht schon eine höhere Schule besuchen. Es wird dies dem Ansehen dieser Schule nicht schaden, wie man vielleicht befürchtet, sondern im Gegenteil es erhöhen, wie sie überhaupt durch die in diesem Aufsatz wiederholt betonte Auffassung von der Erziehungsbedürftigkeit, aber auch Erziehungswürdigkeit der Jugend zwischen 14 und 18 großen Gewinn ziehen wird. Eine Unterstützung dieser Bestrebungen liegt deshalb völlig im eigensten Interesse der Fortbildungsschule.

In den Rahmen dieser Erziehungsmaßregeln würde ferner die Geldsühne, ihres strafrechtlichen Charakters entkleidet, zu treten haben. Eine Ablösung derselben durch bestimmte Dienste ist denkbar. In mehreren nordischen und angelsächsischen Staaten bzw. Kolonien ist auch körperliche Züchtigung als Erziehungsmaßnahme, allerdings auch als Kriminalstrafe bzw. Zusatzstrafe, üblich. Handelt es sich um eine länger andauernde er-

zieherische Beeinflussung oder auch nur Beobachtung eines Jugendlichen, so tritt die Schutz- oder Erziehungsaufsicht, die gewöhnlich durch Organe der freien Jugendfürsorge ausgeführt wird, ein. Sie kann ebenfalls mit der Erfordernis bestimmter Leistungen verbunden werden.

Besondere Aufmerksamkeit erfordert die Möglichkeit, einen Jugendlichen durch geeignete anderweitige Unterbringung aus seiner bisherigen Umgebung zu entfernen. Hier steht für die minderbemittelten Kreise bis jetzt fast ausschließlich der einzige Weg öffentlicher Fürsorgeerziehung offen. Dies hat trotz aller Fortschritte in der Ausführung der Fürsorgeerziehung unleugbare Härten für Eltern wie Jugendliche im Gefolge. Es gilt deshalb, das Zwischenglied der freien Arbeit auch hier wieder neu zu beleben und durch geeignete öffentliche und private Mittel und Maßnahmen freie Erziehungsheime in größerem Umfange zu ermöglichen (vgl. hierzu unsere Vorschläge in Zeitschrift für katholische karitative Erziehungstätigkeit 1919, Heft 2/6 und Zentralblatt für Vormundschaftswesen 1919/20, Heft 21/22). Hier öffnet sich der freien und kirchlichen Tätigkeit ein äußerst weites und dankbares Feld. Daneben behält natürlich die öffentliche (Zwangs-) Fürsorgeerziehung ihre Bedeutung bei. Aber sie wird sich, wie das ja in fast allen andern Ländern von Anfang an geschah, ebenfalls der verschiedenen Art ihrer Zöglinge durch Einrichtung von Sonderanstalten mehr anpassen müssen. Es wird dadurch auch manches Vorurteil ihr gegenüber weichen. Die wenigen strengen Anstalten, die dann auch einen eigenen Namen erhalten können, werden nicht darunter leiden, wenn man sie der Wahrheit gemäß etwa als „Besserungsanstalten" bezeichnen würde. Die seltsame Sucht nach die Wahrheit verhüllenden Bezeichnungen hat sowieso schon fast unsern ganzen Sprachschatz erschöpft.

Es versteht sich von selbst, daß dabei vor Anordnung der öffentlichen Erziehung auch die Aussetzung dieser Maßnahme auf Erprobung, sei es in der Familie oder einer freien Anstalt, möglich sein muß. Wenn es ferner möglich bleibt, wie es jetzt schon hier und dort üblich ist, zwischen diesen strengen und den einfachen Fürsorgeanstalten, wie zwischen diesen und den freien Heimen, eine lebendige gegenseitige Verbindung zu unterhalten, so dürfte ein ziemlich lückenloses und allen Fällen gerechtes System geschaffen sein. Der Ruf nach dem Gefängnis für die Unerziehbaren oder Frühreifen wird dann von selbst verstummen.

Wir sind uns bei der Forderung der Hinaufsetzung des Strafalters auf das vollendete 18. Lebensjahr wohl bewußt, daß sie namentlich auf den ersten

Blick manchem als übertrieben, ja als ungeheuerlich erscheint. Wir wissen, daß es Vorkämpfern dieser Idee, wie Professor Klumker in Frankfurt, ja selbst wenn die Forderungen, wie die des Oberamtsrichters Hertz in Hamburg, nicht so absolut waren, bisher nicht gelungen ist, sich durchzusetzen. Aber anderseits sind wir auch überzeugt, daß durch die neuen Verhältnisse, die wir eingehend besprochen haben, auch eine wesentlich neue Lage geschaffen ist, und daß es gilt, nun mit der Schaffung einer wahren Jugend- und Erziehungszeit auf jedem Gebiet, auch dem der Jugendgefährdung und Jugendrettung, Ernst zu machen und nicht Stückwerk zu schaffen. Wir sind deshalb der Ansicht, daß ein Gesetz, das dem vorliegenden Entwurf entspricht und wesentlich dem Stand der Bewegung vor etwa zehn Jahren Rechnung trägt, im Augenblick seiner Geburt, trotz aller Teilfortschritte, schon wieder veraltet ist und sich nicht lange wird halten können. Da wäre es ohne Zweifel besser, für den Augenblick ein ausgesprochenes Notgesetz zu schaffen, wie es z. B. der Ausschuß für Jugendgerichte und Jugendgerichtshilfen, unter dem Vorsitz von Professor Dr. v. Liszt und Amtsgerichtsrat Dr. Friedeberg, 1919 empfahl. Es enthielt nur zwei Paragraphen: die Heraufsetzung des Strafalters von 12 auf 14 Jahre und die Möglichkeit, das Verfahren gegen einen Jugendlichen unter 18 Jahren einzustellen, wenn die häusliche Zucht ausreicht oder Erziehungsmaßnahmen einer Bestrafung vorzuziehen sind. Hiermit wären die größten Beschwerden für den Augenblick aus dem Wege geräumt. Zugleich aber müßte an die Ausarbeitung eines Gesetzes herangegangen werden, das die ganze Sorge für die gefährdete Jugend, auf Grund des neuen Reichsrechts, in Form eines Rahmengesetzes für das Reich unter tunlichster Ausgestaltung der verschiedensten Erziehungsmöglichkeiten im Anschluß an das Vormundschafts- als Erziehungsgericht regelt. Hand in Hand damit hätte eine Förderung der Versuche und Arbeiten, insbesondere aus der freien Tätigkeit auf diesem Gebiete zu gehen. So könnte dann wirklich ganze Arbeit geleistet werden, die sich einheitlich in den Neuaufbau unseres Volkslebens einfügt.

Constantin Noppel S. J.

Wolfram von Eschenbach.

(Erinnerung an sein Todesjahr um 1220.)

Im Anfang des Jahres 1784 veröffentlichte der Schweizer Christoph Heinrich Myller, Professor am Joachimstaler Gymnasium in Berlin, den 3. Band seiner Altdeutschen Dichtungen und übersandte ein Exemplar an den König Friedrich II. Nach kurzer Zeit erhielt er von diesem die folgende Zuschrift:

„Hochgelahrter, lieber, getreuer. Ihr urtheilt viel zu vortheilhafft, von denen Gedichten, aus dem 12., 13. u. 14. Seculo, deren Druck Ihr befördert habet und zur Bereicherung der Teutschen Sprache so brauchbar haltet. Meiner Ansicht nach, sind solche, nicht einen Schuß Pulver wert; und verdienen nicht, aus dem Staube der Vergessenheit gezogen zu werden. In Meiner Bücher-Sammlung wenigstens, würde ich solches elendes Zeug nicht dulten; sondern herausschmeissen. Das mir davon eingesandte Exemplar mag dahero sein Schicksal in der dortigen grossen Bibliothec, abwarten. Viele Nachfrage verspricht aber solchem nicht, Ew. sonst gnädiger König Frch. Potsdam, den 22. Februar 1784."

Die Dichtung, auf welche dieses unwirsche Schreiben des Herrschers sich bezieht, ist nicht, wie oft gesagt wurde, das Nibelungenlied gewesen, sondern der „Parzival" des Wolfram von Eschenbach[1]. Um über den Inhalt und Wert dieser Dichtung aus dem mittelhochdeutschen Text sich ein Urteil zu bilden, dafür besaß der vielbeschäftigte Preußenkönig, der noch im Jahre 1780 eine Schrift über die deutsche Literatur in französischer Sprache verfaßt hatte, weder das Interesse noch die Kenntnisse. Vielleicht war es gerade die Unmöglichkeit, auch nur die ersten Zeilen des schwierigen Buches zu verstehen, was seine Ungeduld auslöste. Keinesfalls also gründete sich das Verwerfungsurteil auf eine genaue Sachkenntnis. Indessen ist es kaum zweifelhaft, daß auch eine genauere Einsicht in den Inhalt des „Parzival" bei einem Manne wie Friedrich II. keine größere Wertschätzung für den Dichter zur Folge gehabt hätte. Man kann sich nämlich schwerlich einen grelleren Kontrast in der gesamten Welt- und

[1] Zarncke, Bericht der Verhandl. d. sächs. Ges. d. Wissensch. 1870, 203 f.

Lebensanschauung vorstellen, als er zwischen diesen zwei, durch fünf Jahrhunderte voneinander getrennten Geistesriesen obwaltet, die durch ihre Herkunft aus derselben engeren und engsten Heimat miteinander verbunden sind. In dem einen verkörpert sich die ideale Weltanschauung des christlich-deutschen Mittelalters in urwüchsiger Folgerichtigkeit und Geschlossenheit, in dem andern jene grundsätzliche Abkehr vom Jenseitsgedanken, die im englischen Deismus, im französischen Freidenkertum und in der deutschen Aufklärung zur „modernen" Lebensauffassung ausgebaut worden ist. Schon dieser schroffe Gegensatz in einer Frage, die ihre entscheidende Bedeutung für das Sein und Glück eines Volkes auch heute nicht verloren hat, beweist uns, daß die Jahrhundert-Erinnerung an den großen Eschenbacher zeitgemäß und lehrreich sein dürfte.

Wolfram von Eschenbach. Eine ernste, mächtige Gestalt ist es, welche sich auf diesen Anruf im Halbdunkel des fernen Mittelalters vor unserem geistigen Auge emporreckt. Leider ist es uns nicht vergönnt, das volle Tageslicht einer urkundlich verbürgten Lebensgeschichte auf das majestätische Bild fallen zu lassen. Keine unmittelbare Geschichtsquelle, keine gleichzeitige Urkunde oder Chronik gibt einen Aufschluß über Wolframs Person. Bloß aus gelegentlichen Angaben oder Anspielungen in seinen Dichtungen müssen wir auf des Dichters Lebensverhältnisse schließen, aus dem Gehalt und der Form seiner Schöpfungen aber das Bild seiner persönlichen und künstlerischen Eigenart zusammenstellen. Er erscheint uns wie die Sonne hinter der Wolke, wie der Lichtkörper hinter dem Leuchtbild. Nur aus der Größe und Form des Schattens, den er in seine Werke wirft, kann seine Menschen- und Dichtergröße gemessen werden.

Der Dichter des „Parzival", des gehaltvollsten Ritterepos aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, nennt sich Wolfram von Eschenbach. Auch der Dichter des „Willehalm", eines Kreuzfahrer-Epos, bezeichnet sich mit dem gleichen Namen und stellt sich dabei als der Verfasser des Parzival vor. Sprache und Kunstform der beiden Gedichte bekunden übrigens hinreichend einen und denselben Urheber. Durch das Zeugnis der Handschriften werden außerdem noch zwei Titurel-Lieder und etwa acht Minnelieder mit dem Namen des Eschenbachers in Verbindung gebracht. Diese Schöpfungen verraten alle einen bedeutenden Dichter. Über dessen Person und Lebensschicksale bieten sie aber naturgemäß bloß spärliche Einzelheiten, oft nur indirekte, allgemeine Andeutungen. Aus diesen zumeist hat nun die emsige Literaturforschung des 19. Jahrhunderts ein kleines Lebens-

bild zusammengewoben, das im ganzen wohl auf geschichtliche Wahrheit oder größte Wahrscheinlichkeit Anspruch machen darf. Die gelehrten Bücher und Abhandlungen, in denen dieses bescheidene Ergebnis zutage gefördert wurde, sind jedoch so zahlreich, daß ihre Aufzählung an dieser Stelle unterbleiben muß. Die wenigen unserer Leser, die auf Literaturangaben Wert legen, können solche in den neueren Parzivalausgaben von Hertz oder Piper reichlich finden.

Weder Geburts- noch Todesjahr des großen Eschenbachers ist uns überliefert. Lediglich durch äußerst mühsame Untersuchungen und Vergleichungen über die Entstehungszeit des „Parzival" und „Willehalm" wurde festgestellt, daß wir den Anfang seines Lebens zwischen 1160 und 1170, das Ende keinesfalls nach 1220, aber auch nicht lange vor diesem Jahr ansetzen dürfen.

Nach einem Gebrauch der höfischen Dichter, den Hartmann von der Aue im „Armen Heinrich" so naiv begründet, hat auch Wolfram von Eschenbach seinen vollen Namen in den beiden Epen ausdrücklich und wiederholt genannt (Parzival II 166; IV 175; XVI 1213. Willehalm I 109). Allein der Name für sich gäbe uns über die Heimat seines Trägers ebensowenig Auskunft wie bei Walter von der Vogelweide. Wie man Vogelweidehöfe nicht bloß in Tirol, sondern auch in Franken, Österreich, Böhmen und in der Schweiz kennt, so findet man den Ortsnamen Eschenbach fast in allen mittel- und süddeutschen Ländern, in der Rheinpfalz, in Thüringen, am Main, am Neckar, in der Schweiz. Schon bei den Meistersingern z. B. wird Wolfram von Eschenbach als „grober Schweitzer" aufgeführt. Glücklicherweise sind alle diese Gegenden durch Wolframs Selbstzeugnis ausgeschlossen. Er stellt sich (P. III 153) seinen Lesern ausdrücklich als Bayer vor. Bayern besitzt in der Tat den Namen Eschenbach, und zwar in dem Gebiet, auf das uns auch die sprachlichen Eigentümlichkeiten unseres Dichters hinweisen, im bayerischen Nordgau, dem die heutigen Regierungsbezirke Oberpfalz und Mittelfranken entsprechen. Nun hat zwar wiederum sowohl die Oberpfalz als auch Mittelfranken mehrere Eschenbach. Aber der Dichter verrät durch einige Bemerkungen, daß ganz bestimmt Mittelfranken ihm näher lag. Dort finden sich auf wenige Stunden im Umkreis beisammen mehrere Ortschaften und Gegenden, die er zu humorvollen Vergleichen in seine Schilderungen einflicht und die ihm aus unmittelbarem Erleben wohlbekannt und vertraut gewesen sein müssen. So Abenberg, das Schloß Abenberc mit seinem zerstampften Turnieranger (P. V 103), Dolln-

stein, Tollenstein mit den Fastnachtsturnieren seiner Marktweiber (P. VIII 338), Wasser-Trüdingen, Truhendingen, wo auch schon damals die Krapfen in der Pfanne schmorten (P. IV 162), Nördlingen am Rieß, Nordelinge, mit seinen breiten Flachsschwingen (W. VI 795). Die Sandgegend von Pleinfeld gegen Nürnberg, die er (W. IX 750) unter dem Namen Sant erwähnt, trägt noch heute diesen Namen. Ebenso hat ein Wald zwischen Ansbach und Ellwangen noch die Bezeichnung Virgunt, die schon W. VIII 812 steht. All diese Örtlichkeiten weisen uns nach der Ansbacher Gegend, wo an einem rechtsseitigen Zufluß der Fränkischen Rezat nahe beieinander die Dörfer Unter- und Mitteleschenbach und das Städtchen Obereschenbach liegen. Das ist die Heimat Wolframs.

Aus dem Namen nun hat man im vorigen Jahrhundert gefolgert, daß Wolfram dem Adelsgeschlechte derer von Eschenbach entstamme, und zwar als jüngerer Sprosse, wie seine Armut beweise und seine besondere Teilnahme für den vom gleichen Los betroffenen Gahmuret. Allein die Schlußfolgerung ist übereilt. Des Dichters Zeitgenosse und Verehrer Wirnt von Gravenberg nennt ihn schlechthin „Wolfram, der weise Mann von Eschenbach". Bei einem adeligen Herrn hätte sich Wirnt mit dieser Titulatur sicher nicht begnügt. Ferner ist eine Adelsfamilie mit dem Stammsitz in Eschenbach nicht nachzuweisen, wohl aber gab es in Eschenbach und Umgegend im 13. Jahrhundert ein Ministerialengeschlecht, in dem der Personenname Wolf, Wolfelin und Wolfram öfter vorkommt (J. B. Kurz). Als Herren von Eschenbach sind am Ende des 12. und am Anfang des 13. Jahrhunderts die Grafen von Wertheim und Rieneck nachgewiesen, während das Oberlehensrecht noch dem Bischof von Eichstätt zustand. Nun aber bezeichnet Wolfram gerade einen Grafen von Wertheim als seinen Herrn (P. IV 142). Der Ausdruck mîn herre (nicht mîn hêr wie III 827) wird schwerlich bloße Höflichkeitsformel sein und in Verbindung mit den angegebenen Gründen bestätigt er, daß Wolfram Dienstmann zu Eschenbach gewesen; ähnlich wie Hartmann von der Aue über sich selbst berichtet: dienstman was er ze Owe. In solchem Dienstverhältnis standen nicht bloß unfreie Mannen, sondern sehr oft die ärmeren Sprößlinge der freien Ritterschaft. Und Wolfram entstammt einem Rittergeschlecht; anders kann seine bestimmte Aussage nicht aufgefaßt werden: schildes ambt ist mîn art (P. II 1695); denn schildes ambt bedeutet in der Hohenstaufenzeit die ritterliche Genossenschaft, und art ist die Herkunft, der angeborene Stand. (Vgl. P. I 215; W. VI 85.) Daß

er auch die persönliche Ritterwürde, die mit der Abstammung nicht gegeben war, durch den Ritterschlag erlangt hat, zeigt der Zusammenhang der angeführten Stelle, ferner sein Titel hêr und die Tatsache, daß er ein Wappen führt.

Der ritterlichen Herkunft entsprechend war die Erziehung, die Wolfram erhalten hat. Es war eine zielbewußte Vorbereitung für den ritterlichen Waffendienst und eine sorgfältige Schulung in den höfischen Gesellschaftsformen, unter denen vor allem die Regeln des höfischen Frauendienstes einen wichtigen Bestandteil bildeten. Daß er diese Ausbildung nach ihrem ganzen Umfang sich angeeignet hat, dafür bürgen die lebenswahren, hingebenden Schilderungen von Ritterleben und Ritterspielen, die in seinen Werken unablässig wiederkehren, und seine nachdrückliche Versicherung, daß Ritterdienst ihm sogar höher stehe als die Gabe des Gesanges:

„Zum Schildesamt ward ich geboren.
Sind Mut und Kraft an mir verloren,
So dünket deren Sinn mir krank,
Die mich nur minnt um meinen Sang.
Werb' ich um edlen Weibes Minnen
Und kann ich ihrer Minne Sold
Mit Schild und Lanze nicht gewinnen,
Sei sie mir mit nichten hold."
(P. II 1695 ff. Übersetzung von Pannier.)

Schildesdienst und Minnedienst bilden das Ideal des Ritters, also auch den Inhalt der ritterlichen Sangeskunst. Die Sangeskunst selbst aber, insofern sie ein Teil der höfischen Bildung ist, beschränkt sich natürlich auf den Vortrag oder höchstenfalls auf die Abfassung höfischer Gesellschaftslieder. Auch Wolframs Minnesänge dürften die Überreste solcher höfischen Unterhaltungslieder sein. Sie gehören zu den bedeutsamsten ihrer Art. Aber Wolfram ist mehr als ein mittelmäßiger oder guter Minnesänger. Er ist eine überragende Dichtergröße, ein Hochgipfel in der Dichterwelt, um dessen Haupt die ganze Lichtfülle der mittelalterlichen Geisteskultur flutet. Seine Dichtung gleicht einem tiefen, klaren Bergsee, aus dessen Spiegel die gesamte Umwelt unseres deutschen Mittelalters in idealer Verklärung uns entgegenstrahlt. Ein Einblick in die Geistesentwicklung dieses Dichters wäre von größtem Interesse. Leider haben wir nur einige allgemeine Rückschlüsse und Vermutungen. Eine Schulbildung im eigentlichen Sinn hat er nicht erfahren. Seine Dichtungen strotzen von Hinweisen auf die Zustände und Sitten seiner Zeit; Schule oder schulähnliche Ein-

richtungen aber finden sich nicht darunter. Auch unter der Führung eines wissenschaftlichen Jugendbildners oder Hofmeisters, der seine bunten Kenntnisse dem Zögling in angemessener Mischung und durch den täglichen Umgang übermittelt, pflegten Wolframs Standesgenossen nicht heranzuwachsen. Der magezoge, dem der Ritterknabe (daz kint) etwa im achten Lebensjahr, und der meisterknappe, dem er vom 14. an unterstellt wurde, hatten sich nur oder fast nur mit der körperlichen Erziehung und der kriegerischen und gesellschaftlichen Vorbildung des künftigen Ritters zu befassen. Aus Büchern hat Wolfram seine Kenntnisse auch nicht gewonnen; er konnte wie die Mehrzahl seiner Standesgenossen weder lesen noch schreiben.

„Unkundig ist mir das Lesen —
Wie kundig andern es gewesen." (P. II 1711.)

„Was in Büchern steht geschrieben, —
Darin bin ich ungelehrt geblieben." (W. I 50.)

So lautet sein Selbstzeugnis, das nach dem Wortlaut und Zusammenhang des Textes nicht bloß die „Büchergelehrsamkeit", sondern die Lesekunst überhaupt ausschließt. So kann er denn bloß durch mündliche Mitteilungen und persönliche Erfahrungen seine vielseitigen Kenntnisse und hohe Lebensweisheit erworben haben. Naturgemäß werden es besonders zwei Menschen gewesen sein, die sie ihm vermittelten, der Geistliche und der fahrende Sänger. Von ersterem geht jedenfalls das sichere, klare Wissen aus, das Wolfram in der christlichen Glaubens- und Sittenlehre bekundet, vom zweiten seine Vertrautheit mit Inhalt und Form der einheimischen und französischen Ritterdichtung, mit der deutschen Volkssage und Volksdichtung, insbesondere jene reiche, bunte Masse von Einzelkenntnissen aus Sage, Legende, Geschichte, Geographie, Astrologie, Naturkunde, Medizin, Magie usw., die er in seine Dichtungen verstreut. Daß diese Kenntnisse nicht aus systematischen Fachwerken stammen, sondern aus enzyklopädischen Sammlungen, hätte nicht einmal eines Nachweises bedurft.

Wolframs Lebensweise ergibt sich aus dem Stand und der besondern Veranlagung. Sie war im wesentlichen die eines fahrenden Ritters und Sängers, für den die Führung der Waffen zwar der ruhmvollere, aber seltenere, die Pflege der Sangeskunst aber der gewöhnliche und einträglichere Dienst gewesen sein wird. Das Leben des Dichters war demnach, zumal in den jüngeren Jahren, eine Wanderschaft von Hof zu Hof, von Burg zu Burg, von Herberge zu Herberge. Andeutungen im „Parzival"

und „Willehalm“ berechtigen uns zu der Annahme, daß er auf diesen Sänger- und Ritterfahrten viele Gebiete des deutschen Vaterlandes, namentlich die südöstlichen Gaue desselben, aus eigener Anschauung kennenlernte, wie Speffart, Schwarzwald, Bodensee, Lechfeld u. a., sogar die grüne Steiermark muß ihm bekannt und teuer geworden sein (P. IX 1970). Ein längerer oder wiederholter Aufenthalt am sangesfrohen Hofe des freigebigen Landgrafen Hermann von Thüringen auf der Wartburg fällt in die ersten Jahre des 13. Jahrhunderts, wo er mit seinem größten Kunstgenossen Walter von der Vogelweide zusammentraf (P. VI 525 ff.; vgl. XIII 370 f.). Ein ruhigeres Dasein im eigenen Heim mit Weib und Kind hat er in seinen späteren Jahren gefunden. Dieses Heim dürfen wir uns freilich nicht als stattliches Schloß oder hochragende Felsenburg denken. Es war ein besseres Steinhaus (hûs) auf einem kleinen Grundstück, das er als Lehen der Grafen von Wertheim oder als Erbgut seiner Frau besaß. Darin muß mitunter empfindliche Armut geherrscht haben, die der Dichter aber mit gutem Humor trägt. P. IV 169 ff. scherzt er darüber:

„Daheim in meinem eignen Haus,
Da trifft kein fröhlich Mahl die Maus,
Die muß sich ihren Bissen stehlen.
Vor mir braucht man ihn nicht zu hehlen,
Da ich ihn selten offen sah.
Nur allzu oft mir das geschah,
Daß ich Wolfram von Eschenbach
Erduldete solch Ungemach.“

Es ist nicht ausgemacht, daß dieser ärmliche Wohnsitz in Eschenbach selbst war. Vielleicht war es jenes Wildenberc, das der Dichter im „Parzival“ (V 192) als seinen Aufenthalt erwähnt. Den Ort hätten wir eine Meile südlich von Eschenbach zu suchen, dort, wo jetzt der kleine Weiler Wehlenberg (im Volksmund „Willenberg“, bis zum 18. Jahrhundert „Wildenbergen“ genannt) liegt. In dieser Gegend bei Altenmuhr im Altmühltal haben die Eschenbacher gegenwärtig noch ihre meisten Wiesengründe (J. B. Kurz).

Am häuslichen Herd verlebte der Sänger ganz oder zumeist die letzten fünfzehn Lebensjahre, vollendete seinen „Parzival“ und arbeitete als Meister seiner Kunst an dem tiefreligiösen Legendenepos „Willehalm“, bis der Tod ihm die Vollendung des Werkes abschnitt. „Der Tod nahm ihn gar so frühzeitig (alsô bî zîte)“, klagt Ulrich von Eschenbach. Er wird nicht viel über 50 Jahre alt geworden sein. Der deutlichste Beweis, daß das

mittelfränkische Städtchen Obereschenbach (seit 1917 Wolframs-Eschenbach genannt) die Heimat des großen Dichters ist, liegt in der Tatsache, daß er daselbst sein Grab gefunden hat. Die Tatsache ist durch zwei Zeugen verbürgt. Der erste ist der Ritter Jakob Püterich von Reichertshausen, ein eifriger Sammler deutscher Dichtungen. Dieser erzählt in seinem „Ehrenbrief" vom Jahre 1462, er sei 20 Meilen weit geritten, um des Eschenbachers Grabstätte zu sehen, und habe sie endlich gefunden. „Begraben undt besarckt — Ist sein gebein das edel — In Eschenbach dem Marckt. — In unserer Frauen Minster hat er sedl (Ruhestätte)." Der Deckstein des Grabes war über den Fußboden erhöht und trug das (Krug-)Wappen des Ritters. Auf einer eigenen Tafel war die Grabschrift angebracht, in der aber das Todesjahr fehlte, das wohl in den anderthalb Jahrhunderten unleserlich geworden war. Wieder 150 Jahre später, am 5. August 1608, hat der Nürnberger Patrizier Kreß das Grabmal „des strengen Ritters, Herr Wolfram von Eschenbach in der Deutschherrnkirche" gesehen. Eschenbach ist im 13. Jahrhundert, teilweise noch zu Wolframs Lebzeiten, in den Besitz des Deutschen Ordens gekommen, und die Deutschherrnkirche ist die vom Orden nach 1250 erbaute, obengenannte Marienkirche (Frauen Minster), die heutige Pfarrkirche von Wolframs-Eschenbach. Von dem Ehrengrab ist darin heute keine Spur mehr vorhanden; es wird im 17. Jahrhundert beim Umbau oder im 18. bei der Restauration der Kirche entfernt worden sein.

So hätte denn weder der Grabstein in der Liebfrauenkirche noch der Steinbau der Wildenburg, die ebenfalls spurlos verschwunden ist, den Namen des Eschenbachers in unsere Zeit herübergerettet. Sein äußeres Leben hatte für seine Zeit und für die nachfolgenden Geschlechter keine dauernde Wirkung. Nur die dichterischen Leistungen und besonders die zwei großen Ritterepen haben ihm ein bleibendes Andenken gesichert, zuerst im Gedächtnis seiner Kunstgenossen, für später wenigstens in den Schränken der Bibliotheken. Diese Werke sind und bleiben sein Ehrendenkmal, zugleich der getreue Spiegel seiner Persönlichkeit und der Maßstab für seine Dichtergröße.

Als großer Dichter ist Wolfram von Eschenbach allgemein anerkannt. Zwar werden wenige Beurteiler so weit gehen wie der Romantiker Fr. v. Schlegel, der ihn den größten deutschen Dichter nennt. Dazu fehlt wenigstens die tadellose Kunstform, auf die man bei einem vollkommenen Künstler nicht so leichthin verzichten möchte. Näher kommt man der

Wahrheit wohl, wenn man ihn mit den meisten Literarhistorikern als den ersten Dichter des deutschen Mittelalters gelten läßt. Das trifft auch so ziemlich mit der Meinung des 13. Jahrhunderts zusammen, die der schon genannte Grabenberger in die Worte faßt: „Leien munt (d. h. ein Ritterfänger) nie baz gesprach“ (Wigalois 6343), und die uns auch der grimmige Gottfried von Straßburg wider Willen bestätigt; denn indem er den Eschenbacher als Rivalen dem Hartmann von der Aue, dem anerkannten Führer der schwäbischen Dichtergruppe, gegenüberstellt, bezeugt er, daß auch jener unter die Meister gezählt wurde, ja als Vorbild und Bannerträger der bayerischen Dichter galt, die ihren schwäbischen Genossen zwar an Feinheit der Sprache nachstehen, sie aber an Gehalt und Würde überragen. Die höchste Bewunderung für Wolfram hegt der Dichter des jüngeren Titurel, der ein halbes Jahrhundert später dessen Titurellieder zu einer großen Graldichtung ausbaute, ohne jedoch seinem gefeierten Meister viel Ehre zu machen. Bereits zu einer sagenhaften Größe ist Wolfram ausgewachsen in dem mitteldeutschen Gedicht vom „Sängerkrieg auf der Wartburg“. Er ist da der allbezwingende Recke, der durch die Macht seines Geistes und Wortes sogar den Zauberer Klinschor und dessen höllischen Schutzgeist Nasson überwindet. Auch der kleinere Nachwuchs, die bürgerlichen Meistersinger des 14. und 15. Jahrhunderts, die sich so gern als die Erben und Träger des höfischen Minnesanges aufspielen, halten ihn in hohen Ehren und feiern ihn unter dem Namen Wolfgang Rohn als einen Ahnherrn ihrer Zunft. Einen noch greifbareren Beweis, wie hoch unser Dichter von Anfang an geachtet wurde, haben wir schließlich an der Überlieferung seiner Werke. Von keinem Dichter jener Zeit sind uns so zahlreiche Abschriften erhalten wie von ihm. Vom „Parzival“ kennen wir deren etwa 50, unter denen einige ins 13. Jahrhundert, ja in das erste Drittel desselben, d. i. bis zur Zeit des Dichters selbst zurückgehen. Auch der „Willehalm“ ist in ebenso vielen Handschriften ganz oder stückweise vorhanden. Die Mehrzahl dieser kommt aus den Bibliotheken des Deutschordens. Das ist bezeichnend; in keinem Dichterwerk ist die eigenste Berufsaufgabe der Ritterorden, der Kampf für den Glauben, so tief und begeistert geschildert wie im „Willehalm“. Überhaupt muß betont werden, daß die religiösen Leitgedanken des christlich-deutschen Rittertums erst durch Wolfram ihre künstlerische Ausgestaltung erhalten haben. Wohl waren schon in den Epen von Hartmann und seinen Zeitgenossen die stofflichen Bestandteile der weltlichen wie der geistlichen Ritter-

dichtung nebeneinander gelagert. In andern Fällen war wohl auch der geistliche Inhalt ritterlichen Lebens und Strebens nach dem Vorbild weltlicher Epik ausgewirkt worden. Aber eine wechselseitige Durchdringung und Verschmelzung geistlicher und weltlicher Ritterideale in einem einheitlichen Kunstwerke gab es nicht vor den zwei Hauptdichtungen Wolframs.

Indessen beschränkt sich des Eschenbachers Verdienst und seine Bedeutung nicht auf den Kulturkreis des deutschen Mittelalters. Mehr als alle seine Standesgenossen ist er auch für die Gegenwart eine lebendige Dichtergröße geblieben. Dazu macht ihn zumeist seine weite und tiefe Lebenserfassung. „Wolfram hat alle seine Zeitgenossen wie an Reichtum und Fülle, so an Tiefe und Großartigkeit der Gedanken weit übertroffen" (H. Kurz) und, was noch bedeutsamer ist, er verband diese reiche und großartige Gedankenwelt zur höheren Einheit einer abgeschlossenen Weltanschauung, die fest gegründet und verankert ist in lebendigem, übernatürlichem Christenglauben. Wer dafür Belege im einzelnen sucht, findet sie ausgiebig im „Parzival" und „Willehalm". Katechetische Begriffsbestimmungen freilich oder ein System der christlichen Offenbarung wird niemand in einer höfischen Ritterdichtung erwarten. Aber mit einer Schärfe und Klarheit, die bei einem Laien jener Zeit erstaunlich ist, formuliert er meist in edelster Dichtersprache z. B. die Grundlehren von der Dreieinigkeit, der Menschwerdung, Erlösung und Rechtfertigung, von den Engeln, dem Sündenfall, der Erbsünde. . . . Unter den religiösen Einrichtungen der katholischen Kirche beschreibt er u. a. Taufe, Eucharistie, Altar, Stundengebet (salter), Buße als Sakrament und als Tugendübung. Wolfram kennt die Anrufung der Heiligen (W. I 123) und das Gebet für die Verstorbenen (P. IX 1255 ff.). Mit besonderem Nachdruck bekennt er sich zur dogmatischen Grundlage der Marienverehrung: „Gottesmutter und Jungfrau" (P. IX 452 956. W. I 1122; V 125; VI 675 897; IX 122 1592). Von den volkstümlichen Marienandachten jedoch spricht er nicht; die bekanntesten derselben waren vor seiner Zeit wenig verbreitet oder überhaupt noch nicht vorhanden. „Weder Marienkultus noch Papsttum drängen sich uns bei ihm auf" (Böttticher). Das ist vollkommen wahr. Wenn aber nun Böttticher, A. Schulz u. a. zu dem Schlusse kommen, Wolfram sei ein Vorläufer Luthers gewesen, so findet diese konfessionell zugespitzte Behauptung in des Eschenbachers Dichtungen keine Bestätigung. Man kann ja vielleicht aus Wolframs Charakter irgend-

einen Zug herauslesen, der auch dem Wittenberger Reformator eignet. Wer aber bei der Vergleichung an das Lutherische, etwa den Rechtfertigungsglauben oder den Papsthaß, denkt, der wird beim Dichter des „Parzival" vergebens nach einem Gegenstück suchen. Kirchliche Verärgerung verunstaltet seine Dichtungen nicht; auch nicht politische Leidenschaft.

Wolframs Dichtergröße hat als zweiten Tragpfeiler die hohe, ernste Sittlichkeit, deren innersten Kern wir uns am zutreffendsten denken als deutsche Treue, geläutert und geadelt durch demütigen Christensinn. Dieser sittliche Ernst hat aber bei ihm durchaus keine weltscheue Jenseitsrichtung. Im Gegenteil; mit demselben „verbindet sich die lebendigste Empfindung für alles Hohe und Schöne, das innigste und zarteste Gefühl für die rein menschlichen Regungen des Herzens. Kein Dichter hat die Liebe der Mutter zu ihren Kindern, der Kinder zu ihren Eltern, keiner hat die Geschwisterliebe, die eheliche Liebe und Treue, die Liebe der Freunde und Verwandten, keiner hat diese tiefsten Gefühle der Menschenbrust so innig und ergreifend, so wahr geschildert als Wolfram, der aber auch eben vielleicht deshalb weniger geeignet war, die verzehrende Leidenschaft der Geschlechtsliebe zu erfassen". Dies hohe Lob muß man vollauf gelten lassen, doch nicht ohne die Einschränkung, die ihm H. Kurz selbst nachträglich anreiht. „In den Schriften Wolframs finden sich nur wenige Stellen, welche an die Gemeinheit der höfisch ritterlichen Lebensansicht erinnern." Dieser Tadel darf im Interesse der Wahrheit auch nicht abgeschwächt werden. Denn mag man noch so gerne zugeben, daß das starke Geschlecht des 13. Jahrhunderts nicht an der lüsternen Reizbarkeit litt wie der moderne Kulturmensch und daß die wirklich gesunde Natürlichkeit manche sittliche Gefahr verminderte, so müssen die lasziven, dem Ausland nachgebildeten Tagelieder doch auch für jene Zeit anstößig gewesen sein. Das eine Titurellied, inhaltlich ein Gegenstück zu Halbes „Jugend", ist wenigstens ein leichtfertiges Spielen mit dem Feuer. Selbst die herrliche Parzivaldichtung, die Perle unserer mittelhochdeutschen Literatur, ist wenigstens für die Jugend kein einwandfreies, erhebendes Kunstwerk, wenn nicht einige krasse Schilderungen gemildert und lüsterne Anspielungen entfernt werden. Doch wie erklären sich diese leichtfertigen Anwandlungen bei dem ernsten Dichter? Wolfram ist kein Anwalt der schrankenlosen Sinnlichkeit, er bekennt und vertritt entschieden das Sittengesetz. Aber er ist in seinem Urteil ein Kind seiner Zeit und als armer Sänger nachgiebig gegen die Wünsche seiner Zuhörer, unter denen für gewöhnlich

nicht die Edeln und Weisen, sondern die Leichtsinnigen und Freigebigen den Ton und Geschmack bestimmen.

Eine ähnliche Abhängigkeit vom Zeitgeist ist es, was die Eigenart seiner Kunst bestimmt. Diese ist wesentlich eine höfische, d. h. ritterliche Standesdichtung. Als solche beschränkt sie sich zunächst darauf, die Anschauungen und Lebensformen des Ritter- und Adelstandes darzustellen. Turniere, Abenteuer, Minnedienst, Zeremoniell des Hoflebens usw. in allen erdenklichen Umständen füllen und schwellen diese Dichtung. Sie ist auch nur für Leser und Hörer aus diesen Ständen gedacht und empfunden, wie schon die Ausdrucksweise lehrt. Schild, Schwert, Lanze sind darin die häufigsten Bilder. Frauengunst heißt ein „schützender Schild", getrübte Freude ein „verhauener Schild". Der Pechvogel führt das „Wappen des Unheils", der zum Untergang Bestimmte das „Wappen des Todes" (P. XIV 300). Als Herzeloyde ihres Gatten Tod erfährt, da „bricht ihrer Freude Klinge mitten im Heft entzwei". Höfische Kunst ist endlich eine aus der Fremde stammende Modekunst, eine französische Zierpflanze, und zwar ist nicht bloß die Kunstform, sondern auch der Stoff, die Sage aus dem westlichen Nachbarland eingeführt. An dieser Stelle fällt auf das Dichterbild Wolframs wieder ein dunkler Schatten, der Vorwurf sklavischer Abhängigkeit von seinen Vorbildern. Wer dieser Anklage am meisten Vorschub leistet, ist der Dichter selbst durch die umständliche Hervorhebung und Kritik seiner französischen Vorlagen. Was wir in der Sache zu urteilen haben, läßt sich kurz sagen.

Wir wissen über Wolframs Quellen nicht allzuviel, aber für diesen Zweck vielleicht eben genug. Die eine der Quellen, welche er besonders rühmt, die Graldichtung des „Provençalen Kyot", hat möglicherweise gar nicht existiert. Und wenn, so war es nur die Erzählung der Grallegende, worin sie von der zweiten Quelle abweicht. Bei dieser zweiten aber, dem „Perceval" des Chrestiens de Troyes, zeigt die Vergleichung, daß der Eschenbacher ihr durchaus nicht sklavisch folgt, wenigstens viel unabhängiger gegenübersteht als seine dichtenden Zeitgenossen. Wenn infolgedessen der deutsche „Parzival" sogar manches brauchbare Gralmotiv einbüßt, so überragt er anderseits das französische Rittergedicht an Einheit und Innerlichkeit. Wolfram stellt vom ersten Vers an seine Schöpfung auf eine hohe sittliche Idee ein und bringt diese Idee in der folgerichtigen Ausgestaltung einer großen, freien Persönlichkeit zu einheitlicher Durchführung. Parzivals Bildungs- und Läuterungsweg, der ihn vom naiven Kinderglauben durch

den langen, dunklen Wald des Zweifels und der Seelennot zur Geisteshöhe des Paulinischen scio, cui credidi — „ich weiß, auf wen ich mich verlasse" emporführt, ist eine Lösung des Menschheitsproblems, und zwar die vollwertige Lösung in der Fassung des christlichen Mittelalters. Wolframs Gedicht reiht sich schon damit unter die Meisterwerke der Weltliteratur neben Dantes Commedia oder Goethes „Faust". Für Chrestiens „Gralerzählungen" einen ähnlichen Platz zu beanspruchen, ist wohl noch niemand eingefallen.

Noch in einer andern Richtung betätigt sich des Eschenbachers Selbständigkeit dem Ausland gegenüber. Seine Sprache hat einen starken Strom frischen Saftes aus dem deutschen Heimatboden gesogen. Er nähert sich wieder mehr dem Altmeister Veldeke und der Volkspoesie. Aus den Wendungen und Bildern dieser erwächst nicht zum wenigsten die bekannte Frische und Vollsaftigkeit, aber auch das Kantige und Herbe seines Ausdruckes. Die Gesinnung des Zweiflers gleicht bei Wolfram „der Elsterfarbe", die Denkweise des Dummen „dem aufgescheuchten Hasen", die Treue des Falschen „dem Frühlingseise", der Ungesittete „dem Vogel in der Mause". Aber man stelle sich des großen Dichters Sprache doch ja nicht vor wie eine schmächtige Brunnenröhre, deren dünner Wasserfaden allmählich und unmerklich aus verschiedenen Äderchen zusammensickert. Sie ist ein mächtig sprudelnder Bergquell, der mit gewaltigem Drucke aus der Tiefe hervorbricht, laut und lustig über Stock und Stein den Abhang hinunterrauscht in herzerquickender Frische und Klarheit, aber freilich — nicht eingeengt zwischen die starren Dämme der schulmäßigen Sprach- und Stillehre, darum auch nicht in geregeltem, gesittetem Laufe, sondern in sonderbaren Sprüngen und Windungen. Wolfram weiß das selber auch. Min tiutsch ist etswa doch so krump gesteht er (W. V 671). Man braucht nur wenige Seiten aus „Parzival" zu lesen, um zu fühlen, daß Gefälligkeit des Ausdrucks, Ebenmaß in Satz- und Versbau nicht Wolframs Sache ist. Gewunden und gepreßt erscheint uns oft die Gedankenreihe, überraschend der Ablauf der Vorstellungen, ungleichmäßig ihre Ausgestaltung, unvermittelt ihr Zusammenhang. Die Vorliebe für das Rätselhafte und Seltsame, den abenteuerlichen Gelehrtenkram, die Häufung von Namen und Motiven, die kometenartig in die Haupthandlung hereinfliegen und wieder daraus verschwinden, bevor sie von deren Anziehungskraft erreicht werden; dieses und ähnliches empfinden wir als Stilmängel. Wolframs Zeitgenossen ebenfalls. Bekannt ist, wie scharf und höhnisch sich der zierliche

Meister von Straßburg ausläßt. Er rühmt (Trist. u. Is., V. 4619 ff.) die feine, leichte Sprache Hartmanns und fährt dann fort:

„Wer gute Rede wohlgesinnt
Und edel kann verstehn und fassen,
Der muß dem Auer billig lassen
Sein Kränzlein und den Lorbeerzweig."

(Und auf den Eschenbacher weisend:)

„Wer aber einem Hasen gleich
Will auf der wortgeblümten Heide
In hohem Sprung, unsteter Weide
Mit Worten würfeln auf gut Glück
Und zu dem Lorbeer hebt den Blick
Und darauf hofft in eitlem Wahn,
Der drängt uns nicht aus unsrer Bahn." . . .
„Nein, keiner diesen Kranz gewinnt,
Des Worte nicht wohl gewaschen sind." . . .
„Jedoch der wilden Märe Finder,
Geschichtenjäger und -verkünder,
Die zaubernd mit den Ketten klirren
Und stumpfe Sinne trügend kirren,
Die wollen, daß ein Stock uns schatte,
Nicht Schatten komme vom Lindenblatte." . . .
„Ja, glaubt es, diese Märchenjäger,
Sie müssen eigne Wortausleger
Mit ihren Mären lassen gehn,
Sonst können wir kein Wort verstehn." usw.

Gottfried hat die Schwächen Wolframs richtig erkannt, aber er tut unrecht, ihnen entscheidende Bedeutung beizulegen. Der Dichter Wolfram ist eine knorrige Rieseneiche, Gottfried sieht nur die Knorren an ihm. Wolfram behandelt die Dichtersprache zwar mitunter recht herrisch, aber er ist auch wirklich ihr Meister und Gebieter. „Alle Mittel der Rede stehen seiner Kunst unbedingt zur Verfügung" (Schönbach).

Die Sprache ist übrigens nur die Außenseite des Dichters. Wichtiger noch für seine Beurteilung ist der Einblick in des Dichters Seele, die in schöpferischer Phantasie, Gestaltungskraft, in Empfindung und Stimmung sich auswirkt.

Wie heller, warmer Sonnenschein über einer Frühlingslandschaft, so breitet sich über Wolframs Dichtung ein frischer, köstlicher Humor. Gleich weit entfernt von pessimistischem Ingrimm wie von frivoler Leichtfertigkeit, weiß er des Lebens Ernst in heiterer Kunst zu verklären. In überlegener Gemütsruhe schwebt und webt er über dem Tun und Treiben seiner Ge-

schöpfe wie über dem eigenen Menschenschicksal. Es sei nur erinnert an das Kindheitsidyll im Walde Soltane, an die schalkhafte Gemütlichkeit, mit welcher der Dichter sich selbst als toersche Beier einführt (P. III 155). Die ausgehungerten Bürger des belagerten Belrapeire „lassen das Zähnestochern bleiben". Ihre Not erinnert ihn an das eigene Heim, „wo die Mäuse nicht viel zu knuspern finden".

Die Schöpferkraft, die der Dichter des „Parzival" und „Willehalm" im Erfinden und Gestalten seiner Charaktere und Figuren beweist, grenzt ans Wunderbare. Eine fast unübersehbare Menge von Einzelpersonen hat er teils in seiner Vorlage teils in seiner Phantasie gefunden. Das sind aber bei ihm nicht etwa bloße Gruppen von Namen, die gelegentlich mit einem schmückenden Beiwort verbrämt werden. Das sind alles ganze Lebewesen, Menschen von Fleisch und Blut. Wolfram weiß sie alle plastisch zu gestalten, abzurunden, zu beseelen. Dabei beschränkt er seine ausgestaltende Kleinarbeit nicht auf die Hauptcharaktere wie Parzeval, Willehalm, Gawan, Trevrizent. Auch die vielen Nebenfiguren sind mit echter Künstlerliebe ausgeführt in feiner Abstufung und Abschattung gegeneinander und in wirkungsvollem Abstand von den Hauptpersonen. Man sehe nur einmal die lange Reihe seiner herrlichen, durch und durch individuell gezeichneten Frauenbilder. Da ist das Mütterchen Arnive, ebenso umsichtig und fürsorgend wie neugierig und redselig, und ihr Gegenstück, die tüchtige, aber derbe Wirtstochter Bene. Die beiden jungen Frauen Kondwiramur und Jeschute, die erste im wirklichen, aber nicht sorgenfreien Besitz, die zweite im bitteren Verluste ihres jungen Glückes. Die beiden Weltdamen Antikonie und Orgeluse, einander ebenbürtig an sittlicher Leichtfertigkeit, aber ganz ungleich an Geistes- und Herzenseigenschaften; die beiden Büßerinnen Sigune und Kundri; die zwei Backfische Obilot und Oboie, der eine naiv und gutherzig, der andere kokett und eigensinnig; die zwei Töchter des Fürsten Kachenis, noch ohne eigenen Namen, allerliebste Kinderfiguren im Stile eines Moriz Schwind. Aus der Kapuze ihrer Wallfahrerkutte strahlen die rosigen Wangen, und die großen Kinderaugen heften sich halb entsetzt halb mitleidig auf den riesigen Ritter im feuerroten, kalten Eisenwams.

Doch der Dichter gestaltet auch Unkörperliches, wie Zustände, Ereignisse. Sogar das rein Begriffliche erhält in seiner Auffassung und Empfindung ein leibhaftiges Dasein, wird ein denkendes, fühlendes Wesen (vgl. P. XIII 331 ff.):

„Nun sank auch hin der lichte Tag,
Sein Schimmer allgemach erlag,
Und durch die Wolken drang der Schein
Der Boten der Nacht, der Sternelein,
Die eilig nahn, damit der Nacht
Herberge sei bereitgemacht.
Und hinter ihrem Heeresbann
Zog langsam selbst die Nacht heran."

Dem Eschenbacher steht nun zur Gestaltung dieser Wesen eine unerschöpflich reiche Bildersprache zu Gebote. Natur und Leben und im besondern die Lebensformen des Rittertums liefern ihm Gleichnisse und Bilder von überraschender, drastischer Sinnfälligkeit. „Der König wurde traurig" heißt in der Sprache Wolframs: „Die Freude und der König sagten sich Fehde an." „Er schwankt zwischen Lust und Leid" lautet bei ihm: „Freude und Leid rennen mit eingelegten Lanzen gegeneinander." Die belebende Kraft der Phantasie ist so stark, daß er oft selbst ihrem Banne zu verfallen scheint. Er tritt immer wieder in persönlichen Verkehr mit den Gebilden seines Geistes und verhandelt in direkter Rede z. B. mit der frou Minne, frou Aventiure, frou Witze. Dieser warmblütige Subjektivismus, der im schroffen Gegensatz steht zur klassischen Objektivität, ist ein echtes Gewächs der Volksdichtung, ein Kind der Phantasie und des Humors. Während nun aber Natürlichkeit und packende Gewalt dieser Bilder das eigenste Wahrzeichen des geborenen Dichters ist, so gehört zur taktvollen Auswahl und Verwendung derselben ein geschulter Künstlergeschmack. Jenes angeborene Talent besitzt Wolfram im hohen, ja höchsten Grade, wofür die Leser seiner Werke keine Belege brauchen, diese Schulung dagegen wird man nicht selten bei ihm vermissen. Das Auftreten einer schönen Frau oder eines jungen Ritters vergleicht er z. B. sehr gerne (P. III 1544; V 125 347; XIII 346 u. o.) mit dem Licht des neuen Tages. Mitunter nun steigert er das Bild ins Bizarre und sagt von Herzeloyde, sie hätte genug Licht verbreitet, wenn auch alle Kerzen erloschen wären. Eine schlanke Person mit einem Reh vergleichen, wird in der Dichtersprache wohl angehen; Wolfram aber setzt Antikoniens Wuchs gleich dem „ausgestreckten Hasen am Bratspieß". Daß das Herz von Schmerz „durchbohrt" wird, ist eine geläufige Vorstellung, aber der hartgeprüfte Gurnemanz klagt, sein Herz sei vom Jammer „durchlöchert wie ein Zaun". Von zwei Freunden, die sich glücklich wiederfinden, sagt Wolfram: „Sie drücken sich die Hand mit Macht, daß es wie dürres Reisig kracht." Doch das sind untergeordnete Einzelheiten.

Fassen wir schließlich noch die Arbeitsweise unseres Dichters ins Auge, so muß unsere Achtung vor seinem Wissen und Können aufs höchste steigen. Obschon er weder lesen noch schreiben kann und die französische Sprache sehr mangelhaft versteht, geht er daran, die große französische Graldichtung in seiner deutschen Muttersprache nachzubilden. Zu diesem Zwecke muß er sich das Original von einem Lesekundigen vorlesen lassen, das Vorgelesene verarbeiten und dann seine deutsche Dichtung einem Schreibkundigen in die Feder diktieren. Daß er dabei nicht bloß den Überblick über das ungeheure Stoffgebiet, die zahllosen Personen, Ereignisse, Situationen, Charaktere usw. vor seinem geistigen Auge haben, sondern auch ständig den Wortlaut von Hunderten oder Tausenden von Versen im Gedächtnis behalten muß, ist wohl natürlich und notwendig. So erscheint es in der Tat als eine riesenhafte Leistung, unter diesen Umständen ein so ausgedehntes, vielverschlungenes Netz von Handlungen und Charakteren durch ein Werk von 25000 Versen einheitlich und folgerichtig durchzuführen. Wenn ihm dabei manche Mißverständnisse und Verwechslungen mit unterlaufen, so ist dies leicht zu begreifen und zu entschuldigen. Solche Mängel sind belanglos gegenüber einer Riesenleistung an Gedächtnis- und Verstandesarbeit, wie sie der „Parzival" darstellt. Ein solcher Geistesschatz müßte uns Kindern des papierenen Zeitalters, die wir unsere Geisteshabe nicht anders als schwarz auf weiß besitzen, ein Gegenstand des Neides und der Bewunderung sein.

Damit hätten wir unser Dichterbildnis im Umriß vollendet. Wolfram von Eschenbach sollte und könnte für die deutsche Literatur und Kultur dasselbe sein, was Dante für die italienische geworden. Daß er es nicht ist und in absehbarer Zeit nicht wird, ist eine Tatsache, in der, man möchte fast sagen, sich die ganze Tragik deutscher Kulturentwicklung ausprägt. In dem tiefsinnigsten, allseitigsten Dichter unseres Mittelalters tritt vor uns jene große Zeit selbst, wo die deutsche Nation im Mittelpunkt der europäischen Völkerfamilie stand, fest gegründet in ihrer eigenartigen Kultur auf heimatlicher und christlicher Grundlage. Indem nun aber in der Folgezeit wir Deutsche von dieser Grundlage mehr und mehr abwichen, während unsere südlichen und westlichen Nachbarn trotz aller politischen Wirren und Wandlungen auf derselben weiterbauten, sind wir schon im 15. und 16. Jahrhundert weit hinter dem Ausland zurückgeblieben und im 17. und 18. in völlige Abhängigkeit von fremder Kunst und Sitte geraten. Es ist im höchsten Maße bezeichnend, daß wir zur Zeit der Erhebung

und Befreiung vor einem Jahrhundert durch die gewaltige Geistesbewegung der Romantik auf diese nämliche mittelalterliche Kultur hingewiesen wurden und von ihr aus einen Neubau deutscher Kunst, deutscher Größe und Einheit unternahmen. Wie bekannt, ist es dem internationalen Rationalismus und Materialismus bald gelungen, dieses ideale Unternehmen zu vereiteln und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das deutsche Geistes- und Kulturleben auf den Sumpfboden des Positivismus und Naturalismus zu stellen. Wie weit wir damit vom Weg des Glückes und Friedens abgeirrt sind, wird jetzt in der Zeit des Zusammenbruches vielen wieder einleuchten, manchem vielleicht auch dadurch verdeutlicht werden, daß er sich in jene Welt zurückdenkt, welche uns vor 700 Jahren der große Eschenbacher so gehaltvoll und lebenswarm gestaltet hat.

Josef Schorer S. J.

Besprechungen.

Philosophie.

1. Die philosophische Krisis der Gegenwart. Von Karl Joël. Zweite Auflage. 8° (65 S.) Leipzig 1919, Meiner. *M* 3.60.
2. Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phänomenologie der Philosophie (Wissen und Forschen. Schriften zur Einführung in die Philosophie. Band 4). Von Arthur Liebert. 8° (XVII u. 221 S.) Leipzig 1919, Meiner. *M* 10.—; geb. *M* 12.50.
3. Wissen und Denken. Ein Prolegomenon zu aller Philosophie. Von Hans Driesch. 8° (VI u. 148 S.) Leipzig 1919, Reinicke. *M* 8.—
4. Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik. Von Dr. Traian Braileanu. 8° (VIII u. 290 S.) Wien u. Leipzig 1919, Braumüller. *M* 12.—
5. Der Edelmensch und seine Werte. Eine Charakterlehre neuer Prägung. Von Joh. M. Verweyen. 8° (295 S.) München 1919, Reinhardt. *M* 9.10; geb. *M* 13.—

1. Das Wirrsal der philosophischen Gegenwart schildert Joël treffend und geistreich, auch seine Wurzeln, auch die Zusammenhänge. Es läßt sich viel lernen aus diesem impressionistisch hingeworfenen Bild. Was Joël über die Heilung sagt, berührt zum Teil Tatsachen, und diese überzeugen, zum Teil spekulative Pläne, deren Umrisse leider verschwimmen. Die Tatsachen offenbaren sich als Rückkehr bedeutender Denker zur Wirklichkeit, zum Leben, zum Willen, zur Anerkennung sittlicher Werte, zur unmittelbaren Evidenz und Wesensschau als den letzten, unbeweisbaren Grundlagen der Erkenntnis. Sie leiten einen Heilungsgang ein. Joëls neue Theorie, die Rettung bringen soll, führt sich ein als Aussöhnung des denkfremden Lebens mit dem lebensfremden Denken. Das bunt wogende Leben muß seine Einheit erkennen, das Denken muß sich mit dem Inhalt des Lebens erfüllen. Diese Allgemeinheiten sind schön und wahr, aber zu unbestimmt. Um zu zeigen, ob seine „organische Auffassung" der Welt seit seinen letzten Werken gewachsen ist und vertieft wurde, müßte Joël deutlicher sprechen.

Im Gegensatz zum Verfasser scheint uns eines sicher: Nicht der Weiterbau auf Kant, sondern Kants Überwindung kann allein Heilung bringen. Solang man in den Ideen nur Äußerungen der Vernunftgesetze und systemschaffende Kräfte sieht, findet man den Zusammenhang mit dem wirklichen Leben nicht. Auch die schärfste Betonung, daß diesen Erzeugnissen des Denkens objektive Geltung innewohnt, führt nicht weiter. Denn diese Geltung besagt doch nur die gleiche

Struktur des Geistes. Was man aber braucht, das ist die Bloßlegung des Verhältnisses zwischen der Form der Ideen und ihrem Inhalt. Nur jene Philosophie bringt Klarheit, welche sämtliche Bedingungen für die Möglichkeit aller besondern Ideeninhalte aus einem Prinzip heraus kritisch erweist. Mit der Annahme, der zudem immer Willkür anklebt, daß die Vernunft den Inhalt der Ideen schafft, wird die Tatsache und die Eigenart dieses Inhalts nicht erklärt. Alles, was z. B. A. Liebert in seinem gleich zu erwähnenden Buch darüber schreibt, berührt, so scharfsinnig es ist, den eigentlichen Kern der Frage noch nicht.

Wie verhält sich der besondere Inhalt aller einzelnen, vom „Ich" erzeugten Ideen zum Wesen des erzeugenden Geistes und zum Wesen des in der Idee sich darstellenden Nicht-Ich? Auf diese Hauptfrage läßt sich auf Kants Linie keine befriedigende Antwort geben. Und ohne diese Antwort ist jede Metaphysik Dichtung.

2. Lieberts Buch geht im Gefolge Kants und Hegels. Es bemüht sich, die kantsche Lösung aus den Grundgesetzen der Vernunft abzuleiten und in einen schöpferisch voranschreitenden Lebensprozeß der Vernunft einzufügen. Fragestellung, Zweck und Gang der Untersuchung werden mit vorbildlicher Klarheit entwickelt. Eine Menge geistreicher Erörterungen durchzieht das Buch. Als Voraussetzung alles Denkens erscheint mit Recht die systematische Einheit der Vernunft. Ihre Gesetzmäßigkeit im Aufbau und in den Äußerungen hat auch nach Kant objektive Geltung. Aber den diese Geltung beunruhigenden Einwand, daß auch im Erkennen Erscheinung und Wesen zu unterscheiden sind, zerstören Lieberts Gegengründe nicht. Gute Ausführungen findet man über das Verhältnis des Kritizismus zur Metaphysik, über die Fruchtbarkeit der Gegensätze für jede Denkarbeit, über den Unterschied von Fiktion und Idee bei Kant.

Dagegen befriedigt die Behandlung des Hauptgegenstandes nicht. Der für Lieberts Gedanken grundlegende Nachweis, daß die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Vernunft die einzig wirkliche, die einzig denkbare ist, wird nicht erbracht. Ungelöst bleibt, wenn man genauer zusieht, die erste kritische Frage, wie die Geltung der Vernunftsatzungen festgelegt werden kann ohne Voraussetzung dieser Geltung für die beweisenden Schlußreihen selbst. Soll, wie Liebert will, nicht das Sein, sondern der Begriff des Seins das erste darstellen, so müßte er nachweisen, daß das Sein dieses Begriffs wieder ein Begriff ist.

Übrigens liegt der Unterschied zwischen einer Metaphysik des Seins und einer Metaphysik der Idee gar nicht auf der Linie des Vorrangs und des Erstrechts einer dieser beiden Werte. Die Hauptfrage ist vielmehr, ob der Begriff der Identität von Sein und Denken den Begriff einer besondern, begrenzten Idee nicht aufhebt, ob diese Identität nicht alle Bedingungen vernichtet, unter denen eine zeitlich verlaufende Ideenbildung im gleichen Wesen überhaupt möglich ist. Eine Bejahung dieser Fragen entwurzelt den Idealismus.

Wenn aber gar, wie Liebert behauptet, das Leben der philosophierenden Vernunft nur im ununterbrochen schöpferischen Wechselspiel von gegensätzlichen Problemen und sich widersprechenden Lösungen innerhalb der Form einheitlicher Systeme verläuft, so wechselt sogar die Struktur des Geistes in jedem Augenblick; die

einzige Einheit der Vernunft besteht in etwas Verneinendem, in der Aufhebung aller aufeinander folgenden Probleme durch die Negation aller gegebenen systematischen Lösungen. Die einzige Gesetzmäßigkeit der Form des Denkens ist dann die ununterbrochene Auflösung ihres Inhalts, die einzige Wirklichkeit der Einzelerkenntnis ist die Notwendigkeit ihres Nicht-Seins. Alles das folgt aus Lieberts Annahmen.

Und so ist denn auch die bejahende Beantwortung der Buchaufschrift bereits auf dem unaufhaltsamen Wege zum Nein. Und diesem kommenden, vom System selbst geforderten Nein schließe ich mich jetzt schon an.

3. Was man bei vielen neuesten philosophischen Werken beobachten kann, erlebt man auch hier: den bewußten Willen, Kants Grundlagen sachlich zu überwinden und eine unbewußte Annäherung an die alten Philosophien. Ausgangspunkt, Zergliederung der Begriffe, Aufbau sind freilich gänzlich verschieden, aber die Brücken zwischen Denken und Wirklichkeit erinnern mehr und mehr an vorkantische Zeiten. So kann denn auch weder die moderne noch die alte Schulphilosophie an diesem neuen Werk von Driesch vorübersehen. Nicht bloß Anregung ist daraus zu schöpfen, es bietet auch fruchtbare Gedanken von bleibendem Wert in Fülle.

Die Unterscheidung von Ich, Selbst und Seele, die Behauptung, daß es kein Denken als bewußt erlebten Vorgang gibt, sondern nur Wissen als Besitzen und Haben, befremden auf den ersten Blick; wird man sich aber bewußt, daß Driesch auf den ursprünglichsten Tatbestand zurückgreift, zum Ausgang alles Philosophierens hinabsteigt, alle bereits verarbeiteten Begriffe zunächst ausschließt, so wird man ihn verstehen, wenn man ihm auch nicht beipflichtet. Sicher ist ja, daß am Anfang nicht das bewußte Tun steht, sondern das innere, bewußte Haben von Gegenständen.

Wenn Driesch leugnet, daß im Urteil etwas „getan" wird, so leugnet er nur die idealistische Konstruktion; er behauptet auch, daß uns das Tun als solches nicht bewußt ist, weil wir immer nur die fertige Beziehung zweier Dinge in ihrer Identität schauen. Dieses ständige Zurückgreifen auf einen bestimmt vorliegenden Tatbestand rettet ihn vor dem Versinken in eine Ich-Philosophie. Driesch leugnet natürlich nicht, daß es einen Strom des inneren Erlebens, daß es ein Tun gibt. Aber dieser Strom besteht nach ihm nur für *mein Selbst*, das Tun nur für *meine Seele*, nicht für mein Ich. Ich „habe das Selbst mit seinem Strome und die Seele mit ihrem Tun". Ein Ich, das seiner nicht bewußt ist, gibt es für Driesch nicht, wohl aber ein solches „Selbst". Driesch ist überzeugt, daß man die letzten Erkenntnisgrundlagen nicht „beweisen" kann, und daß die Evidenz schließlich maßgebend ist. Er weiß auch, daß das Setzen der außergedanklichen Wirklichkeit eine gewisse Voraussetzung enthält. Wenn er diese seine „Metaphysik" hypothetisch nennt, so muß man mehr auf die Sache als auf den Ausdruck sehen. Denn zuletzt scheint er diese „Hypothese" doch für die einzig widerspruchlose zu halten.

Diese Bemerkungen wollen kein volles Bild des Buches geben, sie charakterisieren es sogar kaum. Sie kennzeichnen es aber als sehr lesenswert; im Strom der philosophischen Literatur von heute eine Ausnahme. Philosophie lernen kann man freilich nicht daraus. Es ist kein Buch für Jünger, sondern für Fertige, die ihren festen und sichern Bestand in diesen lehrreichen Anschauungen spiegeln.

4. Eine Grundlegung der wissenschaftlichen Ethik ist ohne festgefügte Erkenntnislehre unmöglich. Darin hat Braileanu zweifellos recht. Darum beschäftigt sich auch ein großer Teil seines Buches mit einer neuen Erkenntnistheorie. Schwere Denkarbeit, Scharfsinn, blendende Einfälle sprechen aus vielen Seiten der Schrift. Aber der Verfasser beweist fast niemals in klaren Schlußreihen. Er zeichnet eigentlich nur sein eigenes, inneres Schauen; bei den wichtigsten Behauptungen begnügt er sich mit einer zuversichtlichen Bejahung. Darum ist eine Auseinandersetzung mit ihm unmöglich. Sucht er aber streng zu beweisen, wie z. B. in der Gleichsetzung von Selbsterhaltungstrieb und Bewußtsein oder in der grundlegenden Frage nach dem Satze der Identität (A=A), so verfällt er in unlogische Fehlschlüsse. Wenn die Erfahrung lehrt, daß A sich fortwährend ändert, so kann es nach Braileanu nicht mit sich selbst identisch sein, als ob es sich bei unserem Satze um den Vergleich zweier aufeinanderfolgenden Zustände und nicht um die doppelte Setzung eines und desselben Tatbestandes handelte. Die Gedanken des Buches werden dieser logischen Unzuverlässigkeit wegen in der wissenschaftlichen Welt niemals durchdringen; auch deshalb nicht, weil der Verfasser sich die Ableitung der Grundbegriffe viel zu leicht gemacht hat; auch seine Widerlegungen treffen kaum jemals den Kern der Sache. Braileanu ist überzeugt, daß die Wissenschaft der Ethik durch seine Ausführungen eine sichere Grundlage gewonnen hat. Wir können nicht einmal einen fruchtbaren Ansatz darin erkennen. Indessen soll gern eingeräumt werden, daß der zweite Teil, der sich mit der eigentlichen Begründung der Ethik befaßt, zwar keine allgemeine Geltung beanspruchen kann, weil er sich auf eine unhaltbare Erkenntnislehre stützt, wohl aber eine Reihe bemerkenswerter Beobachtungen und Gedanken enthält, die der Fachphilosoph mit Nutzen untersuchen wird.

5. Das Buch ist im allgemeinen gut geschrieben und psychologisch richtig aufgebaut. Verweyen zeichnet weniger die äußern Kundgebungen der verschiedenen Charaktere als den innern Zusammenhang gewisser Eigenschaften, die in ihrer Gesamtheit seinen „Edelmenschen" schaffen. Es steckt viel Selbstbeobachtung in diesem Erkennenden und Wollenden, der als Ideal vorgeführt wird. Was in den Tiefen der Seelen oft unbewußt schlummert, erklärt manchen rätselhaften Blick, manche schwerverständliche Gebärde.

Verweyens Edelmensch ist nicht der vollkommene Christ. Es ist der suchende und ringende Zweifler, der die Wirklichkeit und seine Vernunft und seinen wertenden Willen nach dem Sinn des Weltgeschehens und Sollens fragt, sich zur Ehrfurcht und Demut vor dem allbeherrschenden, unendlichen und unveränderlichen Schicksal erzieht, eine natürliche, harmonische Einheit aller Seelenkräfte in arbeitsstarkem Frohsinn erstrebt. Auch in dieses Leben strahlen natürlich die Tugenden der

Redlichkeit und Gerechtigkeit, der Demut und Ehrfurcht, der Güte und Dankbarkeit und Treue, die Kraft der Überwindung und des Opfers hinein, und eine Menge feiner Beobachtungen ziehen den Charakterforscher an. Immerhin hat man den Eindruck, daß das Leitmotiv der Denkfreiheit und das freimaurerische Hochziel der Menschlichkeit alle Gedankengänge des Verfassers beherrscht und die selbständigen Werte der intellektuellen und sittlichen Tugenden überwuchert. Dadurch werden in vielen Fällen den ethischen Idealen die edelsten Säfte entzogen, und das Buch bekommt ein, offenbar nicht beabsichtigtes, polemisches Gepräge. Wo das nicht der Fall ist, wo Verweyen den höchsten Schwung nimmt, klingen große Gedanken Max Schelers nach.

Für manche Seiten katholischen Denkens und Empfindens zeigt Verweyen Verständnis; um so unangenehmer berühren einige harte Bemerkungen, und man staunt über das vollkommen verzeichnete Bild der Übernatur. Einmal wird Kant mit dem hl. Johannes Kantius verwechselt.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Fürsorgewesen.

Die Zukunft der Jugendfürsorge. Von Fr. Schlosser. 8° (48 S.) Berlin 1919, Heymann. *M* 3.—

Der an der Ausarbeitung eines preußischen Jugendfürsorgegesetzes 1918 hervorragend beteiligte Verfasser prüft nach der Unterbrechung jener Arbeiten durch die Revolution die Möglichkeiten, die Gedanken des preußischen Gesetzes wieder aufzunehmen und dem ganzen Reich dienstbar zu machen. Er gibt zugleich wertvollen Aufschluß über die Verhandlungen im Ausschuß des preußischen Landtags, so besonders über die Fragen der Einbeziehung der Jugendpflege in das Gesetz, der Errichtung von Landesjugendämtern, der Unterstützung hilfsbedürftiger Kinder auf Grund des Armenrechts. Mit Rücksicht auf den neuen Entwurf eines Reichs-Jugendwohlfahrtgesetzes hat seine Arbeit großen Wert.

Über die Zukunft der Jugendfürsorge. Zugleich der Versuch einer Einführung in das Gebiet der Jugendfürsorge, von Dr. A. Feisenberger. 8° (30 S.) Berlin 1919, Heymann.

Feisenberger, Vorsitzender des deutschen Kinderschutzverbandes, bringt ebenfalls Gedanken zu der Neuregelung des Jugendfürsorgewesens durch das Reich bei. Seine Ausführungen sind allerdings in manchem auf die Bedürfnisse seines Verbandes zugeschnitten, so z. B. wenn er glaubt, daß die ganze rettende und heilende Tätigkeit allmählich in die Hände der öffentlichen Jugendfürsorge übergehen müsse, dagegen die — von seinem Verbande ausgeübte — vorbeugende allein der privaten Fürsorge zukommen könne. Feisenberger geht in seiner Begründung der freien Tätigkeit entsprechend dem Charakter seines Vereins über deren tiefste Wurzel, die Begründung in Religion und Weltanschauung, mit Stillschweigen hinweg.

Entwurf eines Jugendschutzgesetzes nebst Begründung. Von Amtsrichter Dr. Albert Hellwig. kl. 8° (56 S.) Halle 1918, Gesenius. *M* 1.30

Die Schrift ist noch im Felde geschrieben. Sie macht praktische Vorschläge zur gesetzlichen Ausgestaltung des Schutzes der Jugend gegen die Volksgefahren wie Alkohol, Nikotin, Lichtspiel. In vielen einzelnen Ausführungen kann man anderer Ansicht sein. Unter Berücksichtigung der heutigen Verhältnisse ist manches veraltet. Wertvoll hingegen mit Rücksicht auf die Neugestaltung des Jugendstrafrechts ist der Vorschlag über die Ausgestaltung der Disziplinarstrafen gegenüber Übertretungen Jugendlicher.

Fürsorgewesen. Einführung in das Verständnis der Armut und der Armenpflege, von Chr. J. Klumker. kl. 8° (119 S.) Leipzig 1918, Quelle & Meyer. *M* 1.25

Das von Anregungen überquellende Büchlein ragt in seiner Bedeutung weit über die Tageserscheinungen auf dem Gebiete des Fürsorgewesens hinaus. Freilich müssen wir uns dabei an den Untertitel halten, um von der Schrift nicht mehr zu erwarten, als sie offenbar geben will. Klumker legt den Grund der Armut in die Unwirtschaftlichkeit, d. h. das Unvermögen, sich aus eigenen Kräften selbst zu erhalten, und unterscheidet Unwirtschaftlichkeit schaffender, erwerbender und haushälterischer Natur. Die Unwirtschaftlichkeit erscheint als notwendiger Teil der Wirtschaftsordnung, mit der daher auch die Verarmung unlöslich verbunden ist. Die Armen sind der unwirtschaftliche Teil der Bevölkerung. In seinem scharfen Gegensatz zur Auffassung der Armut, wie sie namentlich Malthus lehrte, erbringt Klumker den Beweis der Notwendigkeit von Armenpflege und Fürsorge schlechthin und gliedert sie organisch in die Volkswirtschaft ein, und zwar nicht nur als Anhängsel und Aschenbrödel, sondern als einen ihrer vornehmsten und edelsten Bestandteile. Wir erhalten hier den Einbau des Armenwesens in das System des Solidarismus.

Bei der scharfen und klaren Einstellung der kleinen Schrift auf das rein wirtschaftliche Unvermögen erhält man allerdings beinahe den Eindruck, daß Klumker eine selbständige Bedeutung seelischer Not nicht anerkenne und deshalb seelische Hilfe als Selbstzweck ablehne und nur als Mittel zum Zweck wirtschaftlicher Hebung bzw. Hilfe zulasse. Doch dürfte hier wohl mehr ein Übergehen als Verneinen vorliegen. Im Leben selbst findet sich beiderlei Not nur zu oft unter einem Dach, wobei die wirtschaftliche Not keineswegs immer die vordringlichere ist. Und wie beide sich in mannigfachster Abstufung gegenseitig bedingen, muß auch die geistige und leibliche Fürsorge, das geistige und leibliche Werk der Barmherzigkeit, in tausendfältiger Mischung sich gegenseitig dienen. Man kann hierbei noch nicht von einer unzulässigen Mengung von Leib- und Seelsorge reden. Es wird im Ernste auch niemand fordern, daß erst etwa alle leibliche Not behoben sein muß und dann zeitlich völlig getrennt die Seelsorge folge. Wir sehen deshalb in den diesbezüglichen Ausführungen Klumkers eine für die klare Erkenntnis des Vorgehens wirtschaftlicher Hilfe wertvolle Abstraktion. Die

von ihm dabei so betonte Achtung vor der fremden Überzeugung, wie auch die Hilfsbereitschaft jedem, auch dem Andersdenkenden, gegenüber bleibt für jeden Jünger des barmherzigen Samaritans eine Selbstverständlichkeit. Ein positives Leugnen der Berechtigung von Seelsorge als Selbstzweck ist nur denkbar im Gefolge eines krassen, von seiner Alleinberechtigung durchdrungenen Materialismus.

Die gelegentlichen Hinweise auf die Armenpflege der alten Kirche erschöpfen trotz des sichtlichen Bestrebens, ihr gerecht zu werden, doch deren Wesen nicht völlig. Wenn auch wesensnotwendig der Gedanke der Gotteskindschaft und Christi Bruderschaft (fraternitas supernaturalis) den der solidarischen Einheit der Menschheitsfamilie (fraternitas naturalis) überwog [1], so war der letztere keineswegs ausgeschlossen, fand vielmehr im ersteren seine vertiefte und verklärte Begründung. Das Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" bestand auch im christlichen Mittelalter. Aber es war nicht losgelöst vom ersten Gebot der Gottesliebe, sondern eng und innig mit ihm verwoben. Tatsächlich führt ja auch Klumker in dieser Schrift die Armenpflege nur wieder zu den natürlichen Grundlagen jener mittelalterlichen Auffassung in zeitentsprechender Begründung zurück. Mit Freuden begegnen wir uns auf diesem Boden, ohne deshalb für uns auf die reichen Güter unseres Glaubens zu verzichten, noch den Armen, die dafür empfänglich sind, dieselben vorzuenthalten.

---

[1] Vgl. Schaub, Die kath. Karitas und ihre Gegner. (M.-Gladbach 1909) 83 S.

Constantin Noppel S. J.

Umschau.

Das katholische Pfarrhaus.

Das gläubige christliche Volk verehrt in seinem Seelsorger den Seelenhirten und betrachtet sein Haus als ein unantastbares Heiligtum. Jede dem Pfarrer und dem Pfarrhaus zugefügte Beschimpfung empfindet und erleidet es als eine ihm selbst zugefügte Beleidigung. Von protestantischer Seite wird das protestantische Pfarrhaus vielfach als ein Idyll geschildert. Da herrscht der Geist des Glaubens, der Wahrheit und Reinheit, da gibt es keine Zwistigkeiten zwischen den Ehegatten, da kennt man keine Weltlust, keine ungeratenen Kinder, da strömt von dem inneren Frieden nur Segen nach außen auf die Gemeinde. Wenn dies Idyll auch nicht immer der rauhen Wirklichkeit entspricht, so haben wir doch keinen Grund, es anders zu wünschen; möchte nur manches protestantische Pfarrhaus diesem Ideal möglichst nahe kommen und segenspendend für die ganze Gemeinde wirken.

Um so mehr müssen wir Katholiken aber auch für das katholische Pfarrhaus Gerechtigkeit verlangen. Aber welch trauriges Gemälde bietet sich da unsern Blicken! Während man die Farben nicht glänzend genug wählen kann, um die Herrlichkeit des protestantischen Pfarrhauses zu malen, wird der Pinsel in die schwärzesten Töpfe getaucht, um ein wahres Greuelbild von dem katholischen Pfarrhaus und seinen Bewohnern zu entwerfen.

Unsere ganze deutsche Literatur, besonders die novellistische und dramatische Literatur, ist durchseucht von dem geradezu krankhaften Bestreben, alles Niedrige, Gemeine, Schlechte in dem katholischen Pfarrhaus zu suchen und es in den schwärzesten und schreiendsten Farben zur Darstellung zu bringen. Das gilt nicht allein von unzähligen Hintertreppen-Romanen, sondern auch von dichterisch hoch stehenden Leistungen. Es tobt da, wie Louise von François am 25. Dez. 1883 an den Schweizer Dichter Conrad Ferd. Meyer schrieb, ein wahrer „novellistischer Kampf gegen das katholische Priestertum, in welchen auch Sie sich neuerdings verbissen haben." Es genügt, außer Meyer nur noch die Namen von Anzengruber und Rosegger zu nennen. Man darf kühn behaupten, daß in der deutschen Literatur kein Stand, kein Haus so besudelt wird wie der katholische Priesterstand und das katholische Pfarrhaus. (Nähere Nachweise in dem viel zu wenig beachteten Buche von Heinrich Keiter, Konfessionelle Brunnenvergiftung, 2. Aufl., Essen 1908, 177 ff.)

Das ist leider trotz des Krieges, trotz der großartigen Leistungen gerade des katholischen Pfarrhauses für die Front- und Heimatarmee nicht besser, eher schlimmer geworden. Ein trauriger Beleg hierfür bietet neuerdings Lautensacks

Pfarrhauskomödie, die im ersten Viertel des Jahres 1920 in einem Berliner Theater Abend für Abend aufgeführt wurde. Eine Theateranzeige vom 13. März 1920, dem ersten Revolutionstage in Berlin, konnte triumphierend die 70. Aufführung ankündigen, und das, obgleich die Kritik fast einhellig die literarische Minderwertigkeit feststellte. Die Zugkraft war der gemein erotische Inhalt und die Besudelung des katholischen Pfarrhauses. Jüdische Theaterdirektoren und jüdische Kritiker besorgten die Claque. Letztere erdreisteten sich sogar, in höhnischer Weise die Unsauberkeiten der Komödie als das Gewöhnliche in allen Pfarrhäusern darzustellen, die dort geschilderten Ausschweifungen als die allgemeine Praxis der katholischen Priester zu schildern. „Das Ideal der freien Liebe hat allgemeine Anerkennung und begeisterte Zustimmung nur in den Reihen unserer katholischen Theologen gefunden. Hier nur verwirklicht es Jedermann. . . . In den katholischen Pfarrhäusern weiß man nichts mehr von Konflikten, alle Tragödien sind zu Ende . . ., in das Behagen der von keinem Priester und Standesbeamten sanktionierten Pastorenehen greift keine feindliche Gewalt hinein" (Belege in Köln. Volkszeitung 1920, Nr. 44, 47, 260).

Ganz nebenbei möchten wir diesen jüdischen Theaterdirektoren und Kritikern, die die Beschimpfung der katholischen Priester und somit des ganzen katholischen Volkes in der ungescheutesten und unverschämtesten Weise betreiben, eins zu bedenken geben. Die Wut des ganzen deutschen Volkes gegen die Juden ist aus mancherlei Ursachen (Schleichhandel, Wucher, Bolschewismus ꝛc.) furchtbar gestiegen. Das Fieber nähert sich dem Paroxysmus, und schon manchmal hatte gerade das katholische Pfarrhaus alle Mühe, gewaltsame Ausschreitungen zu verhindern. Eins geht dem katholischen Volke noch über jede materielle Schädigung, das ist, wenn es in seinen heiligsten Gefühlen angegriffen und verhöhnt wird, und diese heiligsten Gefühle, die gelten auch dem katholischen Pfarrhaus, von dem soviel Trost, Hilfe, Segen dem Volke zuströmt. Es können so hohe Spannungen eintreten, wo das Wort des katholischen Priesters nicht mehr beachtet, wo die erbitterte Wut die Menge hinreißt. Dann mögen die jüdischen Theaterleute und Literaten sich die Folgen zuschreiben. Sie selbst haben sie heraufbeschworen.

Den Eindruck, den solche Dinge auf das katholische Volk machen, schildert Hedwig Dransfeld in einer Berliner Korrespondenz vom 25. März 1920:

„Wohl der erste Eindruck solcher Ausführungen auf einen Katholiken ist der eines maßlosen Erstaunens. Man kann sie so rasch nicht fassen: das katholische Pfarrhaus liegt doch nicht etwa auf dem Monde oder im unerforschten Afrika, sondern mitten unter uns. Jeder von uns kennt es genau, seine Bewohner, sein Innenleben, seinen Geist; jeder ist dort aus- und eingegangen und gewohnt, es mit den tiefsten Erlebnissen des eigenen Daseins zu verknüpfen: mit Kindheit und Jugend, mit Erstkommunion und Berufswahl, mit Familiensorgen und öffentlichen Kämpfen um höchste Güter, mit Leben und Sterben; jeder gesteht ihm eine Sonderstellung zu und bringt es in engste Verbindung zum Herzen der Gemeinde, zum Gotteshause. Und nun wagt man es, die offenkundige Wahrheit dieses allen bekannten katholischen Pfarrhauses in eine furchtbare Lüge zu verzerren und die Reinheit des Priestertums ganz allgemein nicht nur anzutasten, sondern einfach zu

leugnen und in den Staub zu treten. Und zwar mit Worten, die in diesem Zusammenhang wie Peitschenschläge wirken. Man vergegenwärtige sich nur kurz den Inhalt des Bühnenstückes, wie es in der Rezension widerklingt: Pfarrhauskomödie im Sinne Lautensacks in jedem katholischen Pfarrhaus — allgemeine Anerkennung der freien Liebe und begeisterte Zustimmung nur in den Reihen der katholischen Theologen — die Kinder Gottes ein leuchtendes Vorbild unwandelbarer Treue im sündhaften Verkehr — der Zölibat als Mittel, aus dem Liebesleben alle Konflikte zu verbannen. ... Wir Katholiken streben unsern letzten Zielen zu auf Bahnen, an denen die leuchtenden Wegmarken unserer Religionsübung, unserer von der Liturgie umfriedeten kirchlichen Gemeinschaft stehen: im Ring des Kirchenjahres mit der Sonne des Erlösungsgedankens, in der täglichen Erneuerung des göttlichen Sühneopfers, in der geheimnisvollen Kraftübertragung der Sakramente! Und überall als Vermittler das Priestertum und nur das Priestertum — wie das katholische Volk es kennt und unverbrüchlich ihm vertraut. Und in diese weite, stille, wachsende Seelenherrlichkeit spritzt der Berliner Theaterskandal ungestraft seine Verleumdungen." (Köln. Volkszeitung Nr. 260, 4. April 1920.)

Den meisten Stoff zu Angriffen auf das katholische Pfarrhaus bietet die Ehelosigkeit. Es gibt eben manche niedrig veranlagte oder gestimmte Menschen, die nicht begreifen können oder wollen, daß auch die stärkste Naturkraft im Menschen durch einen höher gerichteten energischen Willen und das demütige Flehen um Kraft aus der Höhe überwunden werden kann. Das eigene Unvermögen wird dann zum Maßstab für alle andern und besonders für den katholischen Priester genommen, und einzelne Ärgernisse werden mit Freuden aufgegriffen, um die eigene Theorie zu rechtfertigen und in ganz unkritischer Weise allgemeine Folgerungen zu ziehen. Diese allgemeinen Folgerungen sind durchaus abzulehnen und finden in der auch von vielen Protestanten konstatierten Erfahrung keine Stütze. So schreibt z. B. Professor Foerster in seiner Sexualethik (⁴172): „Aufhören sollte endlich das Gerede von den ungeheuren Mißbräuchen des Zölibats. Unbefangene Protestanten haben stets zugeben müssen, daß der katholische Klerus im großen und ganzen den Zölibat mit Würde durchführt — wie gering ist die Zahl der Skandale, wenn man die Gesamtheit der Geistlichen erwägt und sich vergegenwärtigt, mit wie wachsamen Augen ihre Lebensführung beobachtet wird! Man hat mehrfach konstatiert, daß die Zahl der Sittlichkeitsvergehen unter verheirateten Männern sogar weit größer ist, als der betreffende Anteil des katholischen Klerus."

Ein protestantischer Pfarrer Namens Andreas Mai, der vordem „fast ein Vierteljahrhundert römisch-katholischer Geistlicher gewesen", sah sich veranlaßt, aus Anlaß einer Schmähschrift von Mertens, „Die Sklaverei der katholischen Geistlichen", die inhaltlich Aufnahme in den Berliner Reichsboten gefunden hatte, diesem einige aus seiner Erfahrung geschöpfte Bemerkungen über den katholischen Klerus und speziell das katholische Pfarrhaus einzusenden, die dann in der „Beilage zum Reichsboten: Kirche und Schule" (Nr. 5, 28. März 1920) Aufnahme fanden. Darin heißt es:

„In bezug auf das Brevier fördert Mertens Anschauungen zutage, über die ich mich als ehemaliger katholischer Priester und darum Sachverständiger nicht

genug wundern kann. Mit dem Brevier bekommt der Geistliche ein Gebetbuch in die Hand, das dem Psalmistenwort, wonach das Gebet eine Rede des Mundes und ein Gespräch des Herzens mit Gott sein soll, in wahrhaft vollkommener Weise entspricht. Bitt-, Lob- und Dankgebet ist das Brevier in kaum zu übertreffender Art. Hat der geistlich gerichtete Mensch Pflicht und Verlangen, Gott zu loben, ihm zu danken und ihn um Gnade zu bitten, so zeigt das Brevier den Weg dazu. Wie könnte es auch anders sein? Ist doch das Brevier der Hauptsache nach aus der Bibel genommen. Abgesehen von der II. Nokturn mit ihren nicht unanfechtbaren Heiligenlegenden und der III. Nokturn mit den Homilien aus Schriften der Kirchenväter, die auch dem evangelischen Prediger gediegenen Stoff für die Kanzel bieten, ist das Brevier im großen und ganzen ein biblisches Gebet- und Andachtsbuch. Dies dürfte allein schon hinreichen, seine Gediegenheit zu verbürgen. Wenn es Pfarrer Mertens „das raffinierteste Mittel der geistigen Lähmung und Unselbständigkeit der Priester" nennt, so habe ich mit ihm ganz andere Erfahrungen gemacht. Durch das Brevier wird der Geist in wohltuender Weise gezwungen, sich immer und immer wieder in Gott zu sammeln. Ist man übermüdet, das Brevier macht frisch; ist man verärgert und verdrießlich, das Brevier stellt das seelische Gleichgewicht wieder her; ist man zum Beten „nicht aufgelegt", das Brevier gibt den Geist des Gebets. — Es ist wohl noch niemandem gelungen, in solch vollendeter Weise Gebetsgedanken in Worte zu kleiden, wie den Psalmendichtern. Aber gerade die Psalmen bilden den Hauptbestandteil des Breviers. Wenn man ein Leben reich an Erfahrungen, schwer an Kämpfen, bitter an Prüfungen hinter sich hat, dann weiß man Gefühle, die die Psalmen ausdrücken, voll zu verstehen und zu würdigen. Musterhaft hat es die römische Kirche verstanden, die Psalmen auf die verschiedenen Tage und Tageszeiten passend zu verteilen. Ich denke da an die Prim, das erhabenste Morgengebet, und an das Kompletorium, den Abendgesang. Nichts Erbaulicheres kenne ich in der Andachtsliteratur.

Freilich der Buchstabe tötet auch hier; wer am bloßen Wort kleben bleibt, wer nur mit dem äußersten Maße des Pflichtgemäßen sich begnügt, dem wird freilich das Brevier zur Qual. Wer es aber digne, attente ac devote zu beten bestrebt ist, wer es betet in unione illius divinae intentionis, qua ispe Dominus in terris laudes Deo persolvit, der kann und muß es beten nicht ohne reichen Segen für Herz und Amt. . . .

Zum Zwangszölibat ist schon soviel beiderseits geschrieben worden, daß ich mir eine theoretische Erörterung ersparen kann. Es läßt sich viel über den Segen der Ehe im evangelischen Pfarrerstande schreiben — nur Voreingenommenheit oder Unkenntnis kann ihn leugnen! Aber wenn ich mich auch nicht zum Lobredner des Priesterzölibats aufwerfen will, so muß ich doch bekennen, daß auch gewichtige Gründe für ihn sprechen. Wenn Mertens hinweist auf „all die Folgen des Zwangszölibats, die den Oberen wohl bekannt sind", so könnte die Folge davon sein, daß man gegen die katholischen Geistlichen in puncto sexti schlimmen Verdacht hegt. Und da fühle ich mich um der Wahrheit und der Gerechtigkeit willen gedrungen, eine Lanze für meine ehemaligen Konfratres zu brechen. Gewiß, es kommt vor, daß der Zölibat die Quelle von Sünden und inneren Elends ist. Solche Folgen kommen auch im Ehestande vor. Aber „zahllos" sind jene Sünden nicht. Ich kenne Hunderte von katholischen Priestern; aber die Zahl der „animae candidae" ist weit, weit größer als die der Irrenden. Wenn es wahr ist, daß der Zölibat die „Quelle von Sünden ist", so ist es in noch höherem Grade wahr, daß er die Quelle eines heiligen

Ringens, eines heroischen Kampfes gegen die Naturkraft des Fleisches ist. Mag mancher dabei unterliegen, zahlreichen katholischen Priestern ist doch der Sieg geblieben. Tausendfach hatte ich Gelegenheit, mit katholischen Priestern zu verkehren, an ihrer Geselligkeit und Unterhaltung teilzunehmen, aber nur einmal, ein einziges Mal ist es vorgekommen, daß versucht wurde, einen obszönen Witz zu erzählen. In vielen Pfarrhäusern bin ich aus- und eingegangen, aber in keinem, in keinem einzigen habe ich auch nur die Spur eines unsittlichen oder unerlaubten Verhältnisses wahrgenommen. Der katholische Klerus unseres Vaterlandes in seiner Gesamtheit steht nach meinen langjährigen Erfahrungen auf einer hohen Stufe der Sittlichkeit; karge Ausnahmen bestätigen die Regel. Ich erachte es darum für ein nobile officium eines evangelischen Christen, auch in unsern katholischen „Stiefbrüdern" anständige und sittlich einwandfreie Männer zu sehen, solange das Gegenteil nicht klar zutage liegt. In dieser Beziehung wird aber gegen unsere deutschen Brüder im katholischen Priesterrock nicht selten bitter gefehlt. Was für häßliche Bemerkungen kann man z. B. auf der Eisenbahn hören, wenn ein jugendlicher Kaplan mit seinem hinten zugeknöpften Kragen auf dem Bahnsteig sichtbar wird. Unvergeßlich wird mir ein Erlebnis in der Schweiz bleiben. Auf dem Bahnsteig stand ein junger Abbé in der Soutane mit zwei vornehmen Damen. Die Ähnlichkeit zwischen den drei Personen war so auffallend, daß selbst ein Blinder mit dem Krückstock es fühlen konnte: das ist eine Mutter mit Sohn und Tochter. Wiederholt hatte ich das Kleeblatt auf meinen Touren getroffen und beobachtet. Es waren offenbar Menschen vornehmen Standes, die stets bescheiden und zurückhaltend sich gaben. Auch jetzt standen sie still beieinander. Da gellte plötzlich aus einem Menschenknäuel eine schrille Stimme: „Ist das nicht schamlos? Sogar auf Reisen nimmt der Kaplan da seine Wirtschafterin mit!" Ein Oberlehrer aus Sachsen, den ich von der Gasthaustafel her kannte, hatte jene häßliche Bemerkung gemacht. Ich schämte mich bis in die Seele hinein über meinen deutschen Landsmann."

Von Berliner und Wiener Literaten ist besonders das katholische Pfarrhaus in Tirol, in dem sie in der Sommerfrische manchmal Gastfreundschaft genossen, zum Gegenstand häßlicher Verunglimpfungen gemacht worden. Dagegen hat der Tiroler Adolf Pichler, der den Tiroler Klerus aus langjähriger Beobachtung kannte, in der Neuen Freien Presse (6. Aug. 1885) folgendes Urteil abgegeben: „Es gehört in der Tat ein reges Pflichtgefühl dazu, um nach zwölfjährigem Studium in einem abgelegenen Bergdorfe auszuhalten; aber es sind Hunderte von tirolischen Priestern in der gleichen Lage, sie entbehren, setzen sich jeder Anstrengung aus, tragen stundenweit unter der Gefahr, von Lawinen verschüttet zu werden, das letzte Abendmahl zu den Kranken und teilen mit den Armen die kargen Bissen; aber sie murren nie, ja sind ruhig und heiter, denn sie glauben, daß sie im Dienste eines höheren Herrn wirken und dieser seine Hand schützend über sie halte. Wenn aber hier und da eine Krähe weiß statt schwarz ist, so darf man dafür nicht den ganzen Stand verächtlich machen."

In ihrer sinnigen, zuweilen schalkhaften Weise hat uns Annette von Droste-Hülshoff aus eigener Erfahrung das katholische Pfarrhaus ihrer westfälischen Heimat geschildert in „Des alten Pfarrers Woche". Da streckt die alte Jungfer

Anne am Sonntag, einem dunkeln Apriltag mit Schlacken, Schnee und Regen, vor dem Haus ihr kupfern Blendlaternchen aus und späht nach dem alten Pfarrer, der immer noch nicht kommen will. Endlich ist er da, ganz blau und steif gefroren:

Die Jungfrau blickt ein wenig quer,
Begütigend der Pfarrer her,
Wie's recht in diesem Orden.
Dann hustet er. „Nicht Mond noch Stern!
Der lahme Friedrich hört doch gern
Ein christlich Wort am Tag des Herrn,
Es ist mir spät geworden!"

Annette begleitet den guten Pfarrer in seinen Nöten, Sorgen und Freuden durch die Tage der Woche, so am Mittwoch, wie das ganze Pfarrhaus geräumt und geputzt ist für den Empfang eines Mitbruders.

Und sieh nur! drüben schreitet
Der gute Pfarrer just,
Er hat den Gast geleitet
Und spricht aus voller Brust:
„Es ist doch wahr! mein Haus,
So nett und blank da droben,
Ich muß es selber loben,
Es nimmt sich einzig aus."

Da kommt aber der Donnerstag, wieder ein böser und doch ein lieber Tag:

Winde rauschen, Flocken tanzen,
Jede Schwalbe sucht das Haus,
Nur der Pfarrer unerschrocken
Segelt in den Sturm hinaus.
Nicht zum besten sind die Pfade,
Aber leidlich würd' es sein,
Trüg' er unter seinem Mantel
Nicht die Äpfel und den Wein.
Ach ihm ist so wohl zu Mute,
Daß dem kranken Zimmermann
Er die längst gegönnte Gabe
Endlich einmal bieten kann.
Immer muß er heimlich lachen,
Wie die Anne Äpfel las,
Und wie er den Wein stibitzte,
Während sie im Keller saß.

Endlich ist er bei der Hütte, wie freut sich der gute Pfarrer, wie geschäftig schenkt er dem Kranken das erste Gläschen ein, dann setzt er sich an sein Lager und tröstet:

Wenn die abgezehrten Hände
Er so fest in seine schließt,
Anders fühlt sich dann der Kranke,
Meint, daß gar nichts ihn verdrießt.
Mit der Einfalt, mit der Liebe
Schmeichelt er die Seele wach,
Kann an jedes Herz sich legen,
Sei es kraftvoll oder schwach.

Der Freitag bringt den Besuch bei dem ehemaligen Zögling, dem jungen Herrn auf dem Schloß. Aber kaum tritt er in des Tores Halle, da überfällt ihn der kleinen Junker wilde Schar, „wie aus reifem Erbsenbeet der Spatzen Schar, so hinterm Walle hervor es flattert, lacht und kräht":

Das stürmt auf ihn von allen Seiten
Das klammert überall sich an;
Fürwahr, mühselig muß er schreiten,
Der müde und geduld'ge Mann.
Jedoch er hat sie allzugern,
Die ihn so unbarmherzig plagen,
Und fast zuviel läßt er sie wagen,
Die junge Brut des jungen Herrn.

Dann folgt ein harter Arbeitstag, der Samstag. Um Mitternacht hebt vom Predigthefte der müde Pfarrer sich. Heute hat er den alten Förster begraben, der mit ihm am gleichen Tag geboren. Der Tote hat so oft von den Kirchhofblumen gesprochen, und ernste Gedanken an den eigenen Tod machen den Pfarrer etwas beklommen. Dann aber

„So mögen sie denn blühen!"
Spricht sanft der fromme Mann;
Er hat sich aufgerichtet,
Sein Auge, mild umlichtet,
Schaut fest den Aether an....

„Ja wenn ich bin entladen
Der Woche Last und Pein,
Dann führe, Gott der Milde,
Das Werk nach deinem Bilde
In deinen Sonntag ein."

Von dem bayerischen katholischen Pfarrhaus hat uns der Volksschriftsteller Schrönghamer-Heimdal ein stimmungsvolles Bild entworfen. Er malt darin das Vorgärtlein mit den sauber gepflegten Beeten und dem blumenreichen Garten mit der lauschigen Laube aus Efeu und wildem Wein und fährt dann fort:

„So ist der Pfarrhof schon äußerlich ein Schmuckkästlein des Dorfes. Und wie sauber und wohnlich ist's erst drinnen, bei aller Einfachheit. Es stehen keine Eichen- oder prunkvolle Nußbaummöbel da. Die ganze Einrichtung ist einfach bürgerlich. Und doch strömt einem überall Wärme und Behagen entgegen. Das macht die Sauberkeit. Die Schwester des Pfarrherrn sorgt dafür, daß alles zur rechten Zeit am Platze ist und in der rechten Weise bereit liegt. Wie wohltuend ist das?... Wer allsommerlich einige Wochen wie ich in einem Pfarrhofe weilt, der weiß, daß ein Priester keine Reichtümer sammelt. Er hat ja keine Familie und braucht nichts für Weib und Kind, meinen die Leute. Und ich sage: Mein Pfarrherr hat eine zahlreichere Familie als ihr alle miteinander. Und zu dieser Familie gehören arme Kinder der Gemeinde, Witwen und Waisen, Handwerksburschen und fahrendes Volk.... Weiß Gott, wie viele Handwerksburschen in Stiefeln meines Pfarrherrn auf den Straßen im Deutschen Reich herumlaufen! Ich will nur verraten, daß ich einmal eine Schusterrechnung meines Pfarrherrn sah: sechsundzwanzig Paar Stiefel in einem Jahre! Ich habe mir mein Teil dabei gedacht, als ich dieses Unikum einer Schusterrechnung sah. Und habe mich geschämt ... Weiß Gott, wie viel Griffelfinger in der Dorfschule über Tafeln gleiten oder in Büchern blättern, die mein Pfarrherr gekauft hat. Weiß Gott, wieviel Goldfüchse und Hunderter in Hütten wanderten, wo der Ernährer starb, wo es Unglück im Stall gab, wo der Vater dem Trunke ergeben war und die Angehörigen hungern ließ. Ich weiß, daß mein Pfarrherr keine Reichtümer gesammelt hat. Er hat seine Ersparnisse auf Zinsen angelegt, die nach dem Sprichworte das Wohltun trägt. Und das ist die beste Kapitalsanlage und die gottgefälligste Lösung der sozialen Frage. Mein Pfarrherr ist armer Landleute Kind und weiß von seiner Studienzeit her, wie weh die Not tut. Selbst auf dem Lande geboren und aufgewachsen, hat er ein Herz und Verständnis für die Bedürfnisse und Sorgen der Landleute. Wieviele sind schweren und bedrückten Herzens in den Pfarrhof gekommen und leicht und befreit mit einem „Vergelt's Gott, Hochwürden" davongegangen. So ist der Pfarrhof eine Stätte beständigen Segens. Und es ist, als ob sich schon äußerlich der Widerschein des fortwährenden, verschwiegenen Beglückens in den Bäumen spiegele. Eine Weihe und ein Zauber weht darin, den man in anderen Häusern nicht findet Aber mir ist das längst kein Rätsel mehr. Und während ich das schreibe, freue ich mich auf die Tage, die ich bald wieder im Pfarrhof verbringen werde, auf die Abende in der Laube mit dem Blick auf das Kreuz im Abendschein, von dem alle wahren Lebenswerte ausgehen. Das Kreuz, das so sinnreich am Wegesende steht — möge es auch einst am Wege stehen, den mein und aller Menschen Leben geht Und ich danke Gott für den Segen, den er mir aus einem deutschen katholischen Landpfarrhause zuströmen ließ. Möchten alle dieses Segens teilhaftig werden und ihr

äußeres und inneres Wesen so ordentlich und sauber halten, wie mein Pfarrhof im fernen Dörfchen ist." (Sonntagsblatt für die kath. Familie, [München] 10. Sept. 1919.)

Diese Schilderung erinnert mich lebhaft an ein rheinisches Pfarrhaus, in dem ich während der Ferien oft verkehrte. Den Eingang des niedlichen, dicht am Rhein gelegenen Pfarrhäuschens zierte ein kleiner, in Blumen prangender Vorgarten. Nach Durchschreiten des Hausganges gelangte man in den eigentlichen mit Gemüse und Obst aller Art bepflanzten Garten, dessen Wege die herrlichsten Rosenstöcke säumten. Eine höher liegende, in Weinreben eingebettete Laube bot eine herrliche, weite Aussicht auf den Rhein, die Berge und die Schloßruinen. Im Erdgeschoß waren Küche mit Speisezimmer, im ersten und einzigen Stockwerk das Arbeitszimmer, das mit dem anstoßenden, in Grün prangenden Saal durch die stets offenen hohen Türen einen einzigartigen, luftreichen Aufenthalt bot. Der Pfarrer, ein lebensfroher und doch wieder ernstgestimmter Rheinländer, hatte drei Lieblinge: sein Kirchlein, die Kranken und die Kinder. Bei seinem Amtsantritt war das verzopfte Kirchlein verwahrlost. Mit zäher Geduld wurde allmählich alles erneuert, Altäre, Kommunionbank, Kanzel, und den Schluß bildete die stilgerechte Ausmalung. In schönen Spruchbändern riefen die acht Seligkeiten tagtäglich den Gläubigen ihre Seligpreisungen ins Gedächtnis. Ein großer Tag für die Gemeinde war dann die Ankunft eines herrlichen Geläutes. Die Jungfrauen des Dorfes zogen die Glocken hoch, und als zum erstenmal die melodisch gestimmten Glocken läuteten und in den gegenüberliegenden Bergen einen wundervollen Widerhall weckten, da meinten die guten Pfarrgenossen, himmlische Stimmen zu vernehmen. Die Kranken besuchte der Pfarrer alle ohne Ausnahme, reich und arm — Familien- und Wirtshausbesuche standen nicht in seinem Kalender — und zwar jede Woche an einem bestimmten Tag zu einer bestimmten Stunde, so daß sich die Kranken richten konnten. Jeden Samstag um 11 Uhr stand er pünktlich am Tor, in den Taschen eine Flasche Wein, Obst und andere Stärkungsmittel, je nach dem Bedürfnis des Kranken. Keine Stiege war ihm zu hoch und zu steil, er kletterte hinauf. Keine Krankheit dauerte ihm zu lange, immer und immer wieder kam er. So besuchte er einen Kranken zehn Jahre lang jede Woche bis er endlich genas. Bei einer Ruhrepidemie, die besonders in den Bergen viele Opfer forderte, opferte er sich ganz, nicht allein für die geistliche, sondern auch für die leibliche Krankenhilfe. Die Regierung erkannte dies auch an durch Verleihung eines Ordens. Unser Pfarrer legte ihn dankbar in die Schublade, wo er bei seinem Tode noch lag. Die Rücksicht auf die Kranken besonders war es, die den guten Hirten bewog, nie um einen Urlaub nachzusuchen. Jahrzehntelang hat er nie seinen Dienst ausgesetzt. Die Kinder in der Schule und in der Kirche waren seine weitere besondere Sorge. Noch in seinem Testament bestimmte er in einem Legat, daß allen Kindern jährlich an seinem Namenstag eine Spende von gutem Weck erhalten sollten — was jetzt schon viele Jahre geschieht. Und diesem selbstlosen, eifrigen und, wie ich aus genauester Kenntnis weiß, überaus reinen Priester, dem nie auch nur der geringste unlautere Scherz über die Lippen kam, blieb die für ein Priesterherz

schwerste Kränkung nicht erspart. Ein entlassener rachsüchtiger Küster bezichtigte ihn bei der Behörde eines unlautern Verhältnisses mit seiner Haushälterin, einer ältern, kränklichen, häßlichen, durchaus braven Person. Trotzdem ganze Scharen von Männern sofort nach der Bischofsstadt fuhren und Zeugnis für ihren Pfarrer ablegten, glaubte das Ordinariat besonders infolge der Verschlagenheit und Dreistigkeit des Anklägers die Anklage näher untersuchen zu müssen. Es sandte einen eigenen Kommissar, der dann freilich in eingehender Untersuchung und Zeugenvernehmung die volle Unschuld des Pfarrers glänzend feststellen konnte. Der Ankläger hat wohl kaum geahnt, wie tief er das Herz des Priesters verwundet hat.

Auch das städtische katholische Pfarrhaus braucht fürwahr das Licht nicht zu scheuen. Von wie manchem Pfarrhaus in der Stadt gilt, was Professor Beck in seinem Leben des Baseler Pfarrers Burkart Jurt (Basel 1909, S. 24) schreibt: „Viele Jahre hindurch wußte jedermann, daß im katholischen Pfarrhaus der Pfarrer der erste war, der morgens sich erhob, der letzte, der abends zur Ruhe ging. Hatte er auswärts bei einem Festanlasse gepredigt, so geschah es sehr oft, daß er während des Essens sich heimlich drückte und seinem lieben Basel zusteuerte. Und doch hatte er zu Hause wenig Angenehmes. Die Professionsbettler, sodann die wirklich Hilfsbedürftigen, diejenigen, welche für Taufen, Ehen und für andere geistliche und leibliche Nöten seine Hilfe und seinen Rat in Anspruch nahmen, auch nur eine Woche zu zählen, würde eine ansehnliche Statistik abgegeben haben. Trotz dieser fortwährenden Inanspruchnahme fand er noch Zeit, Tag für Tag, sowohl in der Schule als in seiner Wohnung Unterricht zu erteilen, Kranke zu besuchen, Zuchthauspfarrer zu sein und regelmäßig jeden Sonntag sorgfältig vorbereitete Predigten zu halten. . . . Was hat Pfarrer Jurt gewirkt am Schmerzenslager der Kranken, Sterbenden? Man muß es selbst gehört haben, in welch unvergleichlicher Weise, mit welcher Weihe, Lieblichkeit und Kraft er den Leidenden Trost zu spenden, die Verzagten zu ermutigen, die Trauernden zu trösten, die Sterbenden an das Tor einer seligen Ewigkeit zu führen verstand."

Im Angesicht der trotz alledem in letzter Zeit so gesteigerten Verunglimpfungen des katholischen Pfarrhauses drängt sich ganz von selbst die Frage auf, ob es denn gar kein Mittel gibt, diesen Beschimpfungen entgegenzutreten. Da wäre vor allem am Platze, mehr als bisher, der wiederholte, entschiedene, öffentliche Protest. Mit Recht fragt Hedwig Dransfeld in dem oben angeführten Aufsatz: „Sollte es der vereinte Protest des katholischen Volkes nicht doch erreichen, daß irgendwie ein Weg gefunden wird, sei es durch das Reichsministerium des Innern, sei es durch die ordentlichen Gerichte, um dieses unsittliche und verleumderische Bühnenstück endlich zu Fall zu bringen?" Dann müßten mehr als bisher katholische Männer und Frauen auch im Privatverkehr den Mut des Protestes finden gegen solche Verleumdungen, und bei einem etwa wirklich vorliegenden Ärgernis den Einzelfall nicht dem ganzen Stande aufbürden lassen, ebensowenig wie ein Ehebruch nicht die Verwerflichkeit der Ehe dartut, und Verfehlungen eines Lehrers, Beamten, Offiziers nicht dem Beamten-, Lehrer-, Offiziersstande zur Last gelegt

werden dürfen. Endlich sollte es selbstverständlich sein, daß solche literarische oder theatralische Beschimpfungen nicht durch Kauf, Empfehlung und Besuch noch unterstützt werden. Das wäre doch offenbar für jeden gläubigen Katholiken eine flagrante Charakterlosigkeit. Auch katholische Zeitungen, Zeitschriften und Literaturberichte müssen da Charakter zeigen. Es darf nicht mehr vorkommen, was Keiter in betreff eines gegen das katholische Pfarrhaus gerichteten Romans schreibt: „Die Verfasserin dieser elenden Schweinerei wird in katholischen Zeitschriften empfohlen! Erst im letzten Weihnachtskatalog mehrerer katholischen Firmen ist ihr Name zu finden" (Brunnenvergiftung 187). So Handlangerdienste leisten den Besudlern der Priesterehre, das hat das katholische Pfarrhaus fürwahr nicht um uns verdient! Wohl verdient hätte aber das katholische Pfarrhaus eine sachlich und stilistisch hochstehende, für die weitesten Kreise bestimmte Monographie. Wer schreibt sie?

Bernhard Duhr S. J.

Aus unveröffentlichten Briefen eines alten Freimaurers.

Das Mozarteum in Salzburg verwahrt 125 meist sehr umfangreiche Briefe, die Leopold Mozart, der Vater des großen Meisters Wolfgang Amadeus, an seine in St. Gilgen verheiratete Tochter Marianne in den Jahren 1784 bis zu seinem Todesjahr 1787 geschrieben hat. Der Zuvorkommenheit der Mozarteumsverwaltung verdanke ich es, daß ich Einsicht in sie nehmen konnte. Sie ergänzen das bereits bekannte Charakterbild Leopolds [1] in manchen Zügen. Klarer noch als sonst zeigt er sich bei all seinen hervorragenden Eigenschaften als einen Menschen, der einem, wie man zu sagen pflegt, auf die Nerven geht mit seinen kleinen Sorgereien, naiven Selbstgefälligkeiten und Rechthabereien und seinen barbarischen Gesundheitsregeln, in die freilich auch manch köstlicher Tropfen erprobter Lebensweisheit fällt.

Doch ist es hier eine andere Frage, die unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, die Frage nämlich, inwieweit sich in den Briefen etwa ein Gesinnungswechsel Leopolds feststellen läßt. Wir wissen, daß er zu Anfang 1785, als er in Wien zu Besuch bei seinem Sohne weilte, dem Freimaurerorden beigetreten war. Wir wissen aber auch anderseits, wie streng katholisch Leopold sich bisher immer erwiesen hatte. Was in die Öffentlichkeit gedrungen ist, läßt uns über diese Frage so ziemlich im Stiche, und es ist diese Briefsammlung die einzige bedeutendere Quelle, die uns Aufschluß geben könnte.

Sie bekundet denn auch mit aller nur wünschenswerten Klarheit, daß ein Gesinnungswechsel nicht eingetreten war, was wir ja in Anbetracht der Charaktereigenschaften Leopolds und in Anbetracht der damaligen Freimaurerei von vorneherein vermuten konnten.

Bekanntlich wurden alle Briefe der Mozarts, die sich auf die Freimaurerei beziehen, vernichtet. Das ist begreiflich bei den Inquisitionsmethoden, die damals gegen Freimaurer und Illuminaten im Schwunge waren. So enthalten auch unsere Briefe nur leise Andeutungen. Unterm 14. Oktober 1785 berichtet Leopold,

[1] Vgl. Kreitmaier, W. A. Mozart, Düsseldorf 1919.

daß Dr. Hutterer und Profos Ried eingeschlossen vom Stockhaus (Stadtgefängnis in Salzburg) abgeführt worden seien, letzterer, weil er dem Hutterer einige Schriften habe zukommen oder abschicken lassen. Dann fährt er fort: „Durch Herrn Rahm und schon durch Marchand erfahre ich, daß nicht der hundertste Teil, was man von der Illuminatengeschichte von München hier alles sagt, wahr ist. Die vorgenommene Untersuchung ist richtig; einige Eigensinnige sind weggeschickt oder selbst gegangen; die übrigen, die sich vor dem Kurfürsten darüber aufrichtig erklärt haben, sind geblieben, sogar ein Haupt von Herrn Dr. Bader (wohl der Philosoph Baader). Das Lustigste ist, daß hier ein Verzeichnis der Baderschen Loge herumgeht von etlichen 70 Personen, darunter meistens Geistliche von Rang sind.... Soviel mir Herr Rahm erzählt, sind die echten Freimaurer — davon der Kurfürst selbst ein Mitglied ist — sehr über diese Sonderlinge aufgebracht, deswegen auch dieser Schwärmerei wieder stark nachgeforscht wurde." Ähnliche Inquisitionsgeschichten finden sich in den Briefen vom 20. und 27. Oktober 1785. Am 4. Januar 1786 konnte Leopold schreiben, daß Hutterer wieder aus seinem Arrest entlassen worden sei.

Nach wie vor blieb Vater Leopold der dienstbereite Mann, der gern hilft, wo er helfen kann, und die Seinigen in St. Gilgen haben ihn mit Aufträgen aller Art nicht allzu bescheiden bedacht. Am 22. September 1785 schreibt er, seine Leute sollten sich nicht wundern, wenn er etwas mitzuteilen vergesse, da er viele andere Sachen zu tun habe. „Diesem soll ich raten, diesen rekommandieren, dort einem helfen. In Gottes Namen, was ich tun kann, tue ich."

Die Erfüllung des Willens Gottes blieb bis zum letzten Atemzuge sein Lebensziel; alles ordnete er darauf hin. „Ich nehme alles", so schreibt er unterm 12. August 1786, „wie es kommt, und dachte immer, daß Gott in allem nach seiner göttlichen Vorsehung uns versorgt, wenn wir Menschen unsere Schuldigkeit mit Liebe gegen Gott, unsere Nebenmenschen und gegen uns selbst genau beobachten. Die Liebe gegen uns selbst besteht aber in unserer Selbsterhaltung und Sorge für unsere künftige Seligkeit." Am 20. November desselben Jahres schreibt er: „Unterdes hoffe ich, der Herr Sohn (sein Schwiegersohn) werde sein Gemüt samt dir in Ruhe gesetzt haben, und ich wünsche, daß ihr mehr euch der göttlichen Vorsehung überlassen werdet, die besser als wir einfältigen Geschöpfe weiß, was und wie uns dies und jenes, das wir nicht voraus einsehen, für unser und unser Kinder Seelenheil notwendig ist." Als Leopoldl, Mariannens Söhnchen, das er zeitweilig in Pflege hatte, einmal schwer erkrankte, schrieb er, er bete täglich zu Gott, daß er ihn zu seiner Seligkeit erhalten wolle, und daß nicht sein, sondern Gottes Wille geschehe. Man müsse ein Kind nur als geliehenes Gut betrachten.

Wir wissen aus früheren Briefen, daß Leopold die Gewohnheit hatte, täglich die heilige Messe zu hören und den Rosenkranz zu beten. Das Schweigen unserer Briefsammlung über diesen Punkt darf gewiß nicht als Bruch mit dieser Gewohnheit bezeichnet werden. Als seine Tochter trotz öfterer körperlicher Indispositionen den täglichen Besuch der heiligen Messe nicht lassen wollte, schrieb er unterm 28. Juli 1786: „Der Mensch muß seine Gesundheit vor Gott verantworten,

sonderheitlich, wenn ich eine Mutter bin. Das tägliche Messehören ist eine sehr löbliche Andacht, aber nicht einmal von der Kirche, noch weniger von Gott geboten. Ist es etwa hiernach besser getan, wenn man seine Gesundheit verwahrlost und so krank wird, daß man auch an Sonntagen und Feiertagen keine Messe hören kann?"

Als für das Stift St. Peter in Salzburg ein neuer Abt gewählt werden sollte, vermutete er gleich, daß P. Dominikus Hagenauer, ein besonderer Feund der Mozarts, der Erkorene sein würde, was sich dann auch als richtig erwies. Bei dieser Gelegenheit schrieb er über die Eigenschaften eines guten Prälaten Sätze nieder, die seine scharfe Menschenbeobachtungsgabe bekunden. Das Hauptgewicht legte er auf die religiöse Seite. „Was die Gelehrsamkeit angeht, ist solches die letzte Eigenschaft, ja die entbehrlichste eines Regenten, und die traurige Erfahrung hat die Klöster vom Aberglauben zurückgebracht, bei der Wahl des Prälaten auf große Gelehrsamkeit zu sehen.... Der sanftmütigste Mann, der zur Professur kommt, wird ein Disputierer, wird eigensinnig aus Gewohnheit, jeder will durch eine besondere Meinung sich einen Namen machen, am Ende wird er auch stolz, er ist viele Jahre aus der Klosterordnung, und dann wird er als Oberhaupt entweder zu scharf oder zu nachlässig, von der Ökonomie weiß er gar nichts.... Der beste Prälat ist ein guter, ordentlicher Religios, der aber kein Pedant ist, sondern ein Weltmann im Umgang, ein guter Moralist mit nötiger Theologie ohne Spitzfindig-Gelehrsamkeit, einer, der die Wirtschaft versteht, ohne ein Knauser zu sein, ein Mann, der mit Geduld und Liebe mehr als mit Zorn und Schärfe seine Untergebenen zu leiten weiß, Überlegung und einen gesunden Menschenverstand hat. Die große Gelehrsamkeit kommt gar selten ins Spiel, und wäre es der Fall, so tut ja der Prälat in so wichtiger Sache nichts ohne den Konvent (Brief vom 13. Jan. 1786).

Daß Leopold die Betschwesterei von Grund aus haßte und dafür heftige Worte finden konnte, ist bekannt; auch unsere Briefe bringen manche Belege. Seine Tochter hatte eine ehemalige Klosterschwester in ihre Dienste genommen. Diese hat sich sehr schlecht bewährt, wie sich aus Leopolds Brief vom 14. Okt. 1785 ergibt: „Die Geschichte wegen der Köchin ist zum Erstaunen. Da sieht man, was eure Betschwesterei für ein abscheulicher Unterschied vom wahren Christentum ist. Wer hätte in aller Welt von einer Person das vermuten sollen, die sechs Jahre als Schwester in einem Kloster war! Hätte wohl dies einem vernünftigen Menschen einfallen können? Es ist und bleibt doch immer gut, wenn man die Weiberklöster aufhebt.... Eure vorige Köchin ist ein Engel dagegen.... Ihr werdet keinen Engel vom Himmel bekommen, der keine Fehler hat, und dieser Engel wird gewiß nicht nach St. Gilgen gehen." Später, am 16. Dez., schreibt er, alles bestätige, daß diese Köchin unerträglich faul sei, auch das Ursulinenkloster. „Weißt du wohl, was gemeiniglich solcher Betschwestern Ende ist? — Am Ende beichten sie so lange, bis sie mit einem verschlagenen, witzigen Pfaffen dadurch in genauere Bekanntschaft kommt und eine Pfaffenhure wird. Ich kann mit Beispielen und Beweisen aufwarten." Wir befinden uns in den Zeiten des Josephinismus, der in der wohlmeinenden oder wenigstens

vorgetäuschten Absicht, das Unkraut auf dem Acker der Kirche zu jäten, auch Gutes und Nützliches mit ausriß. Auch Leopold war von dieser Zeitströmung ergriffen, wie schon sein Beifall für unterschiedslose Aufhebung der Frauenklöster zeigt. In einem ähnlichen Falle wird seine Feder bissig und sarkastisch: „Neues gibt's gar nicht, als daß wirklich alle Bruderschaftskutten und Bruderschaftsstäbe aufgehoben sind, und wirklich alle Fazen und Narren mit und ohne Bärt, gerade und krumme, schmutzige und dreckichte, in ihrem natürlichen Schmutz- und Bettelaufzug zum Ekel nicht nur mit den Bruderschaften gehen, sondern so ein schmutziger Bettelkerl in seiner natürlichen Gala das Kruzifix trägt" (Brief vom 17. Okt. 1786).

Nicht müde wurde Leopold, auf eine christliche, sittlich feste Erziehung der Kinder zu drängen. „Nun wünsche ich dir", so schreibt er am 28. Juli 1786, „alles erdenkliche Gute und für Seele und Leib Ersprießliche zu deinem Geburtstag. Unsere Wünsche sind gut, du kennst mich; solche zu erfüllen, steht allein beim lieben Gott, den wir darum bitten müssen. Wenn ich mir recht lange noch zu leben wünsche, so geschieht es nicht wegen meiner, sondern wegen meiner Kinder und Kindeskinder. Ich habe Wahrheit und Verblendung einzusehen gelernt, und die Erfahrung durch unzählige Beispiele überzeugt mich, daß man nicht genug für die Erziehung der Jugend sorgen kann, an der das ganze zeitliche und ewige Wohl unwidersprechlich liegt, die wir vor Gott verantworten müssen." Ganz reizend ist es, wie er die unbehilflichen Betversuche des kleinen Leopoldl schildert. So in dem Brief vom 4. Jan. 1787: „Wenn man von Gott spricht und fragt ‚hast du schon gebetet?', so zeigt er gleich auf das große Kruzifix über der Türe und fängt an zu beten: bla, bla, bla." Und am 26. Jan.: „Sobald er mittags und abends Ave Maria läuten hört und die Nandl solches nicht gleich beobachtet, so fängt er gleich bla, bla, bla zu schreien an und hebt die Hände zum Gebet zusammen und zum Kruzifix hinauf."

Sein besonderes Mißfallen erregte es, daß seine Tochter die Köchin in einem Zimmer mit dem 13—14jährigen Wolfgang schlafen ließ, und zwar ohne ihr Bett mit einem Vorhang zu versehen. Sie sollten, so schreibt er unterm 29. Sept. 1785, nicht mit der Ausrede kommen, junge Leute schliefen gut. Dem sei aber nicht so; man stelle sich vielmehr, als ob man schliefe, um leichter Ungebührliches und die menschliche Neugierde Erregendes sehen zu können. Der Vorwitz junger Leute sei in solchem Falle unbeschreiblich groß, und der Wolfgang sei nun einmal schon zu alt, um mit einer Magd im Zimmer zu schlafen. Das sei Gewissenssache; er wasche seine Hände und rede, wie er es als ein guter Christ denke.

Dieser Wolfgang kam bald darauf nach Salzburg zu einem Privatlehrer in Pension. Vater Leopold wußte das pädagogische Geschick dieses Mannes, die Reinlichkeit im Haus und die Einrichtung, daß die Zimmer der vier Knaben bei offener Tür neben dem Zimmer des Lehrers sind, daß jeder sein eigenes Bett und Schreibpult habe, nicht genug zu rühmen (12. Okt. 1786). Weiters: „In des Herrn Magisters Zimmer ist ein großer, sehr schöner Altar, wo das Morgen- und Abendgebet, der tägliche Rosenkranz und das kleine Offizium B. V. laut

von allen gebetet wird. Die Stunden des Aufstehens und Schlafengehens und alles übrige hat seine Ordnung, und es gefällt mir außerordentlich, daß er nur vier Knaben hat, folglich jeden leichter beobachten kann. Er ist bekanntermaßen ein sehr frommer Mann, und ich finde ihn bei alle dem nicht so pedantisch, wie ich vermutete, sondern einen zur Erziehung junger Leute vollkommen aufgeregten Mann, der so verschiedene Gattungen Kinder schon unter seinen Händen hatte."

Einen indirekten Erziehungswink, den sich Tochter und Schwiegersohn wohl merken konnten, gab Leopold in seinem Briefe vom 16. März 1787. Er erzählt, wie der Magister den Wolfgangl einmal gefragt habe, ob er denn zuhause wegen seiner Lügen und Spitzbübereien nicht bestraft worden sei, worauf dieser geantwortet habe: „Der Papa hat allzeit die Schuld auf die Menscher und die Mama gelegt und sie ausgezankt."

Einen Fall von unbegreiflicher Nachlässigkeit berichtet er der Tochter unterm 28. Nov. 1785 und läßt seinen berechtigten Ingrimm darüber mit folgenden Worten aus: „Sind das Eltern, die ihre Töchter drei Tage lang vermissen und sich bereden, sie werden bei ihren Kameradinnen sich aufhalten, welches freilich öfters mag geschehen sein. Wie viele Eltern werden beim Teufel sitzen, denen nur um die Wollust und zu erzeugen zu tun war, um die Erziehung sich aber wenig bekümmern." Man sollte gerade in diesen Zeiten hundert Augen und Ohren haben, um die Mädchen vor Verführung zu hüten.

Wer möchte nach all dem noch bezweifeln, daß Leopold auch als Freimaurer ein aufrechter katholischer Mann geblieben war. Wie er, so werden noch viele Männer des 18. Jahrhunderts diesem Geheimbund angehört haben, denen nichts ferner lag als unkirchliche Gesinnung. Allerdings haben sie, ohne es zu wissen und zu wollen, dem Abfall vom entschiedenen christlichen Bekenntnisse die Wege geebnet, indem sie eine Institution unterstützten, die, auf verschwommener religiöser Grundlage aufgebaut, ganz von selbst vom dogmatischen Christentum abgleiten mußte.

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, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, 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.

Von Linné bis Haeckel.

Die Naturauffassung eines Volkes ist nicht gleichgültig für seinen Kulturzustand; sie besitzt einen tiefeinschneidenden Einfluß auf das gesamte Geistesleben des Volkes, weil sie eben untrennbar ist von der Lebensauffassung. Das haben wir in einer früheren Abhandlung[1] an dem traurigen Beispiel des Haeckelschen Monismus gezeigt, der durch die sozialdemokratische Volksaufklärung die deutsche Revolution geistig vorbereitete und die Grundfesten unseres ganzen sozialen Lebens untergrub durch Entchristlichung der Massen. Aber wie kam es denn, daß die einst so ideale Naturauffassung unserer Vorfahren herabsank bis zur monistischen Alleinslehre des Haeckelismus?

Noch vor weniger als zwei Jahrhunderten stand die Naturauffassung in schönstem Einklang mit der christlichen Welt- und Lebensanschauung. Eines der beredtesten Denkmale hierfür hat uns der große Naturforscher Karl v. Linné hinterlassen in der Einleitung seines epochemachenden Werkes Systema Naturae[2], das zur systematischen Grundlage der gesamten modernen Zoologie und Botanik wurde. Linnés Wahlspruch lautete daselbst von der ersten (1735) bis zur letzten (1766) von ihm selbst besorgten Ausgabe: „O Jehova, wie groß sind deine Werke, wie weise hast du sie gemacht!" Ebensowenig wie ein Kopernikus, Newton und Kepler kannte er die Theophobie, die Gottesscheu unserer modernen naturwissenschaftlichen Kreise, in denen es verpönt ist, den Namen Gottes auch nur zu nennen. Seinem Geiste schwebte ein erhabenes Idealbild von Gottes Größe vor: „Den ewigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen Gott sah ich, vom Schlafe erwachend, eben noch vorübergehen, und ich staunte! Ich erkannte einige seiner Fußspuren in den

[1] Siehe diese Zeitschrift 98 (1919), 3. Heft, 220 ff.: Die Bedeutung der Naturauffassung für unsere Volkskultur.

[2] Siehe auch die Zitate aus demselben in unserer Abhandlung: Alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem (Stimmen aus Maria-Laach 76 [1909], 2.—4. Heft); ferner: Ideale Naturauffassung einst und jetzt (in der Festschrift für Johann Georg von Sachsen, Freiburg i. B. 1920, Herder).

Werken der Schöpfung, die alle, bis zum kleinsten und unscheinbarsten hinab, eine unerschöpfliche Fülle von Kraft, von Weisheit und von Vollkommenheit enthalten!" Diese Fußspuren der göttlichen Weisheit, Macht und Güte in der vernunftlosen Schöpfung vermag aber nur ein vernunftbegabtes Wesen zu erkennen, und das ist auf Erden der Mensch. In ihm soll daher die stumme Verherrlichung Gottes, die Gloria Dei obiectiva, die in allen Werken der göttlichen Meisterhand liegt, zum lauten Lobe Gottes, der Gloria Dei formalis, sich erheben durch die Erkenntnis und Liebe seines Schöpfers. Der Mensch ist daher nach Linné „der Herold der Gottheit", divini Entis praeco, dazu berufen, die Herrlichkeit Gottes in der Natur nicht bloß zu erkennen, sondern auch anzuerkennen und seinem Schöpfer die Ehre dafür zu geben.

„Der weise Mensch ist", so sagt Linné, „unter allen geschaffenen Werken das vollendetste, letzte und höchste, hingestellt auf die mit den wunderbarsten Denkmalen der Majestät Gottes übersäte Außenrinde der Erde, fähig, ihr kunstreiches Gefüge mit Verständnis zu würdigen und ihre Schönheit anzustaunen, um darob vor dem Schöpfer sich in Ehrfurcht zu neigen." „So ist die ganze Welt voll der Ehre Gottes, indem die geschaffenen Dinge alle Gott verherrlichen durch den Menschen." Sogar die praktischen Folgerungen für das Menschenleben zieht Linné aus diesen Idealen der christlichen Naturauffassung. Er ruft dem Menschen zu: „Mensch, erkenne dich selbst!" Der Mensch solle bedenken, so führt er aus, daß er von Gott geschaffen sei, daß er von ihm in den Erdball eingeführt sei, in den Lehrsaal des Allmächtigen, um mit seiner weisen Vernunft die Welt zu betrachten, damit er aus dem Werke den allmächtigen Schöpfer, den allwissenden, unendlichen, ewigen Gott erkenne, unter dessen Herrschaft er sittlich leben solle, um nicht seiner strafenden Gerechtigkeit zu verfallen. ... „Mensch, gedenke deines Schöpfers!"

Klingen diese Worte nicht, als ob sie geschöpft seien aus dem Fundament der zweiten Woche des Exerzitienbüchleins eines hl. Ignatius von Loyola? Sind es nicht die nämlichen Ideen von dem Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer, die der gottbegeisterte spanische Rittersmann zwei Jahrhunderte früher als Grundfeste der christlichen Lebensregel in die Worte gekleidet hatte: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott zu loben, zu verehren und ihm zu dienen und dadurch seine Seele zu retten; und alle übrigen Dinge auf Erden sind geschaffen wegen des Menschen, um ihm

zu diesem Ziele behilflich zu sein." Daß der schwedische Ritter Karl von Linné, der Sprößling einer französischen Hugenottenfamilie, die Gedanken des Stifters des Jesuitenordens bewußt kopiert habe, wird wohl niemand behaupten wollen; wahrscheinlich hat er sie gar nicht einmal gekannt. Woher also jene wunderbare Übereinstimmung als daher, daß die Naturauffassung eines Linné wie jene eines Loyola aus der nämlichen Quelle der christlichen Theodizee stammt, aus der damals alle edlen Geister ihre Weltanschauung schöpften?

Das war einmal so. Wenn aber heute ein Naturforscher es wagen würde, für die christliche Weltauffassung sich auszusprechen, wie es Linné getan, würde da nicht vielfach ein Achselzucken durch die Reihen seiner Fachgenossen gehen? „Der Mann hat ja mittelalterliche Anschauungen; er hat zwei Seelen in seiner Brust, die eines Theologen und die eines Naturforschers; er ist dogmatisch gebunden, und deshalb ist er eben kein echter Naturforscher, kein wahrer Gelehrter! Wer heute als moderner Naturforscher sprechen will, hat entweder ganz von Gott zu schweigen, oder er hat folgerichtig monistisch zu denken, indem er zur Einheit Gottes mit der Natur sich bekennt!"

Was heute in weiten Kreisen aus dem erhabenen Gottesbegriff geworden ist, hat Haeckels Monismus mit erschreckender Klarheit gezeigt. In der neuen „Gott-Natur" bleibt für Gott ein reines Nichts übrig, nur ein schöner Name für „die Attribute der ewigen Materie". Diese Alleinslehre ist weiter nichts als ein schlecht bemäntelter Atheismus. Haeckel selber hat einmal ganz richtig gesagt, man dürfe seinen Monismus auch ebensogut Atheismus nennen[1]. Und aus dem Homo sapiens des Linné, dessen unsterbliche Seele nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen war, ist ein durch den Kampf ums Dasein herangezüchtetes höheres Wirbeltier geworden, dessen Geist nichts weiter ist als eine Summe von Atomseelen, dessen Denken und Wollen nur in mechanischer Abweichung und Abstoßung der Gehirnatome besteht. Diese gott- und geistlose Naturauffassung war es, die durch die Sozialdemokratie als neue Volksreligion bis in die tiefsten Arbeiterschichten verbreitet wurde. Sollen wir uns da wundern, daß wir so tief gesunken sind? Sogar die „Frankfurter Zeitung" bemerkte in ihrem Artikel

[1] Vgl. meine Schrift: Haeckels Monismus eine Kulturgefahr[4] (Freiburg i. B. 1919) 9.

„Die Kultur der Haeckelzeit" (19. August 1919), es sei klar geworden, daß die durch Haeckel veranlaßte Bewegung „ein Abfall vom Geiste überhaupt und vom deutschen Geiste insbesondere gewesen ist"; „daß es in der Geschichte des deutschen Geistes keine betrübendere Epoche gegeben hat als die, die in den Monismus Haeckels ausgelaufen ist. Es ist dieselbe Epoche, an deren Ende der furchtbare Zusammenbruch des Deutschen Reiches steht, und es wäre sonderbar, wenn auch dies nicht in einer inneren Verbindung wäre". In unserer vorigen Abhandlung haben wir jene Verbindung bereits klargelegt: sie besteht in dem Fluche, der auf dem Abirren des Volkes von seinem Gotte ruht.

Aber wie ist es denn dahin gekommen, daß wir von der erhabenen Naturauffassung eines Linné herabgesunken sind bis zum geistigen Tiefstande des Haeckelschen Monismus? „Der Abstieg beginnt", so sagt die „Frankfurter Zeitung", „natürlich nicht erst mit Haeckel, sondern ist durch andere Strömungen vorbereitet worden." Welches diese Strömungen waren, wollen wir hier untersuchen, wobei wir jedoch die Ausführungen der „Frankfurter Zeitung" wesentlich ergänzen müssen. Sie schiebt die ganze Schuld auf die deutsche Naturphilosophie vom Anfang des 19. Jahrhunderts und auf den Zwiespalt, der sich zwischen ihr und der Naturwissenschaft entspann; die Wurzeln jenes Zwiespalts liegen jedoch tiefer. Schon die französischen Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts, die nach dem „Vorwärts" (9. August 1919) die geistigen Vorläufer Haeckels waren, hatten die alte schöne Harmonie zwischen Glauben und Wissen zerstört. Aber ihre Angriffe richteten sich damals nur gegen die Religion der übernatürlichen Offenbarung, nicht gegen die natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfung. Diese schien noch zu festgewurzelt, als daß man sie hätte antasten dürfen; man suchte deshalb eine reine Naturreligion an die Stelle der Offenbarungslehre zu setzen. Der naturalistische Deismus mußte jedoch schon in der ersten französischen Revolution dem „Kult der reinen Vernunft" in seiner nackten Gestalt weichen. Unterdessen war in Deutschland durch Kants „Kritik der reinen Vernunft" die Brücke zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie abgebrochen und beiden ihr reeller Gehalt entzogen worden. Das objektive Ding an sich sollte ja unerkennbar für uns sein, und wir durften unser Weltbild nur noch aus subjektiven Verstandeskategorien aufbauen, über deren Wahrheitsgehalt wir uns keine Rechenschaft mehr zu geben vermochten. Ob es wirklich Eigenschaften der Dinge seien, was wir von der Welt zu erkennen glaubten, wurde dadurch zu einem

unlösbaren Rätsel, weil die Naturgesetze nach Kants „Analytik der Grundsätze" nur noch durch die schöpferische Kraft des Verstandes hervorgezaubert wurden[1]. Damit war der Naturwissenschaft der Boden der Tatsachen geraubt, und noch mehr der Naturphilosophie. Die natürlichen Gottesbeweise, durch die man früher von der Erkenntnis der Natur zur Erkenntnis Gottes sich erhoben hatte, waren hierdurch ihrer objektiven Beweiskraft entkleidet. In folgerichtiger Fortsetzung des Kantschen Gedankenganges mußte die nachkantsche idealistische Naturphilosophie dazu gelangen, die ganze Welt für ein reines Produkt des eigenen Ich zu erklären; von Naturforschung konnte da keine Rede mehr sein, sondern nur noch von Ichforschung. Das war der tiefste Grund des Zwiespaltes zwischen der Naturphilosophie und der modernen Naturwissenschaft, und die Kluft zwischen beiden klaffte immer tiefer und weiter; man redete hüben und drüben zwei verschiedene Sprachen, die sich gegenseitig nicht mehr verstanden; dort die Sprache der idealistischen Spekulation, hier die Sprache der mechanistischen Kausalerklärung.

Unterdessen hatten nämlich die mechanischen Naturwissenschaften der Physik, der Chemie und der Astronomie ungeahnte Fortschritte gemacht, die das stolze Selbstbewußtsein der Naturforscher steigerten. Das durch Robert Mayer entdeckte Gesetz der Äquivalenz in der Umwandlung der Energieformen wurde zum Gesetz der Erhaltung der Energie. Zu Trägern dieser Energie wurden die hypothetischen Atome, und die moderne Atomistik schickte sich an, aus den kleinsten Massenteilchen und ihren mechanischen Bewegungsgesetzen die ganze sichtbare Welt aufzubauen. So schien sich der Traum des Laplaceschen Geistes endlich zu verwirklichen, der das ganze Naturgeschehen in einer einzigen mathematischen Weltformel zusammenfassen wollte. Aber es war eben nur ein Traum, weil es noch anderes Geschehen gab als das rein mechanische. Die mechanistische Naturauffassung als solche war übrigens keineswegs materialistisch; sie konnte auch von einem Angelo Secchi in seinem Werke „Die Einheit der Naturkräfte" mit Begeisterung vertreten werden. Die Annahme eines allweisen und allmächtigen Schöpfers der Welt wurde nur um so dringender notwendig, wenn alles mechanische Naturgeschehen von Anfang an durch ein einheitliches Normalgesetz geordnet war. Materialistisch wird diese Forschungsrichtung erst dann,

[1] Vgl. hierüber B. Jansen, Kants Lehre von der Einheit des Bewußtseins (Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 32 [1919], 354).

wenn sie keine andere Kausalität als die mechanische in der ganzen Welt anerkennen und alle übernatürlichen Prinzipien leugnen wollte. Die Einseitigkeit einer rein mechanistischen Naturerklärung zeigte sich bald in ihrer Ausdehnung auf das Reich des Lebendigen. Noch für Kant hatte die Eigengesetzlichkeit des Lebens als eine unübersteigliche Schranke zwischen der lebenden und der leblosen Natur gegolten. Diese Schranke schien vielen ins Wanken zu geraten, als es gelungen war, die ersten organischen Stoffe im Laboratorium künstlich herzustellen. Man wollte jetzt von dem alten Vitalismus nichts mehr wissen, der eine eigene „Lebenskraft" angenommen hatte, um die Lebenserscheinungen zu erklären; denn nun war ja der Weg gebahnt, um auch das chemisch-physikalische Geschehen in den Organismen auf die nämlichen Gesetze zurückzuführen, die in der anorganischen Welt herrschen. Dabei beging man allerdings einen großen Rechenfehler: man übersah, daß die zielstrebige Leitung der physiko-chemischen Vorgänge im lebenden Wesen einen mechanisch nimmermehr auflösbaren Rest bilde; das innere, einheitliche Zusammenwirken jener mechanischen Prozesse zu den Lebensfähigkeiten macht eben das Leben aus. Ein „Lebensprinzip", wie es der neuere Vitalismus vertritt, ist daher unentbehrlich zur Erklärung der Zielstrebigkeit der Lebenserscheinungen, wenn auch die alte „Lebenskraft" hinfällig geworden ist. Das entging den Anhängern der mechanistischen Lebensauffassung, und so hofften sie denn und hoffen noch heute vergebens, das Leben selber durch rein mechanische Gesetze zu erklären. Was die wissenschaftlichen Mechanisten nur zu hoffen wagten, das wurde von den Vertretern des vulgären Materialismus sofort als fertiges Ergebnis der Wissenschaft in die weitesten Kreise getragen und vom vegetativen Leben ohne weiteres auch auf das sensitive und selbst auf das geistige Leben ausgedehnt. Werke wie Ludwig Büchners „Kraft und Stoff" wurden zu neuen Evangelien der alten materialistischen Weltauffassung eines Epikur und verkündeten der irregeführten Masse, daß nun auch das menschliche Denken als bloße Funktion der materiellen Gehirnatome sich herausgestellt habe. So bereitete die mechanistische Naturerklärung allmählich dem Materialismus den Weg. Die bodenlosen Spekulationen des nachkantischen Idealismus hatten das alte naturphilosophische Denken in Mißkredit gebracht. Die empirische Forschung allein konnte trotz ihrer großen Erfolge dem Bedürfnis des menschlichen Geistes nimmermehr genügen; man fing wieder an zu spekulieren, aber man wandte sich nun zu materialistischen Spekulationen, statt zu idealistischen.

Doch woher sollte der Materialismus das einigende Band für seine Weltauffassung nehmen? Es fehlte noch die Lösung des Rätsels: wie konnte die ganze Naturordnung *entstehen* durch das Wirken materieller Kräfte, die von keinem Geiste geordnet sind? Wie kann „der weise Schöpfer" der christlichen Naturanschauung aus der Welt geschafft werden?

Als 1859 Ch. Darwins Buch „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" erschien, glaubte man endlich die Antwort auf diese brennende Frage gefunden zu haben. Die neue Zauberformel lautete: *Entwicklung durch Naturzüchtung*. Die Periode des Darwinismus begann. Was diesem seine materialistische Richtung gab, war nicht der Entwicklungsgedanke als solcher, sondern die Erklärung der Entwicklung durch das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl. Daß die Tier- und Pflanzenarten der Gegenwart mit ausgestorbenen, uns nur fossil erhaltenen Formen stammesgeschichtlich verbunden seien, war ein den Biologen schon lange naheliegender Gedanke, der mit der christlichen Weltauffassung keineswegs im Widerspruche stand. Bereits Leibniz hatte ihn 1693 in seiner Protogaia ausgesprochen, und Lamarck hatte ihn in seiner Philosophie zoologique (1809) zu einem System der Entwicklungslehre ausgebaut. Sogar am Schlusse der „Entstehung der Arten" von Darwin findet sich der Satz, es sei eine erhabene Auffassung, daß der Schöpfer den Keim des Lebens den ersten Urformen eingehaucht, die sich dann zur Mannigfaltigkeit der Organismenwelt weiterentwickelten. Aber Darwin wollte diese Entwicklung nicht erklären durch innere Wachstumsgesetze, sondern durch bloße Auslese der existenzfähigen Formen im Kampfe ums Dasein. Das Zweckmäßige und daher Existenzfähige sollte nur ein Überbleibsel sein aus einem Chaos von regellosen Abänderungen, die aus einer unbegrenzten Veränderlichkeit der Stammformen hervorgingen. Dadurch wurde der Darwinismus zur Zufallstheorie. Durch zufälliges Überleben des zufällig Passendsten sollte die ganze Mannigfaltigkeit und Harmonie der belebten Natur ohne jedes zielstrebige Prinzip entstanden sein: *der Zufall war zum Gesetzgeber der organischen Welt erhoben*.

Nun folgte ein fast vierzigjähriger Siegeszug des Darwinismus durch alle Zweige der modernen Naturwissenschaft. Man unterschied nicht genügend zwischen der Abstammungslehre und ihrer darwinistischen Form, und so ward der Sieg der Entwicklungstheorie über die Konstanztheorie zu einem Scheinsiege des Darwinismus. Das Zuchtwahlprinzip wurde von den

Schülern und Nachfolgern Darwins ins Ungemessene ausgedehnt. Zu der Personalselektion Darwins, welche die Zweckmäßigkeit der Individuen durch den Kampf um ihre Daseinsbedingungen erklärte, gesellte sich die Histonalselektion von Roux, welche die individuelle Entwicklung des Organismus auf den Kampf seiner Gewebe untereinander zurückführen wollte, worauf die Germinalselektion Weismanns den nämlichen Kampf auf die kleinsten Teilchen des Keimplasmus übertrug. Als dann Karl du Prel durch seine Astralselektion den Kampf ums Dasein sogar für die Gestirne des Himmels verkündet hatte, deren Bewegungsgesetze aus einem ursprünglich gesetzlosen Chaos sich herauskristallisiert haben sollten, schien der Zuchtwahltheorie Darwins die Krone aufgesetzt. Jetzt war ja aus der ganzen Weltordnung, der organischen wie der anorganischen, jede Zielstrebigkeit verbannt und durch die Allmacht des Zufalls ziellos wirkender, mechanischer Kräfte ersetzt. Wozu brauchte man da noch einen unendlich weisen und mächtigen Urheber der Naturgesetze anzunehmen? Der „persönliche Gott" wurde für abgesetzt erklärt, weil er in der Welt, die er geschaffen haben sollte, nichts mehr zu tun hatte. Auf seine Absetzungserklärung durch den Darwinismus mußte notwendig auch die Leugnung seiner Existenz durch den Atheismus folgen. An die Stelle der theistischen Naturforschung trat der materialistische Monismus eines Ernst Haeckel, in welchem die Worte Gott und Geist nur noch leerer Schall sind. Das neue Alleins wurde zum Perpetuum mobile, das in ewigem Kreislauf sich selber bewegte. Zum Lenker des Weltalls wurde der Zufall und zu seinem Schöpfer die Attribute der ewigen Materie: der Haeckelismus war da.

Wäre diese neue Weltanschauung nur auf engere Fachkreise beschränkt geblieben, so würde sie wohl nur ein kurzes Dasein gefristet haben; denn die philosophischen Widersprüche, die sie umschloß, waren zu handgreiflich. Das wissenschaftliche Denken mußte sich von selber von ihr abwenden wegen ihrer Oberflächlichkeit. „Wenig tiefes Philosophieren hat", wie Julius Schaxel[1] sagt, „des Meisters wissenschaftliches Wirken immer begleitet"; aber — „es hatte ihm eine außerwissenschaftliche Gefolgschaft eingetragen", und dadurch gewannen die naturphilosophischen Ideen des Haeckelismus erst ihre weittragende Bedeutung. Was Haeckel und seine Anhänger im

[1] Ernst Haeckel und die Biologie seiner Zeit (Naturwissenschaftliche Wochenschrift, 1920, Nr. 4).

Namen der falschen Wissenschaft fast ein halbes Jahrhundert lang immer wieder verkündet hatten, das wurde von den populären Freidenkern und Vorkämpfern des Unglaubens gierig aufgegriffen: Darwin hat uns durch seine Zuchtwahltheorie gelehrt, wie die Zweckmäßigkeit in der Natur ohne einen zwecksetzenden Schöpfer erklärt werden muß. Darum fort mit diesem persönlichen Gott aus dem Weltall! Fort mit ihm nicht bloß aus allen Gebieten der Wissenschaft, sondern auch des Menschenlebens! Vor allem war es die deutsche Sozialdemokratie, die gelehrigste Schülerin des Darwinismus, welche durch Tausende von „volksaufklärenden" Vorträgen und Schriften jene Forderungen in immer weitere Kreise verbreitete, um das Volk zu entchristlichen und die christliche Gesellschaftsordnung zu untergraben. Die letzte Schlußfolgerung aus dieser monistischen Propaganda, die Bebel bereits in seiner Reichstagsrede vom 16. September 1876 klar genug angekündigt hatte, konnte nur lauten: Also fort nicht bloß mit Gott, sondern auch mit aller von diesem Gott gesetzten Autorität! So wurde der Haeckelismus durch seinen Schrittmacher, die Sozialdemokratie, zum geistigen Vorbereiter der neuen deutschen Revolution und all des namenlosen Unheils, das sie über unser Vaterland gebracht hat.

Wenn man in die Mitte eines stillen Sees einen großen Stein wirft, so ziehen die Wellen, die er erregt, immer weitere Kreise; und wenn in der Mitte bereits wieder Ruhe eingetreten ist, dann schlagen erst die Wogen an das ferne Ufer. So ging es auch mit dem Darwinismus und der auf ihn begründeten neuen Weltanschauung. Schon um die Wende des Jahrhunderts durfte Oskar Hertwig die wissenschaftliche Entwicklungstheorie für unabhängig von der Darwinschen Zuchtwahllehre erklären, und zwanzig Jahre später ist man durch die Ergebnisse der experimentellen Vererbungsforschung auch zu einer nüchterneren Einschätzung der stammesgeschichtlichen Hypothesen gelangt. Aber in den von der Sozialdemokratie beeinflußten Kreisen branden die Wogen des Haeckelismus immer noch weiter gegen die Ufer.

Von Linné bis Haeckel hat uns unsere heutige Betrachtung geführt. Wir sehen, daß nicht die Fortschritte der modernen Naturwissenschaft es waren, welche den Niedergang der einst so idealen Naturauffassung unserer Vorfahren verschuldet haben, sondern der Mißbrauch der Wissenschaft durch eine materialistische Naturphilosophie. In einer folgenden

Abhandlung wollen wir uns einer trostreicheren Betrachtung zuwenden, indem wir uns die Frage vorlegen: Ist die christliche Weltauffassung vereinbar mit den Fortschritten der modernen Naturwissenschaft? Ist sie heute noch „modern"? Erblüht uns vielleicht aus den modernen Forschungsergebnissen, besonders auf biologischem Gebiete, die Hoffnung auf einen neuen Aufstieg unserer Naturauffassung zu idealer Höhe?

Erich Wasmann S. J.

Jugendbewegung und Jugendpflege an höheren Schulen.

Die Jugendbewegung ist da und sie ist unaufhaltsam.

Jugend will sich jetzt selbst führen in weit breiterem Ausmaß als vor Jahren. Sie will sich zusammenschließen nach eigener Wahl; Tagung und Ordnung, Vorstand und Zucht will sie selbständig in die Hand nehmen; sie will sich versammeln auf eigenen Sammelruf hin, sie will die Versammlungen leiten. Was bisher für die Spiel- und Sportgemeinschaften und selbst hier nur unter bedrohlicher Aufsicht galt, das greift jetzt auf geistige Ziele über, auf Vereinigungen, die sich, über Gymnasium und Stadt hinaus, auf das ganze Land erstrecken sollen, um Gleichgesinnte zum Verband gemeinsamer Ziele, gemeinsamer Arbeit zu einen.

Sie soll sich nur tummeln auf diesem neu entdeckten Plan, die nach Selbstbestimmung lechzende Jugend. Das Alter mißgönnt es ihr nicht. Aber raten und helfen möchte es, und das will auch die gesund empfindende Jugend. Das Hauptamt für einen Riesenverband mit allen Verzweigungen des Briefverkehrs, des Geldhaushaltes, der Vortragslisten, der großen gemeinsamen Tagungen können Schüler, die noch irgendwie ernst studieren wollen, nicht übernehmen. Hier ist also die Stelle der Erwachsenen.

Auch eine Vertretung brauchen diese Vereine, eine Schul- und Elternvertretung, eine beratende Vertretung durch Freunde. In religiösen und sittlichen Fragen sind Entscheidungen von berufener und maßgebender Seite nicht zu umgehen.

Wer aber Sinn für die neuen Errungenschaften hat, mag er nun alt oder jung sein, läßt sonst kein Strichlein von der wahren Bewegung abstreichen. Er gehört da zu den Unentwegten, nicht aus Hochmut, sondern aus Begeisterung für die große Sache und aus klarem Einblick in die Entwicklung der Dinge. Aber diese starken und tapfern Läufer scheiden das Wesentliche von Nebensächlichem, sie wissen auch die unwägbaren, nicht gerade genehmen, indes unvermeidlichen Einflüsse richtig einzuschätzen.

Wesentlich ist der wundervolle Schwung der Jugend, zu selbstgewählten, hohen Zielen vorzudringen. Wesentlich ist die selbständige Absteckung der

Aufgaben und Wege und die freie, entscheidende Stimme bei allen Tagungen, soweit man nicht durch die eigene, selbstgewählte Satzung gebunden ist. Wesentlich ist der stets neue Anlauf zu Leistungen und Arbeiten, die man aus freiester Begeisterung unternimmt. Wesentlich der unbeeinflußte Anschluß an junge Führer aus dem Kreis der Kameraden, und dort, wo innerhalb der einzelnen Gaue und Gruppen ein Verwaltungsrat (Kuratorium) aus dem Kreise der Lehrerschaft und der Eltern urkundlich festgelegt ist, die freie Wahl, oder besser noch eine formlose Einladung der in Betracht kommenden Personen. Die Aufstellung und die Befugnisse der geistlichen Leiter dagegen sind an Diözesan- und engere örtliche Verhältnisse so gebunden, daß sich darüber nichts allgemein Gültiges sagen läßt. Die geschäftsführende Zentrale, welche eine große Bewegung in Fluß bringt, wird sich in den meisten Fällen selbständig und ohne vorhergehende Wahl einrichten müssen. Sie greift aber ihrem Begriff und ihrem Zweck nach in die Entschließungen der Jugend niemals unberufen ein. Auch sonst kann die Klugheit oder eine eigenartige Verkettung schwieriger Umstände die Auslese bestimmter Persönlichkeiten zu Beratern und Vertretern wünschenswert machen. Es ist das kein Zwang, es ist ein einhaftendes Gesetz, dessen Beobachtung das Streben nach dem Ziel erleichtert, dessen Umgehung das ganze Unternehmen gefährden könnte.

Soll aber die Jugendbewegung nicht zur leeren Formel verknöchern, so muß diese beratende Stelle eines Sinnes sein mit der Jugend, freudig und geschlossen mit ihr zusammenarbeiten; sie darf die Selbsttätigkeit und Selbständigkeit der Bewegung nicht hemmen. In einem richtig arbeitenden Jugendverband, der den Namen „Bewegung" verdient, wählen sich die Jungen selbst die erwachsenen Fachleiter der einzelnen Arbeitsgruppen; der junge Vorstand hat eine entscheidende Stimme bei Festsetzung der Gautage und allgemeinen Tagungen, er ist es, der in bestimmten Fristen das Kuratorium zu beratenden Sitzungen einlädt. Natürlich bleibt es dieser Körperschaft unbenommen, auch sonst nach Belieben zusammenzutreten.

Wer die Jugendbewegung auf ihrem eigensten Felde hemmen und eindämmen will, die Grenzen ihrer Selbstbestimmung möglichst eng zieht, eifersüchtig die Rechte einer gebietenden Autorität zu jeder noch so ungelegenen Stunde betont, hat den Schwung und Wert dieses neuen Lebens nicht erfaßt. Und jeder, der heute eine maßvolle aber echte Jugendbewegung zugunsten einer einseitigen Jugendpflege unterdrückt, stützt die

farblosen oder rücksichtslosen Jugendbewegungen. Und diese sind eifrig am Werk; sie werben mit Erfolg auch um die katholische Jugend. Man arbeitet ihnen in die Hand, wenn man die erwachende katholische Jugendbewegung nicht fördert.

Diese hat eine wundervolle Aufgabe zu erfüllen, eine Aufgabe für die Jugend, für das Vaterland, für die ganze Welt.

Die Jugendbewegung droht an ihrer Maßlosigkeit zu sterben. Maß und Rhythmus zu finden, das ist die Kunst. Die richtigen Grenzen des Könnens und Dürfens einzuhalten, das ist eine Lebensfrage. Autorität und Freiheit zu verschmelzen, das ist Aufgabe und Pflicht. Es hat das alles nicht bloß eine Bedeutung für die Jugend; das Vaterland hebt zu ihr fragend und erwartend die Augen, denn dieser selbständige erste Aufstieg der Jugend bestimmt die zukünftigen Geschicke des Volksganzen. Und es ist eine Weltfrage, ob Jugend, auf sich gestellt, Maß zu finden versteht.

Die neuerstehende katholische Jugendbewegung greift diese Probleme mutig an. Sie will maßvoll bleiben, sie will mit den erzieherischen Kräften zusammengehen, sie will vor allem alle äußeren Veranstaltungen, alle Jugendziele und Jugendideale mit einer glänzenden, einheitlichen Weltanschauung erfüllen.

So lehnt denn eine maßvolle Jugendbewegung nicht alle Jugendpflege ab. Aber das Wort Pflege ruft fragende, selbst scheue Blicke auf. Man will Gewißheit haben, daß die Bewegung nicht zu einem leeren Wort herabgedrückt wird, daß die Pflege nicht begehrliche Hände ausstreckt nach dem Kleinod der freien Selbstbestimmung des Jungenverbands.

Mit vernünftiger Überlegung und Aufrichtigkeit gelangt man leicht zum Einvernehmen. Denn selbst die äußersten Flügelmänner des Fortschritts lehnen nicht alle Erfahrung und alle Erziehung ab. Aber das Wort „Jugendpflege" erregt ihren Unmut. „Jugendpflege erwürgt jede Jugendbewegung", rufen sie, „und Jugendbewegung ist unsere köstlichste Errungenschaft." Sie stecken mit ihrem Grimm selbst Besonnene an. Denn aus ihrem Zorn und ihrer Begeisterung wird ein Zerrbild der Jugendpflege geboren. Da sieht man nur aufdringliche Bevormundung, selbstsüchtiges Parteigetriebe, Einfangen der Jugend mit schlau zubereitetem Köder; die Jugend muß den Zwecken des Alters dienen; da wird die Jugend mit allerlei Zauberformeln des Alters besprochen, um sie gefügig zu machen; sie wird in Formen geknetet, die jugendlicher Lebensart verhaßt sind.

An echte Jugendpflege kommen diese anzüglichen Spottbilder nicht heran, weil ihre Zeichner die schönen und stillen Wege lautlos pflegender Hände und Herzen nicht einmal ahnen.

Echte Jugendpflege steht staunend vor ihrer Aufgabe wie vor etwas Heiligem. Sie lauscht zuerst in Ehrfurcht auf die Melodie des jugendlichen Gemütes. Sie nimmt den echtesten Ton der Jugend in sich auf, um alle ihre Worte, all ihr Tun auf diesen Ton zu stimmen. Sie will die Jugend an diesen ihren innersten Seelenklang zart und liebevoll erinnern, wenn je ein Mißton die Fülle des Wohllauts zu brechen droht. Sie ist reich an Liebe und Erfahrung und teilt neidlos mit. Sie kennt die zarteste Feinbewegung spendender Rücksicht, den fast unhörbaren Hauch des sich anbietenden Rates, den allbezwingenden Unterton zitternder Liebe bei der Warnung, die Handreichung der Hilfe, in deren Gebärde sich Ehrfurcht, Demut und Kraft wunderbar vermählen.

Störend in eine gesunde Jugendbewegung einzugreifen, liegt ihr fern. Sie weiß aber, daß wilde Bewegung Sturm entfesseln kann. Und so wirft sie mit schonendster Unaufdringlichkeit einen maßvollen Rhythmus in den gesetzlosen Schwung der jugendlichen Reigen. Das Geschmetter einer neuen Freiheit erbraust über den Köpfen der Jugend. Wie viel leeres Getöse lärmt in diesen Tonmassen. Das frisch sprudelnde Volkslied des ewig Jugendlichen herauszuheben, ist das nicht köstliche Jugendhilfe? Muß denn Jugend zuerst Monate lang unter diesen Posaunenstößen ahnungslos dunklen Zielen entgegenstürmen, bis sie sich müde und verärgert an den Wegrand setzt und den Eigenklang ihrer heiligsten Gefühle aus all dem fremden, gekünstelten Tongewoge zu erraten sucht?

Echte Jugendbewegung verbündet sich gern mit dieser echten Jugendpflege.

Es gibt aber auch ein Falschbild der Jugendbewegung.

Jene Gegner der Jugendpflege schildern die Jugendbewegung als einen plötzlichen Schrei nach Freiheit und Zusammenschluß, der einen unwiderstehlichen Drang nach diesem Erlebnis auslöst, als ein Erwachen des jugendlichen Geistes zur Selbstschau seiner Eigenart, als einen unfehlbar sicheren Innenblick in das Getriebe des eigenen Denkens und Fühlens, ein Überzeugtsein von der einzigen Wahrheit des eigenen Weges, als ein wagemutiges Abwerfen aller Fesseln, ein fröhliches Zerspleißen und Zersplittern des Altmorschen, aber auch ein Umrennen der bestehenden Ordnung, die schon deshalb Sünde ist, weil sie nicht erst wird, sondern bereits war. Die Jugendbewegung setzt sich allein Ziele und bahnt sich die Wege, rufen

sie; wenn durch Dorn und Dickicht, wenn über Stock und Stein, um so besser. Sie will nicht gewonnen werden für Zwecke, die sie nicht selbst gewählt hat; sie erzieht sich selbst, sie fügt sich keinem Gebot, das sie nicht anerkennt, keiner Gewalt, der sie die Führung nicht in die Hand gelegt hat aus eigener Machtvollkommenheit.

Diese wilde Jagd der Jugendbewegung ist unjugendlich, weil unwahr; unjugendlich, weil sie greisenhaft eitel Fertiges vorspiegelt, wo frisch-fröhliche Jugend in den Versuchen des Beginnens schwelgt; unjugendlich, weil sie Jugendgedanken und Jugendart grübelnd entdeckt, statt sie unbefangen zu genießen; unjugendlich, weil sie sich nicht damit begnügt, der unversiegbar sprudelnde Quell jugendlichen Lebens zu sein, sondern in lehrhafter Pose und gespreizter Aufmachung sich den Alterstitel „Trägerin des Jugendgedankens" beilegt. Aber das ist zum Glück nicht das Bild der wahren Jugendbewegung, das übereifrige Freunde zeichnen. Manche Züge sind getroffen, das Gesicht als Ganzes ist verzeichnet.

Die Jugendbewegung ist schön genug, sie braucht keine Schminke.

Sie ist ein Erwachen, ja; aber kein Erwachen aus dumpfem Tod und Scheintod. Sie wehrt sich, hochgemute Jugend, gegen diese Anklage auf Irrsein seit Jahrhunderten, auf traumhaftes Taumeln unter dem Pfeifenklang verständnisloser Gänseriche. Sie war immer Jugend, frisch und glücklich trotz allem. Sie wäre nie erwacht, wenn sie so totsteif und totkalt gewesen wäre, wie sie diese Erwecker schildern. Sie erwachte, wie der Keim erwacht, wenn ihn der Frühling ruft. Und der Keim trägt uraltes Leben in sich, eine heilige Ansammlung von Kräften, die sich langsam entwickelt und veredelt haben, die zu neuen Formen und Gestalten innerlich heranwuchsen, bis die jauchzende Offenbarung eines neuen Lebens in ihnen aufjubelte. Die Jugend erwachte, wie der Quell erwacht, der in unsichtbarem Bergschacht dem Lichtausgang zueilte. Dieser Quell ist nur eine Seitenader des mächtig anschwellenden Lebensstromes der aufstrebenden Menschheit. Er führt kristallhelles Wasser zu Tal, er wälzt Geröll mit sich und schlammige Erde. Das ursprünglich Reine und ewig Wertvolle muß erst durchsickern. Es war ein Erwachen zu eigenem Schaffen. Ein neues Besinnen auf jugendliche Kraft, die immer da war und um sich schlug, aber sich verzettelte in ihrer Ungebundenheit; auf winkende Arbeiten, die immer riefen, aber nur spielerisch angegriffen wurden; auf unzählige Möglichkeiten des Zusammenschlusses und fruchtbarer Arbeitsgemeinschaft, die durch das Verbot des Staates und der Schule hintangehalten wurden.

War das nicht ein Erwachen zu neuer Freiheit? Zweifellos, aber Freiheit ist noch keine Ordnung. Wahrhaft frei konnte diese Erlösung erst durch Ordnung werden. Ohne ihren Rhythmus würde die Bewegung zu einem wilden Durchbruch und einem regellosen Sturzbach ausarten.

Die neue Jugendbewegung ist Selbstbesinnung, sagt man. Es sei. Dann ist sie aber auch Selbsterkenntnis und richtige Selbsteinschätzung. Sie kennt ihren eigenen Wert; dieser Wert hat sein eingeborenes Sein, einhaftende Schönheit. Er trägt aber auch den Pulsschlag zur Reife in sich. Er ist nicht bloß Sein, sondern auch Werden; er ist ein Weg, ein Beginn, man darf ihn gegen die in ihm zuckende Zukunft nicht absperren. Die Liebe zum Augenblick darf die Sehnsucht nach der Vollendung nicht ersticken. Die Aufgabe der Gegenwart richte sich doch auch nach den Zielen der Zukunft. Deshalb ist gesunde Jugendbewegung immer auch schlichtes Geständnis der eigenen Unzulänglichkeit und Ehrfurcht vor dem Tag, der erst kommt. Sie ist Verkünderin, wie die Morgenröte. Die Mittagsstrahlen rüsten sich erst am Himmelsrand.

Der jugendliche Geist, den man pflegen will, ist kein neu entdeckter Emporkömmling. Wo steckte er denn bisher in aller Welt? Wir wollen ihn gar nicht, wenn er nicht von jeher in der Jugend glühte.

Echte Jugendbewegung grübelt nicht über ihr Wesen. Sie handelt unbefangen, ihrer Geistigkeit gemäß. Echte Jugendbewegung staunt und fragt, falsche ist satt vom eigenen Wissen und Tun, sie fragt nur sich selbst und ihr Überwissen. Falsche Jugendbewegung kann sich nicht genug tun in geringschätzigem Lächeln über das Jenseits der Alten und über jedes Streben, das nicht mit ihr treibt. Echte Jugendbewegung greift ruhig aus auf weitem Plan; sie weiß, daß ein langer Weg über die Ebene führt, zum Fuß der Berge, und dann ein mühsamer Aufstieg zum Gipfel beginnt, Lebensarbeit.

Man rühmt die Wahrheitsliebe der neuen Bewegung. Ist sie denn wirklich wahr, wenn sie sich brüstet mit dem Alleinbesitz der Wahrheit, nur ihre Kreise gelten läßt, alle Fesseln abwirft, die das weise Walten der Natur um sie gelegt, nur auf das Gebot der eigenen Wahl hört? Wahrheit ist Demut, Besonnenheit und Ehrfurcht; Wahrheit kennt nicht den Stolz eines selbstgefälligen Genügens in der Kleinwelt des eigenen Gedankens. Und wenn man gar von der „heimlichen" Verschwörung der Jugend gegen die offene Macht der Alten spricht, so ist dies Lob ein Schmähwort, denn Jugend kämpft mit offenem Visier.

Wo Großes erst am Werden ist, bedarf es der Pflege. Pflege ist liebendes Verstehen, zartes Mit- und Nachfühlen, wegweisende Gebärde, stilles Begleiten und klug richtendes Antworten. Auch die Sonne pflegt keimende Saaten, sie lockt das Wachstum und öffnet zu vollem Lebensatem die keusch verschlossenen Lippen des Blütenkelches.

Daß die Jugend überschäumt, ist keine Schande. Eindämmende Arbeit schont ihren wertvollen Überfluß. Diese Wohltat schützender Ufer ist Pflege. Echte Jugend schämt sich ihrer nicht.

Gold und Edelgestein führt Jugend mit sich, ahnungslos, unbewußt. Diesen Reichtum holt Pflege ans Licht. Echte Jugend erkennt es dankbar an.

Und wenn es bergauf geht, über Schneefelder und Gletscher, hemmt der erfahrene Bergführer den unvorsichtigen Fuß vor den heimtückischen Spalten, die nur er kennt. Pflege ist Warnung und Führung.

Es mag sein, daß dem Wort Pflege ein bißchen allgegenwärtige Bevormundung und umherschleichende Besorgnis anhängt; die Grundbedeutung, Übernahme der Verantwortung, macht sich hier und da etwas breit, als wollte sie alle Stellen besetzen; der Stammzusammenhang mit der Pflicht kann die Pflege zu einem Getriebe unzähliger Befehle und Verbote verknöchern lassen oder zu einem kleinlichen Zurechtschieben und Zurechtrücken entgeistigen. Das alles ist aber die rechte Art gesunder Pflege nicht. Und wenn wir von Pflege sprechen, so meinen wir die gesunde, nicht die verrückte. Wir treten für Jugendpflege ein, wie wir Kunst und Musikpflege, Pflege der Wissenschaften preisen. Die hochgeborene Größe der Kunst, der Wissenschaft steht strahlend da im eigenen Licht, laut aufrufend zur Ausgestaltung ihrer Ideale. Man pflegt sie, wenn man sie versteht, liebt und hochschätzt, in ihre Tiefen dringt, ihre Werte hervorholt, zu neuen Werken ausgestaltet, lebendig macht, was im gedanklichen Musterbild gleichsam schlummert, greifbar hinstellt, was die Sehnsucht träumt. So steht auch der Geist der Jugend da im Eigenglanz seines selbständigen Wertes. Man pflegt ihn, wenn man alle Kräfte fördert, die ihm eingeboren sind, alle Hemmnisse nach Möglichkeit beseitigt, die das reine Spiel dieser Kräfte stören könnten, alles im Jungen anregt und spornt, was dem unverfälschten Ideal des jugendlichen Wesens entspricht, Wucherungen beschneidet, regelloses Toben zur Ordnung einreiht. Diese Pflege ist keine Vergewaltigung, sondern ehrfurchtvolle Gestaltung des geistigen, ewigen, unsichtbaren Jugendideals zu sichtbarer, zeitlicher Wirklichkeit. Die formende

Hand ist ganz Liebe und heilige Kunst. Das Wort, das Leben spendet, ist kein fremder Laut, der Jugend unverständlich, es ist der heimatliche Klang ihrer eigenen Sprache. Der Funke, der die Flamme anfacht, wurde auf dem Herde des jugendlichen Geistes geboren, den Gott selbst zu unverwelklicher Schönheit geschaffen hat. So bildende Hand, so schöpferisches Wort, so rein glühenden Feuerhauch verschmäht die nach vollendeter Gestalt sich sehnende Jugend nicht; sie bewegt sich ja den gleichen Zielen zu, und ihre Begegnung mit der wegweisend pflegenden Liebe ist nur ein Wiedererkennen, ein Familiengruß, ein Zusammengehen, Hand in Hand und Fuß an Fuß; sie holt aus den himmlischen Sphären ihrer urbildlichen Vollkommenheit denselben Leitgedanken ihrer Entfaltung, dasselbe Ebenmaß ihres Aufwärtsstrebens.

Jugendbewegung und Jugendpflege verwachsen ineinander, wo immer in beider Schritt Natürlichkeit und Maß, Sicherheit und Anmut walten, wo immer Jugend den Schwung ihres Ungestüms dem Gesetz eines zügelnden Widerstandes unterwirft, und die Pflege nur eingreift, wenn die stürmische Wucht der Bewegung den urwüchsigen Wildling aus der sichern Bahn des Geleises wirft. Der Kampf gilt den Trieben, nicht dem Geist; die Gegensätze schärfen das Gefühl für die Wahrheit, die scheinbaren Mißklänge einen sich, wenn nur ein reiner Doppelwille herrscht, zum herrlichsten Akkord jugendlicher Kraft und erzieherischer Weisheit.

Aber wir sind nun einmal vom Wortklang abhängig. So schön z. B. der Ausdruck Fürsorge ist, die tatsächliche Entwicklung hat ihn mit einer Nebenbedeutung verschwistert, die allerlei unangenehme Erinnerungen wachruft. Auch das Wort „Pflege" steigt allmählich von der Höhe ins Tal. Vielleicht wird man bald gezwungen sein, es fallen zu lassen, wenn keine rückläufige Entwicklung einsetzt. Man kann aber doch von Jugendgestaltung, Jugendformung, ja, schlicht und recht, von Jugenderziehung sprechen, welche die Bewegung begleitet, lenkt, berät.

Wenn die Jugend bisweilen auch gegen das Wort „Pflege" Einspruch erhebt, die Sache selbst wird von vernünftigen Jungen in ihrer Notwendigkeit erkannt und gewünscht. Ohne sie veräußerlicht sich die Bewegung nur allzu leicht. Gesellige Zusammenkünfte und Wandern gewinnen die Oberhand. Und wo Arbeitsgemeinschaften und ernste Aussprachen bestehen, verflacht sich der Redekampf, oder er zerreißt die Sitzungen durch Widerspruch und Streit, wenn keine fachmännische Leitung zur Stelle ist. Die Gedanken der Jungen versiegen bald, und das Interesse flaut ab. Diese Jugend-

gestaltung wird sich am fruchtbarsten auswirken, wenn der Leiter innerhalb der Bewegung nur ein moralisches Ansehen, kein rechtlich festgesetztes besitzt. Sonst kann er natürlich, z. B. als Religionslehrer, eine autoritative Stellung den Jungen gegenüber einnehmen. Eines aber ist notwendig. Wenn er sich mit achttägigen Vorträgen, selbst vortrefflichen, begnügt, zu bestimmten Zeiten den Vorstand um sich versammelt, dann und wann einen Jungen anspricht oder mahnt, hat er das Wesen seiner Aufgabe gar nicht erfaßt. Er muß gewissermaßen die ganze Erziehung seiner Gruppe in die Hand nehmen und muß sie mit unermüdlichem Eifer betreiben. Sein selbstloser Geist durchdringe alles, und die Liebe der Jungen hält ihn. Er wird sein Ziel nie erreichen, wenn er nicht immer zu sprechen ist und wenigstens vier bis fünf Stunden täglich ausschließlich den Jungen widmet. Alle muß er kennen und erzieherisch beeinflussen. Seine wichtigste Aufgabe ist aber, Führer im Sinn der Bewegung heranzubilden, denen er einen großen Teil seiner Zeit mehrere Jahre schenkt.

Dieser starke Betrieb wird freilich auf die Dauer unmöglich sein, wenn keine großen, gut eingerichteten Räume zur Verfügung stehen. Vor allem muß aber der zu diesem moralischen Einfluß Auserkorene große Ehrfurcht vor der Jugendbewegung haben. Niemals greift er in die Rechte ein, welche durch die Satzungen des Verbandes den Jungen gehören. Nicht einmal seinen Rat drängt er auf. Er wartet, bis man zu ihm kommt. Und man wird ihn fragen, mehr als ihm genehm ist, wenn er das volle Vertrauen der Jugend besitzt.

Die ganze Jugendbewegung, auch die jüngste, die katholische, steht vor der Entscheidung. Die andern drohen zu zerfallen, weil ihnen Maß und eine einheitliche Idee fehlen. Die katholische Bewegung steht im Einheitsglanz einer wundervollen Weltanschauung und müht sich um einen maßvollen Rhythmus ihres Ganges. Sollte sie zugrunde gehen, weil man ihr keine Liebe und kein Verständnis entgegenbringt?

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Zum Jubiläum des Prämonstratenserordens[1].

Um das Jahr 1083 ward zu Xanten am Niederrhein dem Edelherrn Heribert von Gennep und seiner Gemahlin Hadwig ein Kind geboren, das sie Norbert nannten. Der Unsitte der Zeit folgend suchten sie diesen nachgeborenen Sohn dadurch zu versorgen, daß sie ihm eine kirchliche Pfründe verschafften. Norbert erhielt die Subdiakonatsweihe und wurde Stiftsherr an der Viktorskirche zu Xanten. Vom Geistlichen war aber bei ihm nicht viel zu sehen. Ein echtes Weltkind, lebte er sorglos und leichtfertig in den Tag hinein. Eines Tages unternahm er einen Vergnügungsritt nach dem nahen Freden. Während er auf dem Wege war, zog sich ein schweres Gewitter zusammen. Die Donner rollten. Die Blitze zuckten. Ein furchtbarer Schlag, und der Blitzstrahl fuhr hart vor Norbert in die Erde. Mann und Pferd wurden zu Boden geworfen. Norbert lag eine Stunde lang bewußtlos da. Als er endlich wieder erwachte, trat eine völlige Sinnesänderung bei ihm ein. Aus dem Saulus war ein Paulus geworden. In dem Benediktinerkloster Siegburg hielt er ernste Einkehr in sein Inneres. Dann ließ er sich, um alle Brücken hinter sich abzubrechen, in Köln zum Diakon und Priester weihen; er verteilte sein Hab und Gut unter die Armen, verzichtete auf seine Chorherrenstelle und zog sich nach Frankreich zurück. Hier gründete er im Jahre 1120 zu Prémontré mit Zugrundelegung der Regel des hl. Augustin den Prämonstratenserorden für Männer und Frauen, dem er bald einen dritten Orden für Weltleute beifügte.

So kann denn in diesem Jahre der Prämonstratenserorden auf eine Vergangenheit von 800 Jahren zurückblicken. Er hat allen Grund, sich deren zu freuen, und es ist billig, daß wir mit ihm Gott loben und preisen.

Der hl. Norbert gehört zu den Heldengestalten, den Geistesriesen unseres deutschen Vaterlandes und unserer katholischen Kirche. Mit einer Deutlichkeit

---

[1] Sehr viele der hier folgenden Angaben verdanken wir der Güte des hochwürdigen Herrn Alfons Zak O. Praem. vom Stifte Geras in Niederösterreich.

und Entschiedenheit, wie sie vor ihm kaum jemals zum Ausdruck gebracht worden ist, hat er seinen Schülern neben der Selbstheiligung die Seelsorge, auch die regelmäßige pfarrliche Seelsorge, zur Aufgabe gemacht. Ein wahrhaft großer Gedanke: Das priesterliche Wirken gestärkt und verklärt durch das Ordensleben; die Ordenstätigkeit hingerichtet auf das erhabenste aller Ziele: Verherrlichung Gottes durch die Rettung und Heiligung der unsterblichen Seelen! Norbert ging selbst mit gutem Beispiel voran. Barfuß, armselig bekleidet durchzog er als Bußprediger Frankreich, Belgien, Deutschland. Bekannt ist sein Wirken in Antwerpen. Der Schwärmer Tanchelm hatte das Volk gegen Geistliche, Kirchen, Sakramente verhetzt und zu gräßlichen Freveln verleitet. Norbert erschien. Sein flammendes Wort weckte die Gewissen und brachte die Rasenden zur Besinnung zurück. Rastlos arbeitete der Heilige an der Ausbreitung seines Ordens. Bei seinem Tode konnte er schon 40 Stifte zählen, darunter wenigstens 13 in deutschen Landen. Unterdessen waren ihm die Bistümer Cambrai und Würzburg angeboten worden. Er lehnte sie ab. Doch schließlich wurde er förmlich genötigt, den Erzstuhl von Magdeburg zu besteigen[1]. Er wollte ein rechter, ein ganzer Bischof sein. Mit einem Mute, der auch den Tod nicht fürchtete, forderte er die verschleuderten Kirchengüter zurück. Nichts ließ er unversucht, die Geistlichkeit, besonders die Stiftsherren, von der Makel der Unenthaltsamkeit zu reinigen und zu einem heiligen Wandel anzuleiten. Gleich dem hl. Bernhard trat er gegen Abälards Irrlehren auf. Als der Gegenpapst Anaklet II. die Kirche in Verwirrung brachte, setzte Norbert in Deutschland das durch, was Bernhard in Frankreich erreicht hatte: der rechtmäßige Papst Innozenz II. ward als solcher anerkannt. Norberts Einfluß ist es auch zu danken, daß Kaiser Lothar II. auf die Belehnung der Bischöfe mit Ring und Stab verzichtete und damit der Kirche Deutschlands den Schmerz ersparte, den ärgerlichen Streit zwischen Kaisertum und Papsttum von neuem auflodern zu sehen.

Der Segen Gottes erbte sich von Norbert fort auf seine geistlichen Söhne. Ihr Orden breitete sich aus nach Ungarn, Polen, Dänemark, Schweden, Schottland, Italien, Spanien, Portugal, ja selbst bis nach der Insel Cypern und dem Heiligen Lande. Bald besaß das Bistum Köln 30 Prämonstratenserstifte, Mainz 28, Münster 20, Würzburg 15, Trier 13. Man hat behauptet, um das Jahr 1230 habe es schon über 1000 Nieder-

[1] L. Ch. Hugo O. Praem., La vie de St Norbert (Luxembourg 1704) 215—219.

lassungen gegeben, um die Mitte des 14. Jahrhunderts 1332 Abteien, 315 Propsteien, 400 Chorfrauenklöster[1]. „Ich habe euern Orden gefördert, so viel ich nur konnte", schrieb der hl. Bernhard den Prämonstratensern, und er fügte bei: „Ich werde immer euer Freund sein."[2] Der französische Chorherr Le Paige konnte im Jahre 1633 schon gegen 160 Schreiben namhaft machen, durch welche die Päpste, von Honorius II. bis herab auf Urban VIII., dem Orden ihre Gunst bezeugten[3]. Dieser hat auch vom Heiligen Stuhl die höchst seltene Bewilligung erhalten, daß seine Mitglieder ohne besondere Erlaubnis des Papstes Pfarrstellen und ähnliche Seelsorgsposten annehmen dürfen. Auch die weltlichen Großen geizten nicht mit Gnadenerweisen. Wenn der selige Gottfried, Graf von Kappenberg, und der selige Ludwig, Graf von Arnstein, ihre Burgen in Prämonstratenserstifte verwandelten und selber das weiße Kleid des Ordens nahmen, so sind das Tatsachen, die in der einen oder andern Weise vielfache Nachahmung fanden. Im deutschen Reiche wurden Roggenburg, Ursberg, Rot, Obermarchtal, Schussenried, Weissenau so reichlich mit Länderbesitz ausgestattet, daß sie von den Kaisern zu Fürstabteien erhoben werden konnten.

Der Verweltlichung und Entartung, womit die menschliche Schwäche nun einmal jede geistliche Stiftung bedroht, suchte sich der Prämonstratenserorden immer wieder durch Visitationen und Reformen zu erwehren. Dafür hat ihm Gott das Siegel der Heiligkeit aufgedrückt. Die hl. Elisabeth von Thüringen hat allen Anzeichen nach auf besondere Weisung des Himmels das jüngste ihrer Kinder, die kleine Gertrud, dem Prämonstratenserinnenkloster Altenberg zur Erziehung übergeben. Gertrud hat später beinahe ein halbes Jahrhundert lang dem Stifte vorgestanden. Papst Klemens VI. hat ihr die Ehre der Altäre zuerkannt[4]. Drei Prämonstratenser, die auf dem bischöflichen Stuhle von Ratzeburg gesessen, werden als heilige Märtyrer verehrt. Auch unter den 19 heiligen Märtyrern von Gorkum, die 1572 ihren Gehorsam gegen den Apostolischen Stuhl mit ihrem Blute besiegelt haben, treffen wir zwei Jünger des hl. Norbert.

---

[1] Vgl. Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche II[2] (Paderborn 1907) 55—58.

[2] Acta Sanctorum Iunii, Tom. I, ed. nov. (Parisiis et Romae 1867) 803.

[3] Io. Le Paige O. Praem., Bibliotheca Praemonstratensis Ordinis II (Parisiis 1633) 621—756.

[4] Vgl. Alban Stolz, Die hl. Elisabeth[12] (Freiburg i. B.) 216—220.

Wir übergehen manche andere Namen und nennen nur noch einen. Zu den lieblichsten Erscheinungen der deutschen Heiligenwelt gehört der selige Hermann Joseph, das sinnige Marienkind, der Dichter des ältesten Herz-Jesu-Liedes. Er ist Prämonstratenser zu Steinfeld in der Eifel gewesen. Die Angelegenheit seiner Heiligsprechung ist in Rom anhängig gemacht.

Glänzende seelsorgerliche Verdienste hat sich der Orden um die Christenheit rechts der Elbe erworben. Eine Reihe von Bischofsitzen war dort größtenteils mit Prämonstratensern besetzt. Es gab ganze Domkapitel, die aus Ordensmitgliedern gebildet waren; so Havelberg, Ratzeburg, Riga, Brandenburg, Leitomischl. Die Bekehrung des Wendenvolkes ist das Werk der Prämonstratenser. Auf näheres einzugehen erlaubt uns der Raum nicht. Wie wir hören, harrt eine eingehende deutsche Ordensgeschichte des Druckes.

Was der Orden auf schriftstellerischem Gebiete geleistet hat, schildert der Averboder Chorherr Leo Goovaerts in einem vier Teile umfassenden Werke, das vor kurzem zu Brüssel erschienen ist. Man braucht übrigens nur zu Strahow bei Prag die Stiftsbücherei mit ihren 80000 Bänden und 1200 Handschriften und dem herrlichen Büchersaal zu sehen, um sich zu überzeugen, daß die Wissenschaft im Orden hochgehalten wurde[1]. Eines soll hier nicht unerwähnt bleiben: Als gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Regierung Josephs II. in unbegreiflicher Verblendung die Antwerpener Bollandisten auseinander zu jagen beschloß, war es das Prämonstratenserstift Tongerloo, das deren Bücher- und Handschriftensammlung ankaufte und den Bollandisten selbst in seinen Mauern ein gastliches Heim bot. So konnten diese im Verein mit den Chorherren 1794 der Gelehrtenwelt den 53. Band ihres Heiligenwerkes schenken. Daß ihm keine weiteren Bände folgten, kam nur daher, daß bald auch Tongerloo der Aufhebungswut zum Opfer fiel[2]. Großen Dank schuldet Deutschland, ja fast ganz Europa dem Steinfelder Prämonstratenser und überaus fruchtbaren Erbauungsschriftsteller Leonhard Goffine. Seine zuerst 1690 in Mainz erschienene Auslegung der Episteln und Evangelien des Kirchenjahrs ist eines der beliebtesten Volksbücher geworden. Man hat sie in viele Sprachen übersetzt und oftmals neu be-

[1] Vgl. Heimbucher a. a. O. 64.

[2] Näheres berichtet Hipp. Delehaye S. J. in den Études Tom. 160 (Paris 1919) 164—169.

arbeitet. Mehr noch, als am Schreibtische, hat der Orden in der Schule gewirkt. In großer Anzahl haben teils ganze Ordensgemeinden teils einzelne Ordensmitglieder an den Mittelschulen und Hochschulen verschiedener Länder, besonders Österreichs, gelehrt, und lehren sie noch. Namentlich haben die Stiftsschulen unzähligen dürftigen Knaben unentgeltlich Unterricht und Verpflegung zuteil werden lassen. Dafür nur zwei Beispiele. Johannes Lohelius kam als armer Stalljunge zu den Prämonstratensern von Tepl. Er wurde Erzbischof von Prag und starb 1622 im Rufe der Heiligkeit. Im Jahre 1770 klopfte ein Bäckerbursche an die Pforte von Klosterbruck. Er wurde Klosterbäcker. Da überkam ihn ein unwiderstehlicher Drang zum Studieren. Aber woher die Mittel nehmen? Die guten Stiftsherren erbarmten sich seiner. Er machte unter ihrer Leitung die vier Lateinklassen durch und bahnte sich damit den Weg zum Priestertum. Später ist er Begründer des Redemptoristenordens auf österreichischem Boden, Erneuerer des katholischen Lebens in den Donauländern, glorreicher Heiliger der katholischen Kirche geworden. Er heißt Klemens Hofbauer[1]. Wie eifrig die Prämonstratenser die kirchliche Kunst pflegten, das erzählen uns die vielen Stiftskirchen, die heute noch stehen. Was ließe sich erst alles sagen von dem Segen, den sie durch Urbarmachung des Bodens, Hebung der Landwirtschaft, Spendung von Almosen den Völkern gebracht haben! Ist es nicht rührend, den letzten Abt des 1802 aufgehobenen Stiftes Marchtal berichten zu hören: „Jedes Jahr gaben wir Armen und Wanderern 18000—20000 Laib Brot, jeden zwei Pfund schwer.“[2] Dem entspricht, was 1907 der neueste Geschichtschreiber der kirchlichen Orden über das böhmische Stift Tepl mitteilen konnte: „Es läßt die sämtlichen armen Schulkinder seiner 24 Pfarreien den ganzen Winter hindurch täglich mit warmen Speisen versehen, verteilt jährlich 800 Ster Brennholz an Dürftige, speist jeden Donnerstag 25 Arme im Stifte und 30 im Meierhofe und beschenkt beim Tode eines Mitgliedes 30 Arme mit Geld und Lebensmitteln.“[3]

Furchtbare Verluste erlitt der Orden durch die Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts, den großen Umsturz in Frankreich, die allgemeine

---

[1] Adolf Innerkofler C. SS. R., Der hl. Klemens Maria Hofbauer (Regensburg und Rom 1913) 10—13.

[2] M. Erzberger, Die Säkularisation in Württemberg (Stuttgart 1902) 355.

[3] Heimbucher a. a. O. 68.

Klosteraufhebung in Deutschland, die kriegerischen und bürgerlichen Wirren in Polen, Spanien und andern Ländern. Die meisten Häuser gingen zugrunde. Im Jahre 1790 verlor der Orden durch den Tod des letzten Abtes von Prémontré sein gemeinsames Oberhaupt. Die wenigen noch übriggebliebenen Stifte entbehrten des Zusammenhanges. Für die Prämonstratenser schien die letzte Stunde schlagen zu wollen. Doch in dem alten Stamm wohnt unverwüstliche Jugendkraft. Neue Stifte entstanden in Belgien, Frankreich und andern Gegenden. Seit 1883 waltet wieder ein Generalabt seines Amtes. Prämonstratenser arbeiten jetzt als Verkünder des Evangeliums in Dänemark und Kanada, in Brasilien, am Kongo, in Madagaskar. Der gelehrte Dr. Thomas Heylen, früher Abt von Tongerloo, jetzt Bischof von Namur, bekleidet das für die ganze Kirche so bedeutungsvolle Amt eines ständigen Kommissärs der internationalen eucharistischen Kongresse. Im richtigen Verständnis der Zeit geben die Chorherren eine Reihe von Zeitschriften in verschiedenen Sprachen heraus.

Wie steht es gegenwärtig mit der Gründung des deutschen Edelmannes und Erzbischofs in dessen eigenem Vaterland? Noch erinnern uns zahlreiche Denkmäler an die einstige Größe seines Werkes. Viele ehemalige Stiftskirchen dienen jetzt als Pfarrkirchen. In das Prämonstratenserstift Schäftlarn sind die Benediktiner eingezogen. In Knechtsteden haben sich die Väter vom Heiligen Geiste häuslich eingerichtet, in Oberzell die Schwestern von der Kindheit Jesu, in Roggenburg die Franziskanerinnen, in Ursberg die Josephsschwestern. Andere Ordenshäuser sind andern kirchlichen Zwecken dienstbar gemacht. Von vielen aber gilt das gleiche, was von den unterdrückten Niederlassungen der übrigen Orden mit Schmerz gesagt werden muß: Wo einst fromme Mönche andächtig gebetet und gesungen haben, da rollt jetzt gedankenlos das Fabrikrad, oder es wüten dort Wahnsinnige, oder es fluchen eingekerkerte Verbrecher, oder es trauern Trümmer und Schutt. Wiederholt hat der Orden von Belgien und von Böhmen aus versucht, sich in Deutschland wieder einzubürgern. Aber, man kann es nur mit Erröten sagen, er hat keine Aufnahme gefunden. Ein Trost ist ihm und uns geworden: Papst Benedikt XV. hat durch Schreiben vom 4. Februar 1920 den hochwürdigsten Generalabt Norbert Schachinger in Schlägl und in ihm den ganzen Prämonstratenserorden zu seiner Jahrhundertfeier beglückwünscht. „Euer Orden", sagt er, „ist keineswegs veraltet. Im Gegenteil, es scheint eben jetzt ein neuer Lebensfrühling für ihn angebrochen zu sein. Allmählich breitet er sich gerade da wieder

aus, wo er unterdrückt und aufgehoben wurde."[1] Das klingt ja fast wie eine Weissagung für unser Deutschland! In der Tat hat die neueste Gestaltung unserer Heimat viele Schranken weggefegt, welche die Staatswillkür und der Katholikenhaß der Entfaltung des Ordenslebens entgegengestellt hatten. Anderseits rufen die seelsorgerlichen Bedürfnisse unseres katholischen Volkes so dringend nach Männern, die im Geiste des hl. Norbertus wirken. So wollen wir denn beten und hoffen, daß der altehrwürdige Prämonstratenserorden recht bald im Lande seines Stifters eine fröhliche Auferstehung feiere!

[1] Acta Apostolicae Sedis XII (Romae 1920) 60.

Otto Braunsberger S. J.

Liturgische Bestrebungen der Gegenwart.

Wir arbeiten an der Gesundung und Erneuerung unseres Volkslebens. Was einsichtige Männer seit langem betont, steht heute mit fast erschreckender Klarheit vor aller Augen: kein Heil ohne Erneuerung in Christus! Der Sozialismus hat in seinem Kampf gegen übertriebenen Individualismus versagt und mußte versagen, weil er die Menschen äußerlich zusammenkittet, sie aber nicht innerlich verbindet und eint, weil er die Werte der religiösen und sittlichen Güter verkennt, die allein Menschen einander näherbringen können. So hat er nur eine andere Form schrankenloser Selbstsucht geschaffen. Für uns Christen gibt es nur eine Harmonie des Lebens der Einzelseele wie der Gemeinschaft: die Einheit in Christus. Das gilt vom Leben der Gnade und Gotteskindschaft, die jene geheimnisvolle Einheit aller Gläubigen in Christus begründet, wie sie uns in der paulinischen Bezeichnung als mystischer Leib Christi bekannt ist. Das muß aber auch vom bewußten religiösen Leben gefordert werden, soll wirklich das Idealbild jener Liebe aller untereinander, aller in Christus Tatsache werden. So können wir auch sagen: kein Heil ohne Erneuerung Christi in uns, kein Heil, bis er wieder als Inhalt unseres Denkens, als Ziel unseres Strebens sich zeigt. Doch wie kann uns Christus erscheinen? Wie sollen wir ihn erreichen, den himmlischen Glorienkönig zur Rechten des Vaters? daß er wie mildes Licht unser Auge nicht blende und doch zur Beschauung locke, daß er wie beglückende Liebe ehrfurchtsvolle Scheu begehre und doch mit werbender Kosung uns an sich ziehe, daß er jeden einzelnen umwandle in einen Abglanz seiner Liebe und seine Strahlen sich ausbreiten lasse auf jeden andern, den er als erwählten Christusträger weiß und achtet! „In eurer Mitte steht er, und ihr kennt ihn nicht?" Die Kirche bietet ihn uns täglich mit all diesen Zügen menschlicher Zutraulichkeit und göttlicher Größe an in dem einzig dastehenden mystischen Drama der Liturgie. Christus selbst harrt da auf uns wie damals auf die beiden Johannesjünger und spricht auch zu uns: „Kommet und sehet!" (Jo 1, 39.)

Was ist Liturgie? Das Wort besagt ursprünglich „öffentliche Dienstleistung", in der Sprache der Bibel insbesondere „heilige Dienst-

leistung", Kulthandlung. So gefaßt hat jede Religion ihre Liturgie. Die katholischen Theologen umgrenzen den Begriff genauer als den im Namen der Kirche nach bestimmten Normen vollzogenen Kult. Er setzt sich zusammen aus (eigentlichen) Handlungen, Zeremonien und Gebeten. In der Zeit, als noch die Bischöfe liturgisches Recht hatten, war auch die vom Bischof angeordnete Kulthandlung Liturgie im strengen Sinne des Wortes. Heute nicht mehr. Nur wenn der Papst Diözesanriten und -gebete, die aus alter Zeit stammen, approbiert und anerkennt oder solche für die ganze Kirche übernimmt, können sie als streng liturgisch bezeichnet werden. Man darf also sagen: Zur Liturgie gehören die in den offiziellen Kultbüchern der Kirche niedergelegten Handlungen, Zeremonien und Gebete. Liturgisch sind demnach in erster Linie die heilige Messe, das kirchliche Offizium, wie es im Brevier vorliegt, und die Spendung der Sakramente. Sie werden im Namen der Kirche und nach vorgeschriebenen Normen verrichtet, auch dann, wenn der Priester das Brevier für sich allein betet, wenn Laienorden zum Chorgebet sich versammeln, wenn der Pfarrer an Sonn- und Festtagen mit seiner Gemeinde Vesper und Komplet singt. Zu den liturgischen Handlungen im eigentlichen Sinne gehören auch die nach dem Rituale Romanum vorgenommenen Segnungen. So ist die Segnung von Rosenkränzen als liturgisch zu bezeichnen, das Beten des Rosenkranzes aber nicht, auch wenn es von der ganzen Gemeinde unter Leitung des Pfarrers verrichtet wird. Dies geschieht eben nicht im Namen der Kirche. Das darf uns nicht befremden. Weihe und Gebrauch eines Dinges sind nicht dasselbe. Ich erinnere nur an den altchristlichen Gebrauch beim Empfange der heiligen Kommunion. Konsekration und Austeilung in der Messe sind damals Liturgie, hingegen ist das Kommunizieren selbst vielfach nicht liturgisch, weil die Gläubigen auch für sich zu Hause die Kommunion nehmen. Die Bezeichnung „liturgisch" ist also kein Werturteil. Maiandacht, Kreuzwegandacht u. dgl. sind nicht liturgisch, weil sie nicht im Namen der Kirche verrichtet werden. Ja die meisten unserer Volksandachten fallen aus eben diesem Grunde nicht unter die Bezeichnung des Liturgischen. So ist der sakramentale Segen als solcher Liturgie, weil er im Rituale der Kirche genau vorgeschrieben ist und in ihrem Namen vollzogen wird; hingegen ist die bei uns gewöhnlich vorangehende sog. sakramentale Andacht vor ausgesetztem Allerheiligsten nicht liturgisch, auch wenn sie im Diözesangebetbuch steht und ihre Abhaltung vom Bischof vorgeschrieben wird. Sie wird nicht im Namen der Gesamtkirche gehalten. Manche Feierlich-

keiten der Kar- und Ostertage, wie sie in einzelnen Diözesen begangen werden, sind nicht liturgisch; wohl aber verschiedene den Diözesanritualien eigene Festakte, wie die Auferstehungsfeier am Ostersonntag, die entweder noch aus der Zeit stammt, in der die Bischöfe liturgisches Recht hatten, oder wenigstens als liturgischer Brauch von Rom anerkannt ist. Hingegen tragen wieder die anmutige Krippenfeier der Weihnachtszeit und die ernsten Andachten der Fastenzeit und am heiligen Grabe keinen liturgischen Charakter.

Es ist also, wie schon gesagt, vor allem festzuhalten, daß ein Fehlen des liturgischen Charakters für ein Gebet nicht im geringsten einem Minderwertigkeitsurteil gleichkommt. Ferner ist, wie sich aus obigen Ausführungen ergibt, das Prinzip, nach dem Liturgisches und Nichtliturgisches unterschieden werden, klar — Liturgie ist der im Namen der Kirche nach bestimmten Normen vollzogene Kult —, doch sind die Übergänge von einem zum andern nicht immer genau festzustellen. Zudem dürfte gerade der angeführte Ritus der Auferstehungsfeier ein Beispiel dafür abgeben, wie eine Volksandacht im Laufe der Zeit zu einer liturgischen wird. Und so waren manche unserer heutigen streng liturgischen Gebräuche und Gebete ursprünglich Privatgebräuche und Privatgebete, Ordensgebräuche und Ordensgebete.

Was kommt nun für die Laien von der Liturgie in Frage, d. h. was ist ihnen für gewöhnlich zugänglich? Die Feier der heiligen Messe, die Spendung der Sakramente, der sakramentale Segen, die Prozessionen, an Sonn- und Feiertagen vielfach auch Vesper und Komplet. Leider bleibt bei dem heute obwaltenden Gebrauch für den Laien von der Liturgie der Sakramente sehr wenig übrig. Taufe und Firmung erhält er in einem Alter, in dem eine bewußte und verständnisvolle Beteiligung am Ritus nicht oder kaum möglich ist. Die leider oft so spät erteilte heilige Ölung hat das gleiche Geschick. Bei der Beichte ist er zwar aktiv beteiligt, aber von der Liturgie nimmt er im Grunde nichts wahr. Es bleibt demnach für alle die Kommunion und für manche die Liturgie des Ehesakraments. In den Domkirchen kommt ferner, auch dem Laien zugänglich, die wundersame und eindrucksvolle Liturgie der Priesterweihe zur Entfaltung. Die Feier der Kartage gehört eigentlich zur heiligen Messe, verdient aber eine besondere Erwähnung, weil sie an Großartigkeit der Aufmachung und Tiefe der Empfindung alles hinter sich zurückläßt. Leider wird diese Fülle heiligster Stimmungsbilder fast nur in Kapitels- und Ordenskirchen in liturgischer Reinheit und wirkungsvoller Ausführung geboten, während in

vielen Pfarrkirchen die Entfaltung an der Unmöglichkeit scheitert. Hingegen erfreut sich die Regensburger Domkirche in dieser Beziehung eines über die Grenzen des Reiches hinaus verbreiteten Rufes. Bei Spendung der Sakramentalien und Segnungen kann man sich mitunter des Eindrucks nicht erwehren, als ob der Laie es als unbefugtes Eindringen in das Geheimnis des Priesters betrachte, zu sehen und zu hören, was vor sich geht.

Das Interesse der Gläubigen an der Liturgie wird in unsern Tagen erfreulicherweise wieder lebendig. Man spricht mit Recht schon von einer weit verbreiteten liturgischen Bewegung. Ihre Führer machen es sich zur Aufgabe, die Gläubigen einzuführen in das Verständnis der Liturgie als solcher und aufbauend hierauf einzuweihen und zu begeistern für das sog. liturgische Frömmigkeitsideal. Diesen Zielen dienen die „liturgischen Wochen", ferner einzelne oder regelmäßig wiederkehrende Vorträge über Zeremonien und Gebete der liturgischen Betätigungen, sodann ständige liturgische Zirkel als Teilgruppen größerer Vereinigungen. Auch Sammlungen und Zeitschriften stehen im Dienste der Bewegung. Von den in Deutschland erscheinenden seien erwähnt: Die Sammlung Ecclesia orans (herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen in Maria-Laach), die Zeitschrift „Liturgie und Kunst" (herausgegeben von der Benediktinerabtei Michaelsberg-Siegburg), in einzelnen Artikeln auch die „Benediktinische Monatschrift" (herausgegeben von den Benediktinern der Erzabtei Beuron). Die wissenschaftliche Grundlage liefern die tiefgrabenden und vielversprechenden Sammlungen „Liturgiegeschichtliche Quellen" und „Liturgiegeschichtliche Untersuchungen", denen sich bald ein „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" anschließen soll; zu den Mitarbeitern gehören die bestbewährten Forscher auf diesem Gebiete.

Wie schon aus dieser Übersicht zu erkennen ist, gehen die Bestrebungen in erster Linie von den Mitgliedern des hochverdienten Benediktinerordens aus. Sie dürften ja auch am ersten dazu berufen sein, weil die Pflege der Liturgie „die höchste und erste Leistung des Verbandes ist, ‚der nichts vorgezogen werden darf'" [1]. Auch Mitglieder anderer Orden widmen sich dieser echt kirchlichen Aufgabe. Im Sinne einer möglichst weiten und schnellen Ausbreitung des Gedankens ist es ferner besonders zu begrüßen, daß auch der Weltklerus sich lehrend und lernend an der Verwirklichung

[1] Ildefons Herwegen, Der hl. Benedikt (1917) 104.

des schönen Zieles einer Erneuerung unseres religiösen Lebens im Geiste der Liturgie beteiligt.

Die Wurzeln der liturgischen Bestrebungen unserer Tage führen uns zurück in die letzte Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Mit der Neubelebung des kirchlichen Geistes setzte bald auch eine offizielle kirchlich-liturgische Bewegung ein. Brevier und Meßbuch ließen manche Reformen wünschenswert erscheinen. Das Gebetsleben der Kirche, wie es in der Liturgie niedergelegt ist, hat den Mittelpunkt seiner Gedanken und Wünsche im heiligen Opfer und erhält von ihm wiederum seinen Glanz und seine Hoheit. Die Sonne des Gebetslebens aber ist Christus, und zwar Christus der Auferstandene, der durch seine Erlösungsgnade in den Seelen sein Reich ausbreitet und aus diesen Seelen seinen mystischen Leib aufbaut; Christus, der da kommen wird am Tage der Wiederkunft, das Reich der Gnade als Reich der Glorie zu eröffnen. Wie alles Gebet Leben und Bewegung ist, so auch die Liturgie. Kein stummes Versenktsein in wonnereiches Schauen des Auferstandenen, kein von der Person Christi losgelöstes Lob- und Bittgebet, sondern ein seelisches und soweit möglich auch körperliches Mitleben des Lebens Christi, des Werdens und Wachsens seines Reiches. Der Sehnsucht einer erlösungbedürftigen Menschheit wird Christus geboren, der Gottessohn, der herabstieg zur Annahme der menschlichen Natur. Er tritt hervor als königlicher Erlöser und wächst heran zur Erfüllung seiner Aufgabe (Epiphanie und die folgenden Wochen). Er verkündet sein Gnadenreich im öffentlichen Leben (Septuagesima bis vierten Fastensonntag). Tiefstes Leid kommt über ihn bei der Gründung seines Reiches durch die völlige Aufgabe und Hingabe seiner selbst im Kreuzesopfer (Passionssonntag bis Karfreitag). Dem von Mitleid gebrochenen Menschenherzen teilt sich dann die unerschöpfliche Freude des Auferstandenen mit und flutet die ganze österliche Zeit hindurch mit immer neuer Liebe und Gnade in die Seele, um dann mit Christus zum Throne des Vaters aufzusteigen. In der Sendung des Heiligen Geistes erhält die Seele Kraft und Stärke von oben für die weitere Ausbreitung des Reiches Christi, den weiteren Aufbau des mystischen Leibes, bei sich selbst und in andern Seelen (die Sonntage nach Pfingsten). So steht Christus und sein Reich im Mittelpunkte des kirchlichen Gebetslebens. Die Heiligenfeste aber sind eingebaut ins Kirchenjahr als Diamanten und Perlen an der Krone, die Christus ist. Nun hatte die frühere Ordnung die eigentlichen Offizien des Kirchenjahres meist aus praktischen Seelsorgsgründen wegen ihrer ausgedehnten

Länge so zurückgedrängt, daß von der Krone fast nur mehr die tragenden Stützen zu sehen waren. Echt liturgisch empfindende Männer hatten schon seit zwei Jahrhunderten auf die sich immer noch mehr ausbreitende Unstimmigkeit hingewiesen. Dem um die Liturgie so verdienten Pius X. war es vorbehalten, seelsorgliche Notwendigkeiten und liturgisches Ideal feinfühlend oder energisch miteinander auszusöhnen. In der jetzigen Ordnung des Breviers und Meßbuchs leuchtet wieder das erhabene Bild des Gottkönigs wohltuend und aufmunternd der betenden Seele entgegen. Das Kirchenjahr ist wieder, was es sein soll: Mitleben von Christi Leben und Leiden, Mitsiegen mit Christi Siegen, Hineinwachsen in Christi Geist und Reich und mystischen Leib.

Sollte nun diese Reform nur dem Priester zugute kommen? Stehen nicht auch die Gläubigen ohne Ausnahme als Mitopfernde am Altare? Betet der Priester nicht im Namen der ganzen Kirche, also auch der einzelnen Seele? Warum sollen nicht auch sie trinken an den Quellen des Erlösers, sich anschließen dem hochgemuten Gang an der Seite Christi? Wie Morgenrot eines aufatmenden Frühlingstages leuchtete dieser Gedanke auf in der Seele derjenigen, die das liturgische Gebetsleben der Kirche zu ihrer ersten Berufsarbeit erkoren hatten.

Die Veranlassung zu diesen neu einsetzenden liturgischen Bestrebungen bot folgende Beobachtung. Es ist Tatsache, daß sich dem Beschauer in den Kreisen der guten und besten Katholiken aller Stände Seelenbilder auftun, die wenig an die frohgestimmte Erlösungsüberzeugung eines Paulus und der ersten Christen überhaupt oder an die sich selbst vergessende Christusliebe eines Johannes erinnern. Das religiöse Innenleben mancher, besonders unter den Gebildeten, zeigt eine fast erschreckende Leere. Sie möchten wohl beten und ein bewußtes übernatürliches Leben führen, aber sie vermögen dem Gebet keinen Inhalt zu geben. Die religiöse Bildung ist nicht selten stehengeblieben bei den elementaren Kenntnissen ihrer Jugend, im Gegensatz zu der wissenschaftlichen und sozialen. Beides paßt nicht mehr zueinander. Oder aber es macht sich eine Ängstlichkeit im Seelenleben geltend, die ein inneres Vorankommen erschwert, wenn nicht gar unmöglich erscheinen läßt. Sie haben ein Bild von Gott dem Herrn, das auf Menschen zu übertragen sie sich schämen würden. Der Gott der Liebe ist für sie fast zu einem Tyrannen geworden, ihr Gebetsleben ist nicht so sehr Ehrfurcht und Dienst Gottes als Selbstpeinigung durch Furchtzustände, endlose Gewissensbedenken, vergebliche Versuche einer sie selbst zufrieden-

stellenden Gefühlsreue, nutzloses Sehnen nach Heilssicherheit. Ihr Denken und Wünschen dreht sich in völliger Umkehr christlicher Grundsätze um das eigene Ich, nicht um Gott und seinen Dienst — und das aus vermeintlicher Gewissenhaftigkeit! Die Aszese ist Selbstzweck geworden und zudem rein negativ gestaltet.

Diese Beobachtung machen und auf die Heilung der Krankheit sinnen, die Ursachen kennen und ihre Wirksamkeit abzustellen suchen ist für den Priester der Kirche mit apostolischem Herzen ein und dasselbe. Viele Wege führen nach Rom — und viele aszetische Methoden zu einer Neubelebung echt christlichen Geistes. Was liegt aber dem Priester, der selbst sein Frömmigkeitsideal aus der Liturgie schöpft und an ihr gebildet hat, näher, als eben dieses liturgische Frömmigkeitsideal jenen Seelen zu erschließen und zu empfehlen, denen jeder religiöse Idealismus im inneren Leben abhanden gekommen zu sein scheint. Und was zunächst als Heilmittel gedacht und erfaßt war, erweist sich dann von selbst als ein Ideal, das schlechthin zu erstreben würdig ist.

Aus diesen Gedanken und Veranlassungen gehen die liturgischen Bestrebungen unserer Tage hervor, zugleich ihr doppeltes Ziel: Einführen in das Verständnis der Liturgie und in ihr Frömmigkeitsideal. Es lohnt sich, diese Ziele näher zu betrachten.

Einführen in das Verständnis der Liturgie. Die Verkündigung dieser Aufgabe hat in den Seelen ungezählter Gläubigen freudigen Widerhall gefunden. Die Tatsache ist zu begrüßen. Denn es ist unzweifelhaft das schönste Ideal des christlichen Gebetslebens, sich anzuschließen an das Gebetsleben der Kirche. So gibt es z. B. kein Gebetbuch für die heilige Messe, das nach irgendeiner Hinsicht den Vergleich aufnehmen könnte mit dem Meßbuch der Kirche. Nun ist dieses Ideal ohne Einführung in das Verständnis der Liturgie kaum zu erreichen. Denn die Liturgie arbeitet mit Symbolen geheimnisvoller Art. Sie spricht in Bildern längst verflossener Jahrhunderte. Sie betet in Vergleichen aus der Natur. Ihre Wurzeln reichen zurück in die leidenvolle und doch freudenvolle Zeit der Märtyrerkirche und des Kampfes mit den Mysterienkulten der Heidenwelt. Man kann ihr Gebetsleben demnach in einem wahren Sinne als altkirchlich bezeichnen. Die Entfaltung und der Abschluß der Entwicklung ihrer großen Linien wie auch manchen Einzelschmuckes gehört dem 9. bis 13. Jahrhundert an, der Zeit der Erstarkung germanischen Kulturlebens, der kirchlichen und päpstlichen Machtstellung, also der Zeit des steigenden

Triumphes christlichen Geistes. Wer kann an solchen Quellen schöpfen, ohne sie zu kennen, wer sich beleben an der leidensstarken und todesmutigen Liebe der ersten christlichen Zeit, an der siegesfrohen Zuversicht der kirchlichen Jahrhunderte, wenn er die Symbole nicht versteht und die Bilder nicht zu deuten weiß, die uns jene Zeit vor die Seele führen?

Und mag auch der Laie aus der Gesamtliturgie nur weniges unmittelbar in sich aufnehmen können, er hat ihren Kern und die lichtverbreitende Sonne: das Meßopfer. Ihre Liturgie ist nicht zu verstehen ohne Einblick in die Denkweise der früheren Zeit. Und doch ist sie kristallhell und deshalb auch dem einfachen Landvolke leichter zu erklären und zum Mitleben schneller näher zu bringen, als Wahrheiten, die in der Messe verwirklicht werden, sich aber den Augen und Ohren der Mitopfernden nicht mitteilen. Deshalb ist diese Einführung auch so lohnend. Der Gläubige weiß wieder aus lebendiger Anschauung, warum die Messe mehr ist als eine Andacht, als ein sakramentaler Segen, als eine Predigt. Und er wird sich dem Wunsche der Kirche ganz entsprechend mit Freude und bester Wirkung von den Ersatzmitteln der Gebetsformulare wieder dem eigentlichen liturgischen Gebete zuwenden. Können wir uns etwas Schöneres und der christlichen Gemeinschaftsidee Entsprechenderes denken, als wenn alle Gläubigen bei der Messe wieder wie in alter Zeit den Aufstieg der Gedanken und Wünsche nehmen, den die Kirche selbst für sich und für sie erwählt hat? (Da ich an anderer Stelle eingehend über die Meßliturgie zu sprechen gedenke, so sei hier nicht näher darauf eingegangen.)

Was von der Messe und damit von der Kommunion gesagt ist, gilt in gleicher Weise von der Liturgie der andern Sakramente. Wer wird die Taufgnade nicht höher einschätzen und das freudige Bewußtsein der Erlösten in Christo nicht freudiger verkosten und im Leben zu bewahren suchen, wenn er — auch lange nach seiner Taufe — diesen Läuterungs- und Verklärungsgang innerlich durchlebt hat? Die Liturgie der Firmung als des Sakramentes für den Kampf um die Sache Christi kann ihren Einfluß auf das christliche Denken und Leben nicht verfehlen. Sollte nicht auch die Heiligkeit der Ehe einen Vorteil schöpfen aus den einzigartigen Symbolen und den wundervollen Gebeten der Brautmesse und der Liturgie des Ehesakramentes? Wie viele Ängstlichkeit aber würde verscheucht und wie viel aufrichtender Mut gewonnen, wenn der Kranke die Überzeugung seiner Mutter, der Kirche, hört und versteht, da sie ihm die heilige Ölung spendet zur Ebnung des Weges in das Reich der Vereinigung mit Christus?

So kann das Gebetsleben der Gläubigen nur gewinnen, wenn es sich bildet an dem Gebetsleben der Kirche. Hier liegen Inhalte, die nie ganz zu erschöpfen sind. Hier offenbart sich Seelenleben, das für jeden Menschen Ideale bietet.

Soll mit dieser Empfehlung des liturgischen Gebetes vielleicht ein Wort gesagt oder gar ein Programm aufgestellt sein gegen Volksandacht, Heiligenverehrung und vieles andere, was unsern Gläubigen so lieb und schier unentbehrlich geworden ist? Gegen ungesunde Übertreibungen mancher Privatandachten: Ja! Gegen die Sache: Keineswegs! Die Heiligenverehrung bildet ja einen wesentlichen Bestandteil der Liturgie, und auch die Volksandacht ist eine echt kirchliche Andacht. Die Kirche segnet doch mit einer liturgischen Handlung den Rosenkranz, damit er gebetet werde, sie läßt durch ihre Bischöfe und Pfarrer Andachtsformulare geben, damit man sie benutze. Was zudem Priestern und Mönchen das Breviergebet, das ist dem Volke seine Andacht. In der Zeit, als die Sprache des kirchlichen Offiziums die Sprache des Volkes war, erschien eine derartige Trennung überflüssig. Heute ist sie notwendig. Was der Priester durch das liturgische Gebet bezweckt und erreicht, ein Leben in und mit Christus im Laufe des Kirchenjahres, das erreichen die Gläubigen eben durch die Volksandachten. Denn sie geben dem Gedanken des Kirchenjahres treffenden Ausdruck. Schließlich liegt die beste Anerkennung in der schon früher berührten Tatsache, daß manche Volksandacht zu einer liturgischen erhoben worden ist. Zum Lobe der deutschen Katholiken sei es gesagt, daß sie in diesem Punkte kirchlich treu denken und fühlen wie kein anderes Volk. Denn unsere Volksandachten sind etwas uns Eigentümliches. Wohl kennt man in andern Ländern sakramentale Andachten, sog. „Lobandachten", „Begrüßungen" des eucharistischen Heilandes, aber ein solches Mitleben mit dem Kirchenjahre wie bei uns durch Volksandachten ist ihnen fremd.

* * *

Die Einführung in das Verständnis der Liturgie bringt von selbst ein gewisses Vertrautwerden mit dem Frömmigkeitsideal der Liturgie mit sich. In dasselbe einzuweihen ist das zweite Ziel der liturgischen Bestrebungen.

Dieses Ideal steht als etwas Hohes und Großes vor unsern Augen. Worin besteht es? Wo ist sein Programm entwickelt? Es wäre verfehlt und methodisch nicht zu rechtfertigen, aus einem bestimmten liturgischen Text oder aus einer Einzelhandlung dieses Frömmigkeitsideal als eine fest

umschriebene Größe ableiten zu wollen. Denn die Liturgie als solche ist kein logisch entwickeltes Programm, sie ist Leben und Plastik, Wissen und Kunst. Niemand wird auf den Gedanken kommen, in einem einzelnen physikalischen Vorgang ein System der Naturwissenschaften suchen zu wollen, und doch arbeitet die Natur nach bestimmten Gesetzen, die untereinander ein fest umschriebenes System bilden. In gleicher Weise sind die liturgischen Handlungen nach festen psychologischen Gesetzen aufgebaut, die als Ganzes einen bestimmten Eindruck erwecken, ein bestimmtes Ziel erreichen wollen. Lebe dich ein in die liturgischen Texte, ihre Symbole und Vergleiche, ihr Sehnen und Wünschen, ihr Beten und Suchen, ihr Danken und Loben, ihr Schenken und Erheben — und das liturgische Frömmigkeitsideal wird sich dir klar und zugleich wohltuend offenbaren. Es ist mit einem Worte der paulinische Gedanke vom mystischen Leibe Christi; jenem lebendigen Organismus der getauften und begnadeten Seelen, von denen es heißt: „Alles ist euer, Welt und Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges, alles ist teuer, ihr seid Christi und Christus ist Gottes" (1 Kor. 3, 22 f.). Und wie sind wir Christi? „Wir viele sind ein Brot und ein Leib, alle, die wir in ein Brot uns teilen" (10, 17). „Der Leib ist einer, hat aber viele Glieder . . . so auch Christus . . . ihr aber seid der Leib Christi und Glieder seiner Teile" (12, 12 27). Und dieser Christus ist der Erlöser, der Auferstandene, der sein Reich gegründet hier auf der Erde; Christus, auf dessen glorreiche Wiederkunft Weltgeschichte und Schöpfung sich bereiten; Christus, wie er in der Liturgie des Kirchenjahres vor uns tritt. Eins zu werden mit ihm wie die Rebe mit dem Weinstock (Joh. 15, 1), soll das Ideal unseres Innenlebens werden: „daß sie eins seien wie wir (Christus und der Vater) eins sind, ich in ihnen und du in mir, damit alle zu einer Einheit vollendet seien" (Joh. 17, 22 f.).

Diese Einheit in Christus ist gegeben durch die Gnade. Aber nach der Liturgie sollte sie von den Gläubigen als bewußtes Seelenleben erstrebt werden, sollte auch im religiösen und sittlichen Leben Norm und Maßstab der Gedanken und Interessen bilden. Die einzelne Seele soll sich ihrer Verbindung mit Christus bewußt sein und im Leben würdig erweisen. Deshalb tritt ja Christus in der Liturgie des Kirchenjahres im Wechsel der Lebenslagen und Seelenstimmungen an sie heran, damit sie sich nach ihm bilde, sein Leben mitlebe. Die Liturgie möchte im Gläubigen auch als köstliche Frucht sittlichen Ringens und heiliger Beschauung den Satz wahr machen: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir"

(Gal. 2, 20). An Stelle des Ich als Mittelpunkt der Gedanken tritt Christus, wie ihn die Liturgie zeichnet und zum Mitleben vorführt. An Stelle des unaufhörlichen Grübelns über seine Schwächen und Fehler und möglichen Versäumnisse tritt die Erwartung des großen Tages der Ankunft Christi, tritt, ich möchte sagen, die eschatologische Betrachtungsweise des menschlichen Lebens. An Stelle des endlosen Ansicharbeitens tritt das liebevolle Sichschenken an Gott den Herrn durch Christus im Opfer.

Eine weitere Einheit ist mit dieser von selbst gegeben: die aller Gläubigen untereinander. Die einzelne Seele und Christus stehen nicht allein. Nicht sie ist der Leib Christi, sondern die ganze Kirche, die Gemeinschaft aller Gläubigen. Auch dieses Bewußtsein soll wieder lebendig werden und erhalten bleiben, daß wir alle zusammengehören wie Glieder eines Leibes. Damit ergibt sich auch, daß die in der älteren Zeit so beliebte Lehre vom allgemeinen Priestertum wieder mehr erkannt und betätigt wird. Nach der Liturgie darf auch der einzelne Gläubige sich fühlen und wissen als Mittler durch seine Anteilnahme am Priestertume Christi. Alle für jeden und jeder für alle ist ein Grundsatz, der in der Liturgie stets zum Ausdruck kommt. Von einer wie rücksichtsvollen, nachsichtigen und wohlwollenden Liebe sind doch alle ihre Gebete und Zeremonien eingegeben. Sie redet höchst selten von „ich", fast immer von „wir". Sie betet nach Christi Anleitung „unser" tägliches Brot, um Nachlassung „unserer" Schuld. Lasset „uns alle" freudig sein, sagt sie, „wir" loben dich, „wir" danken dir. Als Gemeinschaft schenkt sich die Kirche im Opfer dem himmlischen Vater, als Familie speist sie am Tische des Herrn. Als Gesamtheit der Begnadeten betet sie für jene, „die noch im Schatten des Todes leben", damit auch ihnen Christus als Licht des Glaubens und der Gnade aufleuchte. Als Einheit all der Gnadenkinder weiß sie sich auch eins mit den Seligen des Himmels, fleht sie für jene, denen „das ewige Licht" noch nicht zu voller Beglückung der Seele erstrahlt.

Das Frömmigkeitsideal der Liturgie ist das mit Liebe bis ins Kleinste durchgeführte große Gebot und Grundgesetz des Christentums: du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben ... und den Nächsten wie dich selbst — zusammengefaßt unter dem Gedanken der Gemeinschaft in Christus, ausgebaut unter dem Bilde des mystischen Leibes Christi.

Liebe aber bringt Frieden, jenen oft ängstlich gesuchten und doch in seiner ganzen Tiefe und Ruhe nur selten gefundenen Frieden mit Gott, sich selbst und andern. Dieser Friede ist die köstliche Frucht, von der uns

die Liturgie so oft spricht, und zu deren Besitz sie uns hinführen möchte und wirklich hinführt, Friede als Sammlung im Innenleben und Ruhe im Verkehr, Gelassenheit in allen Lebenslagen, seelische Ausgeglichenheit in guten und bösen Tagen, vertrauensvolle Hingabe an Gottes Vorsehung, freudige Heilszuversicht des Erlösten, Weihe der Berufstätigkeit, Ehrfurcht vor Gott und allem, was ihn vertritt, Ehrfurcht vor der Seele des andern, jedes andern: denn „in allem und in allen Christus" (Kol. 3, 11).

Was dem Menschen durch das Christentum geboten werden kann an Harmonie und Glück, das hat die Kirche in der Liturgie niedergelegt, bringt sie ihm da zum Bewußtsein und lädt ihn ein: „Kostet und sehet, wie wohltuend der Herr ist" (Ps. 33, 3). Die Liturgie gibt der Seele Adel und Bildung. Sie gibt dem Denken Inhalte von unerschöpflicher Fülle und lockender Anziehungskraft, gibt dem Willen Ziele, hoch und erhaben wie Gott selbst, zugleich beglückend und anmutig wie das Herzstück der Liebe. Sie spendet der Phantasie Bilder großartig und furchtbar, wie nur Propheten sie schauen, stark und hinreißend, wie nur Paulus sie entwerfen, lieblich und zart, wie nur Jungfrauen sie ersinnen konnten. Als ihr besonderer Vorzug aber muß es verzeichnet werden, daß sie das Gemütsleben des Menschen erfaßt und erhebt. Gib der Seele Geschmack am Guten, und sie wird es ergreifen — den Weg dazu aber bereitet die Liturgie. Welcher Wechsel in den Stimmungen das Kirchenjahr hindurch — und sie alle werden hingeleitet zu Christus! Gibt es psychologisch etwas Feineres als die Wandlung der tief verzehrenden Sehnsucht des Advents in die Freude am Kinde von Bethlehem, etwas Ergreifenderes und für die Bildung des Gemütslebens Wertvolleres als die allmähliche Überleitung der Karfreitagstrauer in den Osterjubel? Und solcher Perlen gibt es viele. Das unauslöschliche Sehnen des Menschenherzens nach Glück und Zufriedenheit findet in der Liturgie ohne Zweifel die Erfüllung, die das Christentum in diesem Leben schenken kann; denn alle seelische Zerrissenheit und Not wird gewandelt in freudige Lebensauffassung, Freude in Christus. Weil aber der Mensch nicht nur Geist und Seele ist, so stellt die Liturgie auch die Sinne in ihren Dienst und adelt hierdurch den Körper. Viele Gedanken und Inhalte sind in äußerlich wahrnehmbaren Symbolen wiedergegeben. Dazu kommt die Ästhetik der Formen und Farben, die Lyrik der Worte und Töne, der Rhythmus in Bewegung und Haltung. Und damit nur gar nichts fehle, bezieht sie auch die Arbeit und das Berufsleben mit in ihre Gebete und Wünsche ein und erhebt so auch das Leben

des Menschen aus dem Kreise des Alltäglichen, allzu Menschlichen hinauf zur Höhe der Vereinigung mit Christus.

Das ist das Frömmigkeitsideal der Liturgie in seinem Wesen und in seinen Auswirkungen. Es sind Schätze, die vielen, vielleicht den meisten Menschen verborgen sind. Können sie gehoben werden? Warum nicht? Denn sie sind von der Kirche zur Benutzung gegeben. Aber wer soll sie heben? Es muß mit tiefempfundener Dankbarkeit hervorgehoben werden, daß der Orden des hl. Benedikt hier zuerst Hand angelegt hat. Ist er auch nicht zum Apostolat als solchem gegründet, wahr ist, was Abt Ildefons Herwegen in seinem anziehenden Charakterbild des Ordensstifters sagt: „Wie jeder edeldenkende Mensch, der von hohen Idealen erfüllt ist, etwas von einem Apostel in sich trägt, so auch der hl. Benedikt. Auch er wollte von dem geben, was sein Leben ausmachte" (S. 115). Wie der Vater, so die Söhne. Bis zu einem gewissen Grade sollten alle Priester der Kirche hier sammeln und austeilen; denn bei aller Berufsarbeit in Seelsorge oder Wissenschaft bleibt ihnen die frohe Pflicht des liturgischen Lebens. Der Laie hingegen wird meist auf die Einführung von seiten der kirchlichen Lehrer angewiesen bleiben. Wer immer übrigens das große Interesse der Gläubigen an liturgischen Vorträgen oder Predigten mitangesehen, wird diese Art als eine dankbare Aufgabe gern zu der seinigen machen.

Welchen Kreisen mag das liturgische Frömmigkeitsideal unmittelbar anempfohlen werden? Die Liturgie gibt uns darauf selbst die bestimmteste Antwort. Sie setzt abgesehen von der Spendung der Sakramente der Toten in all ihren Gebeten und Zeremonien lebendige Glieder des mystischen Leibes Christi voraus. Sie hat es deshalb unmittelbar nur mit solchen zu tun, die fest auf dem Boden des Glaubens stehen, der äußeren kirchlichen Gemeinschaft angehören und im Stande der Gnade wandeln. Die Liturgie und das in ihr enthaltene Frömmigkeitsideal sind daher kein allgemeines Mittel zur Bekehrung von Unglauben, Irrglauben und Sünde. So ergibt sich von selbst, daß nicht der geringste Gegensatz obwaltet zwischen den liturgischen Bestrebungen und Missionspredigten oder Exerzitien in der Form, wie sie zum Zweck der Bekehrung einer Seele vom Bösen zum Guten nicht selten geboten werden müssen. Das liturgische Ideal baut vielmehr auf der Grundlage auf, die jene geschaffen.

Ideale haben und sie verwirklichen ist nicht dasselbe. Es erhebt sich daher die von allen bedeutsamste Frage: Wie soll das liturgische Frömmig-

keitsideal in den Seelen der Gläubigen zur Wirklichkeit werden? Ja es dürfte jedem klar sein, daß es zuletzt auf die Beantwortung dieser Frage ankommt. Denn es ist leicht, dem Schatze der Liturgie großzügige Gedankenreihen zu entnehmen, aber nicht so leicht den Weg zu ihrer Aneignung im Sinne der Tat zu weisen. Wie nun jedes Ideal auf verschiedenen Wegen erreicht werden kann, so auch dieses.

Ist die Liturgie als solche und für sich allein geeignet, zu der Verwirklichung des Ideals zu führen? Ich möchte die Frage in dieser Allgemeinheit offen lassen. Wenn die Christusliebe eine Seele ganz erfaßt hat und der Mensch völlig aufgeht in der liturgischen Betätigung, so mag es möglich sein. Aber wie ersichtlich, ist dieser Weg für die wenigsten Menschen gangbar.

Der hl. Benedikt — und alle Ordensstifter sind ihm darin gefolgt — glaubte dieser „Liebe" das „Gesetz" beifügen zu sollen, das Gesetz der monastischen Aszese, das Gelübde der Regelbeobachtung. Liturgie und Aszese sollten für seine Söhne zwei sich ergänzende Heiligungsmittel sein (Abt Ild. Herwegen a. a. O. 94 142 148). Bei allem Vertrauen in die Heilandsliebe und den liturgischen Geist gab er doch einen festumschriebenen Weg an, das liturgische Frömmigkeitsideal zu erstreben, den Weg der Ordensregel. Freilich wird niemand daran zweifeln können, daß keine Form der Aszese sich so unmittelbar an das liturgische Ideal anschließt wie eben die monastische. Denn wie die Liturgie als Gebet die Liebe zum Nächsten fast ausschließlich in ihrem Flehen und Bitten betätigt, genau so die monastische Aszese. Man könnte sie deshalb als Organisation dieser liturgischen Frömmigkeit für eine Gemeinschaft bezeichnen.

In dieser Einschränkung liegt aber zugleich die Möglichkeit und auch Notwendigkeit anderer Wege. Wie das liturgische Ideal durch das Gesetz der monastischen Aszese seine besondere Form und Ausprägung erhält, so auch durch andere Formen der Aszese. Nun hat jeder Orden sein aszetisches Ideal. Das eben gibt ihm Daseinsberechtigung. Und das Ideal jedes Ordens, der von der Kirche gutgeheißen ist, muß als kirchlich im strengen Sinne bezeichnet werden. Die Mönchsorden haben sich bald mehr bald weniger alle an das benediktinische Ideal angeschlossen; und es wird auch unter den Laien in der Welt immer viele Seelen geben, die sich durch Naturanlage und Berufsarbeit zu diesem und keinem andern Frömmigkeitsideal hingezogen fühlen, auch ohne einem der Orden unmittelbar angehören zu wollen.

Dieser durch die monastische Aszese charakterisierten Gruppe stellt der hl. Ignatius durch seine Exerzitien eine andere Form der Aszese und damit eine andere Ausprägung des liturgischen Frömmigkeitsideals an die Seite. Man könnte es, wenn man es in seiner letzten, höchsten Auswirkung betrachtet, die apostolische nennen. Der Einfluß, den Benedikt auf die Mönchsorden ausübt, geht von Ignatius auf die tätigen Orden aus. Er bietet in der Tat nur die Organisation der jener Form noch notwendigen Ergänzung. Benedikts Ideal ist der Dienst Christi, der „Herrndienst", das militare Christo, aber Dienst im irdischen und himmlischen Königszelt. Ignatius' Ideal ist auch der Dienst Christi, das servire sub vexillo Christi, doch dieser Dienst ist Seeleneroberung für den Kriegsherrn, als Neuerwerb wie im Sinne engeren Anschlusses an Christi Sache. Damit ist kein Abgehen vom liturgischen Frömmigkeitsideal gegeben, sondern entsprechend der benediktinischen Organisation des Gebetes als Gemeinschaft der Mönche für die Gemeinschaft der Gläubigen: eine Organisation der Ausführung und Tatenfaltung dieses gleichen Gebetes als Gemeinschaft der Priester für die Gemeinschaft der Gläubigen. Benedikts Frömmigkeitsideal geht durch die Liturgie und ihren Gedanken vom mystischen Leibe Christi auf Paulus zurück, Ignatius' Frömmigkeitsideal auf den gleichen Paulus, ja auf den gleichen Brief des Paulus. Er, der das Programm vom mystischen Leibe Christi und seinen Forderungen für das christliche Leben entwickelt, ist auch beseelt von dem Drange apostolischer Arbeit. Er zieht von Land zu Land, über Meere und Berge, „allen alles zu werden", um alle für Christus zu gewinnen. „Wenn ich das Evangelium verkünde, so ist das nicht mein Ruhm, denn ich kann nicht anders: denn wehe mir, wenn ich es nicht verkünde ... als ich frei war, habe ich mich zum Sklaven aller gemacht, um die Mehrheit für Christus zu gewinnen ... den Juden wie ein Jude, um die Juden zu gewinnen, den Heiden wie ein Mann ohne das (Juden-)Gesetz, um die Heiden zu gewinnen, den Kranken wie ein Kranker, um die Kranken zu gewinnen ... allen alles, um alle zu retten" (1 Kor. 9, 16 ff.). Pauli Interesse blieb also nicht auf Pfarrei oder Diözese beschränkt. „Herz des Paulus: Herz der Welt" sagt mit Recht Chrysostomus als größter Paulus-kenner. Wer sich also Seelsorge oder Missionsberuf als Lebensarbeit und damit als aszetisches Ideal erwählt, der weicht nicht vom kirchlichen Ideale ab. Einem Paulus galt seine Lebensweise nicht als die einzig kirchliche, obwohl er von sich sagte: „Und ich glaube doch den Geist Gottes zu haben"

(1 Kor. 7, 40). Er lebte von seiner Hände Arbeit, andern gab er das Recht, von den Gaben der Gläubigen zu leben; andere blieben bei ihrem Bischofsitze und ließen Frauen für ihren Unterhalt sorgen, er nicht; Apollo predigte in der Weisheit der Griechen, er konnte sich nicht damit befreunden; und doch galt ihm anderer Lebensart nicht als einseitig, sondern ihm war der Grundsatz heilig: „Wenn nur Christus gepredigt wird, darüber freue ich mich" (Phil. 1, 18). Er vereinigte, wenn man will, beide Seiten des Frömmigkeitsideals in sich: den Dienst seines Herrn als Liebe und Gebet und Gemeinschaftsbewußtsein und den Dienst seines Herrn als Liebe und Tat und Gemeinschaftserweiterung. Wir Nachgeborene solcher Geistesriesen teilen uns in sein Erbe; Benedikt nahm den einen und Ignatius den andern Teil. Beide organisierten diesen Teilgedanken, Benedikt den Dienst des himmlisch triumphierenden, Ignatius den des auf Erden kämpfenden Königs. Auf den Werken beider liegt jene weihevolle Liebe und Freudigkeit, wie sie allen göttlichen Werken eigen ist. Beide hätten lieber allein von der Liebe zu Christus gesprochen, aber die verschiedensten Rücksichten ließen es als Pflicht erscheinen, die Übung dieser Liebe in Gesetzesform niederzulegen; und man wird diesen ihren psychologischen Tiefblick nie genug bewundern können. Die Organisationen beider sind zeitgeschichtlich zu verstehen, aber wie man der einen mit dem Schlagwort „Weltflucht" nicht gerecht wird, so der andern nicht mit dem Schlagwort „einseitig intellektualistische Reaktion gegen den Protestantismus".

Es gibt demnach in der Kirche mehrere Gruppen von Wegen, das liturgische Frömmigkeitsideal zu verwirklichen; zwei hervorragende unter ihnen sind gekennzeichnet durch das Programm und die Aszese der genannten großen Ordensstifter. Die Kirche stellt jedem Gläubigen das liturgische Ideal vor und wünscht seine Verwirklichung in allen Seelen, aber sie ist weitherzig genug, nicht von jedem ein völliges Aufgehen in der Liturgie zu fordern oder ein solches auch nur allen ohne Ausnahme zu empfehlen. Ja sie könnte das gar nicht, ohne einer ihrer wichtigsten Aufgaben untreu zu werden. Deshalb stellt sie auch bestimmte Forderungen, die mit der Liturgie allein nicht zu erfüllen sind, so die Weckung und Betätigung des Weltmissionsgedankens. Die herrlichen Worte des jüngst erschienenen apostolischen Sendschreibens Benedikts XV. Maximus illud (Act. Apost. Sed. XI 440 ff.) gehen von dem Gedanken aus, das Bewußtsein der Gemeinschaft aller in Christo solle nicht nur ein frommer Wunsch bleiben, der sich im Gebete äußert, sondern auch zur apostolischen Tat übergehen. Auf der

andern Seite macht die Kirche allen Priestern und Ordensleuten zu bestimmten Zeiten einen Kurs „geistlicher Übungen" zur Pflicht, aber sie ist auch wieder weitherzig genug, nicht die bestimmte Form der ignatianischen Übungen zu verlangen. Gleichwohl empfiehlt sie dieselben durch ihre Päpste bis auf den heutigen Tag allen Gläubigen.

Damit ist auch die Antwort auf eine heute umstrittene Frage gegeben. Wie verhalten sich Exerzitien und Liturgie zu einander? Nach den bisherigen Darlegungen kann von einem Gegensatz irgendwelcher Art nicht die Rede sein. Ebenso hält die kirchliche Autorität beide für durchaus vereinbar, ja sie empfiehlt ihre Verbindung. Geschichtlich aber ist festzustellen, daß Ignatius eine große Vorliebe für die Liturgie auch des Chorgebetes hatte und sich nur schwer von dem Gedanken trennen konnte, dieselbe in seinem Orden beizubehalten. Nur unter dem Druck der beruflichen apostolischen Arbeit schied er sie aus seinem Programm aus. Das Exerzitienbüchlein selbst aber empfiehlt sie ausdrücklich in seinen „Regeln im rechten Geiste mit der Kirche zu leben". Bezeichnend ist in dieser Hinsicht auch seine für die im Collegium Germanicum heranzubildenden deutschen Priester erlassene Bestimmung, an allen Sonn- und Festtagen gemeinsam dem Chorgebet zu obliegen. Er wollte die Alumnen gegenüber der damals in Deutschland herrschenden Abneigung gegen die Liturgie mit Liebe und Verständnis für sie erfüllen, damit sie, heimgekehrt, Apostel des liturgischen Gebetes würden. [Da sich die Bestimmung als hinderlich für die Studien erwies, wurde sie später dahin abgeändert, daß an den betreffenden Tagen nur feierliches liturgisches Hochamt gehalten werden sollte.] Und die Exerzitien als solche? Sie besagen wie die einzelne liturgische Handlung eine Hinführung zu Christus und seinem Reiche, sei es als Abkehr vom Bösen zum Guten oder als tiefere Einführung in Christi Reich. Der Gemeinschaft Christi einverleiben ist beiden der leitende Gedanke. Der Verlauf des liturgischen Jahres aber und der ganzen Exerzitien zeigen uns mehr als eine Ähnlichkeit. Beide bezwecken eine tiefere Vereinigung mit Christus. Beide erstreben diese Vereinigung nicht nur für die Einzelseele, sondern für eine Gemeinschaft. Beide beschreiten dabei den Weg des Miterlebens der Geheimnisse des Lebens Christi. — Ignatius spricht von contemplatio, ac si praesens adessem. Und wenn es sich darum handelt, ein gegebenes Gebet, wie das Magnifikat, Benediktus u. a., die auch in die Liturgie aufgenommen sind, mitzubeten, so unterscheidet sich das „liturgische Erlebnis" dabei in nichts von dem, was Ignatius als

zweite oder auch als dritte Art zu beten empfiehlt. Beide wollen schließlich den Weg bereiten, das ganze Leben als einen Dienst Christi aufzufassen und wirklich zu leben. Der ganze Unterschied beider liegt nur in der schon mehrfach gekennzeichneten Art, diesen Dienst zu gestalten. Aber darin kommen sie wieder überein, daß sie die Dienstordnung nicht theoretisch systematisch entwickeln, sondern durch unmittelbare Betätigung und praktische Übung in dieselbe einführen. In der besondern Auffassung des Dienstes Christi bei Ignatius liegt es dann, daß er nicht, wie die Liturgie, dabei stehen bleibt, eine Gemeinschaft heranzubilden, die ihn ausübt, sondern diese zugleich auch schult, Eroberungen für Christus zu machen. Es stehen sich also Liturgie und Exerzitien gegenüber wie die Schule des Gebetes und die Schule der apostolischen Betätigung dieses Gebetes, die natürlich die Schule der Selbstheiligung einschließt und voraussetzt.

Die Söhne der beiden großen Ordensstifter werden also mit gleicher Selbstverständlichkeit und Freudigkeit die Ziele der liturgischen Bestrebungen vertreten. Soweit es sich um Einführung in das Verständnis der Liturgie und des liturgischen Frömmigkeitsideals handelt, gehen beide die gleichen Wege; denn gegenüber dem Gebetsleben der gemeinsamen Mutter, der Kirche, kann es keine andere Einstellung der Seele geben. Soll dann eine Anleitung erteilt werden, das liturgische Ideal ins Leben umzusetzen und zu verwirklichen, so wird man es weder den einen noch den andern übel deuten können, wenn sie unter Anerkennung des andern Standpunktes sich für das eigene Ideal erwärmen. Dabei wird freilich die Sonderart des einzelnen nicht ohne Einfluß bleiben. Man mache aber die Sache nicht verantwortlich für persönliche Unzulänglichkeiten oder persönlichen Übereifer. Das Großzügige kann in ungeschickter Hand zum Engherzigen werden, das Erhabene zum Lächerlichen. Die Liturgie kann mechanisch, geistlos und formelhaft werden, genau wie die Exerzitien. Die Liturgie hat ihre Rubriken, die selbst Bewegung der Hände und Augen regeln, die Exerzitien empfehlen Partikularexamen, bestimmte Gebetsmethoden. Vom Geiste der Liebe getragen und mit Einsicht gehandhabt sind es Selbstverständlichkeiten, die zu Großem führen. Fehlt aber dem Äußern der belebende Geist, wird alles zu einer Schablone, zu einer unerträglichen Fessel.

Es war in der Fastenzeit des Jahres 1538. Im Noviziatshause von Monte Cassino finden wir zwei Männer, die nicht zur Familie des Klosters gehören: Ignatius von Loyola und Ortiz, den kaiserlichen Gesandten am

päpstlichen Hofe. Der theologisch feingebildete Mann wollte unter Ignatius' Leitung die geistlichen Übungen machen, und da er in Rom so lange nicht ungestört bleiben konnte, wählte er das ruhige Heim des hl. Benedikt zum Aufenthaltsort. Vierzig Tage oblagen sie hier den Exerzitien, der eine lehrend, der andere ausführend. Beim Abschied aber schenkte Ignatius allen Mönchen das Büchlein von der Nachfolge Christi (W. van Nieuwenhoff, Leben des hl. Ignatius von Loyola I [1901] 426 ff.). — Die beiden großen Ordensstifter unter dem gleichen Dache an der Verwirklichung ihrer Ideale! Der Vater der Mönchsorden und der Vater der apostolischen Orden, der Organisator des liturgischen und der des apostolischen Frömmigkeitsideals in Liebe geeint, ihrer Kirche zu nützen. Mögen die liturgischen Bestrebungen der Gegenwart in Deutschland vom gleichen Geiste beseelt die gleichen Früchte hervorbringen.

Joseph Kramp S. J.

Die Lügen der Schulzeit.

Der Eintritt in die Schule bringt für die Wahrheitsliebe des Kindes mancherlei Gefahren. Der Gedankenkreis erweitert sich; neue Güter locken, neue Übel schrecken. Aus dem engen Bann der Familie wird das Kind hineingestellt in eine Schule, eine neue kleine Welt, in der es sich zurechtfinden soll. Die große Schulstube, das ruhige Sitzen, Schweigen und Aufmerken, der Verzicht auf das gewohnte Spiel; Lehrer und Lehrerin, die gar nicht Vater und Mutter sind, ihre Anforderungen in der Schule, die Hausaufgaben und das Lernen für die Schule, das alles bedeutet für das Kind eine Summe von Opfern und recht wenig Vergnügen und Freude.

Wäre es zu verwundern, wenn das Kind, um wenigstens einem Teil dieser Opfer zu entgehen, bald da bald dort zu einer kleinen Lüge griffe? Es hat ja ihre Wirksamkeit schon kennengelernt; die Großen gehen ihm mit dem Beispiel voran; andere Kinder in der Schule lügen auch; und die Lüge liegt so nahe, sie ist so leicht zu handhaben und ein so billiges Mittel. Lowinsky[1] glaubt sagen zu dürfen: Die Lüge normaler Kinder scheint eine Auskunft der Schwäche, das Symptom des schwankenden Gleichgewichts zwischen ihnen und der Umwelt zu sein. Ziehen wir noch in Betracht, daß die Begierlichkeit bei dem Kinde im Laufe der Jahre nicht schwindet, sondern nur auf andere Gegenstände übergeht, dazu aber der Ehrgeiz in der Schule und durch die Schule neue Nahrung erhält, so werden wir uns von der Wahrhaftigkeit der Schulkinder nicht zuviel versprechen.

Dr. Franziska Baumgarten beginnt ihre Schrift „Die Lüge bei Kindern und Jugendlichen" mit den Worten: „Schon bei einer oberflächlichen Beobachtung der Kinder muß man eine Verlogenheit, und zwar nicht selten in hohem Grade feststellen." Es wird sich lohnen, diese eigenartige, auf Umfragen unter der Schuljugend selbst sich stützende Schrift nach ihrem Inhalt zu kennzeichnen, da wir sie in der folgenden Ausführung des öftern berücksichtigen werden. Nach einer

---

[1] Zur Psychologie der wissentlichen Täuschung, in Zeitschrift für angewandte Psychologie und Psychologische Sammelforschung VIII (1914) 449 486.

Einleitung, die im allgemeinen[1] in treffender Weise die moderne Fragestellung in bezug auf die Kinderlüge kennzeichnet, die Quellen der frühkindlichen Scheinlügen aufdeckt und dann kurz über die krankhafte Lüge handelt, geht Fr. Baumgarten dazu über, Anlaß und Methode ihrer eigenen Untersuchung darzulegen. Sie war Vorsitzende der im Jahre 1912 in der polnischen Gesellschaft für Kinderforschung gegründeten Sektion zur Erforschung des Charakters des Kindes. Die nächste Aufgabe war die Beschäftigung mit der Frage der Kinderlüge. Da der Plan eines gemeinsamen Arbeitens scheiterte, übernahm Fr. Baumgarten die Arbeit allein. Zwei Fragen, die alle Probleme in sich beschlossen, über welche die bisherige Forschung noch wenig oder keinen Aufschluß gab, sollten beantwortet werden: Welches sind die Motive der beabsichtigten Kinderlüge? und: Wie stellt sich das Kind selber seelisch zu der betreffenden Lüge? Nicht befriedigt durch die Methoden der Umfrage bei Lehrern und Eltern suchte Fr. Baumgarten unter den Schülern und Schülerinnen selber Erhebungen anzustellen und führte dieselben durch in einzelnen Klassen in einer Schule für Fröbelerzieherinnen, in sechs- und siebenklassigen polnischen Knaben- und Mädchenschulen und in zwei Anfangsschulen für arme Mädchen der großen Industriestadt Lodz. Es waren keine geringen Widerstände zu überwinden bei verschiedenen Schulleitungen und vor allem bei den Kindern und Jugendlichen selbst, da die Verfasserin es unternahm, die Fragen mündlich zu stellen und eigenhändige schriftliche Antworten der Befragten zu erhalten. Die Fragen lauteten: 1. Hast du irgend einmal zu Hause gelogen? 2. Hast du irgend einmal in der Schule gelogen? 3. Gib Beispiele deines Lügens! 4. Hast du dich deiner Lüge geschämt? 5. Hast du deine Lügen bedauert? 6. Erinnerst du dich deiner ersten Lügen? Die Kinder, die für eine gemütliche Plauderstunde sehr wohl zu haben gewesen wären, zeigten sich ungewöhnlich betreten, wenn Fr. Baumgarten mit ihren Fragen herausrückte. Es brauchte viel Aufmunterung, bis sie sich zu Antworten bewegen ließen; wohl ein Zeichen, daß solche Fragen einen peinlichen Eingriff ins kindliche Seelenleben bedeuten. Aus dem ganzen Verhalten der Kinder schließt die Verfasserin, daß wohl ebensoviel verschwiegen als zugestanden wurde, glaubt aber, daß die erhaltenen Antworten von 553 Kindern im ganzen aufrichtig waren. Die Bearbeitung des gewonnenen Stoffes ergab folgendes.

a) In bezug auf die Häufigkeit der Lüge zu Hause und in der Schule: Es ist der Schluß erlaubt, daß alle befragten Kinder gelogen haben. Am Anfang lügen die Kinder in der Schule sehr wenig und gewöhnen sich nur allmählich auch hier ans Lügen. Schullügen und Hauslügen kommen ziemlich gleich oft vor, wenn wir zu den erstern auch diejenigen rechnen, die zu Hause, aber der Schule wegen begangen werden. Von 1078 Fällen entfielen 505 auf die Schule, 573 auf das Haus.

---

[1] Gelegentliche Irrtümer laufen unter. So wird wohl im Anschluß an Trüpers Artikel über „Lüge" (in Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik V) behauptet, im Mittelalter habe man allgemein die Lüge als angeborene Eigenschaft der Kinder betrachtet. Eine solche Anschauung entspricht aber nicht der Theologie der Scholastik, sondern der Luthers und anderer protestantischer Theologen.

In 30 von 193 Fällen war die erste Lüge nach Angabe des Kindes durch die Schule verursacht.

b) Die Triebfedern (Motive) der Lüge behandelt Fr. Baumgarten unter dem dreifachen Gesichtspunkte: Motive der Hauslügen, der Schullügen, der Lügen der Kinder unter sich. Wir werden bald auf diese Triebfedern eingehender zurückkommen. Da das Material, das Fr. Baumgarten zur Verfügung stand, bei aller Reichhaltigkeit doch kein umfassendes und jede systematische Einteilung vermieden ist, leiden diese Abschnitte an Einheitlichkeit der Einteilung der Untergruppen und werden dadurch unbefriedigend. Sachlich bieten sie kaum etwas, was nicht dem Lehrer und Erzieher aus der Alltagserfahrung bekannt wäre. Doch liefert das Gebotene dankenswerte Bestätigung aus Kindesmund.

c) Wichtiger sind die Äußerungen über die Art und Weise, wie sich die Kinder und Jugendlichen zu ihren Lügen stellen. Sie begegnen uns in dem Abschnitt „Verhältnis der Kinder zu ihrer Lüge". 159 Kinder sagen, ihrer Lügen sich geschämt und sie bedauert zu haben, 187 verneinen dies, 113 bedauern die einen Lügen, die andern nicht. Dabei ist es von Bedeutung, von den Kindern und Jugendlichen zu hören, warum sie die Lüge bedauern und sich ihrer schämen, oder aber ihrer sich rühmen und mit ihren Lügen sich brüsten. Hier aber läßt sich das Gefühl nicht unterdrücken, als lege Fr. Baumgarten den Prahlereien Jugendlicher doch allzu große Bedeutung bei und bemerke nicht, wie gerade ein solches Rühmen und Brüsten nur schlecht die innere Unruhe verdeckt. Solche Angaben sind nicht weniger wertlos als diejenigen Antworten, die „durch den Wunsch schneidig zu erscheinen hervorgerufen" waren oder ein Protzen mit dem Mut des Geständnisses verrieten, und von der Verfasserin mit Recht aus dem Material ausgeschaltet wurden.

d) Von Bedeutung ist auch der Abschnitt „Das Schuldgeständnis", in dem die Beweggründe zur Sprache kommen, die zum Geständnis vermögen oder davon zurückhalten. Androhung von Strafe hält die Verfasserin für ebenso unwirksam zur Erzielung eines Geständnisses wie das Versprechen nicht zu strafen, oder Anpreisung der Wahrheitsliebe. An Vorsätzen, nicht mehr zu lügen, fehle es nicht, allein alle guten Vorsätze bleiben vergebens, nicht nur infolge der Willensschwäche des Kindes und der immer wiederkehrenden Angst vor der Strafe.

e) Im Abschnitt „Allgemeine Folgerungen" sucht Fr. Baumgarten die Beziehungen von Alter, Geschlecht, Intelligenz, materiellen Verhältnissen und dem sittlichen Stand der Umgebung zur Lüge zu ermitteln. Mit wachsendem Alter vermehren sich die Gründe zum Lügen; der Geschlechtsunterschied wirke nicht ausschlaggebend. Je intelligenter und schlauer ein Kind sei, um so geschickter würde es auch lügen; es lüge auch häufiger, weil es die Anreizungen zur Lüge früher kennenlerne; dazu verstehe es besser die Spuren seiner Lügen zu unterdrücken. Viele Lügen werden veranlaßt durch fehlerhaftes Verhalten der Eltern, die die Kinder nicht wie menschliche Personen betrachten, sie überall hemmen und einschränken. Wenn die Eltern gewisse ethische Begriffe den Kindern einflößen, ihnen

einen Abscheu von der Lüge beibringen, vor allem selbst mit Wahrheitsliebe vorangehen, so werden sie sich über Unaufrichtigkeit der Kinder nicht beklagen müssen. Leider übertrifft der Einfluß der Mitschüler den des Hauses viel zu oft.

f) Sehr wenig tröstlich klingt die Schrift in ihren pädagogischen Nutzanwendungen aus. Fr. Baumgarten sieht sich vor ein Entweder—Oder gestellt. Entweder muß das gesellschaftliche Leben mit Einschluß der Schule sich anders gestalten, oder man müsse die Forderung absoluter Wahrhaftigkeit fallen lassen.

Wir glauben nicht, daß das scharfe Urteil am Anfang und der weltschmerzliche Schluß genugsam begründet sei. Das Bild ist für Fr. Baumgarten düsterer ausgefallen als billig, weil die Verhältnisse von Lodz wohl kaum günstig waren; weil die Falschaussagen der Flegeljahre die Züge der ersten Schuljahre verdunkeln; weil endlich nicht genugsam geschieden wird zwischen dem ganz verschiedenen sittlichen Unwert der Scherzlügen, der Notlügen, der Schadenlügen, und die freundlicheren Züge, die gelegentlich hervorgehoben sind, gegen Schluß in Vergessenheit zu geraten scheinen.

Wer Gelegenheit hatte, inmitten der lieben Welt der Schulkinder zu leben, weiß aus Erfahrung, daß Offenheit und Wahrheit unter den Kindern durchaus vorherrschen, wo immer es dem Erzieher gelingt, Vertrauen und Liebe zu gewinnen.

Wir brauchen also die düstern Anschauungen und Ausblicke nicht zu teilen. Den Weg aber, den Fr. Baumgarten einschlug, um die Stellung der Kinder zur Lüge zu erforschen, halten wir für erzieherisch verfehlt. Nie darf ein Fremder hoffen durch peinliche Fragen, zu denen er kein Recht hat, die Kindesseele in ihren Tiefen kennen zu lernen. — Doch kehren wir nach dieser Kennzeichnung und Würdigung einer hochmodernen Schrift zurück zur eigenen Beantwortung der Frage nach der Art der Lügen im Schulalter und ihren Quellen.

Die Lügen der Schuljahre spielen sich nicht alle in der Schule ab. Der Verkehr daheim, mit Eltern und Geschwistern, mit Dienstboten und Nachbarn, mit Spielgenossen auf der Straße werden Anlaß, ohne daß die Schule etwas dabei zu tun hätte. Zunächst begegnen wir mehr oder minder harmlosen Scherzlügen. Natürlich darf nicht jeder Scherz zur Scherzlüge gestempelt werden. Aber auch Kinder benutzen unterhaltungsweise bewußt falsche Aussagen, welche das andere Kind nicht als solche erkennen kann, um dadurch irrezuführen, zum Narren zu halten, wie man sagt, Staunen zu erregen oder Furcht einzujagen, und dann den Irrtum, den kleinen Schaden, den leichtfertigen Glauben oder die unbegründete Furcht mit Lachen, Spott und Hohn zu quittieren. Eigene oder fremde Belustigung, eine gewisse Selbstbefriedigung an der eigenen Überlegenheit sind die Triebfedern dieser kindlichen Scherzlügen, Aufschneidereien und Prahl-

hanserein[1]. Eine viel größere Rolle spielen indes Notlügen oder Zwecklügen, die darauf ausgehen, durch Angabe unwahrer Motive irgendeinem Übel aus dem Wege zu gehen oder ein Gut sich zu verschaffen. So verstehen Kinder von ihren Eltern Geld zu bekommen für Federn, Hefte u. dgl., um es dann beim Zuckerbäcker zu vernaschen oder heimlich ins Kino zu gehen; sie schützen Unmohlsein vor, um unangenehmen Arbeiten zu entgehen. Ist eine kleine Missetat geschehen, so wird sie verheimlicht, und stellen Eltern oder Vorgesetzte ein Verhör an, so wird sie abgeleugnet oder durch Falschbezichtigung je nachdem Katz und Hund, Dienstboten, Schulkameraden, Geschwister oder ein Unbekannter dafür haftbar gemacht; oder das Kind erfindet nachher falsche Beweggründe, um die Übertretung des Gebotes zu beschönigen und nicht so schlimm erscheinen zu lassen. Zu diesen und andern Lügen, die sich zu Hause und auf der Straße abspielen, kommt nun das große Gebiet der Schullügen, die entweder in der Schule vorgebracht werden, oder mit denen die Schule in ursächlichem Zusammenhang stehen. Unaufmerksamkeit in der Schule, Mutwillen und kindlicher Unfug, Unterlassung oder schlechte Ausführung der Aufgaben geben den Anlaß zu allerlei Strafen, und um diesen zu entgehen, greift man zur Lüge: man hat Kopfweh, ist vom Nachbar gestört worden; man läßt sich einsagen und leugnet es, man schreibt die Aufgaben ab und behauptet, man habe sie ganz allein gemacht usw. Um Ausreden verlegen ist man nicht, da die Findigkeit der Mitschüler einem schon ein ganzes Zeughaus von solchen zur Verfügung stellt: das vergessene Heft, der Mangel des Papiers, kein rechtes Licht, Leibschmerzen, der Besuch der Base usf. Ist der kleine Sünder an seinen Strafen oder einem Teil derselben glücklich vorbeigekommen oder hat er eine geringere Strafe zu erschleichen gewußt, so bleibt immer noch die gefährliche Klippe der Schulzeugnisse oder „Notenbüchlein", die vom Vater oder der Mutter oder vom Vormund unterzeichnet werden müssen. Viele Kinder nehmen die unausbleiblichen Folgen der schlechten Noten mit mehr oder minder stoischer Ruhe auf sich; wo Vater und Mutter ihr Ohr den Klagen des Söhnchens oder Töchterchens leihen, wird über den Lehrer geschimpft; er war ungerecht. Es kommt aber auch vor, daß Kinder zur eigentlichen Fälschung der Zeugnisse oder

[1] Zu diesen Scherzlügen gehören auch die sog. „Lügen aus Lust am Phantasieren", von denen Fr. Baumgarten S. 58 spricht. Es gibt Kinder, denen die Wirklichkeit zu nüchtern ist und die daher an den Geschehnissen bei der Erzählung immer etwas zu ändern oder hinzuzufügen haben.

zur Fälschung der Unterschrift greifen. Neben diesen Lügen, die freilich die Menschennatur nicht nach ihrer schönsten Seite zeigen, gibt es auch Lügen, die zwar Lügen bleiben, aber, aus irrigem Gewissen entstanden, edlere Beweggründe aufweisen. Die Kinder einer Klasse, namentlich die Knaben, halten kameradschaftlich zusammen, wollen einander weder anklagen noch auf Verlangen des Lehrers den Schuldigen nennen. Es gibt selbst Kinder, die eine fremde Schuld auf sich nehmen, damit ein anderes nicht leide; Hilfe, die sie andern haben angedeihen lassen, verneinen, damit diese eine bessere Note bekommen; kleine Almosen, die sie spenden, durch falsche Angaben verheimlichen[1]. Daneben stehen leider auch Fälle bewußter Verleumdungen, gewollten Betruges und wohlüberlegter Schädigung, also eigentlicher Schadenlüge.

Die Quellen der Lüge sind leicht zu ermitteln. Hinter den Scherzlügen steht als Zweck die eigene oder fremde Belustigung, hinter dem Aufschneiden und Prahlen die Freude an der eigenen Überlegenheit. Die falschen Vorspiegelungen und Vorwände dienen der Erreichung eines Zweckes, den das Kind nicht offen gestehen mag. Je nach der Art des Gutes, das das Kind erstrebt, des Übels, das vermieden werden soll, kann kindliche Habsucht, Genußsucht, Eitelkeit, Ehrsucht das treibende Motiv sein oder aber Furchtsamkeit, Weichlichkeit, Trägheit, Unbotmäßigkeit usw. Die Falschbezichtigungen entstehen hauptsächlich aus der Furcht vor Strafe; dabei braucht es sich nicht um Furcht vor körperlicher Züchtigung zu handeln; schon die Furcht vor dem Unwillen von Vater, Mutter oder Lehrer, vor Entziehung einer kleinen Freude kann genügen, daß ein Kind seine Schuld auf andere abzulenken versucht. Auch die Ehrsucht, das Verlangen, bei Eltern oder Erziehern gut Kind zu bleiben, mag zu falschen Anklagen führen. Haß und Neid gegen andere tragen auch das Ihrige bei zu Falschbezichtigungen und offenen Verleumdungen. Der einfachen Ableugnung kleiner Missetaten liegt meistens Furcht vor der Strafe zugrunde, aber das Bestreben, den guten Ruf nicht einzubüßen, falsche Scham können mitbeteiligt sein; wo sie hartnäckig durchgehalten wird, liegen Eigensinn und Trotz, Stolz und Hochmut oder aber Abneigung und Widerwillen gegen den zugrunde, dem man das verdemütigende Geständnis nicht ablegen mag, obwohl er das Recht zu fragen besitzt. Der größte Teil der Schullügen fällt auf Rechnung der Furcht vor Strafen in ihren verschiedenen Formen.

[1] Vgl. Fr. Baumgarten a. a. O. 55 f.

Wie sehr aber Abneigung und Widerwillen gegen die Lehrer mitspielen, geht aus der Tatsache hervor, daß Lehrer, welche die Liebe und das Vertrauen der Kinder gewonnen haben, von diesen nicht oder viel seltener angelogen werden als solche, mit denen die Jugend auf Kriegsfuß lebt. Lowinsky hat recht, wenn er Begierde und Furcht als die beiden großen Pole betrachtet, um die sich die kindlichen Lügen drehen; Haß und Neid, Stolz und Ehrsucht gesellen sich später dazu. Auch das können wir zugestehen: die überlegte Lüge ist ein Kampfmittel, das das Kind gebraucht, um sein eigenes Ich, seine eigenen Wünsche und Begierden gegen andere durchzusetzen[1] und Unangenehmes und Hartes von sich fernzuhalten.

Doch damit haben wir nur Willenselemente als Ursachen der kindlichen Lügen kennengelernt. Ist denn gar keine Wahrheit in der Auffassung neuerer Autoren enthalten, die mangelhafte Beobachtung, Denkscheu, Urteilsschwäche (gewöhnliche Dummheit), Irreführung durch suggestive Fragen, Überwuchern der Phantasie als Ursachen der Lügen aufführen? Freilich ist ein Kern von Wahrheit in diesen Aufstellungen enthalten, aber er muß losgeschält werden von irrigen Auffassungen, die sich um ihn lagern. Beobachtungsfehler, Irregeleitetsein von eigenen logischen Fehlern oder fremden Einflüsterungen führen nur zu Irrtümern. Der Irrende will nicht die Unwahrheit sagen; er meint sogar die Wahrheit zu sagen. Das aber ist keine Lüge. Unüberlegtheit, Denkscheu, Überwuchern der Phantasie gefährden die Wahrheit noch mehr, indem sie zur leichtfertigen Aussage führen. Sich ihnen überlassen zeigt, daß man das Gut der Wahrheit nicht gebührend zu schätzen und zu lieben weiß. Solange freilich dergleichen leichtfertige Aussagen nicht als sichere Wahrheiten hingestellt werden, oder nach den obwaltenden Umständen als solche vom Hörenden aufgefaßt werden sollen, ist von Lüge noch nicht die Rede. Wer indes so wenig Sinn für den Wert der Wahrheit zeigt, der wird gelegentlich auch einige handfeste Lügen nicht scheuen. Wir können also Erkenntnismängel nicht zu den Ursachen der Lügen rechnen, obwohl sie zu den Ursachen falscher Aussagen zu zählen sind. Wo das Überwuchern der Phantasie dazu führt, mit vollem Bewußtsein Geschehnisse mit allerlei Zutaten auszuschmücken und das Ganze als bare Wahrheit aufzutischen, ist es von Lüge nicht freizusprechen[2].

---

[1] Fr. Baumgarten a. a. O. 78.

[2] Beispiele bei Fr. Baumgarten 58.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Lüge bei den Schulkindern nicht etwa ein bloß angezüchtetes fremdländisches Gewächs ist, sondern bodenständig aus der menschlichen Natur, wie sie nun einmal nach dem Sündenfall ist, wenngleich auf äußere Anregung herauswächst. Die Lüge ist nicht schlechthin ein Erzeugnis falscher Erziehung; auch bei bester Erziehung kann das Kind gelegentlich einmal zur Lüge greifen. Die Lügen der Schulkinder dürfen auch nicht der Schule als solcher auf Rechnung gesetzt werden. Auch Wilde lügen, die keine Schule besuchten. Die Lüge ist endlich keineswegs eine Eigentümlichkeit der ärmeren Kinder, eine Folge des sozialen Elendes. Kinder gutgestellter, ja wohlhabender Leute lügen zuweilen ärger als Kinder armer, aber gutchristlicher Eltern. Die Lügen der Armen nehmen nur andere Formen an als die der Reichen[1]. Aber der letzte seelische Untergrund bleibt der gleiche. Eines muß zugegeben werden: falsche Erziehung, unerquickliche Schulverhältnisse, soziales Elend tragen reichlich das Ihrige bei, um das Gebiet der Lüge zu erweitern, die Zahl der Lügen zu vermehren und dieselben schwerer zu gestalten.

Dem Erzieher liegt nun der Kampf gegen die Lüge ob. In doppelter Weise können wir die Lüge bekämpfen: indem wir nämlich die Wahrheitsliebe stärken, Abscheu vor der Lüge wecken und die Quellen abgraben, aus denen sie fließt[2]. Beides ist nur möglich, wenn wir den religiös-sittlichen Geist in den Kindern nähren.

Die Seele ist für die Wahrheit geschaffen. Wenn es uns gelingt, die rechten Saiten in der Kindesseele ertönen zu lassen, wird der Abscheu vor der Lüge, die Liebe zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit von selbst laut werden. Aber nicht erdichtete Erzählungen, nicht lange, trockene Sittenpredigten werden da helfen, sondern kurze, kernige Gedanken, zur rechten Stunde gesprochen, und die Hinweise auf die Beispiele der Heiligen. Auch die Kinder der ersten Schulklassen begreifen, wie eine kleine Lüge einen großen Schaden anrichten kann. Ist der Stein der Hand entflogen, so kann man ihn nicht mehr zurücknehmen; ist das brennende Zündholz weggeschleudert, so kann es Scheune und Haus in Brand stecken. So ist's mit der Lüge. Wie ungerecht, wie häßlich, wie böse ist es, durch eine Lüge die eigene Schuld auf andere unschuldige Kinder schieben, die jetzt

---

[1] Vgl. Fr. Baumgarten a. a. O. 88 f.

[2] Vgl. G. Kolb, Die Liebe zur Wahrheit nach Vernunft und Offenbarung² (Freiburg 1912).

statt unser leiden müssen! Wer einmal anfängt mit Überlegung zu lügen, der lügt gar leicht weiter; eine Lüge ruft der andern, bis aus dem Kind ein kleiner Lügner wird, dem niemand mehr recht trauen mag, den andere fliehen wie ein böses, unreines Wesen. Es tut uns weh, wenn man uns anlügt und hintergeht; dann dürfen wir auch andere nicht anlügen. Auch die kleine Lüge ist ein wüster Flecken an der Seele; sie mißfällt dem lieben Gott, seinen Engeln und Heiligen.

Gerade die Kinder auch der unteren Schulklassen zeigen Verständnis für die Sündhaftigkeit der Lüge. So versteht sich leicht, warum die Kinder so betroffen wurden, wenn Fr. Baumgarten ihnen die Zumutung stellte, über ihre Lügen schriftlich Rede und Antwort zu stehen; warum die Schülerinnen einer ganzen Klasse — es war die dritte Schulklasse — zuerst ihre Feder niederlegten und einstimmig erklärten, daß sie nicht schreiben werden; warum sie beim Schreiben sorgfältig ihre Blätter mit Löschpapier zudeckten, damit der Nachbar nichts merkte, warum endlich die Schreibenden so oft das Gefühl einer Beichte empfanden [1]. Manche Kinder verleihen ihrem Bedauern lebhaften Ausdruck. Sie gestehen, daß ihnen nach der Lüge das ganze Gesicht gebrannt, daß sie Vater und Mutter nicht mehr in die Augen zu schauen wagten, daß es ihnen war, als hätten sie einen großen Stein auf dem Herzen, daß das Gewissen sie quälte, und die geschehene Lüge sie in der Nacht nicht schlafen ließ (S. 60). Es ist unbegreiflich, wie Fr. Baumgarten auf der folgenden Seite schreiben kann, der Gedanke an das Sündige der Lüge übe auf die Kinder einen geringen Einfluß aus. Der Begriff der Sünde sei für das Kind eine Abstraktion. — Eines geht übrigens aus den Angaben bei Fr. Baumgarten klar hervor: die Kinder bedauern jene Lügen am meisten, die sie geliebten Leuten gegenüber begangen haben, und Lügen, durch welche andere unschuldig zu leiden hatten. Hier hat die sittliche Erziehung anzuknüpfen.

Vor einer Klippe muß der Erzieher sich hüten. Er darf nicht im Bestreben, Abscheu vor der Lüge zu erwecken, jede Lüge zum schweren Vergehen stempeln. Es ist unwahr, wenn man allgemeinhin behauptet, es sei eine größere Sünde, einen Fehler abzuleugnen, als ihn zu begehen. Nicht einmal von der Leugnung einer schweren Sünde im Bußgericht, obwohl sie eine Entweihung des Sakramentes ist, gilt dieser Ausspruch; denn es gibt noch schwerere Sünden als dieses Sakrileg. Schulstube aber und Elternhaus

[1] Wenn Fr. Baumgarten S. 21 auf die Bemerkung eines Zehnjährigen: nur schlechte Knaben hätten viel zu schreiben, weil die guten Jungen doch nicht lügen, entgegnete, ein guter Junge werde „aufrichtig sein ... und seine kleinen Vergehen, von denen auch der Beste nicht frei ist, gerne beichten", so hat sie vergessen, daß auch Kinder nur dem gerne beichten, der von Gott das Recht hat, ein Schuldgeständnis zu verlangen.

sind überdies kein Beichtstuhl. Es ist ferner ein Unrecht, wenn man jeder kindlichen Abwehrlüge oder der Leugnung eines kindlichen Fehltrittes mit der ewigen Strafe droht. So urteilt Gott nicht. Entweder sträubt sich selbst die kindliche Einsicht gegen solche maßlose Übertreibungen oder wir schaffen falsche Gewissen, um so mehr, als manche Kinder ängstlich sind und sich auch über kleine Fehler außerordentlich grämen können. Die viel gelästerte katholische Moraltheologie hat viel richtigere Grundsätze, die dem Geiste Jesu Christi besser entsprechen als eine übertriebene Strenge.

„Die Lüge als Gegensatz gegen die Wahrheit ist nur läßliche Sünde, kann aber schwere Sünde werden, wenn dadurch eine andere Tugend schwer verletzt wird, z. B. die Liebe, Gerechtigkeit. . . . Im einzelnen ist a) die Schadenlüge schwere oder läßliche Sünde, je nach der Schwere des dem andern zugefügten Schadens, und verpflichtet zur Restitution; b) die Notlüge ist an sich läßliche Sünde; c) die Scherzlüge geht nicht über eine läßliche Sünde hinaus, ja sie ist gar keine Sünde, wo die Zuhörer den Scherz leicht bemerken können.“ [1]

Berufen wir uns also nicht schlechthin bei jeder kindlichen Lüge auf die furchtbaren Worte des Herrn gegen die Pharisäer. Denn die Lügen dieser Sektenführer waren bewußte Irrlehren in Sachen der Religion, bewußte Schmähungen und Lästerungen gegen den Weltheiland, bestimmt, seine Jünger und das Volk ihm abspenstig zu machen. Auch andere recht ernste Mahnungen der Heiligen Schrift gegen die Lüge gebrauchen wir besser bloß, wo Schadenlügen, schwere Verleumdungen und unwahre Bezichtigungen vorgebracht werden, denn auf solche Lügen beziehen sich die Drohworte des Heiligen Geistes. Man kann zu Herzen reden, ohne zu übertreiben.

Den Kindern der oberen Volksschulklassen kann man schon die tieferen Gründe der Verwerflichkeit jeder Lüge aufzeigen. Sie ist ein Mißbrauch der Sprache, dieser großen Gottesgabe; wäre sie erlaubt, so müßte das wechselseitige Vertrauen unter den Menschen schwinden, das Zusammenleben sich unerträglich gestalten. Die Lüge trägt den Zwiespalt in den Menschen hinein; die Übereinstimmung zwischen den Gedanken und dem

[1] Franz Adam Göpfert, Moraltheologie[5] n. 192 (Paderborn 1906). A. Lehmkuhl, Theologia moralis[12] (Friburgi 1914) I n. 916 sagt: Mentiri semper peccatum est, at ratione mendacii veniale tantum, quare ut grave fiat alia malitia gravis damni extrinsecus accedere debet.

Reden und Tun ist durch sie zerstört, Unruhe und Scham sind ihr Gefolge. Oft genug steckt hinter ihr nur Feigheit oder Ehrsucht; denn sie ist ein bequemer Deckmantel, unter dem sich alle Sünden und Laster bergen können. In der Aufführung solcher Gründe, welche für Verwerflichkeit jeder Lüge sprechen, stimmen manche neuere Psychologen und Pädagogen mit den alten katholischen Ethikern und Theologen überein[1]. Bei dieser sittlichen Belehrung über die Unerlaubtheit der Sünde darf es aber nicht sein Bewenden haben. Wir sollen vielmehr suchen, die Kinder für die Liebe zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit zu begeistern. Wahrheit ist ein hohes Gut für den Menschen, und zu ihrer Erlangung sind wir selbst in wichtigen Dingen auf fremdes Zeugnis angewiesen. Wahrhaftigkeit ist daher die unentbehrliche Grundlage aller gesellschaftlichen Ordnung und zugleich ein Schutz und Schild aller Tugend, namentlich der Gerechtigkeit, der Keuschheit und des Gehorsams; sie bringt Harmonie zwischen Denken und Handeln und damit Schönheit ins Menschenleben. Gott ist die ewige Wahrhaftigkeit und Treue; der Heiland besiegelte seine Lehre und sein Wort mit dem Tode; von ihm haben die großen Heiligen die Liebe zur Wahrheit und den Haß gegen die Lüge gelernt. Vergessen wir aber nicht, dem Kinde zu sagen, die Wahrhaftigkeit verlange nicht, daß man alles an die große Glocke hängt, sein Innerstes jedem Menschen offenbart, den es nichts angeht[2], das Herz immer auf der Zunge hat. Wahrhaftigkeit ist sehr wohl vereinbar mit Schweigsamkeit. Und wo etwas geheim bleiben muß und nicht geoffenbart werden darf, da ist Verschwiegenheit die Krone der Wahrhaftigkeit. Es wäre ein gutes Werk, wenn der Erzieher die Kinder belehren könnte, wie man lästige Frager und eigennützige Bohrer abfertigt, ohne zu lügen.

Der Belehrung muß das Beispiel zur Seite gehen. W. Gutschky[3] ermahnt den Lehrer, selbst ein Mann der Wahrheit zu sein, frei von Ver-

---

[1] Vgl., was Fr. Baumgarten S. 100 aus Foerster, Stanley Hall, Guyau, Lowinsky aufführt, mit S. Thom. 2, 2, q. 110, a. 1 u. 2; V. Cathrein, Moralphilosophie II[5] (Freiburg 1911) 91 ff.; Lehmkuhl a. a. O.

[2] Wir können jenem achtjährigen Mädchen nicht unrecht geben, welches auf die Fragen Fr. Baumgartens zur Antwort gab: „Wenn man dem Muttchen davon nichts gesagt hat, soll man es da Ihnen sagen? Nein." Und meine Achtung dem Knaben, der schrieb: „Nur der Pfarrer darf meine Fehler wissen, Sie werden es nicht wissen, nur der Pfarrer" (a. a. O. 22).

[3] Artikel „Lüge" in Roloffs Lexikon der Pädagogik III (Freiburg 1914).

stellung und Heuchelei, nicht vieldeutiger Ausdrücke und hohler Phrasen sich zu bedienen. Fügen wir hinzu, der Erzieher solle Versehen, die ihm unterlaufen sind, nicht vertuschen, sondern seinen Irrtum offen verbessern und niemals sein Nichtwissen durch falsche Aussage bemänteln wollen. Er zeige, daß er die Wahrheit liebt, und lasse nie den Anschein aufkommen, er wolle Geständnisse erpressen, nur um strafen zu können.

Vielleicht zweifelt man mit Fr. Baumgarten an der Wirksamkeit aller solcher Belehrungen und weist auf die Tatsache hin, daß viele Kinder nicht nur kein Bedauern und keine Scham über die Lüge äußern, sondern sich ihrer freuen und sich rühmen, gelogen zu haben, und stolz darauf sind, ihre Lehrer zu hintergehen. Allein all dies beweist weder, daß man den Kindern keinen Abscheu vor der Lüge beibringen kann, noch daß ihnen der Sinn für Wahrheit gänzlich mangelt. Eines tritt klar hervor. Begierde und Furcht überwiegen bei manchen Kindern leicht den Gedanken an das Unrecht der Lüge. Ist das Ziel erreicht, ohne das niemand lügt, ein Gut erschlichen, die Flucht vor der Strafe geglückt, so freut sich das Kind darüber. Infolgedessen kommt es zu keinem Bedauern der Lüge, und die Scham macht sich nicht geltend, solange die Lüge unentdeckt bleibt. Hier gilt die Freude kaum der Lüge als solcher, sondern der erzielten Wirkung. Verlangte die Lüge und Täuschung ein gewisses Maß von Schlauheit, so gesellt sich die Freude über die eigene Findigkeit dazu. Diese führt auch oft zu Prahlereien vor Gleichgesinnten. Übertreibung der Schwere jeder Lüge weckt Widerspruch im kindlichen Geist, der sich dann in leichtfertigem Urteil äußern kann. Dem Prahlen liegt aber zuweilen auch ein gewisser Trotz und Eigensinn, ein „Stehenwollen" zu seinen eigenen, wenngleich wenig lobenswerten Taten und Entschlüssen. Fr. Baumgarten hätte die Frage stellen sollen, ob ein Teil ihrer eigenen Bemerkungen vor den Kindern nicht geeignet war, das Bedauern über die Lügen herabzumindern und so, wenn auch wider Willen, zu Prahlereien Anlaß zu geben. S. 21 erzählt sie: „Eine größere Lust zum Schreiben als jedes Erklären hat die Bemerkung hervorgerufen, daß ich die Lüge nicht für eine große Sünde halte, daß jedermann lügt und daß ich selbst im Leben nicht bloß einmal gelogen habe. Das letztere hat die Kinder stets in große Begeisterung versetzt; man lachte laut, und mancher Widerspenstige griff jetzt zur Feder." Wahr ist: theoretische, kalte Ermahnungen und Unterweisungen allein schaffen keine solche Liebe zur Wahrheit, die alle Lockungen und jede Furcht überwinden würde. Dazu braucht es andere, wirksamere Mittel, die dem Kind über diese Antriebe zur Lüge hinweghelfen. Sie liegen in dem rechten Verhältnis des Erziehers zu seinem Zögling, des Lehrers zu seinem Schüler. Gelingt es, dieses Verhältnis günstig zu gestalten, so werden auch seine sittlichen Unterweisungen und Ermahnungen nicht weniger als die der Eltern ihr Ziel in weitem Maße erreichen.

Der Erzieher wird die Lüge nicht einfach aus der Welt schaffen können; am allerwenigsten, solange die Großen unter sich lügen und die Zeitungen

die Welt mit Lügen anfüllen; solange das Kind allüberall Lügen hört und lernt, wie man durch Lügen Unangenehmes von sich fernhält oder abschüttelt, und durch Täuschung anderer erreicht, was sonst nicht zu erreichen ist. Der Erzieher kann die sozialen Verhältnisse nicht ändern. Aber er hat es in seiner Hand, die Kinder dahin zu bringen, daß sie ihn selber nicht anlügen, und das ist schon ein großer Sieg. Das einfache Mittel heißt, Vertrauen und Liebe der Kinder gewinnen. Erblicke im Kinde den Liebling des göttlichen Heilandes, sei freundlich, geduldig und hilfreich, und du wirst sehen, daß die Kinder die Anforderungen, die du stellen mußt, nicht so schwer finden, daß sie ihnen durch Lügen zu entgehen suchen. Behandle die Kinder nie wie Ware, sondern wie menschliche Wesen, die von Gott auch ihr Recht auf ein bescheidenes Maß von Freiheit besitzen; verkümmere ihnen dieses nicht, verlange nicht das Unmögliche von ihnen, denke, daß sie schwach sind, leicht ermüden und in einer Unsumme von Vorschriften und Gesetzesparagraphen sich nicht mehr zurechtfinden können. Wenn die Kinder sehen, daß du ein Herz für sie hast und ihnen gern eine Freude bereitest, wo du es vermagst, da werden sie im allgemeinen deinen Wünschen auch ohne Klage nachkommen, schon um dir Freude zu machen. Zeige ihnen deine Zufriedenheit, wenn sie sich Mühe geben und gut arbeiten. Das ist der Weg, um den Kindern die Opfer, die sie in der Schule bringen müssen, leichter zu machen, und die Strafen, wo du solche verhängen mußt, auf sich zu nehmen, ohne daß Zorn und Erbitterung Platz greift. Dann kommen eine ganze Reihe von Lügen in Wegfall. Deine kurzen Ermahnungen zur Wahrhaftigkeit fallen dann auf besseren Boden und machen tieferen Eindruck. Wenn kleine, unbedeutende Unwahrheiten einmal vorkommen, braucht man nicht gleich strafend einzuschreiten. Ein fragender Blick mag genügen, und später wird sich Gelegenheit finden, unter vier Augen ein ernstes Mahnwort zu sagen. Im Fragen nach Fehlern, die vorgekommen sind, sei vorsichtig[1]. „Manches, was der Erzieher wissen sollte, suche er mehr durch aufmerksames Beobachten zu erfahren als durch lästiges Ausfragen." Ist eine Untersuchung notwendig, so stelle das Verhör nicht in Gegenwart der andern Kinder

[1] Vgl. zum folgenden Alban Stolz, Erziehungskunst[8] 149; J. Eckinger S. J., Die katholische Anstaltserziehung (Freiburg 1913) 257; W. Gutschky im Artikel „Lüge" in Roloffs Lexikon der Pädagogik. Manche der dort gebotenen Bemerkungen dürfen nicht verallgemeinert werden, können aber in bestimmten Einzelfällen Dienste leisten.

an. Drohe nicht gleich mit Strafe. Namentlich furchtsamen Kindern sichere Straffreiheit zu, wenn sie bekennen. Merkst du, daß das Verhör ergebnislos verlaufen wird, so brich es ab, laß die Sache dahingestellt sein. Das ist besser, als daß es zu einer Leugnung kommt, deren du den kleinen Missetäter doch nicht überführen kannst. Hüte dich, aus der Verlegenheit, der Scham, dem Weinen des Kindes ein Schuldbewußtsein herauszulesen. Keine dieser Affekterscheinungen weist mit Sicherheit auf einen begangenen Fehler hin. Ist das Kind einer bewußten Unwahrheit überführt, so sage nicht gleich: Du bist ein Lügner. Vereinzelte Unwahrheiten machen noch keinen Lügner. Niemals aber laß dich verleiten, von nun an dem Kinde Mißtrauen vor andern zu zeigen. Die Überzeugung: man glaubt mir doch nicht mehr, kann den Mut knicken und die ständige Lüge heraufbeschwören.

Wenn Kinder aus andern Schulen oder andern Klassen zu dir kommen, laß sie nicht büßen für das, was sie früher gefehlt. Auch wenn sie im Rufe standen, viel gelogen zu haben, laß sie nichts davon merken und ermögliche es ihnen, in deiner Schule in einen besseren Ruf zu kommen. Zeige allen Kindern Vertrauen. Zeige gleich von Anfang an, daß du auf ihre Wahrheitsliebe bauen, ihrem Worte glauben willst, überzeugt, daß keines dich hintergehen werde, und du wirst vielleicht auch die freudige Erfahrung machen, wie die Kinder selbst es abscheulich finden werden, dich anzulügen.

Fr. Baumgarten schließt ihre Schrift mit der Mahnung: Es gebe nur zwei Wege zur Vermeidung der Kinderlüge: entweder unser soziales Leben umgestalten, damit das Kind nicht täglich und stündlich der Gefahr ausgesetzt ist, die Lüge anzuwenden, um sich vor Schaden zu bewahren, oder wir müssen die Forderungen an die Wahrhaftigkeit der Kinder ändern und bedeutend herabsetzen. Ein Drittes gebe es nicht.

Doch an dem Ideal der Wahrhaftigkeit dürfen wir nicht rütteln. Auch das Kind wollen wir zur Wahrhaftigkeit erziehen. Das Ideal absoluter Wahrhaftigkeit, wo nicht einmal mehr unüberlegte Lügen dem Kinde entschlüpfen würden, läßt sich nicht erreichen. Wenn es uns aber gelingt, das Kind so weit zu führen, daß im gewöhnlichen Leben nur selten mehr eine kleine Scherz- oder Notlüge, und die letztere nur in schwierigen Fällen vorkommt, dann dürfen wir mit dem Erfolg unserer Erziehungsarbeit wohl zufrieden sein. Die Gefahren, die von traurigen Familienverhältnissen aus und im öffentlichen Leben drohen, vermögen

wir nicht auszuschalten. Das gute Kind wird mit Gottes Gnade sich auch da seinen Weg ohne schwere Sünde bahnen. Der Erzieher, der die Ratschläge befolgt, die die christliche Sittenlehre uns an die Hand gibt, wird sich nie den Vorwurf machen müssen, er habe die Kinder, die Gott ihm anvertraut, als bloße Ware und seine Schüler als bloße Nummern betrachtet, wie Fr. Baumgarten[1] sagt. Er hat sie menschenwürdig behandelt, mit Liebe geleitet und ihnen liebreich geholfen, ihre Pflichten zu erfüllen, ihre Begierlichkeit in der rechten Weise zu überwinden und starkmütig die Unannehmlichkeiten zu ertragen, die das Leben mit sich bringt.

[1] A. a. O. 90.

Julius Beßmer S. J.

Die Entdeckung des Njassa-Sees.

Südlich vom oberen Sambesi lag das altberühmte Goldland der Makarangas. Gonzalo da Silveyra S. J. war dort 1561 als Märtyrer gestorben. Aber unentwegt waren neue Glaubensboten den Sambesi aufwärts gezogen und hatten in Sena und Tete Niederlassungen gegründet.

Als der alte Goldkaiser Gasilusere zu Beginn des 17. Jahrhunderts starb, hinterließ er 70 Söhne. Vier davon stritten sich um die Herrschaft. Und doch hätte Einigkeit gerade jetzt not getan. Denn in den Vasallenstaaten der Bororos nördlich des Sambesi trat ein neuer gefährlicher Nebenbuhler auf: der Homesura.

Ein ehemaliger Kaffernsklave hatte sich zum Herrscher aufgeschwungen und Häuptling um Häuptling zur Unterwerfung gebracht. Wie ein Feuerbrand in der dürren Steppe war seine Macht über Nacht ins Riesenhafte gewachsen. Bald zählte er 20000 Krieger und 8000 Weiber, und 200 portugiesische Meilen weit erstreckte sich seine Herrschaft. Mit prahlerischem Stolz legte sich der Emporkömmling den Titel Homesura, „der Allbezwinger", bei, und nachdem er 1622 mit Hilfe der Portugiesen das Rundoreich (Urundi?)[1] überwältigt hatte, überschritt er den Sambesi, sich auch das mit Portugal verbündete Goldland zu unterwerfen.

Die Portugiesen, die dem Homesura beigestanden hatten, brachten bei ihrer Rückkehr nach Tete die Nachricht von einem gewaltigen See mit, der sich von der Hauptstadt des Kaffernherrschers nordwärts erstrecke[2]. Die Kunde von dieser Entdeckung war bald auch nach Indien gedrungen[3].

[1] Nach Hans Meyer, Die Barundi (Leipzig 1916) 194, regierte damals der Urundikönig Ntare II. (1620—1650). Sollte sein Reich sich damals soweit nach Süden ausgedehnt haben, oder ist hier ein anderer Häuptling gemeint?

[2] Nach G. Mc Call Theal, History and Ethnography of Africa south of the Zambesi I (London 1910) 448, war Gaspar Bocarro auf seiner Reise von Tete nach Kilwa bereits 1616 beim Ausfluß des von ihm Rhanha genannten Schireflusses am Südende des Njassa-Sees gewesen.

[3] Quelle: Der lateinische Jahresbericht der Goanesischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu an den Ordensgeneral, geschrieben zu Goa am 15. Dezember 1624 von P. Sebastian Barreto, in einem im Ordensbesitz befindlichen Handschriftenband, betitelt Goana Historia 1600—1624 f. 769 ff. Auch die übrigen später angeführten Handschriften befinden sich im Besitz der Gesellschaft Jesu.

Anfang März 1623 schrieb der indische Vizekönig an Philipp IV., seinen Herrn[1]:

„Da ich das große Verlangen Ew. Majestät kenne, daß von einer andern Seite her ein Zugang zum Preste [König von Abessinien] eröffnet werde, und da die diesbezüglichen Maßnahmen des Kapitäns von Mombassa[2] bis jetzt zu keinerlei brauchbaren Ergebnissen geführt haben, und da ich ferner bei meinem kürzlichen Aufenthalt auf Mosambik erfuhr, in den Ländern des Manamotapa [des Goldkaisers] jenseits des Forts São Miguel[3] sei ein großer See, den man mit leichten Booten befahre, und von dem man sage, er erstrecke sich bis zur Grenze Abessiniens: so habe ich Nuno da Cunha den Auftrag gegeben, Nachforschungen anzustellen, ob man auf jenem See zum Preste fahren könne. Er solle hierzu eine zuverlässige Person entsenden, welche die Sonnenhöhe messen und einen Reiseplan abfassen könne, um so Nachricht über etwaige Möglichkeiten zu erhalten. Ich werde Ew. Majestät Nachricht geben, was Nuno da Cunha in dieser Sache tun und was das Ergebnis sein wird. Auch habe ich ihn beauftragt, er solle sich bemühen, ein kleines Nashorn und ein Flußpferd zu bekommen, um es Ew. Majestät zu übersenden, deren katholische Person Gott segne, wie es der Christenheit vonnöten ist!

Goa, den 12. März 1623. Der Conde Almirante."[4]

Vielleicht mehr noch als der Vizekönig interessierte sich P. Palmeiro, der Visitator der indischen Jesuitenmissionen, zu dessen Gebiet auch ganz Ostafrika gehörte, für die neue Entdeckung. Seit die Türken sich der Küstenplätze Abessiniens am Roten Meer bemächtigt hatten, war der Zugang zur äthiopischen Mission immer schwieriger und zuletzt geradezu unmöglich geworden. Seit langem suchte er deshalb einen Weg dahin außerhalb des türkischen Gebiets. 1624 schickte er dafür je zwei Patres auf Kundschaft nach Melinde (bei Mombassa) und Zeila (im heutigen französ. Somaliland). Eine dritte Möglichkeit schien sich jetzt infolge der neuen Entdeckung vom Süden her zu erschließen: „Wir haben einige Hoffnung, schrieb P. Seb. Barreto S. J. am 11. Dezember 1623 aus Goa, daß man von den Kuama-

[1] Text veröffentlicht in dem 1917 zum Abschluß gelangten fünfzehnbändigen großen Quellenwerk des Paters C. Beccari S. J., Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti a saec. XVI—XIX. (Romae 1903 ff.) vol. XII p. 17.

[2] Heute der Ausgangspunkt der Ugandabahn.

[3] 1614 in Tschikoa, nordwestlich von Tete am Sambesi gegründet (Theal I 444).

[4] Vizekönig Franzisko de Gama, Graf von Vidigueira.

flüssen (in der Sambesimission) aus einen Weg nach Abessinien eröffnet." Der Sambesimissionär P. Luis Mariana erhielt demnach vom Pater Visitator den Auftrag, die nötigen Nachforschungen zu diesem Zwecke vorzunehmen. Das Gutachten des P. Mariana liegt noch in einer Abschrift aus dem Jahre 1624 vor, die der Visitator dem Ordensgeneral übersandte.

Es enthält unseres Wissens die erste Beschreibung des Njassa-Sees.

Das interessante Schreiben lautet[1]:

Bericht vom See des Mosura[2],

von den Kuamaflüssen an P. Andre Palmeiro, den Visitator Indiens, geschickt:

„Zum besseren Verständnis dessen, was über diesen See und seine Entdeckung folgt, will ich vorausschicken, ich nehme an, daß es von Quelimane, das auf dem $17^5/_6$ Breitengrade liegt, bis Sena auf dem $17^1/_2{}^0$ gegen 50—60 [portug.] Meilen sind, die man flußaufwärts gewöhnlich in 12—14 Tagen zurücklegt. Von Sena bis Tete, das auf dem 16^0 liegt, oder etwas darunter, ists ebensoweit.

Von dieser ganzen Entfernung laufen die ersten 30 Meilen von Quelimane aufwärts etwa westlich, wenn man die vielen Windungen des Flusses mit in Erwägung zieht. Auf der übrigen Strecke bis Tete ist die Richtung, wenn man von den gleichen oder ähnlichen Krümmungen absieht, etwa Nordnordwest.

Von Tete führt der Weg überland nach Marawi, der Hauptstadt des Mosura. Wer ohne Gepäck reist, für den ists eine Strecke von 6—7 Tagen,

---

[1] Man vergleiche hierüber die gelehrten Untersuchungen des P. J. Brucker in den Études 1878 vol. 32, 400 ff., dem jedoch nur die stark gekürzte und mangelhafte Übersetzung des lateinischen Jahresberichtes des P. Seb. Barreto vorlag. Unser Text, eine in Goa verfertigte Abschrift des Originalberichtes, die der Visitator Palmeiro zugleich mit einem Bericht über die mißglückten Erkundigungsreisen nach Melinde und Zeila an den Ordensgeneral schickte, wurde von P. Beccari veröffentlicht, a. a. O. XII 112 ff. Auch Th. Langenmaier, der 1916 in den „Mitteilungen der Geogr. Gesellschaft in München" unter dem Titel „Alte Kenntnis und Kartographie der zentralafrikanischen Seenregion" eine mit reichen Kartenbeilagen erläuterte, wertvolle Arbeit über die Entdeckungsgeschichte der mittelafrikanischen Seen veröffentlichte, benutzte dafür nur den Text des lateinischen Jahresberichtes, da ihm unbegreiflicherweise das Monumentalwerk Beccaris, die wichtigste Quellensammlung afrikanischer Geschichte, völlig unbekannt geblieben ist.

[2] = Homesura. Sommervogel meint irrtümlicherweise, P. Mariana habe den Bericht vom Marawi-See aus geschrieben (Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bruxelles 1890—1900, tome V p. 575). Über die verschiedenen Ausgaben des Berichtes siehe ebd. I 330_2 331_4 und Langenmaier a. a. O. 76.

und zwar stets nach Nordnordwesten, 60 und mehr Meilen, wie mir eine gewisse Person versicherte. Marawi wird also gegenüber oder auf der Höhe etwa von Currimba sein[1].

Von Marawi bis zum See ist es etwa eine halbe Meile. Und so haben fast alle, die beim Mosura waren, ihn [den See] gesehen. Aber wenige haben ihn genauer untersucht. Jedoch habe ich eine Person gefunden, die mir die Richtung desselben angeben konnte, und sie sagte mir, der See erstrecke sich der Länge nach teils von Nordnordwest nach Südsüdwest und teils von Norden nach Süden. Beide Richtungen sind sehr geeignet, um von dort aus zum Land des Preste gelangen zu können.

Der See beginnt eine gute Strecke südlich von Marawi. Dort kommt von ihm der Fluß Cheri (Schire). Im Beginn ist er sehr ruhig und hat wenig Wasser. Hernach wird er wegen der vielen Felsen, durch die er fließt, sehr wild und unbefahrbar.

Marawi liegt zwischen dem See und dem Sambesi. Das Land ist auf jener Seite sehr gut bevölkert. Die Portugiesen treiben Handel mit jenem Volk, und der Mosura auch.

Weiter gibt es zwei Hauptkönige[2]: der eine ist der Massi, von Marawi am See entlang 15 Tagemärsche entfernt. Der andere ist Rowenga, 15 weitere Tagemärsche davon.

Diese 30 Tagemärsche machen 140—160 Meilen aus, was uns etwa oder sicher auf die Höhe von Mombassa bringt. Das ist ein sehr gutes Anzeichen (daß man auf dem See nach Abessinien kommen kann); ein noch besseres ist der Umstand, daß die Rowengaleute sagen[3], sie wüßten nichts vom Anfang des Sees, soweit dehne er sich aus[4].

Seine Breite beträgt 4—5 Meilen und mehr; denn an einigen Stellen sieht man das andere Ufer nicht. Von da weiter gibt es keine Kunde,

---

[1] Kerimba südlich der Rowumamündung. Beccari hat hier irrtümlicherweise: Quilimane, was natürlich die ganze Beweisführung umstößt. Bei Langenmaier (77) ist der Njassa-See nach Marianas Berechnung statt 6—7 volle 97 Tagereisen von Tete entfernt! Dafür läßt er dann Rowenga nur fünf Tagereisen vom Massi entfernt wohnen.

[2] Nach der Fassung des Jahresberichtes sind offenbar Könige nördlich von Marawi gemeint.

[3] Beccari schreibt irrtümlich hirem statt dizerem.

[4] Njassa-See und Tanganjika-See galten bis Livingstone als ein einziger See. Ist Rowenga-Urunga am Südufer des Tanganjika-Sees? Der Massi vielleicht ein Vorfahre des Muassi, ein Häuptling westlich von der Mitte des Njassa-Sees, den Livingstone 1859 dort antraf? Vgl. Brucker a. a. O.

da die Kaffern, wie man mir sagte, weder Schiffahrt noch Handel haben. Dieser ganze See ist übersät mit vielen öden Inseln, in deren Schatten die Schiffer sich bergen könnten. Er ist sehr fischreich. Seine Tiefe beträgt 8—10 Faden. Deshalb werfen die Winde hohe Wellen auf. Es sind die gewöhnlichen Monsunwinde Mosambiks. Darum wird man eine Erforschungsfahrt im April oder Mai antreten müssen.

An den Ufern dieses Sees, sagen sie, fehlt es den Bewohnern nicht an Hirse und Fleisch; noch weniger an Elfenbein, das sie im Überfluß und zu billigem Preis bringen. Ein guter Gesichtspunkt für den, welcher es auf sich nehmen will (die Forschungsreise auszurüsten). Auch sagt man, es fehle nicht an cochos[1], die, wenn man an ihnen noch eine Planke anbringt (und solche sind ebenfalls zu haben), genügen, um einen damit zu fahren, wohin er will[2].

Für all das ist eine gute Menge Waren erforderlich von derselben Art, wie sie im Kuamaflußgebiet gangbar sind: Stoffe und allerhand grobe Perlensachen.

Da ferner zum wenigsten 40 weiße und schwarze Leute für diese Forschungsreise nötig sind, fragte ich einen im besonderen nach den Kosten, und derselbe meinte 4—5 bares[3] (Goldbarren?) würden zur Deckung der Ausgaben genügen.

Ich füge noch bei, es wäre ferner gut, wenn in der Reisegesellschaft auch eine Anzahl Leute wären, die Abessinisch verständen.

Ich fand niemand, der die Sache (die Forschungsreise) auf seine Rechnung übernehmen will. Die zwei, denen ich schrieb und die am meisten in Betracht kamen, sind beide im Morangaland, und ich kann keine Antwort von ihnen erhalten.

---

[1] Der Jahresbericht fügt bei: „Wie sie ihre kleinen Boote nennen". Beccari fälschlich cortiças statt cochos.

[2] Nam faltam cochos que com lhes levantarem hua taboa (que tambem ha) sam bastantes etc.

[3] Ein „Bar" Gold war zu Mendez Pintos Zeit (gest. 1583) gleich 40 Milreis. Ein Milreis ist heute gegen 4,85 Mark Friedenswährung. Nach dem Lyvro dos pesos da Ymdia, e assy medidas e mohedas, von Antonio Nuñez, veröffentlicht in der Collecção de Monumentos ineditos para a historia das conquistas dos Portuguezes em Africa, Asia e America (Lisboa 1868) tom. V p. 26—27, hatte ein baar 1554 im Kuamagebiet 20 faraçolas und wog 5 quintaes, in Mosambik war ein baar = 20 faraçolas = 20 × 12 manes; ein mane wog 198 maticaes dos de çofala, ein çofala matical war 467 reis.

Wer anders soll das Unternehmen wagen, jetzt wo der Mosura mit Feuer und Schwert gegen uns tobt, und wir fürchten, er möchte ein zweites Mal den (Sambesi-)Fluß überschreiten?

Ich fragte, ob wir das Gebiet des Mosura umgehen und durch das des freundlich gesinnten Mossi ziehen könnten, um von dort die Forschungsreise anzutreten.

Man antwortete mir verneinend; auch gäbe es im Mossiland nicht genügend Mittel dafür.

Genug, nun nur noch was ich von dieser Reise halte. Ich sage erstens bezüglich der Aussicht, auf diesem Wege zum Preste zu kommen: es scheint mir möglich und durchführbar, nach den oben mitgeteilten Einzelheiten, wenn auch noch viel Ungewißheit dabei bleibt.

Zweitens antwortete ich unmittelbar auf die Anfrage des Paters Visitator, ob dort ein bequemer und sicherer Durchgang wäre: ein derartiger Weg ist nicht vorhanden. Das beweisen schon genügend die gewöhnlichen und schweren Krankheiten, worunter jene leiden, die von hier aus diese Flüsse befahren, und worüber man nichts Weiteres zu sagen braucht. Zweitens kommen dazu die langen Fahrten auf so beschwerlichen Flüssen in so kleinen und unbequemen Fahrzeugen. Drittens die verschiedenen Kaffernstämme und Gebiete, die zu durchwandern sind.

Abgesehen davon, daß es eine Reise von 300 (portugiesischen) Meilen ist, — wenn schon P. Antonio Fernandez soviel Beschwerden und Gefahren ausstand, obwohl er meist durch Gebiete des Preste kam, was wird das erst hier sein?

Aber was mich persönlich betrifft, so bin ich zu allem bereit, was der heilige Gehorsam befiehlt.

Im Jahre 1624. Luis Mariana."

Der Verfasser dieses Gutachtens, P. Luis Mariana, war in Brescia im Gebiet von Venedig Anfang der achtziger Jahre des 16. Jahrhunderts geboren, war um 1600 in die Gesellschaft Jesu eingetreten und hatte sich 1607 nach Goa eingeschifft, wo er die Priesterweihe empfing. Seit 1611 wirkte er in der Mission von Mosambik. 1613 hatte er an der Forschungsreise nach Madagaskar teilgenommen, welche die abendländische Welt zum erstenmal näher mit dieser Insel bekannt machte. 1633 wird der Pater als Oberer am Sambesi erwähnt. Eine Schilderung seines italienischen Mitbruders gibt der Prokurator Giovanni Maracci in seinem lateinischen Jahresbericht der Goanesischen Provinz für das Jahr 1647, den er am

am 20. September 1649 in Rom nach den Briefen der Missionäre verfaßte[1].

„In diesem Reiche (Mokranga bei Tete) arbeiten die Dominikanerpatres. Einige Ortschaften besorgt ein Pater unserer Gesellschaft, Luigi Mariano, Italiener von Geburt, ein Mann von großem Eifer für Gottes Ehre. Außer den Werken der Nächstenliebe, womit er den Tag ausfüllt, geht er des Nachts, ein Glöcklein in der Hand und begleitet von einigen Kindern, durch die Dörfer und erinnert die Kaffern an das, was zu ihrem Heile dient. Diese nennen ihn gewöhnlich in ihrer Sprache inhazero, d. h. ‚der Mann, der immer allen gute Ratschläge gibt', und halten und verehren ihn als einen Heiligen."

Auf das Gutachten P. Marianas hin gab man den Plan auf, vom Sambesi aus einen Zugang in die von den Türken versperrte abessinische Mission zu suchen. Noch 1648 galten die Bororos auf dem Nordufer des Sambesi als das „barbarischste, wildeste Volk ganz Afrikas". „Mit derselben Leichtigkeit verlangen sie von ihrem König ein Weib zum Verzehren wie eine Kuh . . . oder sie nehmen auch ein Kind an den Füßen, zerschmettern ihm den Kopf am nächsten Baum, schneiden ihm dann den Leib auf, füllen denselben mit Mehl, rösten es an einem hölzernen Bratspieß und essen es auf." [2]

Kein Wunder, daß niemand Lust zeigte, eine Forschungsreise durch ihr Gebiet zu unternehmen.

Die beiden 1624 unternommenen Versuche, vom Nordosten aus einen türkenfreien Zugang nach Abessinien zu finden, schlugen ebenfalls fehl. Die beiden zu diesem Zweck nach Melinde entsandten Patres kehrten unverrichteter Sache nach Goa zurück, da man ihnen den Weg versperrte; die beiden in Zeila gelandeten Missionäre wurden von dem dortigen mohammedanischen Herrscher ermordet.

Sechs Jahre später schrieb man von Rom aus an den Obern der Kongomission, die im dortigen Kolleg befindlichen, klimagewohnten Patres Miguel Affonso und João Paiva sollten versuchen, ob man nicht von Angola aus überland nach dem Reich des Preste vordringen könne. Die Antwort, die der Rektor des Kongokollegs, P. Duarte Vaz, an den Ordensgeneral schickte, lautete wenig ermutigend. Der Plan, so schrieb er,

[1] Handschriftenband mit der Aufschrift: Goana Historia 1627—1650 f. 206 ff.
[2] Maraccis Bericht f. 210.

sei verwegen, schwere Gründe sprächen dagegen, unüberwindliche Schwierigkeiten ständen im Weg, die zuerst reiflich zu erwägen seien, damit man nicht ohne jede Aussicht auf Erfolg die Missionäre augenscheinlichen Todesgefahren aussetze. Der Weg sei lang, denn man müsse Afrika in seiner ganzen Breite durchqueren. Er führe durch wilde, unzugängliche Völkerschaften, Menschenfresser, die sich in gegenseitigen Kriegen zerfleischten. Dazu seien jene Gebiete so ungesund für Fremde, daß keiner seiner Leute bisher lebend oder ohne sich langwierige Krankheiten zugezogen zu haben, von jenen Gestaden zurückgekehrt sei.

Auf dieses Schreiben hin beschloß man in Rom, „nach reiflicher Überlegung" auch von dieser Forschungsreise abzusehen[1]. Der Njassa-See aber schlummerte ruhig seinen Dornröschenschlaf weiter, ungestört durch die neugierigen Blicke der Weißen.

Erst 1859 gelang es Livingstone, festzustellen, daß er ein eigener See sei, getrennt vom nachbarlichen Tanganjika-See.

---

[1] Ant. Franco S. J., Synopsis Annalium Soc. Iesu in Lusitania 1540—1725 (Aug. Vind. 1726) 259.

Georg Schurhammer S. J.

Volkskunst.

Es ist eines der schwierigsten Kulturprobleme, das hier in Frage gestellt ist. Man mag ihm von der psychologischen oder künstlerischen oder praktischen Seite beizukommen suchen, immer wieder verlieren sich die Wege in undurchdringlichem Dickicht, in einem Gewirr mehr oder weniger naheliegender und berechtigter Einwände, die befriedigend zu lösen wir uns nicht anheischig machen möchten. Es könnte demnach scheinen, daß es überhaupt keinen Zweck habe, ein Fangspiel nach einem Gegenstand zu veranstalten, der leichter und beweglicher ist als unser Denken und uns jedesmal entschlüpft, wenn wir ihn schon eingefangen zu haben glauben. Indes dürfte es schon ein Gewinn sein, wenn der Leser dieser Zeilen mit neuer Liebe zur Volksseele und, was noch wichtiger wäre, mit Antrieb und Begeisterung für Volksseelsorge im weitesten Sinn erfüllt würde, mag er einzelnen Aufstellungen seine Zustimmung geben oder verweigern.

Volksseele. Das ist schon so ein unfaßbares Ding, das es in Wirklichkeit als platonisches Universalwesen nicht gibt und das es doch wieder gibt, weil es wirkt, bald fröhlich lachend und jubelnd, bald stille Tränen weinend, dann wieder in wilder Siedehitze emporquellend, diesem freundlich winkend, von jenem sich unwillig abwendend. Heuchelei kennt diese Volksseele nicht; keine höflichen Verneigungen oder diplomatischen Auskniffe und Umschweife, keine Geheimfächer und verschlossenen Türen; mit der Gewalt des Naturdinges strebt alles von innen nach außen. Sie hat auch ihre kindlichen Unarten und kann recht trotzköpfig und verschwiegen werden, wenn sie unverstanden und ungeliebt bleibt, und zieht sich dann mit ihrem Spielzeug zurück in stille Winkel.

Die Volksseele ist weich, biegsam, sogar sentimental. Sie unterliegt leicht den verschiedensten Einwirkungen. Man kann auf ihrem geschmeidigen Wachstäfelchen ebenso leicht Revolutions- und Haßgesänge schreiben wie inbrünstige Hymnen an Gott. Wie das Kind klammert sie sich an eine Autorität, zu der es vertrauensvoll aufblicken kann; ist es nicht ein Kaiser oder König, so dieser oder jener sozialistische oder anarchistische Massenführer. Aber diese Autorität erreicht die Zustimmung nicht auf dem Wege

des Verstandes, sondern des Gefühles. Was frägt das Volk um Gründe! Die Tatsache muß man ihm einhämmern und das Herz dafür warm machen. Darum gelingt es Volksaufwieglern so leicht, die Menge für die törichtesten Leitsätze zu begeistern. Alles ist Gefühl und immer wieder Gefühl. Ein so weiches Wesen wird auf die Dauer der Verführung nicht standhalten. Wie weit es schon gekommen ist, zeigt ein Blick auf Theater und Unterhaltungsliteratur, die mit zynischem Behagen alles Gesunde am Volksgeist zu vergiften suchen und eine geistige Luftseuche verbreiten, die viel verderblicher ist als körperliche Ansteckung.

So kann die Volksseele kindlich sein, aber auch kindisch, einfach und schlicht, aber auch altklug, gottesfürchtig und gottlos, rein und schmutzig, treu am Altbewährten hängend, aber auch neuerungssüchtig, je nach den geistigen Leitern, die sie nach rechts oder links ziehen. Was wird heute um Volksgunst geschrien und gebettelt! Man verhätschelt und verpäppelt das Leibliche, Irdische und vernachlässigt die Seele. Klingt das nicht wie eine vermessene Anklage in der Zeit der Volkshochschulen und Volksbildung? Gewiß, die Kultur des Verstandes, das Aufpropfen wurzelloſen Wissens ist heute Triumph. Aber gerade weil dieses Wissen wurzellos ist, darum ist es unecht, es sind wertlose Wucherungen, die nur gedeihen, wenn man die innersten und zartesten Naturtriebe grausam abschneidet. Unser Volk hat unvergleichlich mehr Wissenskram aufgespeichert als unsere Väter vor hundert Jahren, aber die junge Seele ist alt geworden, runzelig in den Zügen und schleppend im Gang.

Wo eine leibgebundene Seele ist, da ist auch Kunst mit der Naturnotwendigkeit wie Sprache und Gebärde und wie der Rauch aufsteigt aus der Opferschale. Denn Kunst ist Naturausdruck der Seele, die einzige, wahre und ungefälschte Geisterphotographie. So muß auch die Volksseele, so lange sie lebt und gesund ist, dichten und singen, zeichnen und malen. Aber sie zeichnet und malt, dichtet und singt nicht wie der Kulturmensch, dessen Kunst immer mehr oder weniger unter der Kontrolle eines kühl berechnenden Verstandes steht, sondern mit einer herzlichen bezaubernden Naivität, die auf den Urgrund der Seele, der uns allen gemeinsam ist, herabsteigt und aus diesem Urgrund Liebe, Güte und Menschenfreundlichkeit, Gottesinbrunst, verklärte Trauer, heiteres Lachen und Scherzen, wohl auch gutmütige Derbheit hervorholt, durchaus aber nichts wissen will von all den seelischen Differenzierungen, in deren Darstellung die moderne Kunst ihre erste Aufgabe erblickt.

Wer sich dieser Grundlagen nicht bewußt ist, wird weder das Volk verstehen noch seine Kunst. Er wird im Urteil einseitig und ungerecht, gebraucht für die Naturkunst unbillige, aus der Kulturkunst geholte Maßstäbe und verkündet dann laut, daß das Gemessene zu kurz sei, während er doch sagen müßte, daß der Maßstab zu lang ist. Ein Veilchen schilt man nicht deshalb, weil es nicht die Größe einer tropischen Orchideenblüte besitzt. Nichts beweist mehr den Mangel an Einfühlungskraft in die Volksseele als die leichtfertige Verachtung und Verhöhnung jener schlichten Kunstgebilde, an denen das Volk seine Freude hat, und die beharrlich wiederholten Versuche die noch gänzlich unreife und gerade in ihren religiösen Darstellungen oft so widerliche modernste Kunst mit ihrem gänzlichen Mangel an Naivität, die mehr Hirn- als Herzprodukt ist, als Retter des Volkes zu preisen und selbst der katholischen Kirche mit ihrer jahrhundertelang erprobten Kenntnis der Volkspsyche nahezulegen, daß sie ihre behüteten Tore nunmehr aufschließen müsse. Nur ein Literatur- und Lesemensch, dem das Organ für Denken und Fühlen des Volkes verkümmert und abgestorben ist, kann solche Forderungen stellen, die so weit über das Maß erwünschter Reformen hinausgehen. Gewiß, das einfache Volk liebt in Leben, Religion und Kunst mancherlei Äußerlichkeiten; wer aber genau zusieht, wird selbst an der Wurzel dieser Äußerlichkeiten noch die Seele finden. Ich würde den verstehen, dem diese im Grunde doch harmlosen Äußerlichkeiten immer noch lieber wären als die etwas laute, aufdringliche, selbstgerechte Innerlichkeit, von der heute nicht so viel gesprochen würde, wenn sie vorhanden wäre.

Heute hat sich jeder Gebildete gegen diese Absonderung vom Volke zu wehren. Wer sich gehen läßt, verliert unvermerkt den Faden, der mit ihm verbindet. Begreiflich, denn wie das Licht die Motten, so lockt die strahlende moderne Kultur gerade den Gebildeten in die magisch beleuchteten Labyrinthgänge ihrer sog. Geisteswissenschaft und Geisteskunst, in die ihm der literarisch und künstlerisch nicht Vorgebildete weder folgen mag noch folgen kann. Denn das Volk ist nicht wie der moderne Mensch vielfältig, sondern einfältig im besten Sinn.

Es ist diese Sezession der gebildeten Schichten für beide Teile verhängnisvoll geworden. Das Volk selbst, dem man, ohne zu ermüden, immer wieder zuschreit, daß es von Kunst nichts versteht, hat es allmählich selbst geglaubt, ist schüchtern und scheu geworden und hat aufgehört im künstlerischen Sinn produktiv zu sein. Denn auch die Künstler, die aus

den Kreisen des Volkes hervorwachsen und am ersten berufen wären, Interpreten der Volksstimmung und Volksempfindung zu sein, wenden sich alsbald der „Zeitkunst" zu, da sie nur so auf Beachtung und Förderung von seiten der privilegierten Kunstkritik hoffen dürfen. Die Kunstindustrie aber machte sich diesen Umstand zu Nutzen und überschüttet das Volk mit wertlosen Bildern, Statuen, Gebrauchsgegenständen, die weder Volkskunst noch überhaupt Kunst sind. Die literarische Oberschicht der Gebildeten dagegen, die von der Macht der Presse getragen wird und auch ihrerseits wieder auf deren Haltung Einfluß hat, verfiel in eine beklagenswerte Abkehr und Entfremdung von dem einfachen und gesunden Seelenleben, das der Volksgeist verkörpert, in ein hochmütiges Sichbesserdünken, ohne die Sklavenketten zu fühlen, die ihm der launenhafte Zeitgeist angelegt hat. Sie verkannten den relativen Wert aller Bildung und die Tatsache, daß das echte, liebenswürdige, gemütvolle und empfindungsreiche Menschentum, das doch die Quelle aller Kunst ist, vom Grade der Bildung nicht abhängt, daß ein einfältiger Bauersmann ein echterer Mensch und tieferer Poet sein kann als die gefeiertste Kunstgröße des Tages. Muß uns doch schon ein Blick auf die Welträtsel belehren, daß das bißchen Mehrwissen, das der Gebildete und Gelehrte vor dem einfachen Mann des Volkes voraus hat, nur auf der feinsten Präzisionswage einen schwachen Ausschlag gibt. So hat sich auch die Kunst dieser literarischen Oberschicht ganz vom Mutterboden des Volkes losgelöst und wandelt verstiegene Pfade.

Das Unheil dieser Absonderung unseres Volkes in zwei Klassen, die einander nicht mehr verstehen, beleuchtet am klarsten ein Blick in jene vergangenen Zeiten, wo sich die Kunst noch nicht vermaß, das Vorrecht einer bestimmten Kaste zu sein, sondern sich als Schöpfung des ganzen Volkes fühlte, wo der Künstler es nicht als Beleidigung empfand, wenn man ihn „volkstümlich" nannte, sondern als Ehrenvorzug, wo es nur eine Kunst gab und darum auch nur ein Urteil. Das Nürnberg eines Albrecht Dürer zeigte von oben bis unten, vom größten Kunstwerk bis zum kleinsten Kunstgegenstand, von den Kirchen bis zu Privathäusern einfacher Bürger oder reicher Patrizier einheitliche Kultur und einheitlichen bodenständigen Stil. Und welche Berührungspunkte von Volk und höherer Kunst läßt allein die Tatsache ahnen, daß Frau Dürerin die Holzschnitte und Stiche ihres Gatten auf den Jahrmärkten feilbot! Auch die Preise solcher Blätter mußten volkstümlich sein, sonst wären sie eben nicht unters Volk gedrungen. Museen, in denen Bilder wie gepreßte Blumen lagern, gab es nicht; die

Kunstwerke standen vielmehr an der für sie bestimmten Stelle. Auch der größte Künstler genoß keine soziale und wirtschaftliche Ausnahmestellung; er war Bürger unter Bürgern, und auch die Entlohnung seiner Arbeit war bürgerlich und nicht fürstlich wie heute. Und die Gilden schützten Kunst und Käufer vor dem Eindringen der Schundware.

Und nun vergleichen wir damit eine moderne Großstadt, etwa München. Dabei ist München immer noch die Stadt, wo sich alte volkstümliche Züge am hartnäckigsten halten. Alle Stile, vom griechischen bis zum modernsten, sind in Bauwerken vertreten. In den Museen liegen Kunstwerke, von ihrer ursprünglichen und natürlichen Umgebung losgelöst, aufgespeichert. Die Künstler arbeiten verhältnismäßig selten auf Bestellung, sondern für Ausstellungen und Kunsthändler, die Preise sind für das einfache Volk unerschwinglich, selbst die Preise besserer Kunstblätter und Kunstmappen nehmen nur Rücksicht auf reiche Leute. In Konzertsälen und Kirchen ertönt historische Musik neben moderner usw. Da ist die Frage freilich müßig, welches nun eigentlich die Volkskunst unserer Zeit sei. Es gibt eben keine. Die Kunst empfängt vom Volksgeist keine Befruchtung, und dieser von der Kunst keine Vertiefung mehr. Jeder Farbenschmierer darf heute in die Öffentlichkeit treten und sich den stolzen Namen „Künstler" beilegen; es gibt keine Gilden, die solches verhindern.

Wie konnte es doch kommen, daß ein so verhängnisvoller Riß sich in unserem Volke bilden konnte, der seine berufenen Führer und Lenker durch eine tiefe Kluft von ihm trennte?

Vielleicht darf man als das Grundübel den schrankenlosen Individualismus nennen, der alle durch Jahrhunderte geheiligten Traditionen über Bord geworfen hat und sich zur konservativen Gesinnung in schroffstem Gegensatz stellt, die stets das Merkzeichen der Volksmasse war und sein wird. Diesem positiven Ausdruck entspricht negativ das gänzlich unsoziale Wesen des modernen Menschen. Es könnte scheinen, daß unsere Zeit mit ihrer sozialen Fürsorge sich doch gerade durch soziales Wesen auszeichne und ein so schwerwiegender Vorwurf ganz zu Unrecht erhoben werde. Indes entspricht dieser glänzenden, durch Gesetz erzwungenen Außenseite nicht die innere Gesinnung. Diese ist egozentrisch durch und durch. Wir sehen es gerade heute, wo die staatliche Autorität ins Wanken gekommen ist, an dem beispiellosen Wucher- und Schieberwesen. So künden auch die durch keinerlei äußeren Gesetze in bestimmte Richtungen gewiesenen Kulturäußerungen der Kunst diesen egozentrischen Grundzug. Die meisten

Werke der neuesten Kunst finden nur in wenigen Seelen Widerhall; viele versteht nur der Künstler selbst, allen aber ist das „odi profanum vulgus et arceo“ ins Gesicht geschrieben. Aus der Gemeinschaftskunst von ehedem ist eine ausgesprochene Ichkunst geworden, die sich nicht an allgemein menschlichen psychologischen Grundtatsachen begnügen läßt, sondern die eigene Seele in ihre Atome zerlegt. Eine solche Psychologie wird einer wahren Volkskunst immer fremd bleiben, denn diese ist ihrer innersten Natur nach, auch was das Seelische angeht, typologisch, so gut wie die Volksseele nur nach typischen Merkmalen bemessen werden kann. Unsere expressionistische Kunst gleicht gewissen überfeinen Lebensäußerungen hysterischer und maniakischer Personen; dem Zuviel auf der einen Seite entspricht ein Zuwenig nach andern Richtungen; der gesamte Organismus ist krank und das harmonische Gleichmaß zerstört.

Dieser Individualismus zeigt sich vor allem auf dem Gebiete, das früher die einzelnen Menschen aufs engste zusammenkettete: dem religiösen. Der moderne Mensch will sich seine Religion selber machen, er haßt alle dogmatische und konfessionelle Bindung. Darum wirkt auch seine Kunst, wo sie sich religiös geben will, auf gläubige Christen so fremdartig, wo nicht abstoßend und seine innersten Gefühle verletzend. Wie ihre Religion keine Volksreligion ist, so ist auch ihre Kunst keine Volkskunst; ein ganz anderes Kredo verkünden diese Kunstwerke als das Glaubensbekenntnis der christlichen Gemeinschaft.

Die Großstädte, diese Massensiedelungen von Menschen, die aneinander vorbeigehen, haben das meiste zur Züchtung dieses Individualismus beigetragen; sie sind die Todfeinde wie jeder Volkskultur überhaupt, so auch der Volkskunst. An ihrer Stelle haben sie jene unsäglich verrohenden Ersatzmittel geschaffen, die im Grunde nur dem Geldbeutel geschäftiger Unternehmer dienen, das Volk aber, statt es seelisch zu heben und mit reinen Freuden zu beglücken, dem Sinnendienst gefügig machen. In den Städten herrscht die Maschine, die tote, und zu ihrer Bedienung die lebende, deren Gemüt bei der einförmigen Arbeit in schmutzigen, verrauchten und überhitzten Fabrikräumen verschrumpfen muß.

Eine nicht geringe Schuld am Verkümmern des Volksgemütes und damit der Volkskunst trifft die moderne Volksschule mit ihrer einseitigen Pflege des Wissens, ihrem Streben, möglichst viele, wenn auch noch so abliegende Kenntnisse zu vermitteln. Statt all dieses Wissenskrams wäre es unendlich zweckmäßiger, einen großen Teil der Zeit der Pflege der

jungen Seelen zu widmen, ihr Herz zu weiten und ihren Charakter zu stählen. Für wie viele Kinder ist die Schulzeit eine freudenlose Zeit, die einen mißtönenden Grundakkord legt fürs spätere Leben. Das Volkslied müßte viel mehr noch als bisher gefördert, und das jugendliche, so empfängliche Herz mit großen erhebenden Bildern aus Geschichte und Kunst erfüllt werden. Der Religionsunterricht sollte mehr darauf ausgehen, dem Kinde Glauben und Kirche lieb zu machen, statt durch Auswendiglernen abstrakter Begriffe und Definitionen das für solche Geistesfunktionen noch gar nicht reife Gehirn zu martern. Auch in der Religion ist nicht das Wissen das Ausschlaggebende, sondern die Gesinnung. Dadurch, daß ein Kind die Definition der Kirche glatt aufsagen kann, hat es religiös noch nicht das Geringste gewonnen. Kurz: das Abstrakte überlasse man den höheren Schulen, die Volksschule aber muß ihre Unterrichtsmethoden aufbauen auf dem sinnlich Wahrnehmbaren.

Ein weiteres Hemmnis für das Gedeihen einer wirkungsvollen Volkskunst ist die rein historische Orientierung fast aller Kunstbestrebungen. Ein Volk aber, das aus seinem Schoß keine lebendige Kunst mehr gebiert, sondern nur von den Schätzen einer großen Vergangenheit lebt, ist schon innerlich morsch geworden. Wir müßten verzweifeln an der Zukunft unserer Nation, wüßten wir nicht, daß lebendige Zeugungskräfte noch genug vorhanden sind, und nur mißliche Verhältnisse, Unkenntnis der Volksseele, der Terror der höheren Kunst, die Bevormundung durch eine naseweise Ästhetik das Ausbrechen der schlummernden Keime verhindern.

Besonders einseitig ist die historische Einstellung auf dem Gebiete des Volksliedes. Leider beschränkt sich auch die Tätigkeit von Vereinigungen zur Pflege des Volksliedes allzusehr auf Sammeln und Singen alter Lieder, statt daß sie befruchtend und anregend auf Neuschöpfungen wirkten. Ein Volk, das keine Lieder mehr hervorbringt, ist gemütskrank; man muß es zum Arzte schicken. Es ist geradezu zum Dogma geworden, daß eine Neubildung von Volksliedern heute nicht mehr möglich sei. Nur eine Überschätzung des Alten und eine Unterschätzung der produktiven Kräfte des lebendigen Volksgeistes konnte sich an diese falsche, ganz unbeweisbare Meinung festkrallen. Mit genau denselben Beweisgründen könnte man auch der höheren Kunst das Leben unterbinden und sagen: was ein Michelangelo, ein Raffael, ein Palestrina, Bach oder Beethoven geschaffen haben, erreichen wir nicht mehr; beschränken wir darum die gesamte Kunstpflege auf Wiedergabe dieser Meisterwerke.

Nicht ganz so schlimm wie mit der Erfindung neuer Volksmelodien steht es mit der Dichtung von Volksliedern. Aber Herder sagte mit Recht: „Nicht gesungene Volkslieder sind halbe Volkslieder oder gar keine.“ Das so beliebte Unterlegen alter Melodien unter neue Texte ist zum mindesten ein beschämendes Armutszeugnis, in vielen Fällen geradezu Barbarei.

Damit dürften die Ursachen des Niederganges der Volkskunst in den Umrißlinien gezeichnet sein. Wie aber sollen wir sie wieder zur Blüte bringen?

Suchen wir vor allem wieder das innere Wesen des Volkes besser zu verstehen! Verlangen wir nicht zu viel von seiner Einfühlungsfähigkeit in künstlerische Dinge. Eigentlich hat es doch ganz recht, wenn es nicht allem Neuen entgegenläuft und zujubelt. Der innerste und köstlichste Grundzug der Volksseele ist das Ruhig-Konservative, die Liebe zum Alten und Ererbten, das man so gern mit dem verächtlichen Wort „spießbürgerlich“ abtun möchte. Was wäre die Welt ohne diese psychische Zentripetalkraft der Volksseele! Sie allein vermag gegenüber der Zentrifugalkraft des modernen Geistes das Gleichgewicht zu erhalten; ohne sie hätten wir längst das vollendete Chaos. Es ist dieser konservative Volksgeist die ganz natürliche automatische Regelung und Zügelung des Kulturtriebes. Daß dieser konservativ gerichteten Volksseele auch eine konservative Kunst entsprechen muß, kann doch nicht wundernehmen. Es muß also jeder, der über Volkskunst reden oder für sie wirken will, diese Grundtatsache im Auge behalten, sonst stellt er unbillige Anforderungen und verliert sich in uferlosen, undurchführbaren Reformversuchen.

Fort darum mit allem Rigorismus! Wo er seinen Fuß hinsetzt, folgen ihm Tod und Verderben. Welch edelste Werte hat er nicht schon vernichtet! Barock mit seinem heiteren Charakter ist ein echt volkstümlicher Stil. Wie vieles an herrlichen Bauwerken und Einrichtungen wurde schonungslos niedergerissen und zerschlagen und dafür nüchterne unverstandene Neugotik gesetzt! Und wie hat man Kirchenlieder behandelt aus vermeintlichen kirchlichen und ästhetischen Gründen! Selbst ein Lied wie „Großer Gott“ erschien verdächtig und gegen das „Stille Nacht“ wurden heftige Kampfartikel geschrieben. In diesen Fällen zeigte sich die Macht des Volksgeistes allerdings stärker als die in ihren Theorien verrannten Ästhetiker.

Fort sodann mit dem üblen Schlagwort l'art pour l'art! Unser Volk will auch in seiner Kunst Gemüt und Humor. Reine Formkunst, Weltanschauungskunst, wie sie heute in modernen Kreisen gepflegt wird,

oder psychisch gefärbte Kunst geht immer über den Empfindungskreis des Volkes hinaus. Es will solche Kunst, die es mit eigenem Inhalt erfüllen kann, die dafür Platz läßt, nicht solche, die fremden Inhaltes voll ist. Alles Seelische im Kunstwerk muß auch schon an der Oberfläche zutage treten, sonst ist es dem Volke gegenüber verpuffte Kraft. Glaube doch niemand, daß er es je zum Verständnis der Kunstform als solcher bringe! Das Volk sieht immer zuerst auf den Inhalt, und selbst dieser Inhalt wirkt nur dann, wenn er in geläufiger Form zutage tritt. Das Ganze aber muß zum Herzen reden. Das ist der Grund, warum die klassisch vollendete Kunst eines Raffael trotz des echt volkstümlichen Schönheitsprinzips verhältnismäßig so wenig in unser Volk dringt. Es fehlt das deutsche Gemüt. Die meisten ziehen eine künstlerisch weit geringere blauäugige, blondhaarige „sentimentale" Mariendarstellung der Sixtina vor. Das sind Tatsachen, die keinem Volksbeobachter fremd sind.

Woher kommt es sodann, daß unser Volk auch heute noch die Romantiker und Nazarener des verflossenen Jahrhunderts und neuere Meister, die in ihren Fußstapfen wandeln, wie Hans Thoma, die beiden Schiestl, Steinhausen, Beckert am meisten liebt und schätzt? Es sieht eben in solchen Bildern ein Stück seiner eigenen Seele, seiner eigenen Empfindungs- und Vorstellungswelt verkörpert und betrachtet solche Künstler als seine Wohltäter, während es an den Größen der Zeitkunst achtlos vorübergeht. Und wäre es denn, daß in manchen dieser Werke Gedanke und Empfindung nicht restlos in der Form aufgehen, was ist für die Wiedergeburt unseres Volkes wichtiger: viel Kunst und wenig Freude, oder weniger Kunst und viel Freude? Man kann auch an Zuviel von Kultur zugrunde gehen. Und schließlich hat das Volk genau dasselbe Recht im Punkte des Gefallens seinem eigenen Instinkt zu folgen wie der Geschmäckler, und handelt es sich gar um ein Werk, das dauernd und allgemein die Zustimmung des Volkes findet, während es von der Ästhetik mehr oder weniger abgelehnt wird, dann wäre nicht das Volk zu belehren und zu bekehren, sondern die Ästhetik; es stimmt etwas nicht in ihrer Rechnung. Gar leicht könnte es sein, daß diejenigen, die so verächtlich auf das Volk und sein Kunstempfinden herabblicken, einmal das Bibelwort ausrufen müßten: „Wir Toren hielten ihr Leben für Wahnsinn und ihr Ende für ehrlos, siehe, wie sie unter die Kinder Gottes gezählt werden."

Ich sehe, wie jetzt mancher erzürnt Steine aufhebt, um sie auf mich zu schleudern. Heißt das nicht geradezu die Neigungen des Volkes, die in

Sachen der Kunst immer nach abwärts ziehen, verhätscheln, jeglichen Fortschritt unterbinden, das Aufkommen starker origineller Künstlerpersönlichkeiten verhindern, Mittelmäßigkeit, Geschmacklosigkeit und Schablone auf den Thron erheben?

Erstens reden wir hier von Volkskunst im engeren Sinne. Die höhere Kunst mag ihre eigenen Wege gehen. Nichts liegt mir ferner als die Verdienste zu verkleinern, die sich die höhere Kunst um Verfeinerung der Form erworben hat. Viel Neues haben die letzten Jahrzehnte gebracht, was eine tatsächliche Bereicherung und Erweiterung bedeutet, wobei wir allerdings nicht behaupten möchten, daß nun jeder, der von den neuen Mitteln Gebrauch macht, nun auch ein größerer Künstler sei, als ein anderer, der im Interesse allgemeiner Verständlichkeit darauf verzichtet oder vielmehr dessen Natur auf diese neuen Mittel nicht abgestimmt ist.

Das Ideal der Volkskunst wird immer bleiben, Werke hervorzubringen, die sowohl dem Volk entsprechen wie dem gebildeten Geschmack. Gerade die genannten Künstler zeigen, daß auch heute noch eine Kunst möglich ist, die aus der Einheit des Volkes — weiteste Kreise der Gebildeten miteinbegriffen — entsprungen ist und selbst wieder ein einigendes Band bildet. Sie beweisen aber auch die Nichtigkeit des Vorwurfes, daß unsere Forderungen das Aufkommen starker origineller Künstlerpersönlichkeiten hindern, denn jeder von ihnen zeigt ein ureigenes Gepräge. Sind denn die Anhänger der Zeitkunst immer so starke Persönlichkeiten? Kaum ragt einer hervor, sind gleich zehn Abschreiber hinter ihm her.

Der Fortschritt soll unterbunden werden. Er wird aber nicht unterbunden, sondern nur verlangsamt. Und das ist kein Schaden. Denn jeder Aufstieg ist mühsam und vollzieht sich Schritt für Schritt. Nie ist die volkstümliche Kunst eine Feindin dieses langsamen bedächtigen Aufstiegs gewesen. Dagegen könnte man allen Ernstes zweifeln, ob die rasend schnellen Fortschritte der heutigen Zeit, die sich überstürzenden Erscheinungen wirklich ein Aufstieg sind und nicht vielmehr ein Gleiten auf abschüssiger Bahn.

Unsere Forderungen sollen ferner den Triumph der Geschmacklosigkeit bedeuten. Da ist nun freilich eine heikle und schwierige Frage berührt. Was ist denn geschmacklos? Was dir nicht gefällt? Gerade das gefällt vielleicht einem andern. Wenn einmal eine Geschichte des Geschmackes geschrieben ist, wird man über seine Verschiedenheit und Wandelbarkeit staunen müssen. Vor nicht gar langer Zeit hätte man die derben, ungeschlachten bayrischen und böhmischen Hinterglasmalereien für den Gipfelpunkt der

Kunstverrohung gehalten; heute schreibt man über diese „expressionistischen" Bilder kostspielige Bücher. Ähnlich erging es den Bildern der Bamberger Apokalypse, die Wölfflin neulich herausgab. Heute lernt man die Gefühlswerte wieder schätzen, die in den mit steifen Gewändern behangenen Wallfahrtsbildern und Fatschenkindlein liegen. Bauernmöbel mit allerlei Zieraten bemalt, hätte noch vor kurzem keine feinere Herrschaft in ihren Zimmern geduldet, jetzt sind sie gesucht und schmücken die Auslagefenster großer Ausstattungsfirmen. Über die kolossalen Deckengemälde eines Andrea Pozzo urteilte noch im Jahre 1882 ein weitverbreitetes Künstlerlexikon (Seubert), daß sie im geschmacklosesten überhäuften Barockstil gehalten seien, heute halten wir diese Bilder für Werke eines überragenden Künstlers. Die ihrerzeit umschwärmten Malerfürsten Lenbach, Piloty, Kaulbach werden als unecht abgelehnt, dafür holt man aus den Magazinen der Museen andere vergessene und früher nicht beachtete Bilder hervor. Vor zwanzig Jahren herrschte in Architektur und Kunstgewerbe der sog. Jugendstil, heute gilt er allenthalben als unbegreifliche Verirrung, bis man ihn vielleicht nach Jahrhunderten wiederentdeckt. So käme man an kein Ende, wollte man den Wandlungen des Geschmackes nachgehen. Also keine vorschnellen Urteile!

Wenn das Volk tatsächlich so leicht wertlosen Schund kauft, so kommt das daher, daß es bessere Sachen eben nicht bezahlen kann, weil sie viel zu teuer sind. Wie sollte es erst gar gemalte oder gemeißelte Originalwerke erstehen können! So greift es zur Fabrikware, die ihm allerorts angeboten wird, billig und doch teuer im Verhältnis zum Gebotenen. Man verbillige und veredle diese Erzeugnisse der Kunstfabriken und halte einmal gründlich Auskehr bei den Devotionalienhandlungen, die vielfach wahre Sammelbecken für künstlerischen Unrat geworden sind. Hier ist Strenge am Platze, so milde das Volk selbst bei allen Reformbestrebungen behandelt sein will. Im übrigen ist es vom höheren Standpunkt des Volkswohles aus gar nicht so schlimm, wenn dieser oder jener an einem künstlerisch minderwertigen Erzeugnis seine Freude und Erhebung findet. Dieser seelische Gewinn behält für jeden Fall seinen Wert.

Edle Volkskunst muß wieder hinein in Schule und Familie. Weihnachtskrippen und heilige Gräber und sonstige Versinnlichungen kirchlicher Festzeiten, Volkskonzerte, Volksfeste und Volkstheater, gute verständliche Kirchenmusik und gediegener Wohnungsschmuck müssen weit mehr als bisher Verbreitung finden. Unser Volk muß ferner wieder singen und musizieren

lernen und wären es nur schlichte Lieder in Begleitung einfacher Instrumente wie Laute, Gitarre und Zither. Selbst Mund- und Ziehharmonika haben im Rahmen der Volkskunst ihr bescheidenes Plätzchen.

Zu allem dem ist unverdrossene beharrliche Arbeit und Geduld von seiten der berufenen Volkspfleger nötig. Vieles ist im Laufe der letzten Jahre geschehen. Die von Emil Ritter in M.-Gladbach herausgegebene Zeitschrift „Volkskunst", die Bestrebungen für Heimatschutz und Heimatkunst mit ihren Zeitschriften, der eben gegründete und schon so erfolgreiche Volksbund für Kunst und Theater, zahlreiche Artikel, die gerade in letzterer Zeit über unser wichtiges Thema geschrieben wurden, müssen doch allmählich den Boden vorbereiten für ein Wiederaufblühen volkstümlicher Kunst. Aber diese Kunst muß auf der Natur aufbauen, nicht auf Abstraktionen und Symbolen wie sie der Expressionismus liebt. Die Natur wird stets der Jungbrunnen aller Kunst sein. Nur wer in gewisse Theorien verrannt ist, kann verkennen, welch ungeheure und mannigfaltige noch gar nicht ausgeschöpfte und ausschöpfbare Anregungen sie bietet. Schon beginnt diese Erkenntnis wieder aufzudämmern. Selbst ein Ludwig Meidner, so fanatisch modern er ist, ruft nach Naturalismus. Ebenso Hausenstein und Hartlaub. Gewiß: wir wollen nicht Naturalismus als Ziel, sondern Naturalismus als Grundlage, denn keine echte Kunst darf nur kopieren, auch die Volkskunst nicht, sondern muß bauen und schaffen.

Da die Kunst neben ihrem leibeigenen Zweck auch noch die äußere Bestimmung hat, veredelnd auf die Menschheit zu wirken, und so in den Rahmen der Gesamtkultur als wichtiges Erziehungsmittel eingespannt ist, möge sie einmal ablassen vom Kult des physisch, psychisch und moralisch Häßlichen. Reißend genug hat sie die Menschheit nach abwärts gezogen. Eine gesunde Volkskunst soll darum die Massen wieder fesseln und aufwärts geleiten mit der ihr eigenen sanften Gewalt. Eine erschütternde Anklage hat neulich jemand in die Welt geschleudert: „Wir haben keine Seele mehr, sondern nur mehr Großhirn." Sollte dieses Wort je wahr gewesen sein, die Zukunft muß es Lügen strafen, sonst wäre der Zerfall des deutschen Volkes endgültig besiegelt.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Schulpolitik.

Die Schulpolitik in Bayern von der Revolution bis zum Abgang des Ministeriums Hoffmann. Grundsätzliches, Texte, Erläuterungen. Von Professor Dr. F. X. Eggersdorfer. München 1920, Verl. der Polit. Zeitfragen Dr. Fr. A. Pfeiffer. (VIII u. 280) *M* 18.—

Ein sehr nützliches und hochbedeutsames Buch. Sehr nützlich, weil es für Bayern das gesamte offizielle Material zusammenstellt, das die Entwicklung der Schulgesetzgebung beleuchtet und den heutigen Rechtszustand festlegt. Hochbedeutsam, weil es von der Warte der katholischen Weltanschauung aus Werturteile fällt und Richtlinien für die Zukunft zieht.

Abschnitt V (S. 107—273), der die Texte der staatlichen Verordnungen und Gesetze und der kirchlichen Kundgebungen bringt, hat im wesentlichen nur für Bayern Interesse. Es mag genügen, die Kapitelüberschriften zu nennen: Verordnungen für die höheren Lehranstalten, über die Selbstverwaltung des Volksschulwesens durch die Lehrer, der Hoffmannsche Religionserlaß, Verordnungen über die Lehrerbildung und Lehrerfortbildung, die Simultanschulordnung vom 1. August 1919, die Regelung der Schulaufsicht, die Schulpolitik im Lehrer- und Schulbedarfgesetz, die Trennung des Schul- und Kirchendienstes, Schule und Erziehung in der Landes- und Reichsverfassung, Konkordat und bayrische Verfassung von 1818 über Schule und Erziehung, Schule und Erziehung nach kirchlichem Recht, die kirchlichen Oberbehörden gegen den staatlichen Schulkampf, die katholischen Elternvereinigungen in Bayern.

Der zweite und der dritte Abschnitt bringen kritische Auseinandersetzungen, ersterer über den geschichtlichen Werdegang des heutigen bayrischen Schulrechts, letzterer über seine rechtliche Geltung. Viele Monate hindurch hatten sich die Ereignisse und Aufregungen gejagt. Wenn wir heute Rückschau halten, dann möchte das Angesicht sich röten in heißer Scham, die Faust sich ballen in heiligem Zorn. Unser Volk wird, sobald es zu ruhiger Besinnung gekommen ist, der Sozialdemokratie wenig Dank wissen für ihre Schulpolitik. Es war nicht demokratisch, gegen den Willen der erdrückenden Mehrheit des Volkes der Schule ihren christlichen Charakter nehmen zu wollen. Es war ebensowenig sozial, dem Machthunger und einem fanatischen Haß gegen Kirche und Religion die Rücksicht auf die heiligsten Überzeugungen weitester Volksteile zu opfern. Ministerpräsident Hoffmann vollends wird vor dem Forum einer kommenden Zeit dastehen als der Mann, der bald mit brutaler Gewalt, bald mit tückischer List über ehrwürdige Rechte und Einrichtungen hinweggeschritten ist. Freier Staat, freie Kirche, freie

Schule, war die Losung der Revolutionsregierung gewesen. Was kam, war nicht Gewissens- und Unterrichtsfreiheit, höchstens Freiheit der Schule gegen die Kirche und Elternschaft. Den Reigen der Verordnungen eröffnete am 1. Dezember 1918 jener berühmte Erlaß über die Schülerräte an höheren Schulen, der von Wynekengeist gesalbt war. Die Einrichtung hat inzwischen längst Fiasko gemacht, ist an manchen Anstalten gescheitert am gesunden Sinn der Jugend selbst, oder hat, wie im Januar 1920 die Rektorenvereinigung konstatiert, meist nur unbillige und unerfüllbare Forderungen oder Beschwerden zutage gefördert und positiv nichts geleistet. Gleichfalls den höheren Schulen galt die Verordnung vom 31. Dezember 1919, die Elternbeiräte vorsah. Daß die Vorstände staatlicher und städtischer Internate ständige, die von privaten, kirchlichen Anstalten nur wünschenswerte Mitglieder des Rates sind, ist weiter nicht auffallend. Da diese Räte aber fast etwas wie Gerichtshöfe über den Lehrkörper bilden, ein Einspruchsrecht gegen beabsichtigte Anordnungen der Anstalt, auch in Angelegenheiten der Erziehung und des Unterrichts haben, bei Entlassung von Schülern eine entscheidende Stimme haben, ist der Widerspruch der Mittelschullehrer wohl mehr als begreiflich. Daß endlich am 24. Mai die Zulassung von Mädchen an den höheren Lehranstalten verfügt wurde, paßt ganz in den Rahmen des neuen Systems.

Besondere Sorge widmete der alte Volksschullehrer Hoffmann dem Volksschulwesen. Der 16. Dezember 1918 brachte die Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht auf der ganzen Linie, der Kirche blieb nicht einmal irgendein Aufsichtsrecht über die sittlich-religiöse Erziehung. Das war zwar ein Eingriff in die natürlichen Rechte der Kirche und eine Verletzung des Konkordats dazu. Trotzdem hatte das Ministerium nicht einmal soviel Anstandsgefühl, den beabsichtigten Schritt den kirchlichen Behörden vorher mitzuteilen. Unter dem 5. Mai 1919 wurde die Verwaltung der Volksschule vollständig den Lehrerräten überlassen, aus denen, wieder sehr bezeichnend, die nicht hauptamtlich angestellten Religionslehrer, und das ist die weit überwiegende Mehrheit, ausgeschlossen sind. Und so ergibt sich das Monstrum, daß über das Wann und Wie der Religionsstunden der Lehrerrat entscheidet, ohne daß der Religionslehrer ein Recht mitzusprechen hätte. Dabei ist Religion nach der Reichsverfassung ordentliches Lehrfach!

Jenen Verfügungen der Reichsverfassung, die den Religionsunterricht zum Wahlfach herabdrückten und die Erteilung von Religionsunterricht ins Belieben der Lehrer stellte, eilte das Staatsgrundgesetz der Republik Bayern vom 4. Januar 1919 weit voraus. Obwohl das bayrische Volk durch Eingaben, die mit Hunderttausenden von Unterschriften bedeckt waren, über seinen Willen keinen Zweifel ließ, obwohl Episkopat und Oberkonsistorium Beschwerde erhoben, ging Hoffmann seinen Weg ruhig weiter. Die Schulpflegschaftsverordnung vom 28. August 1919 gab den Schulpflegschaften nur das Recht, über Sachbedarf, Schulversäumnisse und andere Äußerlichkeiten zu befinden, wies den Eltern nur ein Drittel der Stimmen zu, ließ gar für das erste Mal die Elternvertreter durch die politischen Gemeindevertretungen bestimmen. „So hat man Anhänger der simultanen oder religionslosen Schule als Schulpfleger an Bekenntnisschulen aufgestellt, oder hat,

wie in Nürnberg, den katholischen Schulen überhaupt eigene Schulpflegschaften vorenthalten, indem man diese nach geographischen Grenzen gemeinsam für Bekenntnis- und Simultanschulen bildete." Wie Herr Hoffmann überhaupt gewillt war, Elternrechte und Elternwillen zu berücksichtigen, zeigte besonders kraß die Simultanschulverordnung vom 1. August 1919, deren Tendenz ganz offen die Durchführung der Simultanschule um jeden Preis ist. Sollen doch in Gemeinden bis zu 15 000 Einwohnern Abstimmungen der Erziehungsberechtigten stattfinden mit der Wirkung, daß, wenn mehr als die Hälfte der abgegebenen Stimmen sich für die Umwandlung einer Bekenntnisschule in eine Simultanschule ausspricht, alle in der Gemeinde befindlichen Schulen in gemischte umzuwandeln sind. Eine geradezu horrende Vergewaltigung der Minderheiten, die, wenn auch noch so beträchtlich, um die Konfessionsschule betrogen werden sollen. Und dabei darf erst nach 10 Jahren eine neue Abstimmung stattfinden! Wo dagegen Simultanschulen bestanden haben, findet überhaupt keine Abstimmung statt, die Schulen bleiben simultan, und neu zu errichtende müssen als gemischte eingerichtet werden!

Der gleiche radikale Geist durchweht die neuen Bestimmungen über Lehrer- aus und -fortbildung. Da der Internatszwang aufgehoben, anderseits die Schülersatzungen für die höheren Lehranstalten auch auf den Lehrernachwuchs angewandt werden, so ist die religiös-sittliche Erziehung nicht mehr garantiert, praktisch bei vielen verschwunden. Wie soll aber ein solcher Lehrerstand unsere Volksjugend erziehen zu einem religiös-sittlichen Leben? Daß aber wo möglich kein Lehrer mehr sich in Religion prüfen lasse, also keiner mehr in die Lage komme, Religionsunterricht zu erteilen, suchte Herr Hoffmann dadurch zu erreichen, daß bei der Anstellungsprüfung (meist vier Jahre nach der Seminarprüfung) die, welche in Religion sich prüfen lassen wollen, in allen Fächern sich prüfen lassen müssen. Die übrigen sind nicht bloß von der Prüfung in der Religionslehre, sondern auch von der Prüfung im Wahlfach, in der Musik und von der mündlichen Prüfung in der deutschen Sprache befreit. Kein Wunder, daß bei der letzten Prüfung außer den klösterlichen Kandidaten so gut wie niemand für Religion sich meldete, besonders da die beiden Prüfungen einander gleichwertig sind.

Um die Trennung von Schule und Kirche zu einer vollständigen zu machen, wurde auch die altehrwürdige organische Verbindung zwischen Schuldienst und äußerem Kirchendienst gelöst. Die Übernahme des Mesnerdienstes ist dem Volksschullehrer verboten, den Chordirigentendienst kann er nur als freiwillig übernommenes Nebenamt versehen. Und Hoffmann war der frohen Hoffnung, daß auch hier eine radikale Loslösung von selbst kommen müsse.

Der dritte Abschnitt stellt, wie schon gesagt, die heutige Rechtslage in Bayern dar. Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, daß die Gültigkeit der Simultanschulverordnung mehr als zweifelhaft ist, besonders da sie in offenem Gegensatz zu der Absicht des sog. Sperrparagraphen 174 der Reichsverfassung steht. Mit Recht betont er auch, daß ein Lehrer, der die Erteilung des Religionsunterrichtes als mit seiner Überzeugung nicht vereinbar ablehnt, dadurch sich außerhalb seiner Kirche stellt, also auch nicht mehr an einer Konfessionsschule angestellt werden kann.

Programmatischen Charakter trägt der vierte Abschnitt. Es sind keine neuen Grundsätze, nur jene Ideen, welche die Katholiken aller Länder stets hochgehalten, welche auch die deutschen Katholiken der sechziger und siebziger Jahre mit Begeisterung verteidigt haben. Leider sind sie in den letzten Jahrzehnten im deutschen Katholizismus weithin verleugnet worden durch die Überspannung der Staatsallmacht auf dem Schulgebiet. In allen großen Kulturländern besteht, zum Teil volle, Unterrichtsfreiheit. Nur bei uns in Deutschland wurde das Monstrum der Staatszwangsschule eingeführt; es galt kein Wissen und Können, das nicht von der Staatsschule amtlich abgestempelt war. Das war und ist ein unerträglicher Gewissenszwang, zumal auf den Hochschulen, wo mit dem Schulzwang die Propaganda einer ganz bestimmten Weltanschauung sich verband.

Darum begrüße ich es aus ganzem Herzen, daß der Verfasser die ganze Neuordnung unseres Schulwesens auf der Gewissensfreiheit aufbauen will. Mit Recht beruft er sich dafür auf Artikel 120 der Reichsverfassung: „Die Erziehung des Nachwuchses zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit ist oberste Pflicht und natürliches Recht der Eltern, über deren Betätigung die staatliche Gemeinschaft wacht." Es wäre deshalb Gewissenszwang gegenüber den Eltern, wenn man ihnen eine bestimmte Erziehungsform für ihre Kinder aufzwingen wollte. Aus Artikel 136 und 137 wird weiter geschlossen, daß für die religiösen Bekenntnisse mit der Freiheit der Organisation auch die Erziehungsfreiheit gegeben ist nicht bloß für den Religionsunterricht, sondern für den Geist der Gesamterziehung. Für die Bestimmung der Schulart (die neue Verfassung kennt konfessionelle, weltliche und simultane Schulen) „ist der Wille der Erziehungsberechtigten möglichst zu berücksichtigen". Es ist also eine Wahl notwendig, und zwar eine Verhältniswahl, wenn die Minderheiten nicht vergewaltigt werden sollen. Der Elternwille kann sich entscheiden für private oder für öffentliche Schulen. Bei letzteren ist der Berücksichtigung des Elternwillens eine Grenze gesetzt durch die Bestimmung, daß „ein geordneter Schulbetrieb nicht beeinträchtigt werden" darf. Hier müssen wir unbedingt an der Forderung Eggersdorfers festhalten, daß nicht schultechnische, sondern nur organisatorische Notwendigkeiten berechtigen, vom Willen der Erziehungsberechtigten abzuweichen, d. h. nicht der Umstand, daß durch eine Teilung in konfessionelle Schulen nur Grundschulen mit einer oder wenigen Klassen möglich wären, sondern der, daß ein Aufbau in Grundschule, mittlere und höhere Schule gehindert würde, darf maßgebend sein. Wir verlangen also für die öffentliche Volksschule eine Gliederung nach der Weltanschauung, und wo eine so geringe Zahl von Kindern in Betracht kommt, daß sie auf eine öffentliche Schule keinen Anspruch erheben können, die Erlaubnis zur Gründung von Privatschulen. Für die mittleren und höheren Schulen aber wollen wir Unterrichtsfreiheit. Da die Bekenntnisschule nur dann einen Sinn hat, wenn auch die Einrichtung bekenntnismäßig ist, so müssen wir verlangen, daß die religiöse Erziehung in den Aufgabenkreis der Schule hereingenommen wird, daß die Schulordnung dem Kirchenjahr angepaßt ist, daß die Erfüllung der religiösen Pflichten ins Schulleben hereinragt, daß die Lehrbücher nicht bekenntnislos sind, daß keine

Lehrer angestellt werden, die ihrem Bekenntnis entfremdet sind. Die Lehrerbildung ist jedenfalls heute eine der brennendsten Fragen. Mag die Vorbildung auf humanistischem, Real- oder deutschem Gymnasium erfolgen, jedenfalls muß den Kandidaten, da ihre Bildung nach den Grundsätzen geregelt werden soll, die für die höhere Bildung überhaupt gelten (Artikel 143, 2), Unterrichtsfreiheit und freie Schulwahl gesichert sein, so daß wir einerseits unsere altbewährten kirchlichen Schulen und Anstalten behalten und anderseits es den Eltern freisteht, Kinder, die Lehrer werden wollen, Anstalten zuzuführen, die im Geist der Religion erziehen. Sollte die Berufsbildung der Lehrer den Hochschulen zugewiesen werden, dann dürfen diese jedenfalls nicht wieder Erbgut einer wissenschaftlichen Richtung werden, die alles, nur nicht religiös ist. Unter allen Umständen muß im Namen der Gewissensfreiheit den Eltern bei Anstellung und Abberufung der Lehrer ein gewisses Mitwirkungsrecht verliehen werden. In Bayern ist die Selbstverwaltung der Schule eingeführt worden. Dabei sind die Eltern fast ganz ausgeschaltet und fast alles in die Hände der Lehrerräte gelegt. Das ist ein unhaltbarer Zustand; die Hauptträger der schulischen Selbstverwaltung sollten die Haupterziehungsberechtigten, die Eltern, sein, die vertrauensvoll Hand in Hand mit der Lehrerschaft zusammenwirken, aber doch die eigentlich entscheidende Stimme haben. Gibt so der Staat weitgehende Freiheit, so ist das zum Segen für die Schule und damit des Staates selbst. Er behält zudem die Gesetzgebung und die Schulaufsicht immer in der Hand. Er sollte aber auch der Kirche den ihr zustehenden Teil nicht nehmen, soweit es sich um die Aufsicht über den Religionsunterricht und des religiös-sittlichen Geist handelt.

Wir freuen uns, daß hier die katholischen Grundsätze mit so großer Überzeugungstreue und soviel Klarheit und logischer Schärfe vorgetragen sind. Möchte das Buch den Weg in die weitesten Kreise unseres Volkes finden und dort aufklärend, gewissenschärfend wirken. Möchten seine Ideen vor allem aber auch Leitstern sein für unsere Politiker, wenn nächstens in Reich und Ländern die Schulfrage die Parlamente wieder beschäftigt. Nachgegeben haben wir genug. Es heißt jetzt, das Banner der christlichen Erziehung entfalten. Das sind wir unsern heiligsten Glaubensüberzeugungen und der Zukunft unseres Volkes schuldig.

Viktor Hugger S. J.

Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Maler-Mönches. Von Willibrord Verkade O. S. B. Mit einem Bildnis. 8° (264 S.) Freiburg im Breisgau 1920, Herder. *M* 5.80 (u. Zuschläge.)

Von der Unruhe zu Gott erzählen diese Erinnerungen des Maler-Mönches Verkade; aber es ist eine süße Unruhe, nicht eine wilde, jagende, gehetzte; sie ist wie das selbstverständliche Wandern eines Heimkehrenden. Sie ist wie das Wandern in einem Traumland, wo träumerisch versonnene Gärten warten hinter schweigenden Toren. Solch ein Traumgarten schwebt über der Lebenswanderung dieses Klosterpilgers wie eine unsichtbare Vision: „Ich hatte immer eine große Vorliebe für umzäunte, umplankte oder ummauerte Gärten, überhaupt für Ab-

geschlossenes, Umfriedetes. Fast täglich steigen Bilder umschlossener Gärten vor mir auf: Das Gärtchen unseres Nachbars, das ich als Kind von drei bis fünf Jahren sah, zwei andere Gärten in Zaandam, der Garten meines Großvaters in Wedde und viel andere. . . . Und heute noch gilt meine ganze Liebe dem Umfriedeten, Unberührten und Unentweihten!" In einen umfriedeten Garten ist dieses Leben denn auch schließlich eingekehrt: „Beuron, die neue Heimat" heißt der letzte Abschnitt seiner Erinnerungen.

An Amsterdamer Grachten haben diese Erinnerungen begonnen, in der kindlich wilden Romantik der jungen Donau enden sie; dazwischen rauscht wohl einmal das Künstlertreiben des nächtlichen Paris, aber wie aus weiter Ferne; den Traum von Reinheit und Unberührtheit verschlossener Gärten kann es nicht stören und wird gleich wieder eingehüllt von dem Schweigen der bretonischen Landschaft und von dem sonnigen Mittag in einem Franziskanerkloster zu Fiesole.

Eine Seele, wie sie sich in diesen Bekenntnissen offenbart, kann nur solche Erinnerungen haben; alles Dunkle, Häßliche, Böse mußte von ihr abfallen, konnte sie gar nicht berühren. Darum ist kein Riß, kein Zwiespalt, kein Mißton in ihr zurückgeblieben. Und heimkommen — nach irgendeinem Beuron — muß eine solche Seele immer, ob ihr Weg nun über Paris oder die Bretagne oder über die beiden Pole der Erde zugleich führt.

Mit einer scheinbaren Gottlosigkeit fängt dieser Sohn einer Mennonitenfamilie an: aber sie ist wirklich nur scheinbar. Denn wer anders als Gott hätte „das scheue Wild eines besseren Selbst" gehegt und gepflegt, das in den verborgenen Wäldern dieser Seele lebte, ihr selber unbekannt? „Der kühne Hirsch des edlen Stolzes, das Einhorn der Reinheit, das furchtsame Reh der Scham, die Waldtaube der Innigkeit, die Turtel der Gesinnungslauterkeit und viele andere."

Und aus dieser Seele rief es unaufhörlich nach Gott, wie wenn in der Dunkelheit ein Kinderschrei aufsteigt aus den einsamen Höfen der nordischen Ebenen: „Aber wie stieg es auf: das Verlangen nach einer großen Tat, die Sehnsucht des Herzens nach einem unbekannten Gut, wonach mich so schrecklich hungerte!" Auf solche Rufe kommt immer eine Antwort, und so kam sie auch in dieser Lebensgeschichte. Zum erstenmal dunkel und seltsam ergreifend aus dem Munde eines holländischen Knechtes, eines armen, belasteten Menschen, der mitten in rauschendem Gewitterregen auf einsamer Kuhweide dem jungen Jan Verkade auf seine etwas überlegene Frage: „Gibt es denn überhaupt einen Gott?" sagte: „Als ich noch ein Bursche von siebzehn, achtzehn Jahren war, habe ich auch daran gezweifelt; aber jetzt weiß ich es ganz gewiß, daß es einen Gott gibt. Sie können ganz sicher sein, Mynheer, daß es einen Gott gibt. Glauben Sie mir, es ist ganz sicher, ganz sicher."

Das Gewitter nahm kein Ende mehr; immer näher und immer deutlicher steigt die religiöse Wahrheit auf am Horizonte dieses Lebens, gleich einem immer näher kommenden Wetterleuchten, und immer zwingender wird die Ahnung, daß dieses Leben unentrinnbar umzingelt ist von Gott; man hört sein Walten und Weben wie die Rätsellaute in einsamer Nacht: „Wenn die tiefe Nachtstille im

Zimmer manchmal von dem kurzen Geräusch der flackernden Lampe unterbrochen wurde, schien es, als wache jemand plötzlich auf. Die altmodische Bauernuhr hörte man bloß, wenn sie ihren Rhythmus nach einigen Takten wechselte, oder wenn sie mit ihrer hellen Stimme die Stunde verkündete.... Auch die Stille hat ihre Laute, ihre Lieder und ihre Seufzer! Auch die unverrückbaren Dinge leben und bewegen sich, sie schwellen, sie dehnen sich aus und krimpen.... Dann sann ich über die Zukunft nach. Ich sah mich fast immer als einen stillen Menschen, der ruhig arbeitet und malt, ohne ein bedeutender Künstler zu sein, als jemand, dem aber doch einmal im Leben etwas recht Schönes gelingt.... Aber viel mehr, als ich je gehofft, hat mir das Leben gebracht, obwohl manches anders kam, als ich es mir geträumt hatte."

In solchen und ähnlichen Worten sind die Erinnerungen des Maler-Mönches Jan-Willibrord Verkade beschrieben.

Peter Lippert S. J.

Umschau.

Die Politik Papst Benedikts XV.

Über Prof. Sägmüllers treffliches Buch: „Der Apostolische Stuhl und der Wiederaufbau des Völkerrechts und Völkerfriedens" (Freiburg i. Br. 1919) wird in der „Internationalen Monatschrift" (Leipzig-Berlin 1920, Teubner, XIV 866) folgendes Urteil gefällt:

„Der Eindruck dieser Zusammenstellung ist überraschend stark und nachhaltig. Wie achtlos sind wir nicht alle — gläubige Katholiken vielleicht ausgenommen — an diesen machtvollen Kundgebungen vorbeigegangen, als die Sonne des Friedens uns noch leuchtete und eine verwöhnte Phantasie die Finsternis kommenden Krieges nicht einmal zu ahnen vermochte. Besonders die Persönlichkeit Leos XIII. tritt auch hier wieder in ihrer ganzen Größe seiner Diplomatie und weltgeschichtlichen Weitblicks markant hervor. Hieran schließt sich die Darlegung des Programms Benedikts XV. . . . Das Buch ist nicht unparteiisch und gibt nicht vor, es zu sein. Es soll eine Widerlegung der vielfach abfälligen Kritik geben, der die Politik der Kurie im Weltkrieg ausgesetzt gewesen ist. Und doch verspürt man keinen Hauch feindseliger Polemik in dem Buch. Nur Tatsachen werden sachlich nebeneinandergestellt. Gewiß sind sie ausgewählt . . .; aber trotz alledem, es sind Tatsachen, mit denen jeder Ehrliche sich auseinandersetzen muß, ehe er sie verwirft. Wer aber möchte heute diejenigen verwerfen, die den Frieden gepredigt haben, als es noch Zeit war? Ich bin kein Katholik und war kein Pazifist, aber ich habe das Buch mit Ehrfurcht vor dem ehrlichen Streben der Kurie nach Frieden und Versöhnung aus der Hand gelegt."

„Wie achtlos sind wir nicht alle an diesen machtvollen Kundgebungen vorbeigegangen!" Die Klage ist vollauf berechtigt. Nicht nur vor dem Kriege, sondern auch noch im Kriege hatten die weitesten protestantischen Kreise gegen päpstliche Kundgebungen für Weltfrieden und Völkerverständigung nur ein mitleidiges Achselzucken oder gar offene Zurückweisung. Wo lag der Grund dieser Verblendung? Einen Teil der Schuld trägt ohne Zweifel die internationale Romscheu des Materialismus und der Freimaurerei. Aber in Deutschland war nach unserer Ansicht noch wirksamer der Einfluß der protestantischen Theologen und ihre rege Tätigkeit in der Presse, durch die sie einen großen Teil der bürgerlichen Zeitungen und Zeitschriften stark beeinflußten. Durch einseitige und übelwollende Berichte, ungenaue Übersetzungen und böswillige Unterschiebung falscher Zusammenhänge wußten solche Berichterstatter den edelsten Kundgebungen des Heiligen Stuhles und römischer Behörden einen giftigen Beigeschmack zu geben und sie für Deutschland ungenießbar zu machen. Ein Beispiel haben wir in der Art, wie gerade in jüngster Zeit ein Satz der Civiltà Cattolica herhalten mußte, um zu be-

weisen, daß Papst Benedikt XV. im Weltkrieg deutschfeindlich und keineswegs unparteiisch gewesen sei. Hören wir eine solche Anklage:

„Auch der Papst schwieg [zum Unrecht des Gewaltfriedens]. Wir wissen die Erklärung. Die Civiltà Cattolica gab sie (Reichsbote Nr. 347): ‚Die traditionellen Sympathien und die realen Interessen des Katholizismus ließen den Papst keineswegs den Sieg der Mittelmächte wünschen.‘ ... Zusammenbruch der Weltmoral!“ So Professor Schian (Gießen) in der Zeitschrift „Deutsch-Evangelisch“, Okt. 1919, S. 293.

Im folgenden Jahrgang kommt Schian nochmal auf diese selbe Stelle der Civiltà zurück und schreibt:

„Niemand kann es uns verargen, wenn wir bei alledem jene furchtbare, eigene Beobachtungen bestätigenden Sätze der Civiltà Cattolica im Gedächtnis bewahren: Die traditionellen Sympathien und die realen Interessen des Katholizismus ließen den Papst keinesfalls einen Sieg der Mittelmächte wünschen, wo er doch tausend Gründe hatte, die Vernichtung und Verminderung der katholischen Nationen wie Belgien und Frankreich zu befürchten. ... Nicht ohne Schrecken konnte er an die Perspektive eines definitiven Sieges Deutschlands denken, eines Sieges, der den Triumph des Luthertums und des Nationalismus[1] bedeutete.“

An diesem Beispiel zeigt sich, wie gesagt, was man mit falschem Übersetzen, tendenziösem Auslassen und böswilligem Unterschieben aus den harmlosesten Worten eines Gegners machen kann. Darum seien dem Fall einige Zeilen gewidmet.

In der sehr angesehenen Zeitschrift Revue de Paris (Okt.-Nov. 1918) hatte ein ungenannter Franzose, der sich als guten Katholiken ausgab, dem Papst Benedikt XV. heftige Vorwürfe gemacht, weil er im ganzen Kriege völlig auf seiten der Deutschen gestanden habe, während es doch seine Pflicht gewesen wäre, als Vertreter der Religion und der Gerechtigkeit sofort bei Anfang des Blutvergießens auf die Seite der Westmächte zu treten, weil Deutschland allein schuld an allem Unrecht sei. Aber weltliche Nützlichkeitsgründe und Vorliebe für aristokratisches Gottesgnadentum hätten den Papst zum einseitigen Anhänger der Kaisermächte werden lassen.

Gegen so nichtswürdige Verdächtigung, die aber mit viel Rhetorik und täuschenden Scheingründen auftrat und oberflächliche Franzosen nur zu leicht hintergehen konnte, unternahm ein anderer Franzose, der Rektor des Französischen Seminars in Rom, Abbé Le Floch, die Verteidigung, und schrieb unter dem Titel „Die Politik Benedikts XV.“ einen sachlichen Artikel, den er ebenfalls jener Pariser Zeitschrift anbot. Diese lehnte aber ab, und so mußte die Antwort als Flugschrift erscheinen[2]. Die Civiltà Cattolica nahm einen Teil dieser Schrift in wörtlicher Übersetzung in ihre Rubrik Rivista della Stampa auf. Zuerst wird in diesem Artikel mit allem Nachdruck betont, daß der Papst als religiöser Friedensfürst, als Anwalt des natürlichen Sittengesetzes und der

[1] Bei Schian steht unrichtig „Nationalismus“.

[2] La Politique de Benoît XV. Réponse aux articles anonymes de la ‚Revue de Paris‘. Paris 1919, Tequi.

christlichen Moral durchaus über den streitenden Parteien stehen und nur für Gerechtigkeit und friedliche Verständigung tätig sein dürfe. Dieser von seiner religiösen Stellung geforderten, nur auf die Linderung und Beendigung des Kriegselendes gerichteten Unparteilichkeit sei der Papst durchaus treu geblieben. Dann geht der Verfasser einen Schritt weiter und sagt: Selbst wenn man annehmen wollte, der Heilige Vater sei untergeordneten und zeitlichen Beweggründen wie etwa der Rücksicht auf die Machtinteressen des Papsttums zugänglich, so wäre eine einseitige Begünstigung der Mittelmächte immer noch das Törichteste, was ein Papst tun könnte, und geradezu ein psychologisches Rätsel. In diesem Zusammenhang sagt nun Le Floch: Der Verfasser jenes Artikels „hätte sich doch selber sagen müssen, daß der Heilige Stuhl, der sich nicht durch höfischen Schein und eigennützige Gunstbeweise fangen läßt, kaum mit günstigem Auge den Endsieg des deutschen Kaisertums ansehen konnte, während er tausend Gründe hatte, die Vernichtung und Erniedrigung der katholischen Nationen wie Belgien und Frankreich zu fürchten“ [1].

Prof. Schian und der Evangelische Bund wissen doch ganz gut, daß am Anfang des Krieges auch deutsche und österreichische Katholiken und Kirchenfürsten nach dem Sieg der Mittelmächte fast mit Sicherheit einen Kulturkampf kommen sahen, und daß gerade die Protestanten es waren, die einen gehofften Sieg der Deutschen schon im voraus zu einem Sieg Luthers stempelten. Wäre es nun so furchtbar, wenn der Papst ähnlich gedacht hätte?

Es kommt noch besser. Nachdem Le Floch bemerkt hat, daß das vom Anonymus angerufene „Gottesgnadentum“ ebensowenig ein Grund für Benedikt XV. gewesen sei, seine friedfertige Unparteilichkeit zu brechen, wie die zweideutigen Höflichkeiten Wilhelms II., weil die Autorität einer demokratischen Republik geradeso auf Gottes Gnade beruhe wie die einer absoluten oder konstitutionellen Monarchie, fährt er fort:

„In diesem Kriege befand sich der Heilige Stuhl in einer höchst schwierigen und heikeln Lage. Auf der einen Seite konnte er nicht ohne Schrecken an die Möglichkeit eines endgültigen Sieges Deutschlands denken, der den Triumph des Luthertums und des Rationalismus mit der Zertrümmerung Frankreichs und Belgiens bedeutet hätte. Auf der andern Seite sah er mit der lebhaftesten Sorge den Vollzug der Versprechen, welche die Westmächte Rußland gegenüber eingegangen waren.... Das hätte bei der bekannten Regierungsweise der Zaren die Vernichtung des morgenländischen Katholizismus zur Folge ge-

[1] La Santa Sede, la quale non si lascia prendere nè alle smorfie delle corti nè ai regali interessati, non poteva guari vedere di buon occhio la vittoria finale dell' impero tedesco, mentre aveva mille ragioni..., ‚Smorfie delle corti, regali interessati‘ übersetzt der Evangelische Bund (denn aus seiner Korrespondenz Nr. 19 vom 25. April 1819 und Nr. 31 vom 7. Juli 1819 stammen die obigen Zitate nebst den begleitenden Druckfehlern) mit „die traditionelle Sympathie und die realen Interessen des Katholizismus“, und setzt eine so falsche Übersetzung in Anführungszeichen. Ist das Unverstand oder Bosheit?

habt.“ Angesichts dieser Lage, so lautet der Schluß, blieb dem Papste nichts anderes übrig, als mit allen Mitteln für einen gerechten und dauerhaften Verständigungsfrieden zu wirken.

Nun möge der Leser selbst urteilen, mit welchen Mitteln diese Herren aus der ganz vernünftigen Arbeit des Franzosen eine meisterliche Geschichtsfälschung, eine richtige Jesuitenfabel zurechtgezimmert haben. Solche Rückfälle in die gehässige Tonart der Vorkriegszeit scheinen uns also auch nach Krieg, Niederlage, Zusammenbruch und Revolution noch weiter beschieden zu sein. Gott bessere es!

Matthias Reichmann S. J.

Die St. Emmeramskirche zu Regensburg.

St. Emmeram zu Regensburg ist eine der bemerkenswertesten vorgotischen Kirchen Bayerns, ja Deutschlands überhaupt. An Schmuckformen ist der Bau freilich arm und in bezug auf sie mit vielen andern deutschen Kirchenbauten seiner Art nicht zu vergleichen, dafür überragt er sie um so mehr durch seine architektonischen Eigenarten: seine östliche Ringkrypta, die dem Ostchor vorgelagerte Ramwoldskrypta, den mächtigen Westbau, den ungewöhnlicherweise weit in das westliche Querschiff vortretenden, hochaufsteigenden Westchor, die Margaretenkapelle in dem den Westchor an einer Seite begleitenden Turmstumpf, das merkwürdige, in großen, tiefen Halbrundnischen angelegte Doppelportal, von dessen Türen eine in das Langschiff der Kirche, die andere in den Westbau führt, die heute durch das Stuckgewölbe leider verdeckte Gliederung des Lichtgadens u. a., sowie durch mindestens zwei mit einer Konfessio verbundene Altargrabanlagen, diesseits der Alpen fast einzig dastehende liturgische Einrichtungen. Aber auch hinsichtlich des Alters des größten Teiles seines heutigen Bestandes hat er nicht viele seinesgleichen. Reicht doch die östliche Krypta nebst den unteren Partien des Ostbaues bis in das letzte Viertel des 8., die Ramwoldskrypta bis in das 10., der eindrucksvolle Westbau mit seiner Wolfgangskrypta bis in die Mitte des 11., das Schiff der Kirche bis in das dritte Viertel des 12. Jahrhunderts hinauf.

Die Emmeramskirche ist wegen ihrer Wichtigkeit für die Geschichte des Kirchenbaues der karolingischen und romanischen Zeit in den letzten Jahrzehnten wiederholt Gegenstand der kunsthistorischen Forschung geworden, besonders eingehende Untersuchungen aber hat ihr jüngst Regierungsbaumeister Dr. ing. Fr. Schwäbl gewidmet. Bei der hohen Bedeutung des Baues darf ein etwas näheres Eingehen auf dieselben sicher auf Interesse rechnen. Sie sind niedergelegt in der mit gutem Abbildungsmaterial reich ausgestatteten Schrift: Die vorkarolingische Basilika St. Emmeram in Regensburg und ihre baulichen Änderungen im ersten Halbjahrtausend ihres Bestandes, 740—1200[1].

Nach Schwäbl wurde St. Emmeram von Bischof Gaubald (739—761) begonnen, vollendet aber von Bischof Sindbert (768—791), den Arnoldus im 11. Jahr-

[1] Regensburg 1919, Verlag von Josef Habbel. *M* 12.—; geb. *M* 16.50

hundert ausdrücklich als Erbauer der Kirche bezeichnet. Von der damaligen Beschaffenheit derselben glaubt Schwäbl auf Grund seiner Untersuchungen folgendes Bild entwerfen zu sollen. Sie war, schreibt er, „eine dreischiffige Pfeilerbasilika von sieben Jochen, hatte Emporen in einem östlichen, über die Seitenschiffe nicht ausladenden Querbau und war von einem Mittelturm (über der Vierung) überragt. An den Giebeln des Querschiffs waren vermutlich Treppentürme. Die Seitenschiffe endeten mit der Queranlage; das Mittelschiff war um einen besondern Chorraum nach Osten verlängert, so daß ein lateinisches Kreuz entstand. In der Ostwand finden wir eine hohe, schmale Apsis, eingeschnürt von dem außen herumgeführten Halbring der Krypta und von drei Fensterchen durchbrochen. Die Ostwand zeigte weiter zwei kreisrunde Fenster hoch oben im Raum, ein gleiches besaß wohl der ursprünglich flache Giebel. Die tonnenüberwölbte (halbringförmige) Krypta öffnete sich in einer Nische mit einer Art fenestella gegen den (im Boden befindlichen) Steinsarg des hl. Emmeram im Apsisscheitel. Über Stufen stieg man beiderseits der Apsis unter der Ostwand (also nicht wie heute von den beiden Seiten des Chores her) zur Krypta hinab, ein weiterer Zugang öffnete sich (im Scheitel der Krypta gegenüber der Grabanlage) in einem Vorbau (dem jetzigen Verbindungsgang der Ramwoldkrypta mit der Ringkrypta) von Osten her. Diesen Haupträumen der Kirche war links vom Mittelschiffchor die Sakristei angegliedert, an der Gegenseite vermutlich nur lose die noch selbständige Georgskapelle (in welcher der hl. Emmeram zuerst beigesetzt wurde). Westlich war ihr ein quadratischer, hallenumschlossener Hof vorgelagert; aus seinem Ostflügel führten drei Eingänge in die drei Schiffe der Kirche, an der Westseite (des Atriums) öffnete sich höchstwahrscheinlich zwischen zwei Türmen die Vorhalle."

Eine erste Änderung dieses seines ursprünglichen Bestandes soll der Bau nach Schwäbl bereits durch Bischof Tuto (892—930) erfahren haben, der „den Hochaltar nach Westen zu in den Chorraum vorschob, ungefähr an die Stelle, wo auch heute der Hochaltar steht ..., und unter der neuen Anlage eine neue Konfessio schuf, ... nämlich den bisher als Entlüftungsanlage oder dergleichen arg mißdeuteten schlauchartigen Schacht, der zwischen den heutigen Krypteneingängen in Augenhöhe auch noch unter dem heutigen Hochaltar durchläuft und unter ihm in der Mitte eine Verbreiterung aufweist, ... wo 1645 nach gänzlichem Abbruch des alten Hochaltars jener berühmte Reliquienfund gemacht wurde" (bei dem man die Gebeine des hl. Emmeram wiederentdeckt zu haben glaubte). Mit der Herstellung dieser neuen Altarkonfessio verband der Bischof aber auch, wie Schwäbl sagt, eine Verlegung der Kryptaeingänge von der Front der Ostseite in die heutigen Seitenschiffe, wobei „... der Halbring der Emmeramskrypta um seine heutigen, niedrigeren und schmäleren Anfangsstücke verlängert ... und der Mittelschiffchor so weit erhöht wurde, daß er gerade noch über die neuen Krypteneingänge hinwegreichte". Außerdem soll bei dieser Gelegenheit die alte Georgskapelle umgebaut, die nördlich neben dem Chor liegende Sakristei aber zum nördlichen Nebenchor gemacht und wahrscheinlich schon damals mit der Apsis versehen worden sein, die sie noch auf dem Plan von 1680 zeigt.

Keinen Eingriff in den vorhandenen Bestand, sondern nur eine Erweiterung desselben bedeutete dann die Bautätigkeit, welche Abt Ramwold 978, also etwa 80 Jahre später, an der Kirche entfaltete. Er errichtete im Scheitel der Ringkrypta den nach ihm Ramwoldskrypta benannten dreischiffigen, hallenartigen Anbau, schuf über ihrem alten östlichen Zugang, wie uns Schwäbl belehrt, die noch jetzt bestehende Schatz-

kammer und als Weg zu ihr über dem Ringgang ein zweites, die Apsis gleichfalls halbringförmig umziehendes, in der Ostwand der Kirche auf den Chor zu sich öffnendes Geschoß.

Der Zeit Kaiser Heinrichs II., ja diesem selbst, möchte Schwäbl die beiden konchenartigen Nischen an der Nordseite des westlichen Querbaues zuweisen, die das in die Kirche führende Doppelportal enthalten. Sie sind nach seinen Untersuchungen älter als die in ihnen erst bei Errichtung des Westbaues angebrachten Türen und bilden seiner Vermutung nach den Rest einer zu St. Emmeram gehörenden Pfarr- und Synodalgerichtskirche, in der einst der jetzt im Westchor aufgestellte sog. Heinrichsstuhl, ein von zwei ruhenden Löwen getragener Steinsessel, als Gerichtsstuhl gestanden habe.

Die Arbeiten, welche Abt Reginward um die Mitte des 11. Jahrhunderts an der Kirche vornahm, wie es scheint, im Anschluß an eine Feuersbrunst, durch welche sie beschädigt worden war, bezogen sich vorzüglich auf die Errichtung des westlichen Querschiffs, des Westchors, der unter diesem liegenden Wolfgangskrypta und des an der Nordseite des Westchors befindlichen Turmes mit seiner kleinen Krypta und der eigenartig gewölbten Magdalenenkapelle. Die neue Anlage trat an Stelle des Atriums des Sindbertbaues, den Eingang in die Kirche aber verlegte Reginward in die vorhin genannten beiden Nischen an der Nordseite des ehemaligen Atriums, die er zu einem Doppelportal ausgestaltete. Des Abtes Tätigkeit am Schiff der Emmeramskirche beschränkt Schwäbl auf das Einziehen einer neuen Decke an Stelle der durch das Feuer zerstörten.

Welche Arbeiten Abt Eberhard im Anschluß an eine Feuersbrunst, welcher das Emmeramskloster 1062 zum Opfer fiel, an der Kirche ausführte, läßt sich nicht feststellen. Schwäbl vermutet indessen, es seien damals die Arkaden des östlichen Querbaues durch eine Mauer geschlossen und in die Nebenchöre deren heutigen Gewölbe eingezogen worden.

Weit folgenschwerer und bedeutsamer wurde für die Kirche das Brandunglück, welches dieselbe 1166 so sehr verheerte, daß die Mauern des alten Sindbertsbaues nicht mehr standhielten, sondern in sich zusammenbrachen. Die östlichen Joche des Schiffes mußten infolgedessen in ihrem obern Teil, die sieben vordern ganz neu aufgeführt werden. Von Wiederherstellungsarbeiten an der Apsis des Ostbaues, ihrem Umgang, der Ramwoldskrypta und den Nebenchören spricht Schwäbl nicht, setzt also ersichtlich voraus, daß der Bau in diesen Teilen keinen ernsten Schaden erlitt. Der in seinen obern Geschossen anscheinend eingestürzte Turm neben dem Westchor blieb ein Stumpf und wurde mit einem Pultdach eingedeckt. Die beiden Giebel des westlichen Querbaues sowie der westliche Chorgiebel wurden erhöht, vor das Doppelportal Reginwards aber wurde die heute noch stehende, zwei Joche umfassende zweischiffige Vorhalle gesetzt. Die Arbeiten müssen sich bis in das 13. Jahrhundert hineingezogen haben. Sie waren für viele Jahrhunderte die letzten von Bedeutung, die an der Kirche vorgenommen wurden. Die Gotik ist an dem Bau vorbeigezogen, ohne irgendwelche namhafte Spuren an ihm zu hinterlassen, und nicht anders verhielt es sich bis in das 18. Jahrhundert. Selbst die große Feuersbrunst, welche den Bau 1642 heimsuchte, seine Decke zerstörte und sein Mobiliar großenteils vernichtete, hatte für ihn keine tiefgreifenden Folgen. Die Sache wurde erst bei den Ummodelungsarbeiten, die in den Jahren 1731 bis 1733 vorgenommen wurden, anders. Insbesondere wurde damals die alte Ostapsis abgebrochen und durch die heutige größere ersetzt, nicht jedoch um als Altarraum zu dienen, sondern um in zwei Geschosse geteilt unten eine Sakristei

und oben den Winterchor des Klosters aufzunehmen. Außerdem wurde die Kirche bis zum westlichen Querbau mit einem Stuckgewölbe versehen, wobei die Fenster des Lichtgadens im Geschmack der Zeit abwechselnd ovale und geschweifte Formen erhielten, das so umgemodelte Innere mit einem barocken Stuckkleid ausgestattet und mit barocken Fresken geschmückt, der Westbau aber vom Schiff durch eine Orgelempore geschieden wurde. So entstand St. Emmeram, wie es sich jetzt den Blicken darbietet.

Schwäbls Arbeit, von einer warmen und erwärmenden Hingabe an ihren Gegenstand getragen, ist gleich wertvoll für unsere Kenntnis der so interessanten und bemerkenswerten Baugeschichte St. Emmerams wie für die Einordnung des in mancher Hinsicht eigenartigen Baues in die jeweilige zeitgenössische Architektur und die Feststellung des Einflusses der von ihm auf andere Kirchen in seiner näheren und weiteren Umgebung ausgeübt wurde. Für alles das bietet sie manchen schätzenswerten neuen Beitrag, gibt sie neue Gesichtspunkte und Richtlinien, legt sie eine gute Unterlage zu weiteren Forschungen.

Freilich möchte ich nicht allen Aufstellungen des Verfassers zustimmen. Die Annahme z. B., daß schon Gaubald die Erbauung der Emmeramskirche begonnen habe, ist meines Erachtens unbegründet. Aribo, der um 772 schrieb, erzählt nur, daß Gaubald für die heiligen Überreste Emmerams ein neues Grab aus Gips und Marmor habe herstellen lassen, dann den Leib erhoben und in den für ihn bereiteten Ort übertragen habe, worauf die Fürsten über dem Grab aus Gold und Silber, Perlen und Edelsteinen durch kundige Künstler ein kostbares Grabmal errichteten. Von der Erbauung einer Kirche ist bei ihm auch nicht einmal andeutungsweise die Rede. Wie in vielen ähnlichen Fällen aus der späten Merowinger- und der Karolingerzeit kann der Vorgang nur darin bestanden haben, daß Gaubald hinter dem Hochaltar der Georgskirche, in der der Leib des Märtyrers einst beigesetzt worden war, den heiligen Überresten ein der Heiligkeit Emmerams würdigeres und entsprechenderes Grab schuf und durch ihre Übertragung in dasselbe diesen kanonisierte. Eine neue, größere Kirche begann dann Sindbert (768—791).

Zweifelhaft erscheint, ob der Bau Sindberts vor dem Chorjoch einen Turm gehabt habe, wie Schwäbl vermutet. Man möchte es freilich gern annehmen, doch sprechen verschiedene Momente dagegen, wie die große Breite des Raumes (etwa 13 m), das Fehlen von Pilastervorlagen an den Pfeilern, welche den Unterbau des Turmes hätten bilden müssen, die wohl allzu geringe Stärke dieser Pfeiler sowie namentlich auch der Umstand, daß in der Folge ein östlicher Vierungsturm nicht vorhanden ist. Jedenfalls kann der östliche Querbau, wie ihn der Verfasser zum Turm hinzu annimmt, nicht den Charakter eines Querschiffs, sondern nur den eines zweigeschossigen Anbaues besessen haben, etwa von der Art der Abseiten des Westbaues der Werdener Abteikirche.

Was die Arbeiten Tutos anlangt, so hören wir von Arnoldus lediglich, daß dieser dem hl. Emmeram aus Weihegaben Karls des Großen, Karlmanns und Arnulfs sowie aus eigenen Mitteln einen goldenen Altar stiftete, d. i. nach dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit den Altar des Heiligen mit einer goldenen Vorsatztafel schmückte. Wir vernehmen nicht einmal etwas von einer Versetzung des Altars. Sie war ja auch keineswegs erforderlich und dürfte daher bei jener Gelegenheit ebensowenig erfolgt sein wie in zahlreichen andern Fällen, von denen die

Chronisten jener Tage berichten. Die Arbeiten, welche Schwäbl Tuto zuschreibt, werden deshalb bei späteren Anlässen ausgeführt worden sein. Das gilt insbesondere auch von dem schlauchartigen 40 cm im Geviert messenden Schacht, der sich heute unter dem Hochaltar von einer Seite zur andern hinzieht und durch seine rohe Ziegelausmauerung, die kaum der Mauertechnik des 9. Jahrhunderts entsprechen dürfte, sich als jüngeres Werk darstellt. Er wurde sogar wohl erst 1731 angelegt, als, wie das „Mausoleum" in seiner vierten Ausgabe von 1752 (S. 107) berichtet, „unter dem hochen Hauptaltar", der damals neu erbaut wurde, „viel neues Gemäuer hat müssen gemacht werden", um nämlich das gewaltige Barockwerk genügend zu fundamentieren. Hergestellt aber wurde er damals, wie man bisher annahm, zu Lüftungszwecken, nämlich zur Erleichterung des Austrocknens jenes Mauerwerks. Mit Schwäbl in dem Schacht ein Altargrab und Konfessio zu sehen, habe ich Bedenken, so bemerkenswert es wäre, wenn eine solche Annahme zutreffen sollte. Wirklich wurden die Reliquien, die man 1645 beim Abräumen des Altars entdeckte, im „Altarstock", d. i. im Altarstipes oder der die Mensa tragenden Aufmauerung, also nicht im Boden unter dem Altar gefunden.

Fraglich erscheint es, ob Ramwold nicht bloß die nach ihm benannte Krypta, sondern auch das Obergeschoß der Ringkrypta und die Schatzkammer erbaute. Denn das heute vermauerte Fenster in der Mitte der Westseite der Ramwoldskrypta weist darauf hin, daß die Schatzkammer entweder schon bestand, als Ramwold den Anbau aufführte, oder daß sie samt dem Obergeschoß der Ringkrypta aus einer späteren Bauperiode stammt. Für das letztere möchten die Lisenen sprechen, mit denen der Umgang außen senkrecht gegliedert war.

Ist es, wie es scheint, zutreffend, daß die Portalnischen, in denen sich die Eingänge in die Kirche befinden, Bestandteile eines Baues sind, der vor dem Westbau etwa im Beginn des 11. Jahrhunderts entstand, so wird dieser Bau wohl am ehesten eine Taufkirche gewesen sein. Um ihn als Gerichtskirche deuten zu können, müßte doch wohl feststehen, daß es bei St. Emmeram eine Gerichtsstätte gegeben habe. Die Inschrift des Portals: Abba Reginwardus hoc fore iussit opus, bezieht sich nicht allein auf das Portal; unter hoc opus ist vielmehr zweifellos der ganze Westbau Reginwards zu verstehen.

Der von Schwäbl erwähnte mit Blei ausgekleidete Steintrog in der Krypta des Westbaues, der bisher soviel Kopfzerbrechen verursacht hat und von ihm im Anschluß an Ausführungen des Herrn Prof. Endres als Badetrog für zu Exorzisierende gedeutet wird, erklärt sich in einfacherer Weise. Er stand einst in dem Grabraum unter dem Dionysiusaltar des Westchors und enthielt die Reliquien des hl. Dionysius. Als man diese später aus ihm herausnahm, hat man ihn gleichfalls aus dem Grabraum herausgeholt, jedoch nicht vernichtet, sondern ihn an seine jetzige Stelle geschafft.

Von den beiden Kammern im untern Teile des Unterbaues des Dionysiusaltars ist nur die unter dem Altare am Boden gelegene ursprünglich; die obere wurde erst angelegt, als 1613 die Reliquien des hl. Wolfgang, die bis dahin in der untern Kammern geruht hatten, erhoben und nun zum Teil über dem Altar beigesetzt wurden.

Was Schwäbl über die Beziehungen der Emmeramskirche zu den andern gleichzeitigen Kirchenbauten ausführt, was er an Parallelen zu derselben nennt und was er über die Verwandtschaft der Emmeramskirche mit diesen sagt, enthält

schon jetzt manche gute Wahrnehmungen. Etwas Entscheidendes läßt sich indessen erst feststellen, wenn durch eingreifendere Untersuchungen des Mauerwerks und der Mauertechniken, als sie bei dem gegenwärtigen Zustande des im Schiff und Chor ganz mit Stuck bedeckten Baues tunlich waren, sowie durch sorgfältige Grabungen sich noch mehr Licht über die so interessante Baugeschichte und Entwicklung der altehrwürdigen Schöpfung Sindberts verbreitet hat. Möge es Schwäbl möglich gemacht werden, diese für eine endgültige Beantwortung der die Baugeschichte der Kirche betreffenden Fragen unumgänglich notwendigen Arbeiten bald in gründlicher Weise und in vollem Umfang vorzunehmen.

Joseph Braun 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, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, 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.

Völkerversöhnung.

Die Friedensbotschaft des Papstes im Rundschreiben vom 23. Mai 1920 ist von einer rührenden Güte und Zartheit des Tones, der Wunsch und Vorschrift fast in eine Bitte kleidet; in den Grundsätzen aber kraftvoll und unentwegt. Wer noch den Namen Christ verdient, muß die Unbilden des Krieges vergessen und verzeihen: das ist die Grundstimmung des Papstwortes. Es steht im Licht des Evangeliums, in diesem Licht allein. Wir haben als Regel nicht bloß Christi Liebessatzung, sein und der ersten Christen glänzendes Beispiel: wir müssen Unrecht begraben können, wir müssen gerade dem Feinde Liebesdienste erweisen. Und die Priester sollen in den ersten Reihen stehen, und die katholischen Schriftsteller ihre Feder in den Dienst der Liebe stellen. Der Papst selbst tritt an die Spitze. Er verzeiht von Herzen allen seinen Widersachern und Verleumdern. Bei aller Wahrung seiner Rechte hebt er, um wohlwollende Aussprache zu erleichtern, die hemmenden Vorschriften auf, welche den katholischen Staatslenkern den Besuch im Vatikan erschwerten.

Aber nicht bloß der einzelne, auch die Völker müssen sich auf ihre Christenpflichten besinnen. Der Papst erhofft und wünscht einen Zusammenschluß zu einem Völkerbund auf gerechter Grundlage; die einzelnen Nationen sollen sich innerhalb vernünftig gezogener Grenzen des Vollbesitzes ihrer Rechte erfreuen, eine umfassende Abrüstung auf der ganzen Welt muß Kriegsursachen und Kriegsgelüste einschränken.

Vollkommen schlicht und klar ist diese päpstliche Kundgebung. Spitzfindige Auslegungen des christlichen Liebesgebotes sind jetzt ausgeschaltet. Noch unlängst entrüstete sich ein ausländisches katholisches Flugblatt, das zum Kampf gegen den Krieg aufforderte und der Versöhnung das Wort redete, über die Sozialdemokraten, die sogar bereit seien, dem Feind die Hand zu reichen. Dieser Widerspruch ist fortan im katholischen Lager nicht mehr möglich. Viele weigern sich noch immer bei uns und im Ausland, den echten christlichen Standpunkt einzunehmen. Das ist z. B. gar nicht die Frage, ob die deutsche Kriegführung in Belgien grausam und verwerflich war. Man muß das leider zugeben, wie denn auch Ungeheuerlichkeiten der

Besatzungstruppen bei uns verzeichnet werden. Beides zu verzeihen und zu vergessen, darum handelt es sich jetzt. Um dieses Opfer des christlichen Herzens bittet der Papst. Es gibt aber zu denken, wenn die katholischen belgischen Blätter La Libre Belgique und La Métropole vom 14. und 21. Juni 1920 ganz unverhüllt und unter Beschimpfungen den Haß predigen[1], während der sozialistische Le Peuple vom 13. Juni 1920 ganz im Sinn des Papstwortes zur Versöhnung aufruft. Die katholische Presse hat keine Wahl mehr. Angesichts all des blindwütigen Hasses, der an heidnische Sitten erinnert, berührt es ungemein wohltuend, wenn auf dem Kongreß der christlichen Gewerkschaften im Haag (Juni 1920) der belgische Vertreter Quaquebeeke in vollkommenem Anschluß an das versöhnende Papstwort erklärte, daß die belgischen christlichen Gewerkschaften alles verzeihen und vergessen wollen.

Indessen müssen wir uns alle bewußt bleiben, daß wir noch sehr weit von einer Völkerversöhnung entfernt sind. Grundsätze bleiben machtlos, wo der Wille zur Tat fehlt oder zu schwach ist. Und die christlichen Grundsätze selbst haben noch einen schweren Kampf auszufechten mit falschen oder zweideutigen Lehren menschlicher Scheinklugheit.

Erst müssen also tiefe Schichten von Aberglauben abgetragen werden. Dann mag die klare Weisheit der Versöhnung ins Licht treten und sprechen.

Dieser Kampf mit den Irrlehren einer eingebildeten Weltverbrüderung ist hart aber notwendig. Wir werden Stück um Stück niederringen müssen, bis wir das Wagnis positiver Vorschläge unternehmen. Der Weg ist lang und rauh. Aber bevor wir diese Götzen zertrümmern, können wir den Grundstein zum Tempel der Versöhnung nicht legen.

Bei den meisten Versöhnungsplänen stößt man sich an Unmöglichkeiten oder Widersprüchen. Wenn man genauer zusieht, entdeckt man neben dem Glauben an heilige und heilende Versöhnungsmächte das abergläubische Zutrauen zu trügerisch einigenden Kräften, die tatsächlich wirkungslos sind oder doch nur schwachen und nebensächlichen Einfluß üben. Man muß diese Scheingrößen einzeln abtun. Der gesäuberte Plan liegt dann nicht einfach als Brachfeld vor uns; man sieht schon die aufsprossende Saat der Frucht, die nur überwuchert war.

---

[1] Korrespondenten dieser belgischen Blätter, die Deutschland bereisten, sind von so unglaublicher Naivität und haben sich von Spaßmachern solche Bären aufbinden lassen, daß man beim Lesen der Berichte dieser kindesseligen Unschuld aus der Heiterkeit gar nicht herauskommt. Aber ihre Leser glauben diese Märchen.

Es gibt fünf Hauptgruppen dieser Wahnideen.

Ein erster Aberglaube klammert sich an die Zuverlässigkeit politischer Maßnahmen. Aber schon beginnt es zu tagen. Die Irrlichter, die aus dem verschleierten Sumpf des Weltfriedens aufstiegen, verlöschen allmählich. Während des Krieges bereits träumte man hüben und drüben von den weltumarmenden Segnungen einer Menschenversöhnung, die den Menschenabschlachtungen für immer ein Ziel setzen sollte. Märchenerzähler sprachen so anheimelnd davon, und die Menschenkinder lauschten gierig, glaubten einfältig. Denn wir waren alle zu einem unglaublichen Glauben an Unwahrscheinlichkeiten im Krieg erzogen worden. Eine Höchstleistung im Aberglauben feierte der kommende Friede. Er war förmlich ausverkauft mit seinen Schätzen, bevor er auch nur das Erbe des Krieges angetreten hatte. Als ob gutmütige Privatparteien miteinander gemütlich abschließen sollten! Als ob menschliche Ideale überhaupt mitzusprechen hätten!

Das war der verhängnisvolle Irrtum, daß man Staatsgetrieben, die auf Macht und Selbstsucht aufgebaut sind, eine menschliche Seele andichtete. Sie haben keine. Und die Menschen, die friedenschließend im Namen solcher Staaten sprechen, verlieren sie. Verhandelnde Machtstaaten sind niemals großmütig. Wir nehmen keinen der modernen Staaten aus. Die Friedensschlüsse der Geschichte waren fast immer selbstsüchtig und grausam. Sie erzeugten keine Versöhnung. Sie demütigten nur und zerbrachen roh jeden Ansatz von Freundschaft. Selbst wenn sie einen Ausgleich brachten, glichen sie nicht Menschen aneinander an, sie wogen bloß Interessen gegeneinander ab. Wenn sie nicht unsittlich waren, so waren sie doch unteilnehmend auf dem Gebiet der Sittlichkeit. Die gangbare Politik sieht stets auf den Wert des Vorteils, nicht auf seine Gerechtigkeit. Dieser Vorteil mag gerecht sein, manchmal, aber aus dem Recht des Besiegten erwächst auf der harten politischen Walstatt *kein Beweggrund* für die Rechtsansprüche des Siegers. *Es muß nicht so sein, es sollte nicht so sein.* Wir sprechen aber hier nur von Tatsachen. Wir treiben Geschichte, keine Ethik.

Neue Philosophien, die eine Vergeistigung der Politik beredt befürworten, kommen vorläufig über die Studierstube nicht hinaus.

Versöhnung kann nach geschlossenem Frieden erst einsetzen, wenn fühlende Menschen die gefühllose Naturgewalt des Staates bändigen; wenn eine menschlich gerichtete Ausführung die kalte Unerbittlichkeit des Vertrages mildert; wenn das harte Wort des Dokumentes durch gütige Handlungen

gedeutet wird. Das genügt aber nicht. Ein ungeheures Netz privater und persönlicher Beziehungen, aus tätiger Liebe gewoben, muß über das politische Totenfeld gebreitet werden. Freund und Feind müssen sich als Menschen begegnen, nicht als Diplomaten. Die trennenden politischen Auflauerungen müssen erst durch gemeinsame wirtschaftliche Nöte gelockert werden. Vor dem ersten Aufschwung gibt es für den Besiegten ebensowenig eine Stimmung zur Versöhnung als Bereitwilligkeit dazu im Sieger vor seiner ersten Not. Alles das hatte man vergessen, da man von den Segnungen des Friedens träumte. Aber ohne christliche Liebe sind alle politischen Maßnahmen wirkungslos. Das betont auch der Papst.

Man versuchte, die Unlösbarkeit der Friedensformel durch den Zusatz zu heben: „Keine Sieger und keine Besiegten." Das hieß aber doch das Zünglein an der Wage in dem Augenblick zum Ausschlag zwingen wollen, da die Wage des Krieges im Gleichgewicht schwebte. Wenn beide Teile gleiche Hoffnung auf Erfolg haben, glaubt sich jeder schon im Vorteil, Sieger dünken sich beide, und zwei Sieger kommen nie zu einem Frieden, der nur für zwei Besiegte paßt.

Dieses Vertrauen auf den Frieden muß also geopfert werden, wenn man sich der Versöhnung nähern will. Nicht bloß das Zutrauen zum jetzt bestehenden Frieden. Das hat glücklicherweise kein Vernünftiger auf dem Erdenrund. Die Gescheiten, die es zu haben behaupten, lügen sehr dreist. Aber der Irrglaube muß geopfert werden, daß ein Friede überhaupt jemals zur Versöhnung führt, wir meinen einen Frieden als Gebilde einer Machtpolitik. Wahre Versöhnlichkeit sieht immer zuerst auf den andern. Aber selbst eine „versöhnliche Politik" beginnt bei dem eigenen Haus und hört bei ihm auf. An sich ist „reine" Politik immer unversöhnlich.

Auch eine sog. „Revision des Friedensvertrages" führt nicht weiter. Diese Nachprüfung mag eine Vorbedingung zur Annäherung sein, mehr ist sie nicht.

Es ist überaus wichtig, diesen innersten Kern und Charakter aller rein politischen Erwägungen und aller auf ihnen allein aufgebauten Friedensschlüsse klar zu durchschauen. Diese Einsicht zerstört sehr erziehlich alle falschen Hoffnungen und alle nie ganz ehrlichen Berufungen auf die amtliche Urkunde als auf eine Bürgschaft des guten Willens. Jeder Friede, den die Geschichte bisher gekannt hat, barg in seinem Schoß, seiner eingebornen einseitigen Staatsselbstsucht wegen, Samen unversöhnbarer Gegensätze, die freilich manchmal erst nach Jahrhunderten verderbenschwanger aufgingen.

Damit befürworten wir natürlich nicht die Trennung von Staatskunst und Sittlichkeit, wir stellen nur eine Tatsache fest und erklären sie aus dem innersten Wesen der „reinen", von den Forderungen der Gerechtigkeit unbeeinflußten Politik. Eine christliche Staatskunst, eine von Naturrecht geleitete Staatskunst sind gewiß denkbar; aber die Geschichte kennt nur wenige Beispiele solcher Politik. Fast immer gaben die Macht und das Wohl des eigenen Staates einseitig den Ausschlag.

Wahre Freunde der Menschheit und des Völkerfriedens im christlichen Sinn dürfen sich also nicht auf die angeblich völkereinende Wirksamkeit kalter und selbstsüchtiger politischer Maßnahmen verlassen, sie müssen sich vielmehr sagen, daß die Versöhnung niemals auf dem Boden der Politik allein gedeiht. Die politische Maschinenarbeit hat kein Herz. Versöhnung setzt ein Herz und Liebe voraus. So muß denn die Handarbeit persönlicher Beziehungen einsetzen, wenn wahre Versöhnung geschaffen werden soll. Das ist eine fruchtbare und erlösende Erkenntnis.

Ein erster Aberglaube ist jedenfalls abgetan.

Im Zusammenhang mit ihm steht ein zweiter. Solange der Völkerbund nur ein Werkzeug der Politik ist, bleibt er ohne Wert für die Völkerversöhnung. Das ist nur ein Anhängsel unserer bisherigen Darlegungen. Und in diesem Abgrund der Politik versank denn auch die eine Abart des Völkerbundes. Denn es gibt deren zwei; einen innerhalb der Welt der Gegensätze heute wirklich bestehenden, und der ist leider für das Hochziel der Völkervereinigung bloßer Schein; und einen fiktiven, und der ist wahr. Der wahre, von ehrlichen Menschenfreunden ausgedacht, ursprünglich rein und groß geplant, wurde in der Wiege erwürgt, weil er sich anmaßte, imperialistische Neigungen zu verdrängen. Dieser ist also vorläufig tot. Und der andere ist das Gebilde einer Machtpolitik und hüllt sich zum Teil in ein undurchdringliches Geheimnis. Vielleicht will man den Weltruf der Menschlichkeit nicht verlieren durch Offenbarung einer selbstsüchtig geschäftsmäßigen Gesinnung und den würdesteifen Ernst der Sitzungen nicht bloßstellen durch die Humoreske nichtssagender Beschlüsse.

Wie dem auch sei, wenn man heute von Völkerversöhnung sprechen will, ist es erste Pflicht, von dem Völkerbund, der jetzt tagt, zu schweigen. Die ideale Völkerverbrüderung im Sinne des päpstlichen Rundschreibens hat ein ganz anderes Gesicht. Nicht als ob die bereits bestehende zwischenvölkische Einrichtung immer nur als Poliklinik für die erkrankende Zinsengemeinschaft der Siegerstaaten amten dürfte. Sie kann und wird hoffentlich

auch mit der Zeit auf die Bahn jener wahren Völkerverbindung einlenken. Dann wird sie eine Seele bekommen. Heute aber ist sie noch ein Leichnam. Jeder Völkerbund, der von oben eingesetzt wird, um widerstrebende Völker zum Frieden zu zwingen, ist tot geboren. Ernst zu nehmen wäre er nur, wenn er aus dem innersten Friedensbedürfnis der Menschheit und aus dem heiligen, aufrichtigen Willen aller Staaten, eine feste Gemeinschaft zur politischen und sozialen Zusammenarbeit zu bilden, hervorginge. Seine Organisation, über die man endlos schrieb, ist weit weniger wichtig als die Gesinnung, aus der heraus er gegründet wird. Solange er Partei bleibt, können seine schönsten Satzungen kein Vertrauen erwecken.

Andere abergläubische Einbildungen sind so offenkundig, daß man sie nur zu erwähnen braucht, und ihr Widersinn springt in die Augen.

Der Weltkrieg bewies in dem langsamen, rachsüchtigen Schleichschritt seiner Vorgeschichte und in der Unvermeidlichkeit seines Ausbruchs — denn an die Überraschung sich naiv gebärdender Staatsmänner glaubt nur der Jude Apella — die innere Unwahrhaftigkeit des Grundsatzes vom politischen Gleichgewicht der Staaten, unwahr nicht allein aus Lüge, mehr noch aus einhaftender Unmöglichkeit. Man *wollte* also das Gleichgewicht nicht wieder herstellen. Auf beiden Seiten strebte man einem durch Übergewicht gesicherten Frieden zu; übersah daher allerdings, daß die Übergewichtsfriedensschlüsse immer bereits den Auftakt bilden zu einem Krieg um Gleichgewicht. Eine Schraube ohne Ende.

Mit beiden Grundsätzen ist nichts anzufangen, wenn man sich auf den Standpunkt der Völkerversöhnung stellt. Nur der aufrichtige Wille zu einem genau umschriebenen *wirtschaftlichen Gleichgewicht* zerstört entscheidende Kriegsursachen.

Gleich widersinnig ist der Glaube an eine Weltberuhigung und ein Weltglück, sobald einmal erst die Landkarte lauter Nationalstaaten aufweist. Mit welch rührender Liebe diese neuen Volksstaaten sich gegenseitig begegnen, welche wunderbare Eintracht durch den neuen Grundsatz geschaffen wurde, erlebt man täglich mit einem berechtigten höhnischen Staunen. Übrigens beweist der ursprünglich gehätschelte Plan, die Grenzen der Staaten und Völker in Zukunft zusammenfallen zu lassen, einen solchen Tiefstand geographischer und ethnologischer Kenntnisse, daß man Bedenken trägt, die Staatsmänner in diesem Stilleben der Unwissenheit unterzubringen. Wahr ist vielmehr, daß die nationalen Grenzberichtigungen gar nicht nach völkischen Gesichtspunkten gemacht wurden. Maßgebend waren ausschließlich die

politischen Sicherungen der Sieger. Man mußte aber mit verständnisvollem Lächeln nationale Fürsorge vortäuschen, weil sie nun einmal zum Blendwerk der vierzehn Punkte gehörte; aber die Tränenkomödie „über die Brüder im Fremdjoch" ist als politischer Schwank durchgefallen, während die Erlösten nicht immer Tränen der Freude vergossen.

Etwas mehr Ernst steckt in einem fünften Aberglauben, dem übermäßigen Zutrauen zur Allmacht der „Verständigung" und der „guten Beziehungen" im Völkerleben und im zwischenstaatlichen Verkehr.

Man kann in verschiedenem Ton von Verständigung sprechen. Im diplomatischen Sinn bedeutet sie vielfach nur einen gleißenden Ausgleich unvereinbarer Gegensätze. Sie arbeitet mit dem Scheinwert einer augenblicklichen, rasch hergestellten Einebnung widerstrebender Geschäfts- und Machtkreise; sie ist bloß ein beschwichtigender Notbehelf, nie bewirkt sie innere Heilung. Für eine vorübergehende Annäherung ist sie wohl nicht zwecklos, sie bohrt aber nicht tief genug, um eine Versöhnung zu erarbeiten. Sie mag des Nachbarn Recht und Bedürfnisse verstehen, erkennt sie aber nicht eigentlich an; sie setzt sich bloß mit ihnen des eigenen Vorteils wegen äußerlich auseinander, indem sie die Gegensätze zudeckt, nicht aufhebt.

Tiefer dringt eine andere Art von Verständigung; sie versteht sich zur Anerkennung nachbarlicher Ansprüche, wenn auch nicht aus Überzeugung und Wohlwollen, so doch aus Einsicht in die notwendige Verklammerung der gegenseitigen Interessen.

Eine dritte Verständigung endlich, die einzige, die sittlichen Wert hat und Bestand verspricht, geht von dem Gedanken aus, daß die volle Aufrichtigkeit der Beziehungen allein eine Gewähr für den festen Frieden bietet. Die Lebensansprüche und der Belangkreis anderer Völker erscheinen da nicht bloß als notwendiges Übel, mit dem man rechnen muß, sondern als wirkliche Teilwerte der eigenen Wohlfahrt, als große Gegenstände der Menschheit, deren Ertrag man mitbesitzt, wenn man sie fördert. Für die Völkerversöhnung hat bloß diese Verständigung Bedeutung; aber nur, weil sie das rein politische Gebiet verläßt, die Gesinnung umwandelt, das Gesetz der Liebe in die Wertabschätzung einführt. Mit andern Worten: die mannigfaltigen Einzelbeziehungen zwischen den Völkern dürfen nicht Selbstzweck sein. Das ist eine bedeutsame, aber bis heute leider nur wenigen aufgegangene Erkenntnis. Alle die zahllosen politischen, wirtschaftlichen, technischen, künstlerischen, wissenschaftlichen Weltbeziehungen haben in unsern Tagen deshalb in ihrer friedenverbürgenden Tätigkeit versagt, weil die

einzelnen Organisationen in erster Linie ihren eigenen Vorteil suchten, ja sich als Selbstzweck vordrängten. Jede Beziehung gründet in einer Unterlage. Nur wenn alle Völkerbeziehungen von einem gemeinsamen Grunde ausgehen, dem Willen zur Weltwohlfahrt, nur wenn dieser Grund zum Hauptzweck wird, werden die einzelnen Beziehungen lebenskräftig für den Beruf der Völkerversöhnung. Hier liegt des Rätsels Lösung.

In einem geistreichen und tief schürfenden Artikel der Österreichischen Rundschau, „Internationale und Humanität" (LXII, Jan. 1920, S. 5 ff.): hat Dr. Ewald den philosophischen und sozialen Wert der Völkerbeziehungen untersucht. Die Gedanken sind ausgezeichnet, aber den eigentlichen Kern, den Widerstreit zwischen dem Selbstzweck dieser Beziehungen und dem Selbstzweck ihres gemeinsamen Urgrundes hat Ewald nicht aufgedeckt.

Die verneinenden Abwehrmittel gegen alle Irrlehren, die den Zugang zur Völkerversöhnung versperren, genügen nicht. Wir müssen noch durch manche Zwischenpforte schreiten, bevor wir am Haupttor stehen.

Wo immer streitende Menschen sich aussöhnen wollen, muß der Schuldige ein Geständnis ablegen, worauf dann der andere Teil zuerst die Hand zu bieten hat. Eine Versöhnung ohne Schuldbekenntnis stellt das ursprüngliche Gleichgewicht der Rechte und den sittlichen Ebenwert nicht her; sie bleibt daher notwendig in gleitender Bewegung, sie neigt zum Abstieg. Es kann aber nicht Sache des Bekennenden sein, auch die Führung zu übernehmen bei der Versöhnungstat selbst. Damit nämlich der Friede von Wert und Dauer sei, muß er aus der Großmut herauswachsen; das erste Anerbieten von seiten des Beleidigten sichert dem Einigungswerk den Bestand und verankert es im Boden einer zuverlässigen, weil ganz freiwilligen Verzeihung. Streckt der Schuldige zuerst die Hand aus, so ähnelt die Gebärde einer bettelnden Bitte, einer anmaßenden Forderung, einem tastenden Versuch. Jedes Gegenspiel des Widerparts bleibt dann meist wertlos in seiner innern Aufrichtigkeit und seiner wahren Bedeutung. Ob Überraschung, ob Mitleid, ob Gutmütigkeit, ob großartiger Verzeihungsprunk, in jedem Fall verdirbt es gewöhnlich die Versöhnung im Keim.

Man hat dieses Privatverfahren auf öffentliche, staatliche Verhältnisse übertragen. Nur zum Teil mit Recht. Ein ganzes Volk wird kaum jemals ein Schuldbekenntnis ablegen können. Denn Millionen sind sich keiner Fehle bewußt, sie handelten in bestem Glauben; Millionen glauben unentwegt an die Unschuld sogar des Staatsganzen; sie sind nicht zu überzeugen, sei es aus überkritischem Scharfsinn, sei es aus unbelehrbarer Unwissenheit.

Der Weltkrieg stieg unheimlich aus dem Wirbel unentwirrbarer Vorfragen auf und warf so wild brandende Leidenschaften gegen alle Ufer der Gesittung und des nüchternen Denkens, daß wir erst nach Jahren ein festes Steuer und ruhiges Wasser finden werden. Man kann also die Schuldfrage jetzt nicht lösen; Bücher, welche, wie Prüms „Witwenstand der Wahrheit", in Massen auf deutsche Märkte geschleudert wurden, um aufzuklären und zu belehren, erhalten als Antwort nur ein staunendes Lächeln über so rasch und ungründlich zusammengeraffte, kurzsichtige Einseitigkeit.

Übrigens haben bei uns alle, die an eine schwere Schuld Deutschlands glauben, sie mit einer Offenheit und Breite herausgeschrieben und verkündet, die sie unwahrscheinlich machen würde, wenn sie zweifellos erwiesen wäre.

Außerdem ist es eine psychologische Tatsache, daß ein erstaunlich bereitwilliges Geständnis im Leben des einzelnen und der Völker die Versöhnung nicht erleichtert, sondern erschwert. Die Reue muß immer vornehm sein und Ehrfurcht haben vor der eigenen Ehre, sonst erregt sie im Gegner Verachtung. Man versöhnt sich nie gern mit einem Menschen, der zu wenig auf sich hält. Bei Völkern und Staaten gilt das in noch höherem Maße. Eine sich überstürzende, eine sich zerfleischende Anklage erzeugt leicht Ekel, den Todfeind jeder Annäherung.

Wahre Freunde der Völkerversöhnung also, die zugleich Menschenkenner sind, verzichten auf die pharisäische Forderung des Schuldbekenntnisses. Sie ist nichts als eine mit scheinsittlichem Ernst verbrämte kindische Eitelkeit, eine grausame Lust an der Selbstanklage des Gegners unter der tragischen Maske einer juristisch steifen gerechten Entrüstung.

Die siegreichen Völker begnügen sich, wenn sie vornehm denken und handeln, mit der schweigenden, aufrichtig an Wiedergutmachung und an Erfüllung der Bedingungen arbeitenden Not der Besiegten. Die Sieger allein können, ohne die staatliche Würde zu verletzen, die ersten versöhnenden Schritte unternehmen. Auch hier denken wir nicht an politisches Entgegenkommen. Das bleibt aus der Frage.

Wenn aber Italien und England hungernde Kinder mit Liebe aufnehmen, wenn reiche Hilfsmittel ununterbrochen aus Amerika fließen, wenn bedeutende Ausländer, wie z. B. Francis Oswald Lindley, Charles Trevelyan, Lord Montagu of Beaulieu, Lord Newton, William Henry Beveridge, Gardiner[1], wohlwollend und anregend der Versöhnung das Wort

[1] Sämtlich in der Pfingstnummer der Neuen Freien Presse (23. Mai 1920, Nr. 20 020).

reden, so überschreitet das Persönliche und rein Menschliche die Bannmeile politischer Beschränktheit und wirkt vereinigend und versöhnend im Sinn des päpstlichen Rundschreibens.

Immer wieder muß man aber daran erinnern, daß allzu zahlreiche und allzu hastige Schritte eines unterlegenen Volkes auf dem Weg zur Versöhnung entwürdigend und lächerlich sind und das Werk der Einigung lähmen. Solche einseitige und würdelose Anbiederungen müssen versanden.

Man darf auch nicht vergessen, daß dem Recht der im Krieg verwüsteten, jetzt siegreichen Völker auf Wiederaufbau bei den Besiegten ein gleichwertiges Anrecht auf offizielle Wiedergutmachung entspricht für die durch die fürchterliche Absperrung auf Jahrzehnte hinaus tief erschütterte Volksgesundheit. An die gegenseitigen Pflichten zu erinnern, ist im Völkerleben wie im Einzelverkehr die Vorbedingung jeder Versöhnung. Kein Ausgleich ohne Ersatz und Zurückerstattung. Die Liebe ärgert sich nicht, wenn man sie an die Gerechtigkeit erinnert.

Nachdem wir den Hauptschutt weggeräumt haben, durch einige Zwischeneingänge geschritten sind und endlich Stirn an Stirn vor unserer eigentlichen Aufgabe stehen, überrascht uns als erstes Gefühl Ratlosigkeit und versagende Schwäche. Was soll man nun beginnen, wie der ungeheuren Schwierigkeiten Herr werden? Pläne, Anfänge, Gründungen erlebten wir in Fülle und können doch keine klaren, beruhigenden Aussichten eröffnen.

Die Überzeugung, daß die Weltpolitik nur hindernd im Weg steht, daß der Völkerbund, wie er jetzt arbeitet, nicht einmal einen schmalen Pfad ebnet, drückt allgemein auf alle Freunde der Versöhnung. Es wächst die Einsicht, daß nur private Unternehmungen und persönliche Beziehungen Erfolg versprechen. Daß der christliche Geist, daß sittliche Beweggründe allein dem Ziele nähern können, künden jetzt die Besten aller Völker.

Bereits im Herbst 1916 wurde ein Friedensbund deutscher Katholiken und im Anschluß daran der Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz (Graz) gegründet, dessen im Februar 1917 aus zwölf Punkten bestehendes Friedensprogramm von Papst Benedikt XV. sehr wohlwollend zur Kenntnis genommen wurde. Hoffnungsfreudig sind die Blicke auf dieses Friedenszeichen gerichtet.

Eben hat Dr. Max Metzger, Hauptleiter der Volksheilzentrale in Graz, eine kleine Schrift erscheinen lassen[1], in der er die katholischen Friedens-

[1] Der Völkerbund und die katholische Internationale. Von Dr. M. J. Metzger. 8° (48 S.) Bochum 1920, Potthoff. *M* 3.—

aufgaben, die versäumten und die zu erfüllenden, gut zeichnet. Die zwölf Punkte des „Weißen Kreuzes" sind umfassend, klar und durchführbar. Daß sie vom christlichen Geist erfüllt und zeitgemäß sind, erkennt man bei einem Vergleich mit dem päpstlichen Rundschreiben. Die Grundsätze und die Einzelforderungen decken sich.

Man wird sich noch der internationalen Vereinigung katholischer Parlamentarier und Politiker erinnern, die auf der Züricher Tagung am 12. und 13. Februar 1917 beschlossen wurde. Der Ausbau internationaler Übereinkommen bildete einen Hauptpunkt in ihrem Arbeitsplan.

In Frankreich ersteht Le groupe Clarté als Liga geistiger Solidarität zum Triumph der internationalen Sache. Anatole France, Georg Brandes, Upton Sinclair, Bernard Shaw schließen sich an.

Am 1. Oktober 1919 bildete sich in München die „Katholische Liga für praktische akademische Kulturarbeit E. V." Ihr Programm ist gewaltig: Akademikerheime im In- und Auslande, von denen Erkenntnisse, Verständigungen, fruchtbare Beziehungen, nicht bloß religiöse und wissenschaftliche, auch gesellschaftliche und geschäftliche, ausgehen sollen; Schulen, Genesungsheime, wissenschaftliche Stützpunkte sollen auf der ganzen Welt die katholischen Akademiker sammeln, einigen, zur Kulturarbeit befähigen und ermuntern.

Und neben diesen Werken laufen eine Menge Anregungen und Vorschläge. Man kann sie gar nicht mehr übersehen; mächtig schwillt die Literatur über Völkerbund und Weltrecht an. Eine Fülle wohlwollender Entwürfe boten die beiden Zeitschriften „Dokumente des Fortschritts" und „Die Versöhnung".

Sehr viele Pläne und Gründungen verlieren sich leider in grauer Theorie.

Ebenso angestrengt als vollkommen aussichtslos bemüht sich z. B. das amerikanische Monatsblatt „International Conciliation" um eine Weltversöhnung. Es bietet leider fast nur Dokumente des Entente-Imperialismus und des atemlos beschließenden Völkerbundes, dessen politische Entschließungen unversöhnlich und dessen soziale Anforderungen nicht so leicht den Übergang vom Papier zur Wirklichkeit finden werden. Ganz anders praktisch und weitsichtig arbeitet da die katholische amerikanische Zeitschrift „America". Wieviel Aufklärung, Hilfe, versöhnende Liebe sie nach allen Seiten ausstrahlt, ist gar nicht zu übersehen. In England, Italien und bei uns befürworten eine stattliche Reihe unerschrockener Männer eine Milderung

der Friedensbedingungen. John Maynard Keynes, Professor in Cambridge, Vertreter des englischen Schatzamtes auf der Pariser Friedenskonferenz, enthüllt in seinem Buch über die wirtschaftlichen Folgen des Friedens (The Oeconomic Consequences of the Peace) schonungslos die verhängnisvollen Gefahren der Versailler Maßnahmen. Alberto Pirelli, ehemaliges Mitglied des obersten Wirtschaftsrates der Alliierten, schlägt sich in einem Aufsatz der „Nuova Antologia" auf seine Seite. Was verschlägt es dagegen, wenn der Kronide Lévy in der „Revue des Deux Mondes" (15. Mai, 1., 15. Juni u. 1. Juli 1920) sein Lockenhaupt schüttelt, tief entrüstet über das vielleicht zum Teil einseitige, aber im Wesen klarsehende Buch des Engländers. Lévy beherrscht offenbar die französischen wirtschaftlichen Zustände vollkommen, von den deutschen weiß er nur sehr wenig.

Kluge Köpfe forschen nach einem Ersatz für den versagenden Völkerbund. Bereits schlägt man ein höchstes Kulturgericht, aus der geistigen Oberschicht der Menschheit gebildet, allen Ernstes vor.

Sigmund Münz schreibt ein zornsprühendes Buch, „Weltkongreß und Weltgericht". Ein Areopag der Geistigen aus allen Völkern soll zu einem Weltkongreß zusammentreten. Diese ehrwürdige Versammlung hat alle Fragen der Weltpolitik, der Weltwirtschaft, des Weltrechtes, ja alle Probleme der ausgleichenden Gerechtigkeit zu lösen. Alle Unterdrückten finden bei ihm Schutz und Hilfe. Alle Staaten müßten sich vor diesem Rat der Geisteskönige verantworten.

Selbst ein Mann wie Minister Franz Klein, der immer fest auf dem Boden der Wirklichkeit steht, lehnt das Buch nicht einfach ab[1]. Er schreibt aber doch einen Satz, in dem ein kluger Zweifel schonend verborgen liegt: „Mit einem Weltkongreß, der die Menschen zu edleren Anschauungen emporhebt, wäre also zu beginnen, nicht mit einem Kongreß, der, ohne die Geistesverfassung irgend zu ändern, sofort die Welt umbauen will."

Praktischer faßt der österreichische Ministerpräsident a. D. Max Wladimir Beck die Frage an[2]. Er schlägt vor, alle Vereinigungen zur Pflege des Friedensgedankens, der Völkergemeinschaft, der volkswirtschaftlichen und finanzpolitischen Angelegenheiten zunächst in den einzelnen Ländern zusammenzufassen. Sie bilden Ausschüsse, sie wählen Delegierte; diese treten

[1] Die Flucht zu den Geistern: Österr. Rundschau LXII (15. Jan. 1920) 49 ff.
[2] Morituri — Resurrecturi: Österr. Rundschau LXIII (15. Mai 1920) 151 ff.

unter Führung der Vertreter aus neutralen Staaten zu einem Weltring und Weltrat zusammen, befassen sich mit allen Fragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, des Klassenkampfes und Wiederaufbaues und aller zwischenstaatlichen Beziehungen. „Die zustande gebrachten Gutachten und die allfälligen Sondergutachten wären zu veröffentlichen und den Regierungen der beteiligten Staaten zu unterbreiten, welchen die Aufgabe zufiele, den Versuch zu machen, durch Beratungen und Verhandlungen von hierzu entsendeten Vertretern auf Grund der Gutachten zu positiven Ergebnissen und Vereinbarungen zu kommen, welche sodann den betreffenden Parlamenten zur verfassungsmäßigen Behandlung vorzulegen wären."

Das Wertvolle an diesem Vorschlag ist jedenfalls die Ausschaltung der offiziellen Politik auf der ersten Staffel der Verhandlungen, wodurch die persönliche Annäherung erleichtert wird, das Gesetz der Liebe kräftiger zu Wort kommt, der Zusammenhang mit der Bevölkerung besser gewahrt, die Aufklärungsarbeit für den Friedensgedanken auf breiterer Grundlage angegriffen wird.

Weniger umfassende Vorschläge sind vielleicht für den Augenblick aussichtsreicher.

Einige Aufgaben wenigstens des Staates und der Kirche lassen sich klar umschreiben.

Wenn man auch wenig Wert legt auf „versöhnende" politische Maßnahmen, schaltet man doch den Staat bei der weltumspannenden Annäherungsarbeit nicht aus. Seine Aufgabe ist es, die von manchen Kreisen befürwortete wahnsinnige „Erziehung zum Haß und zur Rache" mit allen Mitteln zu verhindern. Solche Haßpropheten gehören heute mehr denn je in Kühlräume für überhitzte Köpfe. Unwahre und aufreizende Geschichtsdarstellungen sind aus den Schulbüchern und dem Schulbetrieb zu verbannen. Der Lehrer, dem die schlichte Wahrheit nicht genügt, ist direkt pensionsberechtigt.

Auch um eine Volksaufklärung, welche Verständnis für eine Völkerverbrüderung langsam vorbereitet, hat der Staat sich zu mühen. Das geschieht freilich nicht, wie es den augenblicklichen Wiener Regenten beliebt, durch eine geflissentliche und planvolle, vielleicht auch einträgliche Züchtung des internationalen Gesindels.

Auch vergesse man nicht, daß eine gesunde und opferfreudige Vaterlandsliebe die einzig haltbare Grundlage schafft für viele richtige Bewertungen der Weltinteressen. Reißt man den Bürger aus seiner natür-

lichen Gemeinschaft heraus, so vernichtet man alsbald in ihm die sozialen und selbstlosen Anlagen und zerrt den einseitigsten Selbsterhaltungstrieb an die Oberfläche. Wie die Auflösung des Familiensinns notwendig die Hingabe an die Staatsaufgaben untergräbt, so zieht die Unterdrückung der Vaterlandsliebe den Tod echten Weltbürgertums nach sich. Ein Verächter der Familiengemeinschaft wird zum selbstsüchtigen Sondermenschen, bei einem völkisch stumpfen Überstaatler wird die völkerumfassende Tugend nur zu leicht zur Mache und zum Mätzchen ausarten. Das Rückgrat des Staates ist eben nicht der einzelne, sondern die Familie; hier lernt der Mensch Anschluß, Rücksicht, Opferarbeit. Und nur als Glied einer großen Gemeinschaft weiß er, warum er eine Menschenverbrüderung anstreben soll. Es gibt zwei solcher Gemeinschaften: die Kirche und den Staat. Die weltumspannende Kirche trägt Grund und Gesetz der allgemeinen Menschenliebe in sich. Diese Liebe ist zunächst von religiöser und brüderlich-helfender Art. Ein Mensch, der aber nur der Kirche und nicht zugleich auch einem Staatsganzen in Gesinnung und Treue eingegliedert wäre, könnte bei dem besten Willen eine Menge notwendiger Diesseitswerte der Kultur weder teilnehmend anstreben noch genügend erkennen. Das Losungswort vom Allgemeinmenschlichen ist irreführend. Es ist zu unbestimmt und schwankend. Sehr vielen „allgemeinmenschlichen" Dingen verleihen erst die Bedürfnisse und Notwendigkeiten eines Staatswesens Gehalt, Geltung und Wert. Der Mensch kann sie überhaupt nur als politisches Wesen verstehen und schätzen. Es ist bloß eine gedankliche Taschenspielerei, wenn man einen künftigen einheitlichen Weltstaat einschmuggelt und diesem Phantasiegebilde die Rolle eines Erziehers zum weltbürgerlichen Sinn unterschiebt. Bevor er da ist, kann er nicht erziehen. Als Zukunftsideal kann er höchstens die Menschen anregen, innerhalb ihrer Staatsgrenzen mehr und mehr den Zusammenhang aller Kulturen und der gesamten Weltwohlfahrt zu erkennen. Um sie aber aufrichtig zu erstreben, muß er sie zunächst für eine bereits existierende Volksgemeinschaft, deren Glied er ist und die er liebt, wünschen. Der Weg zu einem Weltbürgertum in Gedanken führt über eine Vaterlandsliebe der Tat.

Solange aber ein einzelner Staat, etwa das besiegte Deutschland, allein diese Großmut der Gerechtigkeit gegen eine zukünftige Weltbrüderschaft üben, seine Bürger gleichsam für die ganze Welt erziehen möchte, während alle übrigen Völker mehr denn je die Oase ihrer selbstsüchtigen Eigenart begießen, wird die ungeheure Wüste, die Volk von Volk trennt,

nur erweitert. In irgendeiner staubigen Ecke kauern weltfremde Weltbürger, auf dem Markt des Lebens lärmen alle möglichen Nationen mit einem schreienden „All" vor ihrem Volksnamen. — Also entweder keiner oder alle. Einzelmenschen werden oft durch das Heldenbeispiel großer Vorbilder umgewandelt, Völker niemals. Denn bei Völkern und Staaten wiegt der wirtschaftliche Selbsterhaltungstrieb vor und siegt immer über den geistigen. Sobald ein Staat bei dem Nachbarn einen idealen Zug entdeckt, der dem materiellen Aufschwung nicht dient, nützt er augenblicklich diese volkswirtschaftliche Schwäche und seinen eigenen Vorsprung aus; er hofft, daß dieser Zug des Nachbars zu Höherem den Reichtum und den Handel mindern werde, er unterstützt ihn liebevoll, um selbst voranzukommen auf Kosten des Gegners. Ein großer Teil der Staatskunst bestand von jeher darin, die idealen Bestrebungen der Nachbarn möglichst zu fördern, um dadurch den wirtschaftlichen Wettbewerb zu unterbinden.

Ganz andere Aufgaben und Ziele hat glücklicherweise die katholische Weltkirche. Als größte internationale Macht nimmt sie einen Hauptteil des Problems der Völkerversöhnung in die Hand.

Es ist Pflicht der Seelsorger, im Religionsunterricht und auf der Kanzel alle Ansätze zum Haß, besonders die heuchlerischen, mit scheinheiliger Vaterlandsliebe verbrämten, zu bekämpfen. Patriotismus ist eine rein positive Größe, er braucht nicht die verneinende Wut des Feindeshasses. Furchtsame Dilettanten der christlichen Liebe verschanzen sich schlotternd hinter den „klugen Rücksichten", die man der öffentlichen Meinung schuldet. Wahrscheinlich weil Paulus und die ersten Christen aus Gefälligkeit gegen ihre Umwelt die Liebessatzung Christi verleugneten. Wahrscheinlich weil Christus selbst das Unrecht duldete, wo ihn der Kampf ums Recht geschädigt hätte. Die Schwächlichkeiten des Buhlens um Gunst kann sich kein Diener der Kirche gestatten, da es um Sein oder Nichtsein des christlichen Liebesbefehls geht. Spitzfindige Ausflüchte, die ein Mindestmaß der Liebe herausstüfteln, verschiebe man vorläufig auf fünfzig Jahre.

Die Orden haben auf diesem Gebiet Ungeheures nachzuholen. Selbst wo vor dem Krieg die einigenden Bande locker waren, muß man jetzt die Landesgrenzen sprengen, die Gemeinschaft pflegen, die gegenseitige Hilfe organisieren, die Aussprache erleichtern, die gräßlich hochgezogenen Brauen und den ausweichenden Schritt, wenn ein „Ausländer" in Sicht ist, als Kriegspsychose brandmarken.

Die Ordenszeitschriften müssen alle übrigen in der Rückkehr zur Liebe überflügeln. Wenn Furcht vor dem Leserkreis nicht einmal die Besprechung

bedeutender Werke eines „Feindes" gestattet, ist es höchste Zeit, sich zu fragen, ob die Sozialdemokraten nicht gerechter und unparteiischer sind. Wenn uns diese an Versöhnlichkeit übertreffen, so ist das kein Beweis für die Fragwürdigkeit des versöhnlichen Geistes, wohl aber für die gewaltige Werbekraft des christlichen Gedankens selbst dort, wo er nur auf Seitenwegen einmündet; es ist auch ein trauriger Beweis für die unverantwortliche Durchtränkung christlicher Staatsmänner mit dem Gift der Machtpolitik.

Über die Grenzen des eigenen Landes hinaus greifen Wissenschaft und Kunst. Sie verbinden die Geister und meistern das Gefühlsleben zum Einklang verwandter Empfindungen. Sie tragen in die Fremde köstliche Schätze seelischer Schöpfungen der Geistigsten in den verschiedenen Völkern, erwecken das Verständnis für fremde Eigenart und Größe, die dann als Bewunderung in die aussendende Heimat zurückströmt. Diese einigenden Kräfte auszuschalten, wäre Barbarei.

Aber diese zwischenvölkischen Beziehungen lassen sich vermehren. Welch ein Segen wäre zu erwarten aus einem Zusammenschluß des christlichen Adels aller Nationen, aus einer Fühlungnahme der staatserhaltenden Parteien. In besonderer Weise denke ich an innigere, freundschaftliche Beziehungen zwischen den katholischen Parlamentariern aller Länder, zwischen unserem Katholischen Volksverein und ähnlichen Verbänden des Auslandes, zwischen den maßgebenden Vertretern der katholischen Weltpresse.

Bereits sind ja Bestrebungen dieser Art im Gange. Die christlichen Gewerkschaften suchen Fühlung miteinander zu gewinnen; wir hören von einleitenden Maßnahmen. In Italien denkt man an einen internationalen Zusammenschluß aller katholischen Jugendvereinigungen. Die protestantischen haben bereits vor dem Weltkrieg diese Einigung vollzogen und genießen sogar heute schon ihre Segnungen. Von Luzern geht der Gedanke eines katholischen internationalen Karitasbundes aus. In Holland arbeitet man an einer internationalen Einigung der Arbeitgeber.

Ein Führer der ungarischen Katholiken hat im „Neuen Reich" (Nr. 31, Mai 1920) die Unterlassungssünden der Katholiken während des Krieges und beim Friedensschluß ausgezeichnet beleuchtet. Er fordert eine stramme innerpolitische und internationale Organisierung aller Katholiken. Ob freilich durch eine so zusammengezogene Macht der Kriegsschluß wirklich früher herbeigeführt worden wäre, wie der ungarische Führer glaubt, möchte ich für die Vergangenheit bezweifeln, für die Zukunft allerdings nicht, wenn einmal diese katholische Internationale lange gearbeitet hat.

Wie soll man sich aber den Aufbau und die Tätigkeit dieser katholischen Weltorganisation denken? Daß die Sache möglich ist, sieht man ja an dem sozialdemokratischen und freimaurerischen Weltbund. Ungeheure Schwierigkeiten führt indes dieser Gedanke zweifellos mit sich. Es wäre gewiß der Mühe wert, den Plan einer solchen katholischen Weltorganisation in allen Einzelheiten auszuarbeiten. Sie müßte vor allem religiös sein, also für den vollen Sieg der christlichen Weltanschauung, der sittlichen in erster Linie, eintreten und kämpfen. Sie müßte aber auch die wirtschaftlichen Interessen der Katholiken in der ganzen Welt vertreten. Auch ein politisch-sozialer Einschlag wäre nicht zu entbehren. Aber auf diesem Gebiet müßte vorsichtige Klugheit walten, damit kein Eingriff geschähe in die angeborenen Rechte des Staates. Ein Weltvorstand, regelmäßige Tagungen, eine feste Zusammenarbeit der Presse wären vorzubereiten. Don Sturzo, der Generalsekretär der italienischen Volkspartei, denkt bereits an einen internationalen Kongreß der katholischen Politiker aller Länder für den Herbst. Stefan Cavazzoni entwarf im „Corriere d'Italia" ein Programm dieser katholischen Internationale.

Der Gedanke ist sehr ernst zu nehmen. Er wird vom „Osservatore Romano" lebhaft unterstützt[1].

Je erhabener die Ziele sind, die man verfolgt, um so weitherziger und entschlossener muß man an Plan und Mittel herantreten.

---

[1] Vgl. „Reichspost" vom 8. Juni 1920 (Nr. 156) und „Germania" vom 29. Mai 1920 (Nr. 227).

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Die Wurzeln des Bolschewismus.

Eine ernste Mahnung auch für uns.

Bei allen großen Bewegungen in der Menschheitsgeschichte lohnt es sich, die Zusammenhänge zu verfolgen und ihre Grundwurzeln aufzudecken. Nur so können dann die richtigen Gesichtspunkte zur Beurteilung und eventuell die wirksamen Mittel zur Heilung gefunden werden.

Die größte Bewegung, die augenblicklich fast alle Völker erfaßt hat, ist die bolschewistische Sturmflut, deren Wellen brandend an alle Staatenufer tosen. Wo haben wir die Grundkräfte dieser Bewegung zu suchen?

Der Bolschewismus ist nichts anderes als der sozialistisch verbrämte und internationalisierte russische Nihilismus, letzterer aber ein Pfropfreis des westeuropäischen, besonders des deutschen Atheismus und Materialismus. Beiden gemeinsam sind die tiefsten Grundwurzeln, Gottesleugnung und Gotteshaß, und die praktischen Folgerungen Verneinung und Zerstörung[1].

In Rußland ist das Wort „Nihilist" seit 1862 bekannt. Turgeniew hat es geprägt, und zwar in seinem Roman „Väter und Söhne", den er März 1862 im „Russischen Boten" erscheinen ließ. In dem Nachwort zu einer späteren Ausgabe erklärte er: „Das von mir geprägte Wort ‚Nihilist' hatte ich nicht als Vorwurf oder mit der Absicht, zu beleidigen, gebraucht, sondern als eine genaue und passende Bezeichnung für eine in die Erscheinung getretene historische Tatsache." „Die Grundzüge zu der Hauptfigur des Romans, Basarow, fand ich in der Persönlichkeit eines jungen Provinzarztes. In diesem außerordentlichen Menschen verkörperte

---

[1] Über den Bolschewismus vgl. diese Zeitschrift 97 (1919) 133 ff. und die Flugschrift: Der Bolschewismus[3] 9 ff. — Über den Nihilismus vgl. Karl Oldenberg, Der russische Nihilismus von seinen Anfängen bis zur Gegenwart (1888), dort 189—200 gute Übersicht über die Literatur bis 1884. — (Jul. Eckardt) Rußland vor und nach dem Kriege (1879) 95 ff. 155 ff. — Karlowitsch (Nikolaus von Gerbel-Embach), Die Entwicklung des Nihilismus[3] (1880) 16 ff. — D. K. Schédo-Ferroti (Théod. de Fircks), Le Nihilisme en Russie (1867) 2 ff. — Bruckner, Russische Literaturgeschichte I (1919) 108 ff. Bei Alfons Thun, Geschichte der revolutionären Bewegungen in Rußland (1883) 363—374 genaue Angaben über die nihilistischen Zeitungen, Zeitschriften usw.

sich für mich jenes damals noch kaum geborene und noch in voller Gärung befindliche Prinzip, das später den Namen Nihilismus erhalten hat." Er führt dann des weitern aus, „daß die genaue und kraftvolle Darstellung der Wahrheit und Realität des Lebens das höchste Glück des Schriftstellers ist."

Sein Nihilist Basarow ist also nicht Phantasie, sondern Realität. Das wird auch von allen Kritikern zugegeben und der Roman als eine „geschichtliche Quelle ersten Ranges" bewertet. Über den Nihilisten belehrt Turgeniew an verschiedenen Stellen. Nur einige seien hier hervorgehoben.

Das Wort Nihilist, so wird erklärt, stammt von dem lateinischen Wort nihil: nichts. Der Nihilist ist ein Mensch, der sich vor keiner Autorität beugt, der kein Prinzip auf Treu und Glauben hinnimmt, mag man ihm noch soviel Achtung und Ehrfurcht zollen. Eine Wissenschaft gibt es nicht. Kunst ist Dummheit. Dem Vater, der den Dichter Puschkin liest, gibt der Adept des Nihilisten fürs erste Büchners „Kraft und Stoff". Logik ist höchst überflüssig. In unserer Zeit ist das Nützlichste, sagt der Nihilist Basarow, die Negation, und so negieren wir eben, und zwar alles. Das Wiederaufbauen ist nicht mehr unsere Sache. Erst muß man den Platz für was anderes freimachen. Der ganze Raffael ist noch keinen kupfernen Dreier wert. Es gibt keine Einrichtung unseres heutigen Familien- und sozialen Lebens, die es nicht wert ist, rücksichtslos und schonungslos negiert zu werden. Grundsätze gibt es überhaupt nicht. Es gibt nur Empfindungen, und von ihnen hängt alles ab. Ich verneine alles auf Grund meiner Empfindung. Mir ist angenehm, zu verneinen; mein Gehirn ist so eingerichtet, und damit basta! Ist denn die Ehrlichkeit auch nur eine Empfindung? Was sonst? Nur den Frauen will Basarow keine freien Anschauungen zugestehen, „weil nur verkrüppelte Frauen Freidenkerinnen sind".

Im „Rudin" läßt Turgeniew den alles negierenden Pigassow philosophieren: „Was ist Wahrheit? Selbst die Philosophen wissen nicht, was Wahrheit ist. Kant sagt das und das ist's, und Hegel wiederum: nein, gelogen, das ist's! Ich wiederhole, ich kann nicht begreifen, was das ist: Wahrheit. Meiner Meinung nach gibt es keine Wahrheit auf der Welt, d. h. das Wort gibt's zwar, aber nicht das Ding!"

Hier haben wir die letzten Wurzeln der nihilistischen Philosophie. Die alles kritisch zernagende Philosophie Kants und Hegels mußte für den Magen des grübelnden Russen ein wahres Leibgericht werden und ist es geworden. Die ganze moderne kritische Philosophie in Rußland ruht in ihren letzten Stützen auf Kant und Hegel. Besonders Hegel wurde der Liebling der Nihilisten; Hegelianer und Nihilist erschienen als synonyme Begriffe. Die Väter des russischen Nihilismus, Alexander Herzen und Michail Bakunin, sind ausgesprochene Hegelianer; sie haben in Rußland

Hegel studiert und diese Studien dann in Deutschland fortgesetzt und erweitert[1].

Nähere Aufschlüsse darüber finden wir in den Memoiren eines dieser Väter der Nihilisten: Alexander Herzen. Illegitimer Sohn eines russischen Adeligen und einer bürgerlichen Mutter aus Stuttgart, hatte er sich nach kurzer militärischer Laufbahn ganz auf das Studium der deutschen Philosophie verlegt[2]. Im Jahre 1840 kam er zu diesem Zweck nach Moskau, wo Hegels Philosophie von Professor Pavlov vorgetragen wurde. Einer der Schüler Pavlovs, Stankewitsch, war der erste Anhänger Hegels unter der Moskauer Jugend. Zu diesem Kreis gehörte auch Bakunin. Hegel war die Losung; „da war kein Paragraph aller drei Teile der Logik, der zwei der Ästhetik und derer der Enzyklopädie, welcher nicht mit Sturm genommen worden wäre, in verzweifelten Diskussionen langer Nächte. . . . Sie ließen jede noch so unbedeutende Flugschrift, die in Berlin oder andern Städten gedruckt worden war, kommen, wenn nur ein Wort über Hegel darin stand; sie lasen sie in wenigen Tagen so durch, daß Löcher darin waren und die Blätter auseinanderfielen". „Ich begriff die Notwendigkeit" — so Herzen — „des ex ipso fonte bibere und fing ernstlich an, Hegel zu studieren." Und das Resultat? „Als ich mich ganz an diese Sprache gewöhnt und diese Methode angenommen hatte, fand ich, daß Hegel unserem Standpunkt viel näher ist als dem seiner Nachfolger." „Hegels Philosophie, eine revolutionäre Algebra, befreit den Menschen in außergewöhnlicher Art und nimmt einen Stein nach dem andern von der christlichen Welt hinweg, von der Welt der Überlieferungen, welche sich ausgelebt haben."[3] Im Jahre 1841 ließ ein Schüler Hegels, Ludwig Feuerbach, sein „Wesen des Christentums" erscheinen. Das Buch entzückte Herzen: „Als ich die ersten Seiten gelesen hatte, sprang ich hoch auf vor Freuden. Fort mit den Maskenanzügen! Fort mit dem Stammeln und den Allegorien! Wir sind freie Menschen; es ist nicht nötig, uns die Wahrheit in Fabeln eingehüllt zu geben."[4] „Die Wurzeln" des Systems

[1] Über den in seinen Grundsätzen mit dem Nihilismus vielfach verwandten internationalen, gewalttätigen Anarchismus vgl. die Aufsätze von P. v. Dunin-Borkowski in dieser Zeitschrift 56 (1899) 26 ff. 172 ff. 365 ff. 499 ff.

[2] Genauere Angaben bei Julius Eckardt, Jungrussisch und Altlivländisch (1871) 124—196.

[3] (Herzen) Aus den Memoiren eines Russen II (1856) 23.

[4] A. a. O. 31. Vgl. dazu (Eckardt) Rußland vor und nach dem Kriege (1879) 102 ff.

„reichen" also, wie ein Kritiker zutreffend bemerkt, „in die deutsche Erde zurück" [1].

Nach Feuerbach ist „das göttliche Wesen nichts anderes als das menschliche Wesen". „Der Glaube an das jenseitige Leben ist nur der Glaube an das diesseitige wahre Leben." „Im Ursprung der Religion ist kein wesentlicher Unterschied zwischen Gott und dem Menschen." „Homo homini Deus est ist das oberste Grundgesetz." „Die sittliche Gesinnung geht in der Religion unter." „Wo die Moral auf der Theologie, das Recht auf göttliche Einsetzung gegründet wird, da kann man die unmoralischsten, unrechtlichsten, schändlichsten Dinge rechtfertigen und begründen." [2]

Diese Begründung, nur in etwas anderer Richtung, brachte zwar nicht ein Theolog, wohl aber ein gelehriger Schüler Hegels und Feuerbachs fertig. Es war Max Stirner (Kasp. Schmidt), der 4 Jahre später dies Wagnis in seinem Buche „Der Einzige und sein Eigentum" (Leipzig 1845) unternahm. Feuerbach gefällt ihm in manchen Stücken, nur ist er ihm noch zuviel „Pfaffe". Stirner stellt u. a. folgende Sätze auf: „Betrug, Heuchelei, Lüge sehen schlimmer aus, als sie sind." „Was Du zu sein die Macht hast, dazu hast Du das Recht. Ich bin zu allem berechtigt, dessen Ich mächtig

---

[1] Eckardt a. a. O. 155. — Auch Victor Hehn betont in seinem instruktiven Buche De moribus Ruthenorum (1892) 40: „Die Russen sind in der Philosophie Anhänger Feuerbachs."

[2] Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Leipzig 1841) 20 241 266 370 372 374. Feuerbach sind die Pfaffen entweder „dumm oder unehrlich". „Es gibt nichts Häßlicheres als einen Theologen." Die katholische Kirche ist ihm „das römische Scheusal". April 1868 schreibt er an Kapp: „Ich bleibe fest bei dem Satze der alten französischen Revolution stehen: es wird nicht eher besser, als bis an dem letzten Pfaffendarm der letzte König hängt." Seit 1870 war Feuerbach zahlendes Mitglied der sozialdemokratischen Partei, Sektion Nürnberg. Die Sozialdemokraten machten September 1872 sein Begräbnis in Nürnberg zu einer großen Demonstration und legten jedes Jahr einen Kranz auf sein Grab. Vgl. W. Bolin, Ludwig Feuerbach (1891) 96 173 210 340. Näheres über die Lehren Feuerbachs diese Zeitschrift 56 (1899) 375 ff. und 41 (1891) 251 ff. — Wie sehr dieses Buch auch Marx und Engels, die Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus, beeinflußte, schilderte im Jahre 1888 Engels in der Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" (⁵Stuttgart 1910) S. 10: „Da kam Feuerbachs Wesen des Christentums. Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. ... Die höhern Wesen, die unsere religiöse Phantasie schuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unseres eigenen Wesens. Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen, die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer."

bin." „Die Heiligkeit der Ehe ist eine fixe Idee." Ihm ist lieber: „Eine freie Grisette gegen tausend in der Tugend grau gewordene Jungfrauen." „Die Wahrheiten sind Material wie Kraut und Unkraut; ob Kraut oder Unkraut, darüber liegt die Entscheidung in Mir." „Ob, was Ich denke und tue, menschlich, liberal, human oder unmenschlich, illiberal, inhuman, was frag' Ich danach? Wenn es nur bezweckt, was Ich will, wenn Ich nur Mich darin befriedige, dann belegt es mit Prädikaten, wie Ihr wollt; es gilt Mir gleich." Der „Gegensatz von gut und böse" ist ein „altfränkischer Gegensatz". „Wir sind allzumal vollkommen, und auf der ganzen Erde ist nicht Ein Mensch, der ein Sünder wäre." „Du allein bist der Schöpfer der Sünder." [1]

Der „Einzige" Stirners ist, wie der „Übermensch" Nietzsches, kein Mensch mehr, sondern eine Bestie, die je nach Lust und Vermögen alle andern auffrißt. Die „unheimliche Ähnlichkeit Stirnerscher Gedanken mit den Lehren Nietzsches" wurde in neuester Zeit lobend hervorgehoben, sein Buch als „das gesündeste der ganzen Weltliteratur", und er selbst als „einer der größten geistigen Befreier der Menschheit" gefeiert [2].

Stirner ist der Prophet des Nihilismus und des Anarchismus: „Bakunin hat sehr aus ihm genommen." [3] Der als Nihilist und Anarchist bekannte Fürst Peter Krapotkin erklärte in seiner Verteidigungsrede vor dem Kriminalgericht in Lyon (Januar 1883): „Man hat mir vorgeworfen, der Vater der Anarchie zu sein. Man erweist mir damit zuviel Ehre, der Vater der Anarchie ist der unsterbliche Proudhon, der sie im Jahre 1848 zum ersten Male auseinandergesetzt hat." Proudhon selbst erklärte sich als Schüler von Kant: „Was Kant vor beinahe 60 Jahren für die Religion getan, was er vorher für die Gewißheit getan, das will die Voix du Peuple für die Regierung unternehmen." Kant machte sich daran, die Biographie der Gottesidee zu geben, und gelangte zu ebenso großartigen

---

[1] Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum (Leipzig 1845) 82 218 248 269 474 478 481 f.

[2] So Max Messer im 24. Band der von Brandes herausgegebenen „Literatur" (Berlin 1907) 3 38 67. Stirner war ein egoistischer Genußmensch, der das Vermögen seiner Frau „verspielte und verschwimelte". Näheres bei seinem begeisterten Verehrer J. H. Mackay, Max Stirner (1898) 103 f. 198. Nach Mackay (191) wird „sein unsterbliches Buch in seiner Tragweite einst nur mit dem der Bibel verglichen werden". — Über das Verhältnis Nietzsches zu Stirner vgl. Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche (1908) I 135 149 238 f.

[3] Engels, Ludwig Feuerbach 10.

wie unerwarteten Resultaten. Die menschliche Seele erblickt sich außerhalb ihrer selbst, und dieses umgekehrte Bild nennt sie Gott. Moral und Gerechtigkeit sind also nicht von einem sog. Schöpfer uns auferlegte Dinge, sondern Dinge, die uns eigentümlich sind. „Der Mensch ist selbst so heilig, als wäre er Gott." „Was die Menschheit in der Religion sucht und was sie Gott nennt, ist sie selbst." „Außerhalb der Menschheit kein Gott, die theologische Auffassung hat keinen Sinn."[1]

Ähnlich, nur noch krasser zieht Bakunin die Konsequenzen in seiner dritten Rede auf dem Kongresse der Friedens- und Freiheitsliga in Bern im Jahre 1868: „Wer Gott will, der will auch die Knechtung der Menschheit. Gott und Demütigung des Menschen, oder aber Freiheit des Menschen und Demütigung des göttlichen Hirngespinstes, das ist das Dilemma; es gibt keine Mitte — wählet." Und um diese „göttlichen Hirngespinste" verschwinden zu lassen, hierfür ist die soziale Revolution vonnöten. Zur Stütze des Satzes: „jede Religion ist mit der menschlichen Moral unvereinbar", erklärt er: „Nicht wir haben diese Idee erdichtet. Diese Idee wurde von den großen Denkern des vergangenen Jahrhunderts proklamiert."[2]

Zu diesen großen Denkern gehören in erster Reihe Kant und Hegel.

Funck-Brentano hat im Jahre 1887 ein Buch herausgegeben mit dem Titel Les sophistes allemands et les Nihilistes russes, in dem er nachweist, daß die letzte Konsequenz des Skeptizismus der deutschen Philosophie der russische Nihilismus ist. Kant-Hegel-Feuerbach-Herzen-Bakunin bilden eine einzige Kette, in der kein Ring fehlt. Der eine übertrumpfte oder, wie sich Engels ausdrückt, „übergipfelte" den andern. Und diese Übergipfelung gelangte vom beweisentleerten und entthronten Theismus Kants über den Pantheismus Hegels und den Materialismus Feuerbachs schließlich nicht ohne furchtbare Konsequenz beim Bestialismus an: der Mensch ohne Gott — eine Bestie — Nihilist.

Mit dem russischen Nihilismus — so führt Funck-Brentano aus — ist ein neuer Faktor in die Geschichte eingetreten, ein Faktor, der der westlichen Kultur feindlich ist, und dessen Gefahr nicht in der Unsinnigkeit des philosophischen und sozialen Gedankenganges besteht, sondern in der Energie

---

[1] Belege bei Georg Plechanow, Anarchismus und Sozialismus (1911) 17 u. 28 Anm. Einiges, was Proudhon Kant zuschreibt, ist Eigentum Feuerbachs Plechanow 29. Über Proudhon siehe diese Zeitschrift 56 (1899) 365 ff.

[2] Sozial-politischer Briefwechsel (1895) 316.

und der Macht eines Volkes, dessen Massen alle Kräfte primitiver Nationen besitzen. Wir hatten nicht mehr die Kraft und die notwendige Begeisterung, um unsere Sophismen zu verwirklichen; wir haben sie einem Volke beigebracht, welches diese Kraft besitzt (S. 196 f. Vgl. 210, 216).

Kant, der seinerseits mit seiner Pfahlwurzel tief in das 16. Jahrhundert hinabreicht, hat seine große, spekulative Begabung mißbraucht, Gott als Gesetzgeber zu entthronen und das armselige menschliche Ich als letzte Norm des Rechts und der Sittlichkeit an seine Stelle zu setzen. Auch für tausend Geistesriesen wie Kant zusammengenommen wäre es doch ein törichtes Beginnen, die unendliche Sonne der Allmacht, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes mit dem elenden, unruhig flackernden, fast jeden Augenblick versagenden oder verlöschenden Talglichtlein der menschlichen Vernunft durchleuchten und auslöschen zu wollen. Ein wahrhaft wahnsinniges Beginnen! Kant hat Gott entthront, und Hunderttausende beten ihm nach. Und doch sind es nur ganz nichtige, wenn auch sehr spitzfindige Sophismen, mit denen Kant die Beweise für das Dasein Gottes wegspekuliert und das Recht Gottes als höchsten Gesetzgebers zertritt.

Wegen ihrer manchmal fast undurchdringlichen spekulativen Umhüllung sind durch die Nebel der Kantschen Beweisführung ganze Generationen und ganze Völker auf die Klippen der Gottesleugnung und Menschenvergötterung getrieben worden. Das Resultat war theoretischer und praktischer Nihilismus.

Schon 1799 hat Jacobi die Kantische Philosophie als „Nihilismus" gekennzeichnet. Er schreibt März 1799 an Fichte[1]: „Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdrießen, wenn Sie Chimärismus nennen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegensetze." Und zur Begründung führt er weiter aus: „Der Mensch verliert sich selbst ... sobald er sich in sich allein begründen will. Alles löst sich dann allmählich auf in sein eigenes Nichts. Eine solche Wahl aber hat der Mensch; diese einzige: Das Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott, d. h. er macht zu Gott ein Gespenst; denn es ist unmöglich, wenn kein Gott ist, daß nicht der Mensch und alles, was ihn umgibt, bloß Gespenst sei. Ich wiederhole: Gott ist außer mir ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es gibt kein drittes. Finde ich Gott nicht außer mir, vor mir, über mir, so

[1] Friedr. Heinrich Jacobis Werke III (1816) 49.

bin ich selbst, kraft meiner Ichheit ganz und gar was so genannt wird, und mein erstes Gebot ist, daß ich nicht haben soll andere Götter außer Mir oder jener Ichheit."

Die Kantische Unterscheidung eines vierfachen Nichts kritisiert Herder zur selben Zeit in seiner Metakritik also: „Reines Denken a priori — nichts; Materie ohne Form, Form ohne Materie — nichts; Anschauung des Raumes und der Zeit als reine Form — nichts; aus sich selbst schreitende Synthese — nichts."[1] Auch Kants praktische Philosophie bezeichnet Jacobi als „Nihilismus". „Nihilismus, eine unmögliche Hypothese, ein undenkbares, chimärisches, lediglich subjektives Objekt, ein Gift, das den Unverständigen berauscht, den Verständigen zum Hasser der Wahrheit macht, das dem Menschen in das Tiefste und Beste seiner geistigen Natur Tod und Verwesung bringt, ihn ausdörrt zu einer kalten Mumie ohne Lust und Leben."[2]

Daß die Subjektivierung der natürlichen Welt nur Entleerung, Aushöhlung, Nihilismus bedeutet, hat Jean Paul in anschaulicher Weise gezeichnet: „Sie haben einen Lichtstoff ohne einen Gegenstand, den er erleuchtet und worauf er festsitzt, einen Strahl, der zugleich Farbe, Fläche und Sehnerv ist, der also nur das Sehen sieht, wo nichts dahinter ist, die praktische Philosophie einen Wärmestoff, der im Freien herumflattert und an nichts hängt, ein moralisch-philanthropisches Betragen des Ichs gegen sich, und so wirft dieses septembrisierende Jahrhundert alles aus dem Schiff, weswegen man eines braucht, und mutet gar den Menschen zu, für diese Schatten, dieses Nichts der Reflexion das Leben zu opfern."[3]

Johann Georg Schlosser, der Schwager Goethes († 1799), bezeichnete diese negierende Philosophie als Zerstörung: „Ehe man die Werke der Weisheit zerstören kann, muß erst der Werkmeister gestürzt werden. . . . Und die Hand, die diesen Tempel und seinen Baumeister zerstören will und dagegen nichts öffnen kann als ein düsteres Labyrinth fruchtloser Spekulationen, die Hand maßt sich an, Menschen leiten und Menschenglück verbreiten zu wollen."[4]

[1] Herder, Metakritik 478 bei Willmann, Gesch. des Idealismus[2] III (1907) 644.

[2] Ed. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz (1875[2]) 443.

[3] Levana 309. Bei Josef Müller, Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart (1894) 127.

[4] Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte (1797), bei Willmann, Geschichte des Idealismus[2] III 661 f.

„Nach mehrmaligem Durchstudieren des Kantschen Hauptbuches" glaubte der Spötter Heine den Königsberger Philosophen als den „Scharfrichter" des Gottesglaubens bezeichnen zu dürfen. Kant habe die Überzeugung vom Dasein Gottes in Deutschland „hingerichtet" und es erreicht, daß „der Oberherr der Welt unbewiesen in seinem Blute schwimmt". Auch für Strauß (Der alte und der neue Glaube) ist Kants Hauptverdienst, daß er die Beweise für das Dasein Gottes „kritisch aufgelöst" und Gott in einem „Ausdingstübchen" noch „anständig untergebracht" hat[1]. Der autonome Mensch Kants, der Einzige Stirners und der Übermensch Nietzsches sind Fleisch vom selben Fleisch. Der Kantische Tugendheld ist nichts weiter als der moralisierende Nihilist[2].

Was von Kant, gilt auch von Hegel. Von seiner Philosophie bemerkt treffend Jean Paul: „Er ist der scharfsinnigste unter den neueren Philosophen, aber doch ein dialektischer Vampir des innern Menschen."[3] Im Hintergrund aller Sittlichkeit steht auch bei Hegel das autonome Subjekt. Der Schluß ist die Gleichung: Recht = Macht[4]. „Der Satz von der Vernünftigkeit alles Wirklichen — so Engels — löst sich nach allen Regeln der Hegelschen Denkmethode auf in den andern: Alles, was besteht, ist wert, daß es zu Grunde geht. Darin gerade lag die wahre Bedeutung und der revolutionäre Charakter der Hegelschen Philosophie (des Abschlusses der ganzen Bewegung seit Kant), daß sie der Endgültigkeit aller Ergebnisse des menschlichen Denkens und Handelns ein für allemal den Garaus machte."[5]

Viele Sätze der deutschen Philosophen wurden Lieblingssprüche der russischen Nihilisten. Außer Turgeniew führt uns solche philosophierende und moralisierende Nihilisten auch Dostojewski in mehreren seiner auf schärfster Beobachtung beruhenden Romane vor. In den „Besessenen" deklamiert die Studentin im nihilistischen Klub: Das Vorurteil von Gott ist durch den Donner und Blitz entstanden. „Ein Gott, der für Liebe eine Belohnung anbietet, ist unsittlich." Der Gymnasiast Kolja (Brüder Karamassow) weiß schon, daß die Religion von den Reichen erfunden wurde, um die niedere Klasse in Sklaverei zu erhalten. An einer andern Stelle läßt Dostojewski folgern: „Zu erkennen, daß Gott nicht existiert, und zugleich nicht zu erkennen, daß man selber Gott geworden, ist ein Unsinn."

---

[1] Die Nachweise diese Zeitschrift 56 (1899) 23 f.
[2] Willmann, Gesch. des Idealismus[2] III 497; vgl. 481 f. [3] Ebd. III 654.
[4] Ebd. III 597. [5] Engels, Ludwig Feuerbach 3 vgl. 37.

Und in „Schuld und Sühne“ rechtfertigt sich der Student Raskolnikow, der zwei Frauen kaltblütig erschlagen, also: Ich habe ja doch nur eine Laus getötet, eine nutzlose, garstige, schädliche Laus. Ich hätte arbeiten können. Ich mochte aber lieber grübeln. Immer grübelte ich. Wer viel wagt, der ist auch im Recht. Mir kam der Gedanke: Wie kommt es, daß bis auf den heutigen Tag noch keiner es gewagt hat, dieses Unding von Gesellschaftsordnung am Schwanz zu packen und in die Hölle zu schmettern! Ich, ich wollte es wagen, und so mordete ich ... ich wollte nur ein Wagnis unternehmen, das war mein ganzer Beweggrund. Wie kann man denn das ermorden nennen!

Ähnlich lauten die bolschewistischen Sprüche, mit denen man die scheußlichsten Mordtaten zu verteidigen sucht.

Gelegentlich eines Aufsatzes über den Bolschewismus schrieb mir ein deutscher General: „Ich glaube, daß diejenige Macht, die am meisten berufen wäre, einen Kreuzzug gegen die modernen Mongolen ins Leben zu rufen, nach ihrer ganzen Überlieferung und Stellung in der Welt die katholische Kirche sein sollte und könnte.... Ein planmäßiger Kampf mit geistigen Waffen, ausgehend von der Kirche gegen den Bolschewismus, müßte Erfolg haben.“

Gewiß, der Bolschewismus kann schließlich und endgültig nur mit geistigen Waffen überwunden werden. Und da hat die Kirche auch bereits eingesetzt, wie u. a. die in großartigem Maßstabe wieder begonnenen Volksmissionen und die vielfachen sozialen Bestrebungen in Stadt und Land zeigen. Aber solange das Übel nicht allenthalben bei der Wurzel gefaßt werden kann, darf man von der Kirche nichts Unmögliches verlangen. Die Wurzel des Übels aber ist der durch die deutsche Philosophie sanktionierte Atheismus.

Den Zusammenhang zwischen Philosophie und Revolution hat Engels ganz richtig gezeichnet: „Wie in Frankreich im 18. Jahrhundert, so leitete auch in Deutschland im 19. Jahrhundert die philosophische Revolution den politischen Zusammenbruch ein.“ Dabei waren aber abweichend von Frankreich in Deutschland die Wegebereiter der Revolution „die deutschen — Professoren, vom Staate eingesetzte Lehrer der Jugend, ihre Schriften anerkannte Lehrbücher, und das abschließende System der ganzen Entwicklung, das Hegelsche, sogar gewissermaßen zum Rang einer Königl. Preußischen Staatsphilosophie erhoben!“ [1]

[1] Engels, L. Feuerbach 1.

Diesen innern Zusammenhang zwischen Atheismus und Revolution wollen freilich viele Atheisten, besonders die in den Palästen, auf den Lehrstühlen und in den Kanzleien nicht zugeben. Die Logik spricht aber gegen sie, und die Praxis hat zu deutlich und blutig entschieden. Daß es nämlich für oben einen andern Gott geben soll als für unten, ist helle Unvernunft. Daß das autonome, satte Ich oben andere Rechte haben soll als das hungernde Ich unten, ist schreiende Ungerechtigkeit. Ist das Ich autonom, so darf es oben und unten, satt oder hungrig, befrackt oder zerlumpt, als einziges Lebensziel die größtmögliche Befriedigung aller Lustgefühle sich vorsetzen und danach streben — das ist zwingende Logik.

Wer Atheismus sagt, sagt in der Konsequenz Nihilismus oder Bolschewismus, wenigstens wird er nie ein auch die Massen überzeugendes Argument gegen diese Konsequenz beibringen können.

Je mehr der Atheismus in die ungesättigten, nach dem Paradies auf Erden hungernden Massen eindringt — und ein Teil dieser Massen ist ja bereits durchseucht — um so mehr werden diese Massen auch bei uns die praktischen Folgen genau so wie die russischen Nihilisten und Bolschewisten ziehen. —

Die notwendige Folgerung wäre also, um auch uns vor Nihilismus und Bolschewismus zu bewahren, die Wurzeln ausreißen, d. h. entschiedener Kampf auf allen Linien gegen den Atheismus.

Dem stehen aber entgegen das staatliche Schulmonopol, die absolute Lehrfreiheit und Preßfreiheit auch für den Atheismus. Selbst die konfessionelle Volksschule kann da oft nicht helfen. Denn der in seiner Lehrfreiheit unbehinderte Atheist wird auch an einer konfessionellen Volksschule nicht allein in der biblischen Geschichte — wie ja jetzt schon so geklagt wird —, sondern auch in andern Fächern die Gelegenheit benutzen, das Gift seiner „Überzeugung", des Atheismus, in die Herzen der Kinder zu träufeln.

Und erst in den Mittelschulen und auf den Universitäten! Ein angesehener deutscher Professor hat schon vor zwei Jahrzehnten wohl etwas übertreibend behauptet: wenn man mit der Beseitigung der Atheisten aus der Reihe der Universitätslehrer Ernst machen wollte, so „würden von den Dozenten (in den weltlichen Fakultäten), die zur Zeit an deutschen Universitäten lehren, nicht viele übrigbleiben"[1].

[1] G. Kaufmann, Die Lehrfreiheit an den deutschen Universitäten im 19. Jahrhundert (1898) 35. — Zu dem Kapitel Atheistische Professoren vgl. die genauen Nachweise bei Cathrein, Durch Atheismus zum Anarchismus (²1900) 6 ff. — Ein

Atheistische Professoren und Lehrer sind aber die Grundverderber jedes Volkstums. Ein gesundes Volkstum wurzelt in der Gottesidee und findet in dieser Idee seine festeste Stütze. Ein Volk ohne Gott ist kein Volk mehr, sondern nur eine chaotische, verfaulte, vielfach ekelerregende Masse.

An der absoluten Lehrfreiheit will man aber nicht rütteln lassen, und die Schwierigkeiten türmen sich da in der Tat riesengroß[1]. Erst wenn die öffentliche Meinung mehr und mehr davon durchdrungen werden könnte, woher im letzten Grunde unser Untergang gekommen, wo die eigentlichen Wurzeln des die Welt durchzuckenden Bolschewismus zu suchen sind, der schon so viel Jammer und Not heraufbeschworen und solche Ströme von Blut vergossen hat, dann — dann erst dürfte die Erörterung auf Abschaffung der Lehrfreiheit für den Atheismus einigen Erfolg sich versprechen und vielleicht ein Ausweg gefunden werden.

Solange das nicht geschieht, müssen alle gläubigen Elemente unseres Volkes, und besonders die Katholiken, mit allem Nachdruck als notwendiges Korrelat zur absoluten Lehr- und Preßfreiheit der neuen Verfassung auch Unterrichtsfreiheit für alle Stufen der Schule und Bildung fordern. Das staatliche Schulmonopol, verbunden mit der staatlich geschützten absoluten Lehrfreiheit, wird in vielen Fällen zur schreiendsten Unfreiheit und zur grausamsten Gewissenstyrannei führen. Wir können und dürfen nie und nimmer zugeben, daß besonders jetzt, wo zudem alle früheren, durch die Monarchie gegebenen Hemmungen fortgefallen sind, infolge des absoluten staatlichen Schulmonopols, sei es unter dreifarbiger oder roter Flagge, der Gottesglaube und die auf ihm beruhende religiös-sittliche Kultur auch in den noch vom Gottesglauben erleuchteten und geleiteten Reihen vernichtet werden.

---

so erklärter Atheist wie Jodl, der begeisterte Verteidiger Feuerbachs und Herausgeber von Feuerbachs Ges. Werken, wurde von der philosophischen Fakultät in Leipzig einstimmig als Professor postuliert. In Bezug auf die Verschleierung seines Verhaltens zur katholischen Kirche, die er während seiner Lebenszeit äußerlich nicht verließ, bemerkt Jodl in seinem Testament vom 2. Januar 1911: Respublica vult decipi ergo decipiatur. Vgl. Friedr. Jodl von (seiner Gattin) Marg. Jodl (1920) 257 225.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 56 (1899) 135 f.

Bernhard Duhr S. J.

Die neue Zeit in der Sozialpolitik des katholischen Auslands.

Unmöglich ist es, ein bestimmtes Sozialsystem in einem Volke, das in den Weltverkehr verwoben ist, ohne Rücksicht auf die übrigen Völker des Weltverkehrs zur Herrschaft zu bringen. Daher finden sich seit Jahrzehnten Bestrebungen, möglichst einheitliche Arbeitsbedingungen in den verschiedenen Ländern zu erzielen. Daher versuchte man neuerdings in Washington zu einheitlichen Grundsätzen auf sozialpolitischem Gebiet zu gelangen, streben die verschiedenen Gewerkschaftsrichtungen, wieder internationale Beziehungen aufzugreifen und zu pflegen. Voraussetzung für gemeinsame Taten, ja auch für gemeinsame Werbe- und Tätigkeitsprogramme bildet die Übereinstimmung in den leitenden Ideen, soll man nicht selbst innerhalb der einzelnen Lager trotz mancher Übereinstimmung im einzelnen und Praktischen zu einer Vielheit von Internationalen gleich dem Sozialismus mit seiner zweiten und dritten Internationale gelangen. Diese Ideengemeinschaft kann nicht das Werk eines Kompromisses, das Ergebnis von Verhandlungen sein. Sie ist vielmehr die Voraussetzung, um überhaupt zu einem fruchtbaren Ergebnis zu gelangen, sie muß aus der eigenen Überzeugung eines jeden Teilnehmers an einer derartigen internationalen Arbeitsgemeinschaft herauswachsen.

Wir wollen im folgenden einen Beitrag dazu bieten, wieweit bei den Vertretern katholischer Sozialpolitik in den führenden katholischen Völkern bzw. Volksteilen Übereinstimmung in den Grundzielen der Sozialpolitik nach dem Weltenbrand des Krieges besteht und inweit somit die Vorbedingungen für eine internationale katholische Sozialpolitik heute gegeben sind. Unser Beitrag erstreckt sich im wesentlichen auf die Organe und Veröffentlichungen von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu. Wir hoffen dadurch jedoch weitere Arbeiten von anderer Seite anzuregen, so daß das Bild vervollständigt werden kann. Erfreulicherweise hat sich die wiedererscheinende „Soziale Revue" (München, Leohaus) als katholische internationale Monatsschrift ja gerade die Pflege dieses Arbeitsgebietes zur besondern Aufgabe gemacht.

Als Quellen der nachstehenden Arbeit kommen aus dem englisch-amerikanischen Gebiet vor allem die beiden Werke des Amerikaners P. Joseph Hußlein S. J. in Betracht: The World Problem (Capital, Labor, and the Church). 8° (XII u. 302) New York 1919, Kenedy & Sons, 3. Ausg. $ 1.50, und Democratic Industry, A practical Study in Social History. 8° (IX u. 362) New York 1920, Kenedy & Sons. $ 1.50[1]. Beide Werke fußen auf den Erfahrungen der Kriegszeit, das letztgenannte hat auch bereits das Kriegsende vor Augen. Hußlein beruft sich an verschiedenen Stellen auf die angesehenste Zeitschrift des katholischen Englands, „The Month", ferner auf „The Irish Theological Quarterly", so daß er als Vertreter der angelsächsischen katholischen Welt überhaupt gewertet werden darf. Von besonderer Bedeutung sind die Auszüge aus dem Arbeits-Hirtenschreiben der nordamerikanischen Bischöfe über den sozialen Wiederaufbau vom Ende 1918 am Schlusse von W. P.

Eine zweite große Gruppe bilden die Länder romanischer Zunge. Während die bedeutendste spanische katholische Zeitschrift, „Razón y Fe", zu den großen Linien des sozialen Weiterbaues noch keine Stellung genommen hat, bietet die weltbekannte „Civiltà Cattolica" eine Reihe wichtiger Beiträge aus Rom, denen sich die „Rivista Internazionale di scienze sociali e discipline ausiliari" anschließt. Noch ausführlicher behandelt die neuen Probleme die französische Zeitschrift „Études". Große Bedeutung hat bereits wieder die „Action Populaire de Reims" erlangt, die unserer Volksvereinszentrale entspricht. Nachdem der Krieg in Reims das ganze Anwesen samt dem dort aufgespeicherten Niederschlag der Arbeit langer Jahre bis aufs Letzte zerstört hat, hat die „Action" vorläufig Paris zu ihrem Sitz gewählt (51, rue Saint Didier). Ihre jüngsten Veröffentlichungen: Les Dossiers de l'Action Populaire, nehmen in einer auch äußerlich sehr praktischen und eigenartigen Form zu allen sozialen Tagesfragen klare und weitblickende Stellung.

Für das deutsche Sprachgebiet dürfen wir, ohne in dieser Arbeit darauf zurückzukommen, auf die in dieser Zeitschrift und den zugehörigen Flugschriften (Heft 1, 5, 9 und 12) veröffentlichten Arbeiten verweisen. Für die Niederlande tritt die Zeitschrift „Studiën" hinzu. Wir weisen schließlich ausdrücklich darauf hin, daß die einzelnen Arbeiten ohne unmittelbare Beziehung untereinander entstanden sind, da schon durch die äußeren Verhältnisse eine engere Fühlungnahme wenigstens stark erschwert war.

Bevor wir jedoch auf die Besprechung der genannten Quellen eingehen, müssen wir den Brief Papst Benedikts XV. vom 11. März 1920 an den Bischof Marelli von Bergamo, der seit jeher auf sozialem Gebiet äußerst rührigen oberitalienischen Diözese, erwähnen[2]. Das Schreiben wendet sich zunächst gegen Fälle einer maßlosen und in ihrer Übertreibung dem Arbeiter selbst schädlichen Agitation nach sozialistischer Art auch unter den christlichen Arbeitern. Die Sache selbst, die sog. Hebung der unteren

[1] Wir führen im folgenden die beiden Werke kurz mit W. P. bzw. D. I. an. Das Schlußkapitel von D. I. ist unter dem Titel A Catholic Social Platform im gleichen Verlag auch gesondert erschienen (16 S.).

[2] Acta Apostolicae Sedis vom 1. April 1920.

Stände in christlichem Sinne, muß aber, je mehr man selbst empfangen hat, um so mehr gefördert werden. Dies gilt für die „Reichen" an Stellung und Bildung, die besonders durch ihren Rat, ihr Ansehen, ihre Stimme den Arbeitern und den verschiedenen Einrichtungen für den Arbeiterstand beistehen sollen. Dies gilt auch für die Reichen an Besitz. „Sie mögen ihre Angelegenheit mit den Proletariern nicht nach strengstem Recht betreiben, sondern vielmehr nach dem Maße der Billigkeit messen. Ja Wir legen es ihnen eindringlich nahe, daß sie sich hierin noch nachsichtiger erweisen mögen, weitherzig und freigebig, soviel sie nur können, von dem Ihrigen bewilligen oder nachlassen. Die an Stellung und Besitz zurückstehen, mögen hingegen einsehen, daß die Verschiedenheit der Stände im Staatswesen aus der Natur und letztlich aus Gottes Willen, und zwar in voller Harmonie mit dem Nutzen des einzelnen wie der Gesamtheit, hervorgehe. Sie mögen auch nicht vergessen, daß ungeachtet allen Aufstiegs immer noch ein gut Teil Leiden zurückbleibt."

Gerade weil der Heilige Vater sich in diesem Brief gegen Übertreibungen und Fehltritte wendet, ist das entschiedene Eintreten nicht nur für die Norm der Gerechtigkeit, sondern der Billigkeit, und zwar bis zum Äußersten, um so bemerkenswerter. Damit ist ein bedeutender Schritt getan, in gewissem Sinne ein Schritt weiter auf dem von „Rerum novarum" gewiesenen Weg. „Rerum novarum" galt vor allem dem Kampf für die Grundrechte des Lohnarbeiters, die weithin in völlige Vergessenheit und Mißachtung geraten waren. So sehr Leo XIII. daneben auch Forderungen der Billigkeit und nicht nur des strengen Rechtes, z. B. die Ermöglichung eines kleinen Grundbesitzes, verficht, so mußten sie doch nach außen hin hinter dem Ersten und Wichtigsten, den Grundrechten auf Erhaltung von Leib und Seele und Familie, zurücktreten. Daß heute die Anerkennung dieser Grundrechte — wenigstens in der Theorie — als Gemeingut aller gelten kann, ist mit ein Verdienst Leos XIII. Auf dieser Stufe kann nun sein Nachfolger die Forderung, über die Gerechtigkeit hinaus soweit als nur möglich nach den Gesichtspunkten der Billigkeit zu handeln, in klarer Unterscheidung und Gegenüberstellung der Begriffe erheben. Man wird mit Rücksicht auf die Erörterungen in Italien zumal, aber auch in Frankreich und andern Ländern, diese Forderung ganz besonders auch auf die Ausgestaltung des Arbeitsverhältnisses bzw. die Fortentwicklung des Lohnvertrags, der an sich der Gerechtigkeit entspricht, zu höheren Formen der Betriebsgemeinschaft anwenden dürfen.

Den Gedanken solch eines Fortschreitens und Entfaltens der christlichen Sozialpolitik mit „Rerum novarum" als Ausgangspunkt spricht P. Hußlein klar aus (D. I. 287 f.). Er zeigt, wie Leo XIII. durch den Hinweis auf das Fehlen einer den Zünften heute entsprechenden Einrichtung zugleich den Weg für die künftige Entwicklung öffnet, ohne im einzelnen diesen Weg schon im Rahmen seiner Zeit festlegen zu wollen. Ähnlich äußert sich auch Pius X. in einem von Hußlein angeführten Schreiben an die französischen Bischöfe vom 25. August 1910. Mit Recht weist Hußlein darauf hin, daß Leo XIII. seiner Zeit entsprechend zunächst nur die Gewerkschafts- bzw. die Vereinsbewegung vorgesehen habe, aber damit keineswegs eine engere Angleichung an das alte Gildenwesen ausschließe.

Aus demselben Gedankenkreis heraus sieht Hußlein im Stadium der Staatshilfe bzw. des Staatssozialismus, wie er im staatlichen Versicherungssystem seinen Ausdruck findet, nicht Ziel, sondern nur eine Stufe zu einer höheren Arbeitsverfassung, die dem Arbeiter eine freiere Stellung im Erwerbsleben geben soll (W. P. 195). Die „Sozialreform" allein genügt nicht. Es werden die in bezug auf England geschriebenen Worte des Kardinals Bourne von Westminster angeführt: „Während die Verfassung in steigendem Maße demokratische Formen annahm, ist die diesen Formen zugrunde liegende Wirklichkeit zunehmend plutokratisch gewesen. Gesetzgebung nach Art der social reform hat das Bestreben, alle Lohnarbeiter als eine endgültig abhängige Klasse auszuscheiden" (W. P. 201).

Die christliche Demokratie darf heute nicht mehr bei der reinen Defensive stehen bleiben. „Wenn schon im Kampf mit der einen Hand gegen den Sozialismus, mit der andern gegen den rationalistischen Kapitalismus, müssen wir doch unser eigenes glorreiches Banner erheben. Angriffskampf ist gefordert. Die Lehren des Evangeliums und des Naturrechts müssen mit Festigkeit, aber auch Sorgfalt auf all die großen sozialen und wirtschaftlichen Tagesprobleme angewandt werden" (W. P. 278).

Zur Arbeit im Sinne christlicher Sozialpolitik ruft in den „Études" (L'Avenir du Syndicalisme, Bd. 159, S. 469 f.) Henri du Passage S. J. Unwillig mahnt er, nach dem Kriege nicht wieder zaghaft nur die alten ausgetretenen Wege zu gehen. Die „Civiltà cattolica" weist ganz im Sinne des etwa gleichzeitigen Papstbriefes an den Bischof von Bergamo darauf hin, daß zwar die strenge Gerechtigkeit nur den Lohn für den Arbeiter verlangt, daß aber die Billigkeit oder auch die im Sinne von Billigkeit verstandene „soziale Gerechtigkeit" darüber hinaus die

Verleihung von Rechten und Vermögensanteilen an den Arbeiter nicht nur erlaubt, sondern auch wünschenswert erscheinen läßt. Wenn sie in diesem Zusammenhange das sistema partecipazionista empfiehlt, so liegt darin aufs neue die Aufforderung, im Geiste des Papstbriefes von der streng messenden Gerechtigkeit zur Billigkeit, zum wahren sozialen Ausgleich voranzuschreiten (1920, Nr. 167). Rhetorische Ergüsse über die Lehren der päpstlichen Enzyklika von Kanzel und Tribüne herab lösen das soziale Problem nicht. Die Massen werden mit Recht nichts davon wissen wollen, so man nicht an die Ausführung geht (Hußlein, W. P. 91). Diese Ausführung aber hängt von uns ab und muß den wechselnden Bedingungen von Ort und Zeit angepaßt werden.

Das Ziel der katholisch-sozialen Aktion, auf das die genannten Verfasser hinsteuern, gibt Hußlein am klarsten in der Schrift A Catholic Social Platform wieder. „Das vollkommene soziale Ideal ist einzig gegründet auf die christliche Gemeinschaftsarbeit (cooperation) aller Klassen und Individuen als Glieder eines einzigen sozialen Körpers, unter der Leitung gesetzlich gestützter Autorität, deren Gewalt, wie immer vom Volke übertragen, letztlich von Gott stammt." Also nicht Abschaffung der Klassen, sondern Anerkennung der Verschiedenheit der Gaben, die der Mensch empfängt, und die notwendig und unentrinnbar eine Verschiedenheit der Stellung, Kenntnisse, Fertigkeiten und des Besitzes nach sich ziehen (Kardinal Bourne ebd.). Von dieser Grundlage aus muß nun nicht nur gegen die naturwidrige Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln nach den Rezepten des Sozialismus Front gemacht werden, sondern ebenso „gegen seine (des Privateigentums) Beschränkung auf wenige reiche Leute unter der Herrschaft des Kapitals. Das wahrhaft soziale System tritt statt dessen für die weiteste Ausbreitung von Besitz an Produktionsmitteln wie sonstigem Privateigentum ein, so daß womöglich jeder der Arbeiter hoffen kann, auf gerechtem Wege Anteile davon zu erhalten. Und dies persönlich und nicht etwa nur im Namen eines kommunistischen Gemeinwesens." Scharf geißelt Hußlein (W. P. 4 ff.) die Auswüchse, wie sie der Kapitalismus gerade in den Vereinigten Staaten zeitigt. Die Schilderung derselben ist für uns von besonderem Werte, weil sie zeigt, wie bitter diese Ungerechtigkeiten selbst im freien Amerika empfunden werden und wie wenig wir daher Veranlassung haben, der schrankenlosen Wirtschaftsfreiheit das Wort zu reden.

In einer eben begonnenen Aufsatzreihe der „Études“ (20. Mai 1920) hebt Paul Coulet bei aller Anerkennung der wichtigen Funktionen des Kapitals dessen Verpflichtungen scharf hervor und wendet auf den unersättlichen Großbesitz, der nur das Streben nach stets größerem Besitz und der Geltendmachung der brutalen und blinden Geldmacht über das ganze Land kennt, das Wort des Propheten Isaias an: „Wehe denen, die Haus an Haus reihen und Feld an Feld fügen, bis kein Platz mehr übrig ist und sie allein wohnen inmitten des Landes“ (Is. 5, 8).

Eine diesen Zielen entsprechende gerechte Verteilung der Erdengüter hat natürlich zunächst die Wahrung der Gerechtigkeit innerhalb des herrschenden Lohnsystems zur Voraussetzung. Die weiterschauenden Pläne dürfen die nächstliegenden Aufgaben nicht verkümmern lassen. Es gilt vor allem die Sicherung einer menschenwürdigen Existenz. Hierauf zielt z. B. die von der „Civiltà cattolica“ erneut geforderte Gewährung des auskömmlichen Familienlohnes. Hußlein verlangt, von ähnlichen Erwägungen ausgehend, den Ausbau der Mindestlohngesetzgebung (vgl. diese Zeitschrift 86 [1912] S. 40 f.). Doch betont er erneut: Dieses Stadium soll nur ein Durchgangsstadium sein. Das Ziel sei, den Arbeiter zum Eigentümer zu machen. Laßt möglichst viele Arbeiter Eigentümer werden, dann wird sich die Kluft zwischen arm und reich schließen! An dieser Stelle sei auch noch besonders hingewiesen auf die ruhigen und sachlichen Ausführungen der „Action Populaire“ über den Achtstundentag.

Der Weg zur erstrebten gleichmäßigeren Verteilung der Erdengüter liegt für unsere Gewährsmänner in erster Linie in der Beteiligung des Arbeiters an dem Betrieb, sei es durch einfache Gewinnbeteiligung (profit sharing) oder Anteil am Betriebskapital (copartnership) oder gar als Genossen der Produktivgenossenschaft. Die régie intéressée des Franzosen („Études“ 161, S. 200) wie die società di produzione a partecipazione operaia („Riv. Internazionale“ 1913, S. 38) oder das sistema partecipazionista („Civiltà cattolica“ 1920 I, S. 410) des Italieners führen in derselben Richtung.

Über die Fragen der Betriebsverfassung hinaus gehen dann verschiedene Vorschläge betreffend die Zusammenfassung von Unternehmer und Arbeiter zu Arbeitsgemeinschaften bzw. der Betriebe zu Wirtschaftsverbänden und schließlich zu einheitlicher nationaler Vertretung der gesamten Wirtschaft. Aufs engste verknüpft sich hiermit die Frage nach dem Maße staatlichen Eingriffs und Einflusses.

Hußlein geht in seinen Erörterungen über die Wirtschaftsform von den ältesten Erscheinungen wirtschaftlichen Zusammenschlusses aus. Er bemüht sich in „Democratic Industry" mit Erfolg, das innige Verwobensein gerade der katholischen Auffassung von gesellschaftlichem und wirtschaftlichem Geschehen und Leben mit genossenschaftlichen Formen nachzuweisen. Er zeigt den Hochstand des mittelalterlichen Korporationswesens namentlich auch in England mit seinen Gilden und Zünften. Er weist darauf hin, wie ungeachtet mancher menschlicher Schwächen und Mißstände das allgemeine Volksglück auf hoher Stufe stand. Aus diesen Untersuchungen spricht wiederholt der Gedanke, welch schwere Einbußen der Genossenschaftsgeist gerade durch die Glaubensspaltung und den Geist der Neuzeit erlitt. Es ist Hußlein deshalb eine hohe Aufgabe, nach Mitteln zu forschen, den alten Geist der Brüderlichkeit in neue, unsern Tagen entsprechende Formen zu gießen. Freudig weist er auf das wachsende Verständnis für diese Wiedererweckung des alten guten Innungsgeistes auch bei jenen, die außerhalb der Kirche stehen, hin. Größten Wert legt er auf den Nachweis, daß sein Plan organisch den Weisungen Leos XIII. entwächst.

Die verschiedenen Formen der Vereinigung werden besprochen und im Gegensatz zum eigentlichen Sozialismus — fälschlich wurden selbst Ketteler und Leo XIII. des Sozialismus bezichtigt — betont, daß es nicht gilt, Staats- oder Gemeineigentum, von besondern Fällen abgesehen, zu vermehren, sondern vielmehr den kleinen Eigentümer zu erhalten bzw. zu vervielfältigen. Die Form der Kooperation wird für den Zusammenschluß der kleinen Betriebe als die geeignetste betrachtet, um diesen womöglich die Vorzüge des Großbetriebs zukommen zu lassen. Die Form der Betriebsanteilnahme (copartnership) hingegen wird für die Groß- und Riesenbetriebe als die geeignetste angesehen. Sie soll den Lohnarbeiter durch Übernahme kleiner Anteile am Werk selbst interessieren, ihn dadurch auch mit den leitenden Personen menschlich näher verbinden. Die Form der Gewinnbeteiligung allein freilich genügt nicht und nimmt erst dann genossenschaftlichen Charakter an, wenn dabei auch ein Anteil an der Betriebsverwaltung gewährt wird. „Je mehr sich Gewinnbeteiligung im engen Sinn der wirklichen Genossenschaft nähert, um so herzlicher wird dies willkommen sein. Niemand wird leugnen, daß es oft recht gut gemeint war. In sich aber kann es im allgemeinen nicht als eine entsprechende Lösung des Industrieproblems angesehen werden" (W. P. 218 f.). Diese Lösung sieht Hußlein vielmehr erst in der vollen Aus-

bildung des Genossenschaftsbetriebs. Er ist sich über die zahlreichen Schwierigkeiten klar und betont vor allem die Notwendigkeit der Wiederherstellung der „Religion als des einigenden und leitenden Prinzips unseres wirtschaftlichen Lebens. Die demokratische Verwaltung der Industrie muß, falls sie überhaupt einmal eine vollendete Tatsache und dauernde Einrichtung werden soll, auf die Grundlage der katholischen Prinzipien gestellt werden. Sie wird in öffentlichem Eigentum bestehen bei solchen Objekten, die eine Leitung durch Gemeinde oder Staat verlangen, in der sorgfältigen und wissenschaftlichen Regelung anderer, in der Verbreitung von Kooperativ-Gesellschaften, die sehr wahrscheinlich Seite an Seite mit privaten Industrien blühen werden, und in der Schaffung eines gesunden Mittelstandes, der wieder die dauerhafte Stärke der sozialen Ordnung sein wird" (W. P. 230).

Scharf wendet sich Hußlein nicht nur gegen die Gleichstellung seiner Bestrebungen mit dem Sozialismus im allgemeinen, sondern auch gegen eine Gleichstellung mit dem — neuerdings auch in Deutschland oft erwähnten — Gildensozialismus, sofern dieser auf einem erzwungenen kollektivistischen oder sozialistischen System aufbaut. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn der Gemeinbesitz entweder auf Freiwilligkeit beruht oder der einzelne Arbeiter zugleich auch seinen persönlichen Anteil am gemeinsamen Betrieb hat (W. P. 206—219). Staatseigentum und Staatsbetrieb sind nur im Einzelfall mit Rücksicht auf das Gemeinwohl am Platze, dieselbe Rücksicht verlangt aber auch ein Einschreiten des Staates zugunsten des kleinen Besitzes und gegen kapitalistische Besitzhäufung (W. P. 240).

Wenn wir auch die Terminologie der Nachkriegszeit mit ihren Räten bei Hußlein noch nicht vorfinden, so finden sich doch sachlich alle wichtigen Elemente der konstitutionellen Fabrik. Es ist jedoch hervorzuheben, daß selbstverständliche Voraussetzung für Anteil an der Betriebsleitung auch Anteil an dem Betriebsbesitz und damit — soweit nicht Mindestlöhne berührt werden — an dessen Geschick ist. In der starken Anlehnung an die Regelung der alten Stadtwirtschaft durch Gilden und Zünfte wie durch die Gemeinden selbst liegt dann weiter die Regelung der Wirtschaft in den neuzeitlich vergrößerten Wirtschaftsgebieten, den Staaten, vorgebildet, doch sind diese Gedanken hier weniger herausgearbeitet. Wir danken P. Hußlein vor allem die scharfe Stellungnahme gegen eine palliative Sozialreform, das von hohem Idealismus getragene, unermüdliche Eintreten für die Wiederbelebung genossenschaftlicher Besitzformen auf der Grundlage wahrhaft katholischen Brudersinnes.

Verwandte Ideen vertritt auch A. Beck in „The Catholic World" (Neuyork). Mit großer Wärme tritt er in dem Aufsatz „Copartnership in Industry" (April 1920) für die demokratischen Betriebsformen ein und führt eine Reihe von Belegen für die Möglichkeit derselben aus den Vereinigten Staaten an. Auch er verlangt die Ausdehnung der Richtlinien Leos, wonach jeder womöglich Besitzer eines kleinen Grundstücks werden sollte, auf den Besitz an industriellen Produktionsgütern. Er erhofft von der Durchführung der Anteilnahme der Arbeiterschaft an Vermögen und Verwaltung der Industrie eine Neugestaltung der ganzen heutigen Wirtschaft, zugleich aber auch die Verhütung der bolschewistischen Staatstyrannei, wie sie Rußland und Ungarn lehren.

Von besonderem Wert ist schließlich noch die Stellungnahme des amerikanischen Hirtenschreibens zu diesen Fragen. Mit Recht kann P. Hußlein sich weitgehender Übereinstimmung seines Standpunktes mit jenem der Bischöfe freuen. So schreiben diese unter anderem: „Nichtsdestoweniger kann die höchstmögliche Produktionssteigerung so lange nicht verwirklicht werden, als die Mehrheit der Arbeiter nur Lohnarbeiter bleibt. Die Mehrheit muß irgendwie Eigentümer oder doch Teileigentümer der Produktionsmittel werden. Sie kann zur Erreichung dieser Stufe allmählich vorbereitet werden durch kooperative Produktivgenossenschaften und Formen der Betriebsbeteiligung." Die Bischöfe betonen ausdrücklich, daß mit der möglichst weiten Ausdehnung dieser Grundsätze keineswegs das Privateigentum aufgehoben wird, sondern die Produktionsmittel nach wie vor im Eigentum der einzelnen verbleiben. Grundlage ist nach wie vor für Unternehmer und Arbeiter, daß sie sich an die christliche Sittenordnung halten.

Auf ähnliche Erwartungen ist der italienische Katholizismus eingestellt. Im Winter 1918/19 wurden in der italienischen Kammer zwei Gesetzentwürfe eingebracht, die eine Beteiligung der Arbeiterschaft an Aktiengesellschaften ermöglichen und regeln sollten. Lamberto Giannitelli faßt seine Ansicht über diese Probleme in der „Rivista internazionale" (1919, S. 44) dahin zusammen: „Und wer weiß, ob nicht gerade die Gesellschaft von morgen, die Produktionsgenossenschaft mit Arbeiterbeteiligung, das Werkzeug ist, das nach dem Weltkrieg bestimmt ist, die große Umgestaltung der sozialen Beziehungen zu bewirken, in einem obersten gemeinsamen Interesse jene Einzelinteressen, die die Revolution in einem furchtbaren Stoß aufwirbelte, harmonisch zusammenzuschmelzen." Giannitelli glaubt, daß diese neue Wirtschaftsform zusammen

mit einer tiefgehenden Reform der politischen Volksvertretung das Vorspiel einer organischen Erneuerung der Gesellschaft nach Ständen sein könnte.

In Frankreich hat man mit dem Gesetz vom 26. April 1917 den Versuch gemacht, Arbeiteraktien einzuführen. Diese werden jedoch nicht persönliches Eigentum des einzelnen Arbeiters, sondern bleiben Eigentum der Gesamtarbeiterschaft, einschließlich der Angestellten. Die Action Populaire gibt in dem Heftchen „Les Actions de travail et les Sociétés anonymes à participation ouvrière" eine eingehende Kritik des Gesetzes. In der Praxis hat die durch das Gesetz vorgeschriebene Form der Arbeiterbeteiligung so gut wie keine Anwendung gefunden. Der Verfasser des Aufsatzes betont, daß der kollektive Aktienbesitz, den das Gesetz vorschreibt, nicht die Erwartungen erfülle, die man wohl von der Arbeiteraktie im persönlichen Besitz des einzelnen Arbeiters erwarten könne. Er trifft sich hierin mit dem Urteil Hußleins, besonders bezüglich des amerikanisch-englischen Gildensozialismus. Weiter trennt die Schrift klar die participation aux bénéfices, die Formen der Gewinnbeteiligung, von der participation à la gestion, der Teilnahme an der Betriebsleitung. Das Schwergewicht wird auf diese gelegt, während die erstere durch Tarifverträge mit beweglicher Lohnskala einen den Arbeitern vielleicht genehmeren Ersatz finden könnte. Durch Klarheit der Begriffe und der Problemstellung zeichnet sich ganz besonders das weitere Heftchen der Action Populaire über dieses Thema, von J. Zamanski, aus: La participation des Salariés à la gestion et aux bénéfices de l'entreprise (10. Juni 1920).

Auch in den „Études" finden wir diese vorsichtig abwägende und abwartende Haltung (vgl. besonders Henri du Passage, La révolution économique et la transformation sociale, Bd. 161, S. 191—212, Okt. 1919). P. du Passage legt größten Wert auf eine stetige, organische Entwicklung. Die Leitung des Betriebes kommt nur dem zu, der auch mit die Verantwortung trägt. Deshalb ist, solange wir nicht eigentliche Genossenschaftsbetriebe oder doch Anteil der Arbeiterschaft am unmittelbaren Risiko des Betriebes haben, ein Anrecht auf Teilnahme an der Betriebsleitung noch nicht am Platze. Dieses ist untrennbar mit der Verantwortlichkeit verbunden. Wohl aber befürwortet er mit Le Châtelier, als dem gegenwärtigen Stand der Betriebsverfassung entsprechend, ein Recht der Einsichtnahme, und nicht der Kontrolle. Dieses gehört einer möglichen späteren Entwicklungsperiode an.

Den Hauptwert legt unser französischer Gewährsmann jedoch auf den Zusammenschluß der einzelnen Wirtschaftszweige. Ausdrücklich

wird allerdings das „System Rathenau" als Zwangssyndikalismus abgelehnt (Bd. 159, S. 464 f.; Bd. 161, S. 206). Es würde einen schlimmeren Zwang als selbst die Kriegszeit einführen. Die französischen Gewohnheiten und Freiheiten würden die letzten sein, sich ihm zu fügen. Trotzdem wird eine „syndicalisation" kommen, nicht zwar vom Staate erzwungen, wohl aber naturnotwendig. Je besser die Selbstverwaltungskörper, die freien Verbände der Industrie ausgebaut sind, um so mehr wird der Staat das wirtschaftliche Gebiet verlassen können. „Es bleibt ihm aber die Rolle der allgemeinen Oberaufsicht, um Mißbräuchen zuvorzukommen oder offenkundige Ungerechtigkeiten zu unterdrücken" (Bd. 159, S. 466).

Gegenüber einem allgemeinen nationalen Wirtschaftsrat, einer Kammer der Arbeit, äußert du Passage ernste Bedenken, soweit er nicht bloß als beratendes, sondern auch beschließendes Organ gedacht ist. Dabei betont er jedoch: „Bezirkswirtschaftsräte und selbst ein gewisser nationaler Wirtschaftsrat sind seit langem auf dem Programm der sozialen Katholiken, jedoch ohne die Bestimmungen, die sie fälschen, und die Ausmaße, die sie verzerren." Es kann sich dabei nicht darum handeln, die Wirtschaftswelt durch Polizeimaßnahmen einzuschnüren, sondern ein organisches Ineinandergreifen der verschiedenen Faktoren des Wirtschaftslebens zu erreichen (Bd. 161, S. 207 f.). Heute ist in Frankreich noch kein rechter Boden für eine ständische Verfassung des Wirtschaftslebens. Diese Frage muß in Frankreich zugleich mit jener des „Regionalismus", der „Verländerung" gelöst werden. „Wir sind noch nicht so weit. . . . Aber Geduld bedeutet nicht Tatenlosigkeit. Die Anhänger einer ständischen Berufsorganisation . . . haben ihre Bemühung fortzusetzen. Und die ständische Verfassung Frankreichs wird eines Tages stark genug sein, dem Erwerbsleben eine autonomere und doch regelmäßigere Marschroute zu gestatten. Das ist der Wunsch, den wir den auf uns folgenden Generationen entgegensenden" (Bd. 160, S. 363).

Als nächstes Ziel erscheint du Passage jedoch eine Art Arbeitsgemeinschaft der Verbände von Arbeitgebern und Arbeitern in den einzelnen Berufszweigen (profession organisée; conseil du métier). Ihr Arbeitsgebiet entspricht ungefähr jenem unserer deutschen Arbeitsgemeinschaften und liegt hauptsächlich auf dem Gebiet des Arbeitsvertrags. Besonders erfreulich ist dabei auch das warme Eintreten für eine katholische internationale Gewerkschaftsbewegung. Die Action Populaire hatte ja in Vorkriegszeiten gerade auf diesem Gebiete tüchtig vorgearbeitet. Möge sie auch jetzt von

der Förderung einer alle umfassenden christlich-sozialen Bewegung nicht ablassen. Der christlich-internationale Gewerkschaftskongreß im Haag Mitte Juni 1920 bildete einen verheißungsvollen ersten Schritt.

Von besonderer Bedeutung erscheinen schließlich noch die Anfänge christlicher Unternehmerorganisationen in Frankreich. Sie werden aus der Dauphiné, Isère, der Normandie gemeldet („Études" Bd. 160, S. 614). Sie haben sich namentlich die Gewährung von Kinderzulagen angelegen sein lassen. Sie müssen aber auch ein wesentlicher Träger der Erneuerung unseres Erwerbslebens in christlichem Sinne werden. Denn diese Erneuerung kann nicht allein von der Arbeiterschaft ausgehen.

Weiter greifenden Einfluß hat die katholische Unternehmervereinigung anscheinend bereits in den Niederlanden erreicht. Sie ist dort über das ganze Land hin in Provinzen und Wirtschaftszweigen recht gut organisiert. Wir haben es hier mit dem ernsten Unternehmen, auch in Arbeitgeberkreisen sich offen zu einer christlichen Sozialpolitik zu bekennen, zu tun. Jedes Mitglied der römisch-katholischen Unternehmerverbände ist gehalten, sich an die Statuten des Römisch-Katholischen Betriebs-Zentralrates zu halten. Dieser setzt sich zu gleichen Teilen aus Unternehmervertretern — den verschiedenen katholischen Unternehmerverbänden entnommen — und Arbeitervertretern der katholischen Fachvereinigungen zusammen. Neben der Beteiligung am Abschluß und an der Durchführung von Tarifverträgen haben die einzelnen Betriebsräte auch noch weitgehende Aufgaben auf dem Gebiet der Preispolitik wie der allgemeinen Betriebspolitik. Wir verweisen besonders auf das aufschlußreiche „Eerste Jaarboek der R. K. Werkgeversvereenigingen in Nederland", 1919/20 ('s Hertogenbosch, Teutling)[1]. Auch die Ausführungen P. Arn. Borrets in den „Studiën", März 1920: „Gilden en Bedrijfsraden", stehen diesen praktischen und entschlossenen sozialen Reformversuchen nahe.

Neben die Gruppe, deren Ziele in letzter Linie auf Produktivgenossenschaften hinauslaufen, wie sie besonders P. Hußlein befürwortet, tritt somit als zweite klar umrissene Gruppe jene, die Arbeiter und Unternehmer in wahrhaft christlich-brüderlicher Zusammenarbeit im äußerlich alten, aber innerlich neu gestalteten Unternehmerbetrieb vereinen will. Beide Typen sind vom christlichen Standpunkt aus sehr wohl nebeneinander denkbar und würden sich in ihrer idealen Ausgestaltung gegenseitig nicht mehr allzu-

[1] Vgl. auch Handelingen der Limb. R. K. Werkgeversvereeniging (Roermond, Roermondsche Stoomdrukkerij).

ferne stehen. Denn schließlich bedarf auch der genossenschaftliche Betrieb eines mit entsprechender Autorität betrauten und wohl auch äußerlich gut gestellten Leiters, ebenso wie der christliche Unternehmerbetrieb eine Arbeiterschaft haben müßte, in der Leiter und Arbeiter wahre Arbeitsgenossen sind und in dem die Arbeiterschaft größtmöglichen Anteil an allen Vorteilen des Betriebs und größtmöglichen Anteil an allen seinen Geschicken hat. Da ferner vom Arbeiterstandpunkt aus jede der beiden Betriebsformen in nüchterner Betrachtung Vorteile wie Schattenseiten zeigt, so wird entsprechend der Annahme Hußleins immer mit einem Nebeneinander dieser Grundtypen der Betriebsform zu rechnen sein.

In jedem Fall aber erweist sich eine, wenn auch auf Selbstverwaltungskörpern aufgebaute Zusammenfassung der einzelnen Betriebe wie auch der einzelnen Wirtschaftszweige als notwendig, soll nicht an Stelle des einseitigen Unternehmerkapitalismus nunmehr der Betriebskapitalismus treten.

Bei der Beurteilung der Vorschläge aus den verschiedenen Staaten darf auch die ihnen zugrunde liegende verschiedene soziale Schichtung insbesondere des entsprechenden katholischen bezw. kirchlichen Volksteils nicht außer acht bleiben. So versteht man leicht, daß gerade im katholischen Holland der Gedanke der Arbeitsgemeinschaft besonders Wurzel fassen konnte, weil nicht nur weiteste Arbeiter-, sondern auch Unternehmerkreise ernstlich bemüht sind, ihr Christentum in die Tat umzusetzen. Frankreich mit seiner verhältnismäßig noch schwachen christlichen Gewerkschaftsbewegung (140 000 Mitglieder), stärkerem Anhang in den Angestelltenkreisen, und allgemein als das Land des kleinen Rentners bekannt, wird leichter eine abwartende, vorsichtige Stellung einnehmen, als die Sprecher der amerikanischen oder englisch-irischen Katholiken, die in ganz anderem Umfang im Proletariat ihren Wurzelboden haben, während die ernsthaft katholischen Unternehmer eine allein fast machtlose Gruppe im Wirtschaftsleben ihres Landes darstellen. Italien hinwiederum mit seiner noch jungen, unausgegorenen, schäumenden und manchmal selbst überschäumenden katholischen Volksbewegung neben alten treukirchlichen Kreisen nimmt eine mehr ausgleichende Stellung ein. Um so erhebender aber ist es, überall doch dieselben Grundziele und zugleich das einmütige Streben, dem Christentum zum Wohle besonders des in abhängiger Stellung arbeitenden Volkes uneingeschränkt Bahn zu brechen, feststellen zu können. Eine feste Grundlage für die katholisch-soziale Internationale ist gegeben. Möge sie bald voll Leben und Tatkraft vor uns stehen! Constantin Noppel S. J.

Die erkenntniskritischen Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises.

„Kant hat die Gottesbeweise in der ‚Kritik der reinen Vernunft' zerstört. Kant hat dargetan, daß die Gottesbeweise aus Denkgesetzen fließen, die unabhängig von unserem Denken keine Geltung haben. Damit ist es unserer Vernunft von vornherein unmöglich, Gott irgendwie zu erkennen." Diese Überzeugung hat seit einem Jahrhundert in den weitesten Kreisen tiefste Wurzeln gefaßt. Seit Kant erneuern sich immer wieder die Angriffe auf die Beweise für das Dasein Gottes, insbesondere den kosmologischen Gottesbeweis, der Gott aus dieser sichtbaren Welt als den Urheber dieser Welt erschließt. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Kantschen Kritizismus würde zu weit führen. Es ist aber gewiß von Interesse, einmal die letzten Erkenntnisgründe unserer Gottesbeweise und ihre Sicherheit zu untersuchen und so die Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises erkenntniskritisch zu prüfen[1].

Das Vatikanische Konzil erklärte feierlich, daß „der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, durch das, was gemacht ist, mit dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft erkannt werden kann". Diese feierliche Entscheidung des allgemeinen Konzils wird durch den sog. Modernisteneid weiterhin erläutert: „Vor allem bekenne ich, daß Gott, der Anfang und das Ende aller Dinge, mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durch das, was gemacht ist, d. h. durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, wie die Ursache durch die Wirkung, sicher erkannt und folglich auch bewiesen werden könne." Gott kann also nach den kirchlichen Lehrentscheidungen aus dieser sichtbaren Welt erkannt werden wie die Ursache aus der Wirkung. Die Welt tritt uns entgegen als Werk Gottes und offenbart uns so ihren Urheber und Schöpfer, Gott.

Gibt sich die Welt uns als Wirkung zu erkennen, so erkennen wir aus ihr notwendig ihren Urheber; denn jede Wirkung setzt ihre Ursache

[1] Damit wäre auch die Antwort gegeben auf Professor Isenkrahes „Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises", worauf sich Dr. Wilbrand in seiner Schrift beruft: „Kritische Erörterungen über den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen."

voraus. Man könnte es als Tautologie auffassen, daß jede Ursache ihre Wirkung voraussetzt; denn Wirkung ist ja nichts anderes als ein Verursachtes, ein durch eine Ursache Hervorgebrachtes. Die Welt muß sich uns also als von einer Ursache hervorgebracht offenbaren, damit wir aus ihr Gott, ihren Schöpfer, erkennen können. Was gibt sich uns denn überhaupt als ein Verursachtes zu erkennen? Das Entstandene und das Kontingente, Nicht-Notwendige. Kontingent ist jedes, das den letzten Grund seines Daseins nicht in sich hat und darum aus sich nicht notwendig existiert. Der kosmologische Gottesbeweis, der Beweis aus dieser sichtbaren Welt als Wirkung, kann also einen doppelten Ausgangspunkt nehmen und in zweifacher Gestalt entfaltet werden. Die Welt, oder doch wenigstens vieles in der Welt, wie die lebenden Substanzen, sind entstanden; also setzt die Welt, oder doch wenigstens die Lebewesen in ihr, einen Urheber voraus. Die Welt ist kontingent, nicht notwendig; also setzt sie ein Durch-sich-Seiendes, ein Notwendiges, voraus, dem sie ihr Dasein verdankt. Die Beweiskraft dieser beiden Gottesbeweise hängt davon ab, ob das Entstandene und das Kontingente notwendig verursacht ist. „Jedes Entstandene fordert eine Ursache", und „jedes Kontingente fordert eine Ursache"; das sind die beiden Formen des Kausalitätsgesetzes. Jedes Entstandene nun ist kontingent. Somit läßt sich die erste, eingeschränkte Fassung des Kausalitätsgesetzes auf die allgemeinere Form zurückführen: „Jedes Kontigente fordert eine Ursache." Seine tiefste Urzelle hat das Kausalitätsgesetz im Satze vom hinreichenden Grunde: „Jedes existierende Wesen muß einen Grund seines Daseins haben." Jedes, das den letzten Grund seines Daseins nicht in sich hat, ist kontingent. Muß nun jedes Wesen einen Grund seines Daseins haben, dann setzt das Kontingente den Grund seines Daseins außerhalb seiner voraus; denn aus sich existiert es ja nicht, muß also außerhalb seiner den Grund seines Daseins haben. Diesen Grund nennen wir Ursache. So geht das Kausalitätsgesetz in seiner allgemeinsten Form „Jedes Kontingente ist verursacht" zurück auf den Satz vom hinreichenden Grunde: „Jedes existierende Wesen muß einen Grund seines Daseins haben."

Hier sind die Ausgangspunkte für den Weg, der uns aus dieser sichtbaren Schöpfung zu Gott, ihrem Urheber, führt. Hier haben wir die Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises. Wie lassen sie sich erkenntniskritisch erhärten? Das ist die Frage, die schon seit mehr denn einem Jahrhundert so viele scharfsinnige und geistvolle Köpfe beschäftigt hat. Das ist die Frage, die im wesentlichen schon in der alten Philosophie

gelöst ist, deren Lösung aber entsprechend den vertieften, modernen Problemen weiter entfaltet werden dürfte, wie die Blume sich aus dem Keime mehr und mehr entfaltet. Was besagt der Satz vom hinreichenden Grunde? Inwieweit ist sein Inhalt subjektiv, inwieweit objektiv? Wovon hängt seine Sicherheit, seine innere Notwendigkeit, seine Allgemeinheit für das ganze Reich der Wirklichkeit, für das ganze Reich des Seins ab? Das sind die Fragen, die eine Antwort heischen, sollen die Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises erkenntniskritisch feststehen und damit der sichere Ausgangspunkt gegeben sein für den Weg aus dieser sichtbaren Welt zu Gott, unserem Schöpfer und Herrn.

„Alle Menschen trachten von Natur aus nach Wissen." So beginnt Aristoteles seine Metaphysik. Dem Zusammenhange nach will Aristoteles damit auch sagen: „Alle Menschen trachten von Natur aus nach Wahrheit." Es ist ein unüberwindbarer Drang in jedes Menschen Brust, der Drang nach Wahrheit. Was ist Wahrheit? Wir müssen die Antwort dem unaustilgbaren Drange ablauschen, mit dem unser Verstand nach seinem Ziele strebt, und der Natur des Erkennens selbst, soweit es uns unmittelbar durch das Bewußtsein gegeben ist. In jedem bewußten Erkennen ist von selbst gegeben der Unterschied zwischen dem Erkenntnisinhalt, dem Objekt, und dem subjektiven Erfassen dieses Inhalts. Nach dem Zeugnisse des unmittelbaren Bewußtseins ist das Ziel unseres Verstandesstrebens nach Wahrheit nicht erreicht, wenn der Erkenntnisinhalt ein rein subjektives Erzeugnis unseres Innenlebens wäre und so letztlich nichts anderes als nur eine Eigenschaft unseres subjektiven Erfassens dieses Inhaltes, wie es vielfach die moderne Philosophie will. Das Ziel unseres unüberwindbaren Wahrheitsstrebens ist nach dem Zeugnisse unseres unmittelbaren Bewußtseins erst dann erreicht, wenn der Erkenntnisinhalt selbst unser subjektives Erfassen, unsere Einsicht, bestimmt und regelt, so daß wir den Erkenntnisinhalt in sich erfassen, und er insofern einen objektiven Wert hat. Diesen klar eingesehenen, objektiv gültigen Erkenntnisinhalt nennen wir objektive Evidenz. Sie ist die Norm und das unumstößliche Fundament unserer Sicherheit. Damit ist aber das weitere Problem noch nicht entschieden, ob diese objektive Geltung auch unabhängig von jeder Denktätigkeit besteht. Die moderne Philosophie entscheidet das Problem vielfach dahin, daß sie für die sachliche Geltung der Erkenntnisinhalte die wurzelhafte Einheit jedes Denkens und Seins als Bedingung voraussetzt, so daß ein Sein, das nicht erkannt ist, von vornherein unmöglich wäre. Demgegenüber haben wir zu unter-

suchen, ob sich die Evidenz eines Seins, das nicht mit dem Denken zusammenfällt, feststellen läßt, und damit die von unserem Denken unabhängige Gültigkeit unserer Axiome für das ganze Reich des Seins, für das ganze Reich der Wirklichkeit.

Auf die Frage: Was ist Wahrheit? antwortet demnach das unüberwindbare Wahrheitsstreben unseres Verstandes: Wahrheit ist das auf objektiver Evidenz beruhende, klare Erfassen eines objektiven Sachverhaltes, worunter wir ganz allgemein jeden objektiv gültigen Wert verstehen; — erst dann gibt sich unser Verstand zufrieden; nur dann ist das unüberwindbare Streben nach Wahrheit in unserem Innern gestillt, nur dann ruht der Verstand in seinem erreichten Ziele.

Wo finden wir objektive Evidenz? Das ist die Frage, die die Erkenntniskritik zu lösen hat, die Frage, die wir insbesondere für den Satz vom hinreichenden Grunde zu beantworten haben. Unser Denken bewegt sich in Urteilen. Alle sicheren Urteile gründen sich entweder auf einen Beweis oder auf unmittelbare Einsicht. Das letzte Glied in der Kette eines Beweises ist aber notwendig eine unmittelbare Einsicht. Die unmittelbaren Einsichten beruhen entweder auf der Erfahrung — Erfahrungsurteile —, oder auf dem reinen Denken des Verstandes — Axiome.

Die Erkenntniskritik kann die unmittelbaren Urteile nicht als sicher beweisen, denn sonst würde sie sich in einem ewigen Zirkel bewegen; aber sie kann deren Sicherheit erweisen, indem sie ihre objektive Evidenz reflex aus ihnen herausschält. Welches ist die objektive Evidenz der unmittelbaren Urteile? Die objektive Evidenz der unmittelbaren Erfahrungsurteile sind die unmittelbar gegebenen und genügend klar erfaßten Erfahrungstatsachen, so die unmittelbar gegebenen Bewußtseinstatsachen bei den Bewußtseinsurteilen, z. B. „Ich denke". Für uns kommen vor allem die unmittelbaren Verstandesurteile in Frage, da ja zu ihnen der Satz vom hinreichenden Grunde gehört. Scheiden wir hier die Fragen, und untersuchen wir diese Urteile zunächst rein denkinhaltlich, und prüfen dann, ob diese denkinhaltlich gerechtfertigten Urteile unabhängig von unserem Erkennen für das Reich der Wirklichkeit, für das ganze Reich des Seins allgemeine Gültigkeit haben.

Wenn wir in unser Inneres hineinschauen, so finden wir unter den Bewußtseinstatsachen solche, die wir Ideen nennen, Erkenntnisbilder unseres Verstandes, die uns irgend ein Objekt darstellen. Das, was sie darstellen, nennen wir ihren Denkinhalt. Ihren Denkinhalt kann der Verstand klar

erfassen, analysieren und durch Vereinigung, Synthese, wieder zusammensetzen. Er kann die verschiedenen Ideen denkinhaltlich miteinander vergleichen und durch dieses Vergleichen die Beziehungen ihrer Denkinhalte zueinander erfassen, vor allem ihre Identität oder Nicht-Identität. Auf dieser so unmittelbar erfaßten denkinhaltlichen Identität zweier Ideen, die wir Subjekt und Prädikat nennen, beruht das unmittelbare Verstandesurteil. Nicht ein rein subjektives Annehmen ist also seine Quelle; nein, die Identität zweier gegebenen Ideen selbst, die nur in den Denkinhalten dieser Ideen begründet ist und so, wie sie in sich ist, vom Verstande erfaßt wird, begründet das unmittelbare Verstandesurteil. Nicht der Verstand bildet die Identität, er erfaßt nur die vorhandene Identität der Denkinhalte.

Damit haben wir die Voraussetzungen für die objektive, zunächst denkinhaltliche Evidenz des Satzes vom hinreichenden Grunde. Was ist überhaupt „objektiver Grund". Der „objektive Grund" gibt an, warum etwas in sich, d. h. unabhängig vom subjektiven Erfassen, identisch ist, warum es so und nicht anders ist. Daß jedes für das, was es ist, einen „objektiven Grund" verlangt, ist mit der Natur der Identität, und damit letztlich mit der Natur des „Seins" selbst, gegeben. Nach Isenkrahe wäre es z. B. möglich, daß jemand den Satz vom hinreichenden Grunde als evident nicht einsähe und damit mit Recht das Kausalitätsgesetz, die Grundlage des kosmologischen Gottesbeweises, nicht anerkennen würde. Demgegenüber ist zu zeigen, daß ein solcher im Widerspruch stände mit jeder objektiven Identität, im Widerspruch stände mit jedem „Sein", das er erkennt.

Was Identität ist, können wir feststellen durch Reflexion auf unsere Urteilsakte, insbesondere auf unsere Verstandesurteile. Diese Natur der Identität findet ihren Ausdruck im Identitäts- und Widerspruchsprinzip: „Das, was ist, ist notwendig mit sich selbst identisch und kann nicht gleichzeitig nicht so sein." Warum verlangt nun jede objektive Identität einen objektiven Grund ihrer selbst, warum muß es für jede Identität einen objektiven Grund geben? Wäre die Identität zweier Erkenntnisinhalte objektiv in nichts begründet, wäre unabhängig vom subjektiven Erfassen nichts da, wovon die Identität dieser Erkenntnisinhalte abhinge, dann wäre objektiv auch nichts vorhanden, was das Gegenteil, das Kontradiktorium ihrer Identität ausschlösse; dann könnten sie unabhängig vom subjektiven Erfassen gleichzeitig identisch und nicht identisch sein, gleichzeitig

sein und nicht sein. Es wäre der schroffste, innere Widerspruch, und der absolute Skeptizismus im Gefolge. Im Objektiven muß es also begründet sein, warum etwas identisch ist, warum es so und nicht anders ist. Dasselbe können wir positiv ausdrücken. Was „ist", ist innerlich notwendig dem „Nichtsein" entgegengesetzt, und dieser innere, notwendige Gegensatz beruht auf dem „Sein" als solchen. Das, womit dieser innere, absolute Gegensatz zum „Nichtsein" gegeben ist, ist der objektive Grund dafür, warum etwas „ist", warum etwas so und nicht anders ist. Die innere Notwendigkeit des Satzes vom hinreichenden Grunde wurzelt also in dem „Sein" als solchen. Konsequent würde man jedes „Sein" selbst leugnen, würde man den Satz vom hinreichenden Grunde leugnen. Der Satz: „Jedes muß für das, was es ist, einen hinreichenden Grund haben", ist damit zunächst denkinhaltlich erkenntniskritisch erwiesen.

Besagt der Satz vom hinreichenden Grunde auch mehr als das Identitäts- und Widerspruchsprinzip, so steht und fällt er doch mit dem Satze vom Widerspruche. Beide fließen eben aus derselben Quelle, der Natur der objektiven Identität, und damit aus der Natur des Seins selbst. Das Kontradiktionsprinzip ist nur der Ausdruck dessen, was Identität ist. Der Satz vom hinreichenden Grunde drückt aus, was mit dieser Identität innerlich notwendig gegeben ist, drückt aus, daß jede objektive Identität einen objektiven Grund haben muß. Die Evidenz dieses Satzes ist eine indirekte. Nicht der innere Grund jeder objektiven Identität selbst bestimmt uns zur Annahme des Satzes vom hinreichenden Grunde. Diesen inneren Grund zu erkennen, ist uns sehr oft unmöglich, und wird uns unmöglich bleiben. Nur der Widerspruch zu dem, was Identität ist, und damit zum Kontradiktionsprinzip, dieser innere Widerspruch, den die Leugnung des Satzes vom hinreichenden Grunde bedeutet, ist die indirekte, untrügliche Evidenz dafür, daß der Satz vom hinreichenden Grunde innerlich notwendig und zunächst denkinhaltlich absolut gültig ist.

Mit dem kritisch erhärteten Satze vom hinreichenden Grunde ist die erkenntniskritische Grundlage gegeben für das Kausalgesetz, auf dem sich der Beweis für das Dasein Gottes aus dieser sichtbaren Schöpfung aufbaut. Der objektive Grund der Identität in den Verstandesurteilen fällt mit ihrem Erkenntnisgrunde, der objektiven Evidenz, auf die hin ich diese Identität von Subjekt und Prädikat in ihnen aussage, zusammen. Anders in den Erfahrungsurteilen. Ihre objektive Evidenz ist die tatsächliche Identität von Subjekt und Prädikat, die wir erfahren, wahrnehmen, wie in

dem Satze: „Der Tisch ist gelb". Aus sich heraus könnte der Tisch auch nicht gelb sein, sondern z. B. grün. Der Erkenntnisgrund, die objektive Evidenz der Erfahrungsurteile sagt also nichts über den objektiven, sachlichen Grund ihrer Identität. Und doch muß es nach dem Satze vom hinreichenden Grunde einen objektiven, ausreichenden Grund geben, warum der Tisch gelb und nicht nicht gelb ist. In dem Tische als solchem liegt der ausreichende Grund nicht. Also muß es anderweitig begründet sein, warum der Tisch gelb und nicht z. B. grün ist. Diese Eigenart der Erfahrungsurteile läßt uns das Kausalgesetz besser verstehen und seine objektive Evidenz schärfer herausschälen. Wie jedes für das, was es ist, seinen objektiven Grund haben muß, so muß auch jedes existierende Wesen, jedes existierende Ding einen objektiven Grund seines Daseins haben. Zwei Möglichkeiten sind hier denkbar; wir sprechen hier zunächst nur von der Denkmöglichkeit, nicht der Seinsmöglichkeit. Entweder hat das existierende Wesen den Grund seines Daseins in sich, oder es hat ihn nicht in sich. Hat es den Grund seines Daseins in sich, so existiert es durch sich selbst. Es ist ein Durch-sich-Seiendes. Es schließt absolut aus, daß es nicht existiere, ebenso wie 2×2 absolut ausschließt, daß es nicht 4 ist. Es ist darum ein absolut Notwendiges. Mit seinem Wesen, mit dem, was es ist, ist sein Dasein gegeben, ja sein Wesen ist notwendig sein Dasein, ebenso wie 2×2 notwendig 4 ist. Es braucht also außerhalb seiner keinen Grund seines Daseins. Der Grund seines Daseins fällt mit seinem Wesen zusammen. Hat hingegen ein existierendes Wesen den Grund seines Daseins nicht in sich, existiert es nicht durch sich, dann ist der Grund seines Daseins außerhalb seiner zu suchen. Es ist ein Kontingentes, das aus sich sein und nicht sein kann, das darum aus sich nicht notwendig ist, nicht notwendig existiert. Der Grund seines Daseins kann nicht das Nichts sein; denn das hieße jeden Grund leugnen. Einen objektiven Grund seines Daseins muß es aber haben nach dem Satze vom hinreichenden Grunde, also ist er nur in einem andern Existierenden zu suchen. Diesen außerhalb des Kontingenten liegenden Grund seines Daseins nennen wir Ursache. Damit ist das Kausalgesetz in seiner allgemeinsten Form gegeben: „Jedes Nicht-Notwendige, jedes Kontingente fordert eine Ursache." Das Kausalgesetz in dieser allgemeinsten Form ergibt sich also aus der Natur des Kontingenten, aus dem, was das Kontingente ist. Freilich erfassen wir das kontingent Existierende nicht positiv in sich als etwas Verursachtes. Nur durch den innern Widerspruch, in dem das Kontingente zum Satze vom hinreichenden

Grunde stehen würde, wenn es kein Verursachtes wäre, erkennen wir, daß es eine Ursache als den Grund seines Daseins voraussetzt.

Es erübrigt sich noch, darzutun, daß jedes Entstehende ein Verursachtes und damit Kontingentes ist, um das Kausalgesetz auch in seiner eingeschränkten, aber gebräuchlicheren Form: „Jedes Entstandene fordert eine Ursache", erkenntniskritisch zu erhärten. Auch das Entstehende erkennen wir nicht positiv in sich als etwas Verursachtes, sondern nur aus dem Widerspruche zum Satze vom hinreichenden Grunde, der sich sonst ergeben würde. Das Entstehende aber können wir auf Grund der Erfahrung kurz so kennzeichnen: „etwas fängt an zu existieren" oder „etwas tritt ins Dasein nach seiner Nichtexistenz". Dafür muß nach dem Satze vom hinreichenden Grunde ein objektiver Grund vorliegen. Dieser objektive Grund kann nur eine Ursache sein. Der Grund nämlich kann nicht im Entstehenden selber liegen; denn, ehe dieses existiert, kann es sein Dasein nicht begründen, genügt sich also selber nicht zu seiner Existenz; sobald es aber existiert, verlangt es bereits einen objektiven Grund dafür, daß es zu existieren anfängt, dafür also, daß es aufhört, sich selber nicht zu genügen; sonst würde eben das Entstehende gleichzeitig sich selber nicht genügen, um verwirklicht zu werden, und zugleich auch der genügende Grund dafür sein, daß es aufhört, sich nicht zu genügen und zu existieren anfängt. Das hieße aber gleichzeitig, sich selbst zur Existenz nicht genügen und sich zur Existenz genügen, was einen offenbaren Widerspruch bedeutet. Somit fordert das Entstehende außerhalb seiner einen Grund seines Daseins; es fordert eine Ursache. Auch noch auf einem andern Wege kann man zeigen, daß das Entstehende sich selber zum Dasein nicht genügt. Das Entstehende ist ein Kontingentes, ein Nicht-Notwendiges. Hätte das Entstehende ein Dasein durch sich, wäre es absolut notwendig, so müßte es aus sich notwendig existieren. Es könnte nicht erst anfangen, zu existieren; denn das setzt voraus, daß es auch nicht existieren kann, aus sich also nicht notwendig existiert. Aus sich notwendig existieren und aus sich auch nicht existieren können, also nicht notwendig sein, ist ein offenbarer Widerspruch. Darum ist jedes Entstehende ein Kontingentes und fordert somit eine Ursache. Damit ist das Kausalgesetz in seiner allgemeinsten Form: „jedes Nicht-Notwendige, jedes Kontingente fordert eine Ursache", wie in seiner eingeschränkten, aber gebräuchlicheren Form: „jedes Entstehende setzt eine Ursache voraus", kritisch erhärtet. Seine denkinhaltliche, objektive Evidenz und seine innere absolute Notwendigkeit sind dargetan. Es bleibt nur noch

erkenntniskritisch zu erweisen, daß der Satz vom hinreichenden Grunde und das Kausalgesetz nicht bloß denkinhaltlich absolut gültig sind, sondern daß sie auch Gesetze sind, die das ganze Reich der Wirklichkeit, das ganze Reich des Seins ausnahmslos beherrschen. Ist diese Frage genügend beantwortet, so steht das Fundament für den Beweis Gottes als des Urhebers dieser sichtbaren Welt erkenntniskritisch fest.

Zwei Gruppen von Urteilen sind uns unmittelbar gegeben: die Erfahrungsurteile und die reinen Verstandesurteile, die wir bis jetzt nur denkinhaltlich geprüft haben. Für sich allein kann keine der beiden Gruppen unser Erkennen und unser vernünftiges praktisches Leben genügend begründen, und doch sind sie das einzige Fundament dafür. Hier liegt das eigentlichste Problem, das die Erkenntniskritik zu lösen hat. Die unmittelbaren Erfahrungsurteile führen uns wesentlich nicht über das hinaus, was uns durch die Sinne und das Bewußtsein unmittelbar gegeben ist. Nur die Verstandesurteile können einen Fortschritt über diese unmittelbare Erfahrung hinaus bringen; denn eine andere unmittelbare Erkenntnisquelle haben wir nicht. Rein denkinhaltlich gelten die reinen Verstandesurteile nur für das Reich der Ideen. Die objektive, vom Denken unabhängige Gültigkeit der Ideen zu prüfen, ist darum die wichtigste Aufgabe, die die Erkenntniskritik zu lösen hat. Mit ihr haben sich von jeher die größten Geister in Philosophie und Wissenschaft aufs tiefste befaßt. An ihr scheiden sich die Geister. Sie ist die tiefste Quelle der verschiedenen philosophischen Richtungen, Welt- und Lebensauffassungen, soweit diese Richtungen erkenntniskritisch, nicht psychologisch und psychologisch-ethisch begründet sind. Hier treten sich Objektivismus und Subjektivismus, der gerade für unsere moderne Philosophie so charakteristisch ist, scharf einander gegenüber. Empirismus, metaphysischer Idealismus und Rationalismus, Kantscher Kritizismus und gemäßigter Realismus bedeuten ebensoviele Antworten, als es grundverschiedene Systeme sind. Der Empirismus, der schon in der antiken Philosophie seine Vertreter hatte und in der modernen und modernsten Philosophie unter den verschiedensten Formen auftritt, läßt nur die Erfahrungsurteile gelten und beschränkt auch diese als extremer Empirismus nur auf die Bewußtseinsinhalte. Über die unmittelbare Erfahrung hinaus sucht er durch ein Induktionsverfahren zu kommen, das aber, ohne die objektive Gültigkeit der Verstandesurteile, besonders der grundlegendsten Prinzipien, vorauszusetzen, völlig unbegründet und geradezu widerspruchsvoll ist. Für die metaphysischen Idealisten Plato und Augustinus ist die objektive

Gültigkeit der Ideen kein Problem. Sie ist ihnen mit der Natur des Erkennens gegeben, das ja ein Abbilden der Wirklichkeit ist. Nur den Charakter der Allgemeinheit, den die Ideen an sich tragen, suchten sie zu erklären. Der platonisch-augustinische Grundgedanke von der aprioristischen Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein ist durch die Einführung des Aristotelismus in die Scholastik durch den hl. Thomas von Aquin nicht völlig überwunden worden. Die augustinischen Ideengänge sind durch die augustinische Franziskanerschule, durch Scotus, der aus ihr hervorgegangen, durch Suarez, der an Scotus sehr orientiert ist, in weitem Umfange, wenn auch modifiziert, in die Neuscholastik übergegangen. So wertvoll diese Gedankengänge für die eigentliche Metaphysik sind, ja das Wertvollste, was wohl je die Philosophie geleistet hat, sie lösen das Ideenproblem erkenntniskritisch nicht. Sie setzen die objektive Gültigkeit der Ideen, die ja tatsächlich vorhanden ist, einfach voraus. Eine Übertragung der platonisch-augustinischen Gedankengänge ins Subjektivistische mit wesentlicher Anlehnung an die Mathematik ist der Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Die aprioristische, subjektive Denknotwendigkeit der reinen Verstandesurteile ist ihm das Kriterium ihrer objektiven Gültigkeit. Einen völligen Umschlag in den reinen Subjektivismus, freilich nicht unabhängig vom Kantschen Kritizismus, bedeuten die metaphysischen Systeme Fichtes, Hegels und Schellings. Diesen extremen Lösungsversuchen des Ideenproblems, dem skeptischen Empirismus, der die objektive Gültigkeit der Ideen einfachhin leugnet und damit, wie es bereits der Vater des modernen Empirismus, Hume, getan, auch das Kausalproblem, und dem metaphysischen Idealismus, der das Problem aus den Ideen selbst herauszulösen sucht, sei es objektivistisch wie Plato, Augustinus und mit ihnen zahlreiche Scholastiker bis in die Neuzeit hinein, oder mit Preisgabe der objektiven Evidenz, subjektivistisch wie der Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts und der metaphysische Idealismus eines Hegel, Fichte und Schelling; diesen extremen Lösungsversuchen stehen die genialen Systeme gegenüber, die durch Verknüpfung der Ideen mit dem Erfahrungsinhalte einen Mittelweg einschlagen, entweder wie Aristoteles und Thomas objektivistisch oder subjektivistisch wie der Kantsche Kritizismus. Nur in dieser Richtung kann die Lösung liegen, weil eben die unmittelbaren Erfahrungsurteile nicht über das unmittelbar durch das Bewußtsein und die Sinne Gegebene hinausführen, und die reinen Verstandesurteile rein denkinhaltlich zunächst nur für das Reich der Ideen gelten. Kant, der, philosophisch-geschichtlich wenig

orientiert, nur vom skeptischen Empirismus und rein aprioristischen, subjektiv-gefärbten Rationalismus ausging, fand keine objektive, vom subjektiven Erfassen unabhängig-gültige Beziehung zwischen den allgemeinen, notwendigen, aprioristischen Ideen und den singulären und kontingenten Erfahrungstatsachen. Darum schuf er eine formell-geniale, aber inhaltlich völlig verfehlte und widerspruchsvollste, rein subjektive Synthese von Ideen und Erfahrung, schuf die synthetischen Urteile a priori, die subjektiven Kategorien, die synthetische Einheit a priori, die reine Einbildungskraft, das transzendentale Schema und den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Die aprioristischen Verstandesurteile haben für ihn nur Erkenntniswert, soweit sie auf die Erfahrung anwendbar und eingeschränkt sind, und sind auch da nur von subjektiver Gültigkeit. Damit kann das Kausalgesetz unmöglich Grundlage eines Gottesbeweises sein. Dem Kantschen Kritizismus steht die erkenntniskritisch-geniale, allein wahre, objektive Verknüpfung von Ideen und Erfahrungstatsachen gegenüber, die das Ideenproblem durch das intelligibile in sensibilibus löst, eine Lösung, die Aristoteles grundgelegt, Thomas von Aquin, auf ihm aufbauend, vollendet und in die Scholastik eingeführt hat, nachdem sie bereits in der Frühscholastik durch die Bekanntschaft mit den logischen Schriften des Aristoteles und den Universalienstreit vorbereitet war. Nicht erkenntniskritisch hat Aristoteles und Thomas das Problem zu lösen gesucht. Das psychologisch-metaphysische Interesse überwog bei ihnen das logische. Aber in dieser psychologisch-metaphysischen Behandlung des Ideenproblems durch Aristoteles und Thomas liegen die Keime für eine erkenntniskritische Lösung. Welches ist also die objektive Beziehung der Ideen zur Erfahrung?

Scheiden wir hier die Fragen. Lassen sich die Verstandesurteile überhaupt auf das Wirkliche anwenden? Sind die reinen Verstandesurteile Gesetze, die ausnahmslos für das ganze Reich der Wirklichkeit gelten? Diese zwei Fragen fordern eine Prüfung. Die denkinhaltliche Evidenz der reinen Verstandesurteile ist erkenntniskritisch erwiesen. Damit ist wenigstens bedingungsweise, hypothetisch, die Gültigkeit der Verstandesurteile auch für das Wirkliche gegeben. Die Identität von Subjekt und Prädikat in den reinen Verstandesurteilen ist eben eine innere, in den Denkinhalten begründete und so absolut notwendige Identität. Es ist in ihnen unmöglich, daß das Subjekt jemals nicht das Prädikat wäre, z. B. daß 2×2 jemals nicht 4 wären. Mit dem Inhalte des Subjekts ist also in den Verstandesurteilen der Inhalt des Prädikats notwendig gegeben, wenn auch

diese Identität nicht immer durch bloße Analyse, sondern oft erst aus den Beziehungen zwischen den Ideeninhalten durch Vergleich erkannt wird. Ist nun das Subjekt keine bloße Idee, kein rein subjektives Erkenntnisbild, sondern das treue Abbild des Wirklichen, so ist mit dem verwirklichten Ideeninhalt des Subjekts auch der Inhalt des Prädikats verwirklicht, weil sie ja notwendig identisch sind. So hängt die Entscheidung darüber, ob der Inhalt der Verstandesurteile von jedem Erkennen unabhängige Geltung hat, einzig von der Frage ab: Ist der Ideeninhalt des Subjekts eines Verstandesurteils ein getreues Abbild der Wirklichkeit?

Diese Frage löst der gemäßigte Realismus durch die Abstraktionstheorie. Wir müssen hier von der psychologischen Entstehung der Ideen völlig absehen, sonst würden wir uns in einem Zirkel bewegen. Nur erkenntniskritisch haben wir die Beziehungen zwischen Ideen und Erfahrungstatsachen zu untersuchen. Wie wir bei den Verstandesurteilen die inhaltlichen Beziehungen der Ideen durch Vergleich erfassen, so auch hier. Dieses Vergleichen unserer abstrakten Ideen mit den singulären Erfahrungstatsachen, deren objektive Evidenz wir in den unmittelbaren Erfahrungsurteilen, den Bewußtseinsurteilen, festgestellt haben, läßt uns erkennen, daß die abstrakte Form unserer Ideen subjektiv ist, ihr Inhalt aber mit den Erfahrungstatsachen übereinstimmt; so stimmt z. B. die Allgemeinidee „Erkenntnisakt" inhaltlich mit einem konkreten Erkenntnisakte überein. Unsere Ideen daraufhin im einzelnen zu untersuchen, wäre die Aufgabe einer erkenntniskritisch-orientierten Metaphysik. Unsere Ideen sind also inhaltlich mit dem Wirklichen übereinstimmend und lassen sich auf das Wirkliche anwenden. Sie sind darum inhaltlich für die Wirklichkeit gültig. Sie sind keine reinsubjektiven Erkenntnisbilder oder Erkenntnisfunktionen, sondern ihr Inhalt ist ein treues Abbild dessen, was wirklich ist. Wir erkennen den Inhalt der Ideen in dem sinnlich Wahrgenommenen, überhaupt in dem durch die Erfahrung Gegebenen; wir erkennen das Ideelle im Reellen, das geistig Wahrnehmbare in seiner sinnlichen Erscheinung, das intelligibile in sensibilibus. Damit ist auch die Evidenz und das Kriterium der objektiven Gültigkeit der Ideen gegeben. Unsere Ideen und damit unsere reinen Verstandesurteile haben insoweit objektive Gültigkeit, gelten insoweit unabhängig von unserem Erkennen, als ihr Inhalt der Erfahrung entnommen ist und verwirklichbar ist.

Inwieweit sind unsere Ideeninhalte verwirklichbar? Sind sie nur auf eine bestimmte Erfahrung eingeschränkt, oder gelten sie ausnahmslos für

das ganze Reich des Seins? Das ist die zweite Frage, die wir zu lösen haben. Für das ganze Reich der Wirklichkeit gelten notwendig die Allgemeinideen „des Seienden" und alle Ideen, deren Inhalt mit dem Inhalt der Seinsidee gegeben ist. Das verlangt der Inhalt der Seinsidee selbst, der dem Wirklichen entnommen und darum objektiv gültig ist, und sein absoluter Gegensatz zum Nichts. Würde zum Reiche der Wirklichkeit, zum Reiche des Seins etwas gehören, von dem der Inhalt unserer Seinsidee nicht irgendwie ausgesagt werden könnte, so wäre es eben nicht seiend und damit ein absolutes Nichts. Ein Nichts, das zum Reiche der Wirklichkeit gehört, ist aber sinnlos und ein innerer Widerspruch. Damit ist die Allgemeingültigkeit der Seinsidee für das ganze Reich der Wirklichkeit erwiesen. Mit der Seinsidee ist auch die ausnahmslose, objektive Gültigkeit jener Axiome erhärtet, die die Idee des Seienden zu ihrem Subjekte haben, wie das Identitäts- und Widerspruchsgesetz, wie auch jener Axiome, die notwendig mit diesen Gesetzen gegeben sind. Zu ihnen gehört der Satz vom hinreichenden Grunde, der mit dem Kontradiktionsprinzip steht und fällt, und das Kausalitätsgesetz, das notwendig aus dem Satze vom hinreichenden Grunde fließt. Die Allgemeingültigkeit der übrigen Ideen wäre auf die Allgemeingültigkeit der Seinsidee und ihre inhaltliche Vereinbarkeit mit der Seinsidee zurückzuführen, was eine erkenntniskritisch orientierte Metaphysik im einzelnen festzustellen hätte.

Die objektive Allgemeingültigkeit der Ideen und der auf sie sich gründenden Axiome läßt sich also indirekt zurückführen auf die absolute Allgemeingültigkeit der Seinsidee. Die absolute Allgemeingültigkeit der Seinsidee ist mit ihrem der Erfahrung entnommenen und darum objektiv gültigen Inhalt und seinem absoluten Gegensatz zum Nichts gegeben. Im gemäßigten Realismus eines Aristoteles und Thomas liegen somit die Keime zur erkenntniskritischen Lösung des Ideenproblems. Unsere Axiome sind nicht bloß Denkgesetze, sondern ihrem Inhalt nach auch Seinsgesetze, die ausnahmslos das ganze Reich der Wirklichkeit, das ganze Reich des Seins beherrschen. Die Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises sind erkenntniskritisch erhärtet. Mit Recht wenden wir das Kausalitätsgesetz auf diese sichtbare Welt an, die uns so, wie sie ist, als entstanden und veränderlich und darum nicht notwendig, sondern kontingent entgegentritt. Die Welt offenbart sich uns nach dem Kausalitätsgesetz als Wirkung eines Urhebers und führt uns so, wie das Vatikanische Konzil lehrt, zur Erkenntnis ihres und unseres Schöpfers, ihres und unseres Herrn, führt uns zu Gott.

Freilich ist es nicht notwendig, um über das Kausalitätsgesetz sicher zu sein, seine objektive Evidenz erst erkenntniskritisch und reflex zu erweisen. Auch dem wissenschaftlich völlig ungeschulten, aber gesunden Menschenverstande ist das Kausalgesetz absolut sicher. Auch er erfaßt leicht, wenn auch nur einschließlich, die indirekte, objektive Evidenz des Kausalgesetzes, da seine Leugnung zu leicht einzusehenden Widersprüchen führt. Treffend äußern sich hierüber die Theologen des Vatikanischen Konzils: „In gewissen natürlichen Wahrheiten hat dank der göttlichen Vorsehung das ganze Menschengeschlecht unabhängig von jeder wissenschaftlichen Beweisführung volle Sicherheit, die durch eine philosophische Untersuchung zwar in ihren Fundamenten ausführlicher und bestimmter erklärt werden, aber durch keine anscheinenden Gegengründe erschüttert werden kann."

Franz Sladeczek S. J.

Ein kulturgeschichtliches Idyll aus den Schriften Senekas.

Edelgestalten einer altrömischen Familie.

Nicht selten begegnet man, wenn auf Seneka die Rede kommt, einem kurzen, wegwerfenden Urteil: „Der Tugendschwätzer Seneka". Indessen bietet dieser Römer ein psychologisches Problem, dem nur eine tiefere Betrachtung gerecht wird. Schon seine Vielseitigkeit setzt in Erstaunen. Er ist Philosoph, Hofmann, Tragödiendichter, Naturkundiger, Staatsmann, Meister des Finanz- und Verwaltungswesens. Es ist als ob zwei Seelen in ihm wohnten. Die eine ist der aufmerksamsten Reflexion über moralische und physische Fragen zugewendet, die andere betätigt sich im ausgedehntesten Maße mit praktischen, bedeutungsvollsten Aufgaben des öffentlichen Lebens. Auf eine umfassende Würdigung einer so eigenartigen Natur kann hier nicht eingegangen werden. Nur eine Seite dieses Charakters soll mehr herausgekehrt werden, um einem weiteren Leserkreis zu dienen. Wir meinen den ungemein edlen Familiensinn Senekas. Mitten in der grauenhaften Sittenverderbnis des Neronischen Zeitalters taucht in dem Trostschreiben, das Seneka aus der Verbannung in Korsika an seine Mutter Helvia richtet, ein Familienbild auf, wie man es nicht idealer, freundlicher, reiner denken könnte[1]. Die Liebe und Ehrfurcht des bereits im 40. Jahre stehenden Sohnes gegen seine Mutter, die Pietät gegen den bereits verstorbenen Vater, die neidlose Anerkennung der Vorzüge seiner beiden Brüder, die Zärtlichkeit gegen die Kleinen und die tiefempfundene Dankbarkeit und Hochschätzung gegen seine Tante treten in den wohlgeordneten Abschnitten des Schreibens in herzgewinnender Unmittelbarkeit und Frische hervor. In unsern Tagen erleben wir das traurige Schauspiel, daß die Autorität der Eltern frevelhaft untergraben, die heiligen Bande der Familie keck gelockert werden. Um so mehr dürfte es am Platze sein, auf ein Vorbild hinzuweisen, das zwar

[1] Justus Lipsius erkennt dieser Schrift den Vorrang vor allen andern Werken Senekas zu und steht mit seinem Urteil in der gelehrten Welt nicht allein.

nicht in allem ein gläubiges Gemüt befriedigen kann, das aber immerhin, soweit es auf außerchristlichem Boden erreichbar ist, überaus ansprechend verwirklicht erscheint.

Das Schreiben zerfällt in zwei Hauptteile. Im ersten will der Verfasser seiner Mutter dartun, daß er in seinem Exil gar nicht unglücklich ist, ja es bei seiner philosophischen Auffassung der Dinge gar nicht sein kann. Um *seinetwillen* zu trauern ist also durchaus kein Grund vorhanden. Aber auch um *ihrer selbst willen* soll die Mutter der schmerzlichen Klage nicht weiter nachhängen. Darauf geht Seneka im zweiten Teile ein, indem er an die Seelenstärke Helvias erinnert und das Glück und die Liebe der andern Familienglieder ihr vor Augen führt. Eingangs bekennt der seit mindestens einem Jahre Verbannte, wie lange er geschwankt habe, ein solches Trostschreiben abzufassen. Es drängte ihn, der kummervollen Mutter alle Sorge vom Herzen zu nehmen. Er kam sich vor wie ein tödlich Getroffener, der, die Hand auf der eigenen Wunde, mühsam sich herbeischleppt, um die Seinen zu trösten. Aber war nicht zu fürchten, daß er durch vorzeitiges Eingreifen das Übel verschlimmere? Mußte man den noch brennenden Schmerz nicht erst verloben lassen? Auch hat bisher noch niemand in ähnlicher Lage eine derartige Schrift versucht. Seneka ist ja selbst der Gegenstand fremder Trauer. Gleichwohl will er sein Möglichstes tun, zumal er von seiner eigenen Person eine Reihe von Trostgründen entnehmen kann.

Nicht als rhetorischen Kunstgriff, sondern als seelenkundiges, planmäßiges Verfahren müssen wir es betrachten, wenn Seneka damit beginnt, der vielgeprüften Frau all die früheren harten Schicksalsschläge ins Gedächtnis zu rufen, den Verlust der Mutter in frühester Kindheit, die Erziehung durch eine Stiefmutter, den Tod eines guten Schwagers[1] und in rascher Folge den des herrlichen Gemahls[2]. Drei liebe Enkel, darunter auch ein Sohn Senekas, sind ihr kürzlich erst weggestorben, und gleich nach zwanzig Tagen ist Seneka selbst in die Verbannung verwiesen worden. „Was ist das für eine Art zu trösten, wenn man vergessenes Leid in der Erinnerung wieder aufleben läßt, wenn man vor dem Gemüte, das kaum *einen* Schmerz bemeistert, das ganze Heer der Unfälle heraufbeschwört?“ Allerdings, bei weichlichen Menschen wäre dieses Heilverfahren zu vermeiden,

[1] Der Mann einer Schwester der Helvia, der auf der Rückreise von Ägypten, wo er Statthalter gewesen war, das Leben verlor.

[2] Senekas Vater war der Rhetor Lucius Annäus Seneka.

nicht aber bei einer so starkmütigen Römerin wie Helvia. Sie hat Jahr für Jahr in der Schule des Unglücks gelernt und ihr Herz gegen das harte Schicksal gefestigt. So hofft denn auch jetzt der treuergebene Sohn, er werde durch seine Trostschrift es erreichen, daß die Mutter, so reich an vernarbten Wunden, auch diesen jüngsten Schlag mutvoll und gelassen ertrage.

Als echter Anhänger der jüngern Stoa wahrt Seneka seine Seelenruhe, von der die Mutter überzeugt werden soll, durch die beharrlich festgehaltenen Grundsätze, daß die menschliche Natur von Hause aus trefflich geordnet ist und wenig verlangt, um befriedigt zu sein. Wer ihr nicht untreu ist, — der Weise —, macht sich unabhängig von äußeren Zufällen und baut in allem auf sich selbst. Den Quell des Glücks trägt er sicher umhegt im eigenen Innern. Allerdings rechnet sich Seneka nicht zu den vollendeten Weisen. Da wäre er der Gottheit nahe und glückselig wie sie. Aber er darf sich gestehen, daß er ein gelehriger Schüler der Weisen von jeher gewesen. Er hat von ihnen gelernt, die Wendungen des Schicksals vorauszusehen und sich gegen dessen Pfeile zu decken. Geld, Ehren, Ruhm waren sein Anteil, aber kühlen Herzens wies er ihnen nur einen Platz neben sich an, wo er sie ohne Aufregung wieder weggenommen sah. Die von der Menge heiß begehrten Güter erkannte er in ihrem inneren Nichts, ohne sich von dem äußeren Firnis blenden zu lassen. Und in den sog. Übeln fand er nicht das Schreckliche, das der Wahnglaube der Menschen ihnen beilegt.

Folgerichtig wendet nun Seneka diese allgemeinen Grundsätze auf seine besondere Lage an. Was ist ihm die Verbannung? Eine Ortsveränderung, zufolge der er nicht in der Vaterstadt weilt. Aber wieviele Menschen sind in Rom, das nicht ihr Vaterland ist? Alle Arten von Menschen, von den verschiedensten Beweggründen getrieben, strömen dort aus allen Enden der Welt zusammen. Will man entgegnen, Rom sei eben die gemeinsame Vaterstadt, so verweist er auf andere Länder und Städte, wo zahlreiche Fremde sich aufhalten. Selbst das rauhe Korsika bildet hierfür ein schlagendes Beispiel. Übrigens liegt im Wechsel des Wohnortes ein eigener Reiz, der in der Natur des Menschen begründet ist; denn sie hat etwas Bewegliches in sich gleich den Himmelskörpern, die eine schöne, stete Bewegung zeigen. Ein Blick auf das Leben der Völker belehrt uns über den allgemeinen Wandertrieb, der sie von einem Land ins andere führt. Überall, wohin wir kommen, bleiben uns ferner zwei treue Begleiter, die

ewig sich gleichende Natur der schönen Welt um uns her und die persönliche Tugend, der göttlich hohe und betrachtende Geist in uns. Von allen Punkten der Erde ist es gleich weit zu den himmlischen Regionen. Solange wir den funkelnden Sternenhimmel mit seinen harmonischen Bewegungen über uns sehen, ist es gleichgültig, auf welchem Erdenfleck unser Fuß auftritt[1].

Nunmehr wendet sich Seneka den einzelnen Unbequemlichkeiten und Entbehrungen zu, die das Leben der Verbannung nach allgemeinem Urteil so unglücklich machen. Ihn selbst berühren sie keineswegs. Die Insel Korsika ist arm und öde, ernährt kaum ihre Bewohner und besitzt keine landschaftlichen Reize. Aber für einen Geist, der sich dem bleibend Schönen zuwendet, sind das gleichgültige Dinge. Eine schlechte Hütte dient dem Verbannten zur Wohnung. Er verlangt nicht nach den hochragenden Luxusbauten der Hauptstadt, die ihm den freien Aufblick zum Himmel rauben würden. Sein niedriges Zelt hat Raum genug für edle Tugenden; es strahlt schöner als alle Tempel, wenn Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, Klugheit, Frömmigkeit, Pflichtbewußtsein und Einsicht in göttliche und menschliche Dinge dort ihren Thron aufgeschlagen.

Auf Korsika gibt es nur kärgliche und gemeine Nahrung! Niemand bestreitet es. Aber wie wenig bedarf der Mensch, um das Leben zu erhalten? Der Geist ist es, der reich macht und seine Schätze überallhin mitnimmt. Kälte kann man abwehren, Hunger und Durst genügend stillen. So hat Seneka nichts verloren außer die Gelegenheit zur praktischen Beschäftigung. Die Erinnerung an den maßlosen Tafelluxus, der in Rom

---

[1] Einige Sätze dieser Stelle verdienen wörtlich angeführt zu werden. „Eine Verbannung kann es innerhalb unserer Welt nicht geben, da alles in ihr uns gehört. Von jedem Punkte der Erde aus gleichem Abstand zum Himmel.... Solange meine Augen jenes Schauspiel, an dem sie sich nicht ersättigen, genießen können, solange ich Sonne und Mond betrachten darf, solange mein Blick an den andern Gestirnen haftet, ihren Auf- und Niedergang, ihre Zwischenräume und die Ursachen ihres rascheren oder langsameren Laufes erforscht, solange es mir gegönnt ist, das nächtliche Heer der leuchtenden Sterne zu schauen, die einen unbeweglich, die andern in abgemessenem Raum ihre Bahn beschreibend, einige plötzlich aufstrahlend, einige mit ausströmendem Feuer, gleich als ob sie herabfielen, das Auge blendend oder in langen, hellglänzenden Lichtstreifen vorüberfliegend, solange ich mit den Gestirnen zusammenlebe und, soweit es Menschen gestattet ist, der überirdischen Welt mich beigeselle, solange ich meinen nach dem Anblick der ihm verwandten Wesen dürstenden Geist immer über der Erde halten kann — was liegt dann daran, wo mein Fuß auftritt?"

getrieben wird, reizt ihn zu bitteren Vorwürfen[1]. Dem drastischen Bilde, das er entwirft, tritt eine Schilderung der altrömischen Einfachheit gegenüber. Die kernigen Gestalten eines M. Agrippa, eines Regulus, C. Dentatus in ihrer Genügsamkeit und die Schlemmer der Gegenwart wie ein Apicius — welch schreckender Kontrast! Auf welcher Seite wohnt das Glück? Ähnliche Klagen ruft der unsinnige Aufwand in kostbaren Kleidern und Geräten hervor. Wie freut sich der an Entsagung gewöhnte Philosoph, all dieser Erdengewichte ledig zu sein. Sein Geist ist um so mehr imstande, raschen Fluges die himmlischen Räume und alle Jahrhunderte zu durcheilen. . . . Er ist frei und den Göttern verwandt. Der armselige Körper, Kerker und Fessel des Geistes, muß sich umherstoßen lassen; Marter, Raub, Siechtum dringen auf ihn ein. Der Geist ist unverletzbar und ewig, keine Macht kann ihm Gewalt antun.

Seneka hört die Mutter einwenden: Die einzelnen Leiden kann man wohl ertragen, solange sie geschieden sind. Aber wie, wenn sie alle vereint über den Menschen kommen? Hier muß der uns immerhin befremdliche Satz der Stoa aushelfen: Wenn du gegen eine Seite des Geschicks durch die Vernunft gewappnet bist, dann bist du es auch gegen alle insgesamt. Wo die Tugend einmal ein Herz gefestigt hat, ist es unverwundbar. Weder ungeordnete Begierden im Innern noch widrige Erlebnisse der Armut, Verachtung, Beschimpfung von außen stören die Ruhe der Seele. Sieh den weisen Sokrates im Gefängnis, sieh den ungebeugten Kato, sieh den heitern Aristides. Über Todesstrafe, schmähliche Zurücksetzung, pöbelhafte Beschimpfung blicken sie gelassen hinweg[2].

„Um meinetwillen hast du, teuerste Mutter, also keine Ursache zu endloser Trauer. Also müßten von deiner Seite Gründe hierfür vorhanden sein." Damit geht das Trostschreiben zum zweiten Teil über. Jetzt tritt der Charakter der Mutter im glänzendsten Lichte hervor. Aus ihm fließen die einzelnen edlen Eigenschaften, welche sich alle in der pietätvollen Schilderung des Sohnes zu Motiven des Trostes verwandeln. Helvia hätte einen Anlaß, länger zu trauern, wenn sie glaubte, eine Stütze verloren zu haben. Aber sie ist eine Mutter, welche die Ihrigen mit einer selbstlosen Liebe von jeher geliebt hat. Es gibt genug Frauen, die in den Kindern nur sich

[1] Vgl. cap. 10, 3: Vomunt ut edant, edunt ut vomant.

[2] „Wenn ein Großer fällt, so liegt ein Großer darnieder. Bedenke, daß er ebensowenig verachtet wird wie Tempeltrümmer, über die man hinwegschreitet. Von den Gottesfürchtigen werden sie gerade so verehrt, als ob die Säulen noch ständen."

selbst suchen, sie ihrem Ehrgeiz opfern, ihr Vermögen angreifen. Senekas Mutter war von anderem Schlage. Sie hat sich über das Vermögen ihrer Kinder herzlich gefreut, aber es nicht im geringsten angetastet, vielmehr mit dem eigenen Erbgut die größte Freigebigkeit gegen sie bewiesen. Des Einflusses, dessen die Söhne sich bei den Mächtigen des Staates erfreuten, wollte sie sich nie bedienen, um persönliche Zwecke zu verfolgen. Nur mit freudiger Teilnahme hat sie dieselben beim Ersteigen der höheren Ämter begleitet. Bei keiner Gelegenheit trübte irgendeine selbstsüchtige Absicht auf eigenen Vorteil die reine Flamme ihrer mütterlichen Liebe. Daher kann auch jetzt, wo der eine Sohn (Seneka) ihr entrissen ist, nicht das Vermissen einer viel gebrauchten und gewohnten Stütze eine Ursache ihres Kummers bilden. Im folgenden geben wir dem Verfasser unmittelbar das Wort, um in diese Herzenslaute keinen fremden Ton zu mischen:

„Nach einer andern Seite muß ich meine Trostrede richten, dahin, wo der wahre Quell des mütterlichen Schmerzes liegt.

‚Ich muß der Umarmungen des liebsten Sohnes entbehren; ich darf seinen Anblick, seine Unterhaltung nicht genießen. Wo ist er, den ich nur zu sehen brauchte, um mein trübes Auge zu erhellen, in dessen Herz ich alle meine Sorgen ausgeschüttet habe? Wo sind die Gespräche, an denen ich mich nie sättigen konnte? Wo seine Studien, an denen ich mit mehr als weiblicher Freude, mit mehr als mütterlicher Vertraulichkeit Anteil nahm? Wo ist jenes Entgegeneilen, wo die ewig kindliche Heiterkeit, so oft er die Mutter sah?‘ Dazu denkst du der Orte, wo wir unter Glückwünschen zusammenkamen, und an die eigentümlichen Umstände unseres letzten Beisammenseins, die naturgemäß das Herz am schmerzlichsten berühren. Denn auch diesen grausamen Schlag hat dir das Geschick nicht erspart, daß es drei Tage vor meinem Sturze dich sorglos und nichts dergleichen ahnend abreisen ließ[1]. Glücklicherweise hatte weite räumliche Entfernung uns getrennt; glücklicherweise hatte eine mehrjährige Abwesenheit dich auf ein solches Leid vorbereitet. Da bist du zurückgekehrt, und sollst nun nicht des Sohnes dich freuen, sondern auch noch um das Gewohntsein an die Sehnsucht betrogen werden. Wärest du lange Zeit früher dagewesen, so hättest du das Unglück starkmütiger ertragen; denn die Zwischenzeit selbst hätte den Sehnsuchtsschmerz gelindert. Wärest du nicht

[1] Helvia war aus Spanien nach Rom gekommen. Ohne Ahnung von der nach drei Tagen erfolgten Verbannung Senekas kehrte sie dorthin zurück. Als sie schon zwei Tage unterwegs war, erfuhr sie das Schicksal ihres Sohnes.

abgereist, so hättest du wenigstens den letzten Genuß gehabt, deinen Sohn zwei Tage länger zu sehen. Jetzt hat es das grausame Geschick so gefügt, daß du bei meinem Abschied nicht zugegen und an meine Abwesenheit nicht gewöhnt warst. Doch je härter das alles ist, desto größere Stärke mußt du aufbieten und mit einem schon bekannten und wiederholt geschlagenen Feinde um so heißer kämpfen. Nicht aus unverwundetem Körper ist dir jetzt das Blut entflossen, auf vernarbte Stellen hat dich der Schlag getroffen.

Du darfst dich nicht der Entschuldigung bedienen, zu welcher die Berufung auf das weibliche Geschlecht berechtigt. Diesem ist ein beinahe übermäßig großes, aber doch kein unbegrenztes Recht auf Tränen eingeräumt. Eine Frist von zehn Monaten haben unsere Vorfahren der Trauer um den Ehegatten gestattet, um durch öffentliche Bestimmung der kein Ende findenden Klage ein Ziel zu setzen. Sie wollten das Leidtragen nicht verbieten, sondern nur auf ein geordnetes Maß beschränken. Denn beim Verlust eines teuern Angehörigen einem unbegrenzten Schmerz zu verfallen, ist ebensosehr Torheit, wie das Gegenteil, keinen Schmerz zu empfinden, unmenschliche Gefühllosigkeit ist. Der schöne Mittelweg zwischen zeitlicher Liebe und ruhiger Vernunft ist der, daß man die Sehnsucht zwar empfindet, aber ihrer auch Herr wird. Du darfst nicht einigen Frauen es nachtun, welche erst der Tod von der Trauer erlöste, die ein für allemal ihr Innerstes ergriffen hatte. Es sind dir solche bekannt, die nach dem Verlust ihrer Söhne die Trauerkleider nie mehr ablegten; aber an dich stellt dein ganzes von Jugend auf mannhafteres Leben größere Anforderungen. Einer Frau, die nie weibliche Schwächen gezeigt, kann die Entschuldigung des Geschlechtes nicht zustatten kommen. Das größte Übel unserer Tage, sittenloses Wesen, hat dich niemals der großen Menge beigesellt. Edelsteine und Perlen haben nichts über dich vermocht. Der Reichtum hatte für dich nicht den Glanz eines hohen Gutes. In einem Hause von alter und strenger Sitte erzogen, hast du dich durch das auch Bessern gefährliche Beispiel der Schlechten nicht zur Nachahmung verleiten lassen. Nie hast du dich deines Kindersegens geschämt, als ob er einen Vorwurf des Alters bildete. Nie hast du gleich andern, die sich nur durch schöne Gestalt empfehlen wollen, es wie eine ungeziemende Bürde zu verbergen gesucht, wenn du guter Hoffnung warst; nie hast du mit der Leibesfrucht die Aussicht auf Kinder vernichtet. Du hast dein Antlitz nie durch Schminke und künstliche Reizmittel besudelt, nie ein Kleid gewählt, welches so gut wie nicht die Blöße bedeckte. Als einziger Schmuck, als herrlichste, nie

alternde Schönheit, als höchste Zierde erschien dir die Sittsamkeit. Darum kannst du zur Rechtfertigung deines Schmerzes dich nicht auf die Natur des Weibes berufen, über welche dich deine männlichen Eigenschaften erhoben haben. Wie von Weiberschwächen mußt du von Weibertränen dich fernhalten. Selbst unter den Frauen aber gibt es manche, deren Beispiel es dir verbietet, im Schmerz deiner Wunde dich zu verzehren. Sie werden vielmehr dich wieder aufstehen heißen, nachdem du einer maßvollen und unvermeidlichen Trauer auf kurze Zeit dich hingegeben hast. Blicke nur auf die Frauen, welchen ihre erprobte Seelenstärke einen Platz neben den großen Männern sichert. Einer Kornelia hatte das Geschick von zwölf Kindern nur zwei gelassen. Wollte man die Leichen ihrer Kinder zählen, so waren es nicht weniger als zehn; wollte man sie würdigen, so waren es Grakchen, die sie verloren hatte. Eine weinende Umgebung drängte sich um die Mutter und bejammerte ihr Geschick. Sie aber verbot es: ‚Man solle nicht das Schicksal anklagen, das ihr Grakchen zu Söhnen gegeben hätte.‘ Eine solche Mutter mußte der Sohn haben, der in der Volksversammlung einmal ausrufen sollte: ‚Du willst meine Mutter schmähen, die mich geboren hat!‘ Doch scheint mir das Wort der Mutter noch viel hochgesinnter. Der Sohn legte einen großen Wert auf die Abstammung aus der Grakchenfamilie, die Mutter sogar auf das Sterben aus derselben. Eine Rutilia folgte ihrem Sohne Cotta in die Verbannung, von einer so innigen Liebe zu ihm gefesselt, daß sie lieber das Exil als die Sehnsucht nach ihm ertragen wollte. Nicht eher als mit dem Sohne kehrte sie wieder heim. Und sie verlor ihn mit derselben Stärke, mit der sie ihn in die Verbannung begleitet hatte, als der Heimgekehrte eine glänzende öffentliche Stellung bekleidete. Und doch sah niemand nach der Bestattung des Sohnes Tränen auf ihrem Antlitz. Bei seiner Verbannung bewies sie männlichen Sinn, bei seinem Verluste weises Benehmen. In einem Fall hat nichts ihre Mutterliebe zurückgeschreckt, im andern nichts sie in einer übermäßigen und unweisen Trauer festgebannt. Zu solchen Frauen wünsche ich dich gezählt zu sehen. Da es gilt, den Kummer zu beherrschen und zu unterdrücken, wirst du am besten tun, das Vorbild solcher Römerinnen nachzuahmen, deren Leben dir immer als Muster gedient hat.“

„Ich weiß es allerdings, daß das nicht einfach in unserer Macht steht, und daß uns eine Gemütsbewegung nicht gehorchen will, am wenigsten gerade eine solche, welche aus dem Schmerz entspringt. Der Schmerz ist trotzig und sträubt sich gegen jedes Mittel. Wir wollen ihn hin und wieder

verheimlichen und die Seufzer verschlucken, und doch rinnen die Tränen über die in scheinbarer Ruhe gelagerten Züge. Bisweilen suchen wir in Schauspielen oder Gladiatorenwettkämpfen eine Zerstreuung des Geistes; aber gerade während des Spiels, das ihn ablenken soll, überrascht ihn irgend ein leises Erinnerungszeichen seiner Sehnsucht. Es ist daher besser, den Schmerz zu bezwingen, als ihn wegzutäuschen. Hat man ihn bloß überlistet und durch Vergnügungen oder Beschäftigungen beiseite geschoben, so erwacht er wieder und gewinnt aus der Ruhe selbst neue Angriffslust. Wer hingegen einer vernünftigen Überlegung sich gefügt hat, bleibt für immer in ruhiger Fassung. Ich will dir daher nicht solche Mittel und Wege andeuten, deren sich, wie ich weiß, viele schon bedient haben, daß du dich z. B. auf einer langen Reise zerstreuest oder auf einer angenehmen Fahrt ergötzest, daß du mit einer sorgfältigen Führung der Rechnungsbücher, mit der Verwaltung deines Vermögens ein gutes Stück der Zeit hinbringest, daß du dich immer in ein neues Geschäft einlässest — alles Dinge, die nur für den Augenblick helfen, keine Gegenmittel wider den Schmerz, sondern nur Hemmnisse. Ich möchte lieber, daß er ganz aufhöre, statt vertuscht zu werden. Und so weise ich dich an einen Zufluchtsort, den alle, welche vor dem Geschicke fliehen, aufsuchen müssen, zu den schönen Wissenschaften. Sie werden deine Wunde heilen und alle Traurigkeit dir benehmen. Wenn du dich nie an sie gewöhnt hättest, so müßtest du jetzt es nachholen. Indessen hast du alle schönen Wissenschaften, soweit die altertümlich strenge Sinnesart meines Vaters es erlaubte, wenigstens kennengelernt, wenn auch nicht ganz erfaßt. Hätte doch mein Vater, der treffliche Mann, etwas weniger an der alten Sitte gehangen! Hätte er dich in den Lehren der Weisen doch lieber gründlich unterrichten als nur daran nippen lassen! Dann hättest du das Schutzmittel gegen das Geschick dir nicht erst zu beschaffen, sondern einfach hervorzuholen. Weil diese und jene Römerinnen Studien betreiben, um damit großzutun, nicht um weise zu werden, hat er deine Neigung zu den Wissenschaften nicht voll gewähren lassen. Jedoch dank deiner schnellen Auffassungsgabe hast du dir mehr angeeignet, als man nach der kurzen Zeit hätte vermuten sollen. Das Fundament zu allen Zweigen des Wissens ist bereits gelegt, kehre jetzt zu ihnen zurück; sie werden dir Sicherheit, Trost, Ergötzung bieten. Wenn du sie mit aufrichtiger Hingabe in dich aufnimmst, so wird weiter kein Schmerz, keine Bekümmernis, keine unnötige Qual, kein vergebliches Betrübtsein in deine Seele dringen. Keinem Leid dieser Art wird dein Herz offen stehen,

nachdem es für andere Übel ja längst schon verschlossen ist. Das allein ist die sicherste Schutzwehr, sie allein kann dich der Tücke des Schicksals entziehen.

Aber bis du in den ruhigen Hafen gelangst, den die Studien dir in Aussicht stellen, benötigst du noch einiger Stützen, dich daran aufrecht zu erhalten. Ich will dir also inzwischen die zu Gebote stehenden Trostmittel namhaft machen. Blicke auf meine Brüder: solange sie dir erhalten bleiben, wäre es Sünde von dir, das Schicksal anzuklagen. Beide haben ihre besonderen, verschiedenen Vorzüge, an denen du dich erfreuen magst; der eine hat durch seine rührige Tatkraft hohe Ämter erworben, der andere sie aus Liebe zur Weisheit verschmäht. Finde nun deinen Frieden in der hohen Stellung des einen, in der ruhigen Zurückgezogenheit des andern, in der kindlichen Anhänglichkeit beider. Ich kenne die innerste Stimmung meiner Brüder: der erste strebt nur nach Würden, um dir Ehre zu machen; der zweite hat ein freundliches Stilleben in der Absicht gewählt, daß er ganz dir angehören könne. Hübsch hat das Schicksal die Rollen unter deine Söhne verteilt, um dir Hilfe und Freude zu schaffen: die Würde des einen kann dich schützen, die Muße des andern dich ergötzen. Sie werden in Aufmerksamkeiten gegen dich wetteifern. Die Liebe von zwei Söhnen wird einen Ersatz bieten für das Vermissen des dritten (Senekas selbst). Zuversichtlich kann ich dich versichern, es werde dir nichts abgehen außer eben die Dreizahl.

Von den Söhnen hinweg wende deinen Blick auch auf deine Enkelkinder, auf den entzückenden kleinen Markus, dessen Anblick jeden Trübsinn verscheucht[1]. Niemand dürfte etwas auf dem Herzen haben, wenn auch noch so ernst und noch so ungewöhnlich, das seine Umarmungen nicht wegschmeichelten. Wo ist einer, dessen Tränen seine Fröhlichkeit nicht versiegen machen könnte? Welche sorgenerfüllte Brust möchten seine kindlichen Einfälle nicht aufatmen lassen? Wen wird seine drollige Lustigkeit nicht mitzuscherzen zwingen? Wen wird ein solches liebes Geplauder, an dem man nicht satt bekommt, nicht fesseln und aus stierem Nachsinnen herausreißen? Ich bete zu den Göttern um die Gunst, daß uns dieses Kind am Leben bleibe. Möge bei mir das Geschick mit all seinem grausamen Spiel ermüden und Halt machen. Was seiner Mutter, was seiner

[1] Wahrscheinlich der Neffe Senekas, der Sohn seines jüngeren Bruders Markus Annäus Mela. Er mochte damals 7—8 Jahre alt sein und ist der nachmals als Dichter der „Pharsalia" bekannte Markus Annäus Lukanus.

Großmutter zu leiden bestimmt ist, es komme über mich, über mich allein! Wenn nur die ganze übrige Schar der Meinen in dauernd glücklichem Zustand bleibt! Ich will über meine Kinderlosigkeit, über meine Lage in der Verbannung nicht klagen. Möge ich das Sühnopfer der Familie sein, wenn ihr nur kein weiterer Schmerz zustößt.

Halte Novatilla an deinem Herzen. Bald wird sie dir Urenkel schenken. Ich hatte sie so eng an mich geschlossen, so ganz mit meinem Ich verbunden, daß sie, wo sie mich verloren, als eine vaterlose Waise erscheinen konnte. Und es lebt doch ihr Vater noch. Liebe sie auch an meiner Statt. Vor kurzem hat ihr das Schicksal auch die Mutter entrissen; deiner Liebe kann es gelingen, daß sie den Verlust der Mutter zwar bedauert, aber nicht eigentlich empfindet. Bilde du jetzt ihren Charakter, jetzt ihr Äußeres. Die Lehren, welche dem zarten Alter eingeprägt werden, senken sich tiefer in die Seele. An deinen Umgang soll sie sich gewöhnen, nach deinem Willen sich formen. Wenn du ihr auch nichts gibst als dein Vorbild, so gibst du ihr schon Großes. Sieh da eine heilige Pflicht, die dir als Heilmittel dienen wird. Nichts kann ja besser ein in Liebe trauerndes Gemüt von quälenden Sorgen ablenken als vernünftiges Überlegen oder eine edle Beschäftigung.

„Auch deinen Vater würde ich nennen, da ich dir von Tröstungen rede, wenn er nicht in der Ferne weilte. Jetzt aber entnimm aus deiner eigenen Liebe und Neigung, wie er gegen dich gesinnt ist. Du wirst erkennen, wieviel größeres Recht er hat, daß du ihm erhalten bleibst, statt für mich dich aufzuopfern. Jedesmal, wenn die übergroße Wucht des Schmerzes dich befällt und mit sich fortreißen will, denke an deinen Vater. Soviele Enkel und Urenkel hast du ihm geschenkt, du bist nicht mehr die einzige Tochter[1]. Doch beruht auf dir der glückliche Abschluß seines Lebensabends. Solange er noch lebt, darfst du über dein Leben nicht klagen.

Von dem stärksten Trost, den es für dich gibt, habe ich bisher noch gar nicht gesprochen, von deiner Schwester, der treuen Seele, der du alle deine Sorgen ungeteilt anvertrauen kannst, dem mütterlichen Herzen, das wir alle unser nennen[2]. Mit ihren Tränen hast du die deinen vermischt,

[1] Sie hatte eine Schwester, von der sofort die Rede sein wird. Als „einzige" Tochter konnte sie betrachtet werden, weil sie bei ihrem Vater in Korduba geblieben war.

[2] Sie war die Gattin des Vetrasius Pollio, der auf der Rückreise aus seiner Statthalterschaft in Ägypten auf dem Meere den Tod fand.

an ihrer Brust hast du zum ersten Male wieder aufgeatmet. In allen ihren Empfindungen ist sie eins mit dir. Was aber mich betrifft, so trauert sie nicht bloß in deinem Namen. Waren es doch ihre Arme, die mich nach Rom getragen. Unter ihrer liebenden mütterlichen Pflege bin ich nach langer Krankheit genesen. Sie hat im Interesse meiner Quästur ihren Einfluß aufgeboten. Um meinetwillen überwand sie in ihrer Liebe die natürliche Schüchternheit, sie, die jedem die Keckheit übelnahm, der sie öffentlich ansprach oder laut begrüßte. Ihre zurückgezogene Lebensweise, ihre im Gegensatz zu so vielen frechen Frauen ländlich einfache Bescheidenheit, ihr ruhiger Charakter, ihr fern von der Öffentlichkeit einer behaglichen Muße gewidmetes Dasein — all dieses hat sie nicht abgehalten, für mich sogar Werbegänge zu tun. Das ist der Trostengel, teure Mutter, der dir Erquickung und Stärke bietet; an ihn schließe dich an mit allen Kräften, mit ihm vereinige dich durch die engsten Bande. Man pflegt in der Trauer zu fliehen, was man am liebsten hat, und will ungehindert dem eigenen Schmerz nachhängen; du aber wende dich mit all deinem Sinnen und Trachten an deine Schwester. Magst du das Trauerkleid beibehalten oder ablegen, bei ihr wirst du das Ende deines Schmerzes oder treue Anteilnahme finden. Doch wenn ich mich auf die Klugheit der vorzüglichen Frau recht verstehe, so wird sie dich nicht in nutzlosem Schmerze hinsiechen lassen. Nein, sie wird dir ihr eigenes Erlebnis erzählen, dessen auch ich Zeuge war. Sie hatte ihren teuern Gatten, unsern Oheim, dem sie ihre Mädchenhand gereicht, während der Seereise verloren. Zu gleicher Zeit ertrug sie die Trauer um den Toten und die Angst vor dem Meere und rettete den Leichnam, als die Stürme sich gelegt hatten, aus dem Schiffbruch ans Land. Wieviele Frauen haben herrliche Taten vollbracht, die im Dunkeln begraben sind! Hätte diese Frau im Altertum gelebt, das ein so natürliches Verständnis für bewundernswerte Handlungen hatte, wie würde sie wetteifernd von den hervorragenden Geistern gepriesen werden, weil sie ohne Rücksicht auf die weibliche Schwäche, ohne Furcht vor dem auch die stärksten Männer schreckenden Meere ihr Leben für die Bestattung des Gatten der Todesgefahr aussetzte und, nur um dessen Leiche besorgt, um das eigene Ende sich nicht kümmerte. In allen Dichterwerken wird eine Frau gefeiert, die für den Gatten stellvertretend in den Tod ging. Mehr aber will es heißen, für den toten Gatten mit Lebensgefahr ein Grab zu suchen. Da ist größere Liebe, wo man unter gleicher Gefahr ein geringeres Gut eintauscht. Nach einem

solchen Beispiel wird sich niemand mehr wundern, wenn sie in den sechzehn Jahren, da ihr Gatte Ägypten verwaltete, sich niemals öffentlich sehen ließ, wenn sie keinem Provinzialen Zutritt in ihr Haus gestattete, wenn sie nichts von ihrem Manne begehrte, und selbst keine Bitten vermitteln wollte. Jene Provinz ist voll des Klatsches und erfinderisch in Verleumdung der Statthalter. Nicht einmal die Schuldlosen entgehen der üblen Nachrede. Aber auf diese Römerin blickte man respektvoll wie auf ein einzigartiges Muster der Keuschheit. Kein keckes Wort hat man sich gegen sie erlaubt, was bei Menschen, die selbst an gefährlichen Spaßreden ihre Freude haben, etwas sagen will. Heute noch wünscht man sich immer eine solche Frau, obschon es keine Hoffnung darauf gibt. Es hätte schon viel bedeutet, wenn die Provinz all die sechzehn Jahre an ihr nichts auszusetzen hatte; höher noch ist es anzuschlagen, daß sie nichts von ihr wußte. Ich erzähle das nicht, um ihr Lob zu singen. Es wäre eine Schmälerung ihrer Vorzüge, sie so kurz zu berühren. Ich will dir nur sagen, welch hochgemute Frau sie gewesen. Ehrgeiz und Habsucht, die schlimme Pest im Gefolge jeder einflußreichen Stellung, konnten ihr nichts anhaben. Das Schiff war entmastet, Schiffbruch stand ihr vor Augen, und doch hat sie die Furcht vor dem Tode nicht abgeschreckt, die Leiche des Gatten zu umklammern und nicht an die Möglichkeit eigenen Entrinnens, sondern an Bestattung des Toten zu denken. Eine Seelenstärke gleich dieser mußt auch du beweisen, der Trauer entsagen und nicht die Meinung aufkommen lassen, als ob es dir leid tue, mich geboren zu haben.

Allerdings, wenn du auch alle meine Ratschläge befolgst, werden doch deine Gedanken wieder und wieder zu mir zurückkehren, und keines deiner Kinder wird dir häufiger vor Augen schweben als ich. Gewiß sind die andern dir nicht weniger teuer, aber es ist einmal natürlicher Drang, die Hand öfter an die schmerzende Stelle zu legen. Darum vernimm, wie du dir mich vorstellen sollst: froh und heiter wie in der glücklichsten Lage; denn sie ist wirklich eine glückliche. Mein Geist ist frei von jeder äußeren Beschäftigung und kann sich ungehindert seiner Natur gemäß betätigen. Bald ergötzt er sich an leichtern Studien, bald schwingt er sich wahrheitsdurstig zur Betrachtung des eigenen Wesens und des Universums empor. Zunächst erforscht er die Länder und ihre Lage, dann die Eigenart des sie umfließenden Meeres, seine Ebbe und Flut. Dann wendet er den schreckhaften Naturerscheinungen zwischen Himmel und Erde seine volle Aufmerksamkeit zu, dem durch Donner, Blitze, Sturmwinde, Regengüsse, Schnee-

gestöber und Hagelschauer in Aufruhr versetzten Luftraum. Hat er so die niedern Regionen durchwandert, dann erhebt er sich zum Höchsten und weidet sich an dem herrlichen Schauspiel des Göttlichen. Seines ewigen Seins sich bewußt geht er ein in alle Vergangenheit und in alle Zukunft jeglicher Weltzeit." [1]

Das freundliche Idyll, das uns aus diesen Trostworten Senekas entgegenlacht, bedarf keines weiteren, kunstvollen Rahmens der Interpretation. Es spricht mit gewinnender Anmut und Reinheit für sich selbst.

---

[1] Die „Lichtsehnsucht" Senekas, die sich hier kundgibt, bricht an verschiedenen Stellen seiner Werke hervor. Vgl. z. B. Ep. 79, 12: Quis oculis glorietur, qui suspicetur diem, cui sol per caliginem splendet? ... Tunc animus noster habebit, quod gratuletur sibi, cum, emissus his tenebris, in quibus volutatur, non tenui visu clara perspexerit, sed totum diem admiserit et caelo redditus suo fuerit etc.

Joseph Stiglmayr S. J.

Besprechungen.

Religionsphilosophie.

Das Wesen des Katholizismus. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden. Von Friedrich Heiler, ao. Prof. der vergl. Religionsgeschichte an der Universität Marburg. (137) München 1920, Ernst Reinhardt. *M* 10.80

Es hätte großen Reiz, die Vorträge, die Friedrich Heiler im Herbst 1919 in Schweden gehalten und jetzt unter dem Gesamttitel „Das Wesen des Katholizismus" herausgegeben hat, psychologisch zu würdigen. Denn sie zeigen ein schier verzweifelndes Ringen einer Seele, die mit allen Wurzeln ihres Wesens mit dem Katholizismus verwachsen ist, deren beste Ideale wieder in den Katholizismus münden, und die doch von dieser Religion fortstrebt. Heiler will sich mit allen Mitteln religionsgeschichtlichen Wissens und noch mehr prophetischer Sehnsucht klarmachen, daß jenes Ideal des Christentums, das ihm mit zweifelloser Klarheit vorschwebt, und das er „evangelische Katholizität" nennt, nach dem Vorgang Söderbloms, nimmermehr im römischen Katholizismus verwirklicht werden könne. Im protestantischen Dom zu Upsala schien sich ihm ein Weg zu jenem Ideal aufzutun, und nun wird er nicht müde, in diesen fünf Vorträgen (der sechste, Über die Absolutheit des Christentums, fällt aus dem Rahmen des Gesamttitels heraus) die Möglichkeiten und Aussichten dieser beiden Wege, des römisch-katholischen und des, sagen wir, Söderblomschen Weges gegeneinander abzuschätzen. Zunächst scheint der römische Weg in hoffnungslosen Gegensatz zur evangelischen Katholizität zu verlaufen. Dann aber kommt er doch dem ersehnten Ideal so nahe, daß kaum noch ein Abstand zu erkennen ist, daß römische und evangelische Katholizität zusammenzufallen scheinen. Es wäre nun sehr reizvoll, die wechselnden Hoffnungen und Befürchtungen, Kämpfe und Siegesgewißheiten, Unruhen und Verzagtheiten dieser suchenden Seele zu beschreiben, die dem Katholizismus entrinnen zu müssen glaubt und sich doch immer wieder auf ihn zurückgeworfen sieht.

Wir wollen aber doch diese Vorträge nur inhaltlich würdigen, als einen Versuch, das Wesen des Katholizismus zu beschreiben. Es scheint ja wohl der Mühe wert, gerade unter Heilers Führung an die Betrachtung dieses „gewaltigen und einzigartigen Religionssystems" heranzutreten. Dieser junge Gelehrte verfügt ja über eine ganz ungeheure religionsgeschichtliche Belesenheit, die ihm Vergleiche und Maßstäbe nach allen Richtungen gestattet; er hat ferner in den langen Jahren, da er der katholischen Kirche auch äußerlich angehörte, sich tiefer in die Eigenart, in die Gedankenwelt und besonders auch in die Schönheit dieser

Religion eingearbeitet, als es vielleicht dem großen Durchschnitt der Katholiken gemeiniglich gelingt; er hat nun auch aus der Nähe und in unmittelbarem Erleben das protestantische Christentum kennengelernt, allerdings einstweilen unter vorwiegender Führung und Anregung durch einen so edlen Geist, wie es Erzbischof Söderblom von Upsala ist. Ein Mann, der über so viele Hilfsmittel verfügt, wird gewiß nicht umsonst arbeiten, und so sind diese Vorträge in der Tat ein sehr interessanter Beitrag zur Definition des Katholizismus geworden, und man muß sich eigentlich wundern, daß sie noch so weit hinter den Erwartungen zurückbleiben, die wir von vornherein einem solchen Versuch entgegenbringen. Denn es ist doch eine große Zahl schwerwiegender Mängel: Halbheiten, Mißverständnisse, Widersprüche, ungenaue und verschwommene Formulierungen und unrichtige Folgerungen, die dem Buch anhaften: schier zu jedem Satze wären kritische Bemerkungen zu machen.

Allerdings sind manche dieser Mängel wohl nur auf Rechnung oberflächlicher Arbeitsweise zu setzen; so wenn z. B. behauptet wird, „von Marias Fürbitte erhoffen die Katholiken das, was evangelische Christen von Christi Heilstat am Kreuze erwarten" (S. 78), und zum Beweis der Text des Salve Regina angeführt wird, in dem wir doch gerade bitten, Maria möge „uns Jesum, die gebenedeite Frucht ihres Leibes" zeigen; oder wenn behauptet wird, „das Konzil von Trient habe sieben der wichtigsten und ältesten Riten herausgehoben und als Sakramente von den Sakramentalien geschieden sowie ihre Einsetzung durch Christus proklamiert" (S. 18); oder wenn gesagt wird, „die kasuistische Moraltheologie habe ein raffiniertes Kunststück erfunden, mit dem sie viele Todsünden im Einzelfall in läßliche Sünden verwandeln und so den Menschen es ermöglichen kann, ein weltliches Leben getrost fortzusetzen: den Probabilismus" (S. 37). Selbst ein ungelehrter Katholik müßte sich schämen, wenn er den Sinn des Probabilismus nicht besser begriffen hätte.

Auch die Form der Untersuchungen ist schuld an mancherlei Mängeln. Es sind nämlich Vorträge mehr populärer Art, obgleich sie zumeist vor Universitätskreisen von Upsala gehalten wurden. Solche Vorträge, von essayistischem Gepräge, müssen aber mit Abrundungen, Annäherungen, Vereinfachungen arbeiten, die dem strengen Wissenschaftler nicht erlaubt sind: sie werden immer mehr Stilisierung als genaue Beschreibung, mehr Konstruktion als Analyse, mehr Form als Stoff enthalten; der populäre Leser läßt sich durch so wenig scharfe und genaue Formulierungen befriedigen, wie sie Heiler z. B. zur Beschreibung des Kirchenbegriffes, auch des evangelischen, verwendet. Dazu kommt, daß Heiler eine starke dichterische Begabung besitzt; der runden, glatten Form zuliebe werden die Tatsachen hier und dort ein wenig zurechtgeschoben und -gestrichen. Heiler ist auch ein Mann von starkem inneren Erleben: er denkt nicht kühl sachlich, sondern leidenschaftlich anteilnehmend, er denkt unter dem Einfluß von Begeisterung, Liebe, Zorn, Abscheu; er ist schon wertend, wo er lieber noch warten sollte mit dem Urteil: er hat darin Ähnlichkeit mit dem Feuerkopf Luther, zu dem ihn ja auch alle seine Sympathien ziehen. Endlich ist die Methode Heilers,

gemäß seiner künstlerischen Begabung, eine intuitive: er urteilt in jedem Augenblick von einer Gesamtansicht aus, von einem Gesamteindruck beherrscht. Diese Gesamtansichten und -eindrücke aber sind mit psychologischer Notwendigkeit in beständigem Wechsel begriffen, sie können nicht einmal im Laufe eines einzigen Vortrages vollkommen konstant bleiben; es treten unaufhörlich Verschiebungen und Verfärbungen auf, und so werden auch die entstehenden Bilder sich niemals genau decken; es werden immer Abweichungen und Widersprüche auftreten. Die Bilder, die Heiler zeichnet, sind denn auch reich an solchen Inkongruenzen, im einzelnen und im ganzen; selbst der Ton, in dem die Vorträge klingen, ist sehr verschieden: man vergleiche etwa die beiden ersten der drei Vorträge über das Wesen des Katholizismus und den Vortrag über evangelische Katholizität! Darum werden diese Vorträge auf verschiedene Gemüter wohl auch sehr verschieden wirken: sie mögen dem einen als eine glänzende Apologie des Katholizismus erscheinen, dem andern als eine grimmige und vernichtende Anklage.

Die Mängel der Heilerschen Definition des Katholizismus reichen aber noch tiefer. Von welchem Katholizismus redet Heiler? Meint er den empirisch gegebenen oder den idealen Katholizismus, den im katholischen Dogma enthaltenen, den im besten Glauben und Hoffen der Katholiken geahnten und gesuchten? Er stellt an die Spitze seiner Darlegungen die Forderung Harnacks: „Die falsche Kampfesweise besteht darin, die gute Theorie der eigenen Kirche mit der schlechten Praxis der andern zu vergleichen: man vergleiche vielmehr Theorie mit Theorie und Praxis mit Praxis." Diese Unterscheidung ist gut, aber sie entbindet nicht von der Notwendigkeit, auch innerhalb der Betrachtung einer Konfession immer wieder zu scheiden zwischen ihrem Ideal und seiner empirischen, stets unvollkommenen Verwirklichung. Heiler will das katholische wie das protestantische Kirchentum „historisch und psychologisch" begreifen, will also offenbar die empirisch vorhandene Lage der beiden Religionen untersuchen; aber die Mittel, die Voraussetzungen, mit denen er diese empirische Lage feststellt, sind im wesentlichen aprioriſche, über alle mögliche Erfahrung hinausreichende Annahmen. So bestimmt er weite Gebiete der katholischen Massenfrömmigkeit mit Hilfe des a priori angenommenen Satzes, daß in den Katholizismus primitives Heidentum eingeströmt sei: denn „das Heidentum bildet die Unterströmung in allen höheren Religionen" (S. 15). Mit Hilfe dieses Satzes erschließt er nun die innere psychische Einstellung des katholischen Volkes zu Weihwasser, Reliquien, Heiligen, Sakramenten und zum Madonnenkult und gelangt so beispielsweise zu der selbst der nächstliegenden Erfahrung widerstreitenden Behauptung: „Sakramente und Sakramentalien sind für die katholische Volksreligion eines und dasselbe". Woher weiß das Heiler? „Sie sind dasselbe auch für den Religionshistoriker, der in beiden uralte Erbstücke der primitiven Religion wiedererkennt" (S. 18). Ebenso überschreitet Heiler die Grenzen der Empirie, wenn er die Mystik des katholischen Gebetslebens bereits unter Voraussetzung ihrer Herkunft aus den orientalischen Mysterienkulten beschreibt und deutet. Viele Züge dieser Frömmigkeit, wie er sie darstellt, hat er ganz gewiß nicht selbst beobachtet oder erlebt in seiner katholischen Vergangenheit; es schweben ihm die antiken Mysterien vor, wenn er das

Eigentümliche des katholischen Gebets in Wonnen und Schauern, in Verzückung und Ekstase sieht, wenn er sie als „passiv, quietistisch, resigniert" (S. 65) bezeichnet, wenn er als ihr „Endziel" das „wonnevolle Aufgehen des Endlichen im Unendlichen" (S. 59) angibt. Auch in der Schilderung des protestantischen Kirchentums verwischt Heiler den Unterschied zwischen der theologischen Theorie und der empirischen Wirklichkeit, wenn er zur Darstellung dieser Wirklichkeit Anleihen aus dem tieferen theologischen Untergrund macht, ohne diese Anleihen als solche zu bezeichnen. An einer Stelle hat er allerdings diese Kennzeichnung vorgenommen, wo er die wirkliche Bedeutung, die das geschriebene Wort für den Protestantismus hat, durch „Eindringen in die Tiefe der evangelischen Gedankenwelt" zu erschließen sucht. Das ist die einzig richtige Methode: hätte Heiler auch die empirisch gegebenen Erscheinungen im Katholizismus durchgängig zu erklären gesucht durch ein solches Eindringen in die Tiefe der katholischen Gedankenwelt, dann würden die Farben und Lichter seines Bildes sich bedeutend verändert haben.

Heiler sieht in dem Katholizismus der Gegenwart, den er seit dem Trienter Konzil zu endgültigem Abschluß gekommen glaubt, eine geschichtlich erfolgte Religionsmischung, einen „Synkretismus" aus Paganismus, Judaismus, Romanismus, Hellenismus und Evangelium (S. 15). Das Wort Synkretismus trägt bei Heiler schon einen Akzent negativer Wertung; er setzt es in Gegensatz zum Universalismus, wie er in seinem eigenen Ideal der evangelischen Katholizität verwirklicht werden soll. „Nicht ein Synkretismus, in dem das Evangelium Christi nur ein Element neben andern bildet, sondern ein Universalismus, der auf evangelischer Basis ruht" (S. 66). Dieser Universalismus soll alle wertvollen Stücke, von denen die gesamte Religionsgeschichte erzählt, in sich aufnehmen, aber harmonisiert, geläutert und verwandelt, hineingerückt in den beherrschenden Licht- und Kraftkreis der urevangelischen Verkündigung vom Gottesreich und von Gottes Offenbarung im historischen Christus. Im Synkretismus dagegen, wie ihn die katholische Kirche darstelle, seien diese fremden Elemente in primitiver Roheit eingebrochen und hätten das Übergewicht erlangt: „Viel Minderwertiges, ja Gefährliches fand Aufnahme um der ungebildeten, unselbständigen Massen willen, die danach verlangten. So kam es, daß der Katholizismus aus einem grandiosen Universalismus zu einem buntschillernden Synkretismus geworden ist. . . . Das Evangelium Jesu vom Vatergott und vom Gottesreich, das paulinisch-johanneische Evangelium von Christus dem Offenbarer und Versöhner, wurde durch die Übernahme so vieler fremder Elemente verhüllt, ja entstellt" (S. 71). Gleich darauf erklärt aber dann Heiler wieder: „Alle jene von außen übernommenen Ideen, Riten und Institutionen sind durch die großen christlichen Gedanken innerlich geläutert und umgewandelt oder doch wenigstens äußerlich verschleiert worden; alle die fremden Münzen — es sind Gold-, Silber- und Kupfermünzen — sind umgeprägt und tragen Christi Bild und Inschrift. . . . Diese der evangelischen Offenbarungs- und Gnadenreligion widerstrebenden Religionsformen, die im Katholizismus Eingang gefunden haben, sind in eigenartiger Weise von evangelischen Gedanken durchdrungen, belebt, gereinigt, oder

doch verhüllt und so auf eine höhere religiöse Stufe erhoben worden" (S. 72). Und vorher schon: „In der katholischen Mystik hat eine Kreuzung der paulinisch-johanneischen Christuserfahrung mit der hellenistisch-neuplatonischen Unendlichkeitsmystik stattgefunden, und diese Kreuzung verleiht ihr eine Frische, Mannigfaltigkeit und Farbenpracht, welche die außerchristliche Mystik nicht aufzuweisen vermag" (S. 57). Demnach wären also die evangelischen Gedanken im Katholizismus doch stark und bestimmend geblieben! Allerdings meint Heiler, die evangelische Reichgottesidee, in deren Mitte die Sittlichkeits- und Persönlichkeitsidee steht, sei überwuchert worden von lebensfremdem, weltverneinendem Aszetismus. Aber eben diese Behauptung ist eine rein apriorische, die durch nichts anderes begründet ist, als durch die Voraussetzung eines synkretistischen Einströmens der plotinischen Mystik. Es ist also schließlich überhaupt nicht mehr einzusehen, inwiefern der katholische „Synkretismus" noch abweicht von dem Ideal der „evangelischen Universalität", außer etwa in der Mangelhaftigkeit der jeweiligen Verwirklichung. Aber mit dieser Mangelhaftigkeit ist jede Wirklichkeit behaftet: sie trifft nicht die Reinheit des Prinzips, das im Katholizismus zur Verwirklichung strebt und ihr auch, wenn auch nur asymptotisch, immer näher kommt.

Prüfen wir nun die einzelnen Elemente, die im Katholizismus zusammengeströmt sein sollen! Der Paganismus. Heiler versteht darunter „Superstition, Magie und Mirakelglaube". Und diese primitive Religion „entstammt dem orientalisch-hellenistischen wie dem germanischen Heidentum, obgleich nicht durchgängig eine direkt historische Entlehnung nachgewiesen werden kann, sondern bisweilen eine spontane psychologische Parallelbildung anzunehmen ist" (S. 17). Die Spuren dieses Heidentums im Katholizismus sieht Heiler zunächst in gewissen Riten, die in ähnlicher Form auch im Heidentum vorkommen, sodann im Glauben an magisch wirkende Zeichen und Formeln, sowie in der polytheistisch gearteten Heiligenverehrung. Daß dem Katholizismus mit allen Religionen der Erde gewisse allmenschliche Symbole und Riten gemeinsam sind, ist doch aber wohl selbstverständlich; wie sollte er sonst das Verständnis der Menschen finden? Schon Christus hat Symbole verwendet, die in allen religiösen Sprachen ausdrucksvoll sind, und in der Tat in vielen Religionen gebraucht werden: die Symbole des Wassers und der Waschung, des Brotes und Weines, des Öles und der Salbung, der Handauflegung und des Hauches. Vor allem ist die katholische Liturgie reich an Riten, die seit alters im östlich-griechischen Kulturkreis verwendet wurden: Gewänder, Lichter, Gebärden, Segnungen. Diese Symbole und ihr Gebrauch sind nicht Heidentum, sondern reines Menschentum

Der Glaube an magisch wirkende Zeichen sowie der polytheistische Heiligenkult wäre allerdings Paganismus, wenn er je vorhanden wäre; aber hier steht ein innerer Vorgang in Frage, eben jener Glaube, der sich nicht unmittelbar beobachten und feststellen läßt. Selbst wenn er in primitiven Religionen tatsächlich vorliegt, folgt daraus noch nicht, daß die katholischen Sakramente und Sakramentalien von den breiten Massen des Volkes als magisch wirkende Zeichen angesehen werden, nach Art von Zauberzeichen. Heiler nimmt das ohne weiteres an kraft seiner Formel vom Synkretismus. Am voreiligsten urteilt er wohl über

den Madonnenkult als Fortsetzung des antiken Kultes der Muttergöttinnen. Aber er hat übersehen, daß der katholische Marienkult geschichtlich und psychologisch herauswächst aus dem Glauben an die Vorzüge, die im Neuen Testament und in der Patristik der historischen Mutter Jesu zugeschrieben werden. Heiler selbst war einen Augenblick dieser Erkenntnis nahe, als er schrieb: „Der frühchristliche Glaube an Jesu jungfräuliche Geburt rückte die Mutter des Herrn in das Licht des Wunders und wurde zum Anlaß sinnender theologischer Spekulation wie andachtsvollen, dichterischen Lobpreises" (S. 25). Heiler muß ferner zugeben: „Wohl hat die dogmatische Theologie stets dieser niederen Religion einen gewissen Widerstand entgegengesetzt, sie hat diese einzuschränken, zu veredeln und zu vergeistigen gesucht, und wo das nicht ging, da verschleierte und verhüllte sie jene primitive Frömmigkeit mit ihrer dialektischen Kunst. Aber der Historiker und Psychologe darf sich durch die feine Theologenkunst nicht beirren lassen" (S. 15 f.). Weil die katholische Sakramentenlehre dem synkretistischen Dogma widerstreitet, wird sie geringschätzig als „dialektische Kunst" abgetan. Aber sie kommt mit ihrer Lehre, daß die Sakramente von Christus gegebene Zeichen seien, in denen er uns vor dem Vater seinen Gebetswillen und seine Verdienste zuwendet, der wirklichen Volksmeinung von den Sakramenten weit näher als die Formel des Synkretismus. Die katholische Frömmigkeit ist im wesentlichen vom Dogma und der Theologie bestimmt, während die moderne relativistische Auffassung, als ob die Dogmatik nur eine Spiegelung, eine Art ideologischen Überbaues der Volksfrömmigkeit darstelle, sich in der Erfahrung nicht bestätigt.

Im Judaismus und Romanismus der katholischen Kirche sieht Heiler ihre dunkelste Seite und alles, was er darüber sagt, ist mit Bitterkeit erfüllt. Unter Judaismus versteht er „die starre Gesetzes- und Autoritätsreligion" (S. 30), die — trotz Paulus — im Katholizismus zu einer beherrschenden Macht geworden sei. Darum sei Glaube im katholischen Sinne nur „blinde Anerkennung der von der Kirche gelehrten dogmatischen Sätze" (S. 31). Das sittliche Leben sei „in spätjüdisch-talmudistischer Weise" „zerstückelt in die legale Beobachtung zahlloser Einzelgebote und -verbote" (S. 32). Und diese „heteronome Ethik hat keinen Raum für die freie, selbständige Entscheidung des souveränen, nur in Gott gebundenen Gewissens; der einzelne Fromme muß sich in seinem sittlichen Handeln führen und leiten lassen vom Beichtvater" (S. 33). „Mit dem Judaismus hängt enge zusammen der Romanismus, d. h. die Auffassung der Religion als einer Rechtssache und die Umwandlung der Religion in die Rechtspolitik" (S. 39 f.). Aus dem Kirchenrecht dringt diese jüdische und altrömische Gesetzesgerechtigkeit dann in die gesamte Ethik und in die Beichtstuhlpraxis ein. Die Vorwürfe, die Heiler in diesem Zusammenhange gegen den Katholizismus erhebt, sind in der Tat die schwersten; wären sie berechtigt, dann wäre das katholische Kirchensystem nicht nur vom Geiste Christi, sondern von allen guten Geistern völlig verlassen. Es ist aber schwer begreiflich, wie Heiler das katholische Rechts- und Moralsystem so einseitig betrachten und so verkennen konnte! Sind ihm die einschlägigen Schriften Mausbachs ganz unbekannt geblieben? Heiler sieht in der katholischen Moral nur die Legalität als solche ausgeprägt, als wäre der

Gehorsam gegen kirchliche Dekrete Selbstzweck, als bestünde die katholische Sittlichkeit im Sinne der römischen Kurialisten eben nur in der legalen Erfüllung einer Unzahl von Geboten und Verboten. Aber alle diese Satzungen haben doch einen materialen Wert, sind in ihrem Gegenstand begründet oder notwendig. Darum sind sie im letzten Grunde eine bis ins einzelnste durchgeführte Ausdeutung des über allen Gewissen, auch über den Päpsten und ihren Kanonisten stehenden göttlichen Willens; und der Gehorsam gegen sie soll nicht ein geistloser, gedankenfremder Zwang sein, der in all diesen Satzungen mit gleicher Stärke wirkt: sie sollen mit innerer Freiheit, mit kluger und wohlwollender Erwägung der Umstände, mit Berücksichtigung ihres verschiedenen inneren Wertes, kurz, aus dem großen Gesetz der Liebe heraus erfüllt werden, und der Geist dieser Liebe steht immer und überall über dem Buchstaben aller Satzungen. Und der Sinn des Gesetzes ist die Freiheit! Wie die stammesgeschichtliche Entwicklung des Christentums über ein pädagogisches Gesetz hin zur Freiheit Christi ging, so soll auch die einzelne Seele eben durch das Gesetz zur Freiheit erzogen werden, die nicht Subjektivität und Anarchie bedeutet, sondern Festigung im Geiste des Guten. Zur Freiheit vom Gesetz kann immer nur kommen, wer durch das Gesetz hindurchgeschritten ist.

Und die Kasuistik und Beichtpraxis im Katholizismus? Gewiß gibt es unsäglich viel Skrupulosität und eingebildete oder eingeredete Gewissensqual, die in katholischen Beichtstühlen aus- und einströmt. Gewiß werden zahllose Mißgriffe begangen, allerdings selten von bösem Willen, meist von psychologischem Unverstand in bestmeinendem, aber kurzsichtigem und engherzigem Eifer. Ein Beichtvater, der seine Aufgabe darin sieht, alle theoretischen Spezies der Sünden aus dem Beichtkind herauszuquetschen, der nur einen schematisch starren Beichtspiegel an eine lebendige Menschenseele und ihre unendlich verwickelten und leichtflüssigen Zustände hält, der wird schwere Mißgriffe begehen. Aber alle diese Unzulänglichkeiten verschwinden in der Wirklichkeit gegenüber all dem Segen, der in der katholischen Beichtstuhlseelsorge strömt und der von Heiler selbst in anderem Zusammenhange erkannt ist, wenigstens nach einer Richtung hin. Die Kasuistik an und für sich ist jedenfalls nicht schuld an den Mängeln der katholischen Beichtpraxis. Ohne Kasuistik ist ein sittliches Streben, das nicht bloß in allgemeinen Stimmungen schweben bleiben, sondern in sittlichem Handeln ausgewirkt werden soll, überhaupt nicht möglich; denn sie ist nichts anderes als die Durchführung des ethischen Gedankens in den Einzelheiten des täglichen Lebens. Und gerade die katholische Kasuistik kann in der Hand psychologisch erfahrener, lebenskundiger und zugleich warm und menschlich fühlender Priester nach dem Herzen Jesu unendlich viel leisten zur Gesundung wie zur sittlichen Hebung der Seelen. Anderseits gibt es auch sittliche Verdorbenheit und psychische Krankheit genug in Seelen, die von keiner kasuistischen und beichtväterlichen Behandlung je berührt wurden.

Zu dem römischen Erbe der katholischen Kirche rechnet Heiler auch ihren Machtwillen, besonders den der „kurialen Bureaukratie", die „eine seltsame Mischung von berechnendem weltlichen Machtstreben und fanatischem kirchlichen

Interesse" sei (S. 43). Es wird niemand leugnen, daß eine Herrschsucht, wie sie Heiler voraussetzt, unchristlich und sündhaft ist, wo immer sie sich findet. Aber ist das Machtbewußtsein der kirchlichen „Hierarchen" so ohne weiteres als persönliche Herrschsucht zu deuten? Im Sinne der Kirche ist jedenfalls das hierarchische Amt eine Diakonie, ein Charisma, das dem Träger nur zum Besten seiner Brüder gegeben ist und ihm selber nichts bedeutet als eine heilige Verantwortung. Es mag freilich Hierarchen genug gegeben haben, die der Größe ihres Vorsteheramtes nicht gewachsen waren, allein am Grundgedanken und an dem göttlichen Ursprung der Hierarchie wird dadurch nichts geändert. Heiler meint allerdings: „Die moderne Dogmengeschichte hat gezeigt, daß die katholische Auslegung dieses Wortes (vom Felsenmann) der alten patristischen Exegese völlig fremd ist; die moderne Bibelkritik brachte den Nachweis, daß dieses Wort in dem überlieferten Zusammenhang und in der überlieferten Fassung nicht aus Jesu Mund stammen kann" (S. 10). Aber diese Behauptung zeigt mit ihrer vulgär apodiktischen Art deutlich, daß Heiler sie ohne jede eigene Prüfung seinen besondern Gewährsmännern nachgesprochen hat.

Der mächtigste Flußarm, der in den römischen Katholizismus einmündete und in ihm die Herrschaft errang, ist nach Heiler die hellenistische Mystik, die aus den orphisch-dionysischen Erlösungsideen stammt, über Philo hinweg ihren Höhepunkt erlangt in Plotin, die in Spuren schon bei Paulus und beim vierten Evangelisten zu erkennen ist, aber mit ihrer ganzen Flut in die katholische Frömmigkeit eindrang durch den Pseudo-Areopagiten und durch Augustinus. Heiler schildert diese katholische Gebetsmystik, vor allem den eucharistischen Kult in begeisterten Worten, und es ist wahrlich zu bedauern, daß die Wirklichkeit in nur allzu vielen Gemeinden, Kirchen und Herzen weit hinter der farbenglühenden Zeichnung Heilers zurückbleibt. Leider steht der wissenschaftliche Wert dieser Zeichnung nicht auf der gleichen Höhe wie ihre künstlerische Schönheit. Das Dogma von der synkretistischen Herkunft hat den Religionsgeschichtler in Widerspruch zu den wirklichen Grundlagen der katholischen Frömmigkeit gebracht; denn diese ist vielmehr von der Christus-Dogmatik beherrscht und enthält weit weniger ekstatische Verzückung, als Heiler annimmt. Aber auch das von ihm selbst entworfene Bild ist nicht einheitlich und widerspruchsfrei. Diese Mystik soll einerseits persönlichkeitsfeindliche und weltverneinende Unendlichkeitsmystik sein, von ihrem plotinischen Ursprung her, anderseits ist sie doch „durchtränkt von christlich-evangelischen Ideen" (S. 57). „Und durch welche gottesdienstliche Form ist eine so innige und lebendige Gemeinschaft der frommen Christenseele mit ihrem Herrn und Erlöser zustandegebracht worden als durch das eucharistische Mysterium der katholischen Kirche?" (S. 58.) Sie ist also doch echte Christusmystik! Diese aber findet doch ihren Abschluß nicht in auslöschender Versenkung im Unendlichen, sondern in dem Aufgenommenwerden zum Herrn und Meister, damit „auch wir seien, wo er ist". Allerdings ist für den Katholiken auch die Menschheit Jesu Christi nur Weg, nicht Ziel; aber daraus folgt nicht, daß „nicht Jesus, sondern Plotin es ist, welcher der katholischen Mystik das letzte und höchste Heilsziel gewiesen hat" (S. 60). Denn Jesus selbst hat sich ja als „den

Weg" bezeichnet, und Paulus hat als letztes Ziel gewiesen, daß „Gott alles in allem werde" (1 Kor. 15, 28). Nach Heiler soll die hellenistische Mystik einerseits das Übergewicht über das eigentlich christliche Evangelium erlangt haben, anderseits wird wieder gesagt, daß sie durch den Christusglauben und das Christuserlebnis weit über ihre hellenischen Formen hinaus verklärt und geläutert worden sei (S. 55 85). Damit ist nun wieder nicht vereinbar, daß die sakramentale Auffassung des katholischen Volkes ein primitiver Glaube an magischen Zauber sei. An der Meßfeier wird wiederholt getadelt, daß sie kein Gemeindegottesdienst mehr sei. Aber gerade in dem Mysterium, das ihr nach katholischer Lehre zugrunde liegt, ist doch eine gemeinschaftsbildende Kraft von ungleich größerer Tiefe und Stärke enthalten, als sie in irgendwelchen gemeinschaftlichen Gebeten sein könnte. Unsere Gemeinschaft wird gerade durch das Mysterium der Lebens- und Blutsgemeinschaft aller Glieder in dem einen Leibe, der Christus ist, in ewigen metaphysischen Notwendigkeiten verankert. Hier liegt auch die Wurzel jener „tragischen" Tatsache: „Die Reformatoren vermochten durch die Erneuerung des Gemeindegottesdienstes nicht jenes innige und warme Gebetsleben zu entzünden, das durch die katholische Mysterienliturgie erregt wird. ... Eine seltsame Paradoxie enthüllt sich hier: die evangelischen Kirchen besitzen das höhere religiöse Ideal, die katholische hingegen die lebendigere religiöse Wirklichkeit" (S. 108).

Als Gesamtergebnis der Heilerschen Vorträge können wir, entgegen seiner eigenen Meinung und Absicht, doch wohl feststellen, daß in der römisch-katholischen Kirche die evangelische Katholizität, die ihm als Ideal vorschwebt, bereits verwirklicht ist, wenn auch erst in Keimen und Anlagen, die noch bis zur Vollendung ausgebaut werden müssen. Es sind die gleichen Spuren und Ansätze, die schon im paulinischen Christentum vorlagen, und gar nicht so „leise und schwach" waren, wie Heiler behauptet. Daß im heutigen Katholizismus diese Ansätze sich über die neutestamentlichen Keime hinaus entwickelt haben, kann Heiler ihm nicht zum Vorwurf machen; denn auch sein Kirchenideal überschreitet unendlich weit die Ideenwelt, wie sie in den drei ersten Evangelien ausgesprochen ist.

Der Katholizismus enthält in der Tat alle wertvollen Elemente, die je im religiösen Leben der Menschheit erzeugt worden sind; er enthält sie, ob sie nun synkretistisch in ihm zusammengeströmt sind aus der jüdischen, hellenistischen und römischen Umwelt, oder ob sie in ihm selbst durch eine Art Urzeugung hervorgebracht wurden von den Kräften, die in allen religiösen Gemütern schließlich dieselben sind. Aber alle diese außer und neben dem urchristlichen Kern des Neuen Testamentes liegenden Elemente sind durch die Kraft ebendieses Kernes umgebildet, verwandelt, geläutert, gehoben und in ihrem besten Wesen verstärkt worden. Man kann also schließlich nur in dem heutigen Katholizismus jene Formel erfüllt sehen, in der Harnack das Einzigartige des Christentums ausspricht: „Wer diese Religion (das Christentum) nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle." Die Vorträge und die religiöse Entwicklung Heilers sind ein Beweis dafür, daß es unmöglich ist und immer unmöglicher wird, über das katholische Christentum hinauszukommen. Heiler

ist wie ein Entdecker ausgezogen gen Westen, ein neues Land zu finden, und trifft nach einer religionsgeschichtlichen Weltumseglung wieder auf seine religiöse Heimat, die alte Mutterkirche. Aber er weiß es wohl noch nicht, daß er wieder nach Hause kommen muß. Peter Lippert S. J.

Kunst.

Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeit neuer religiöser Kunst. Von G. F. Hartlaub. 4° (112 S.) Mit 76 Tafeln. München 1919, Kurt Wolff. *M* 18.—

Der Verfasser dieses sprachlich guten und klaren Buches steht auf religiös-relativistischem Standpunkt, als Vertreter derer, die er bescheiden den „besten Teil" der heutigen Menschheit nennt, „denen keinerlei objektive Religion mehr gegeben ist". Als Idealreligion der Zukunft erwartet er eine Art Christentum, die mit den heute bestehenden Konfessionen, mit „muffiger Kirchlichkeit" nichts zu tun hat, ja er läßt sogar die historischen Grundlagen des Christentums in Frage gestellt sein: „Sollte aber Christus tatsächlich nicht oder nicht so gelebt haben, wie berichtet wird, so ist doch die Tatsache, daß man ihn erfunden hat, nicht Willkür, sondern höchste metaphysische Notwendigkeit." Kein Wunder also, daß wir, denen unser angestammtes Bekenntnis etwas seinem Wesen nach Absolutes, in der wirklichen Geschichte der Menschheit Begründetes ist, in vielen Fragen mit dem Verfasser nicht eins sein können. Wenn er schließlich meint, daß das Verhalten der Kirche gegenüber dem neuen Geist und ihre Kapazität für die neue Kunst mit über ihre künftige Lebensfähigkeit entscheiden würde, so macht uns das nicht bang, denn über die Lebensfähigkeit der Kirche hat bereits ein Größerer entschieden. Wie Konrad Weiß sieht auch Hartlaub in der Passion und Ekstase die angemessensten Symbole der heutigen Menschheitsstimmung und bekennt, daß die neue Kunst den Andachtsstimmungen der Seligkeit, des Friedens der sicher in Gott ruhenden Seele gegenüber nur Verlegenheit habe. Ich finde gerade in dieser Betonung der äußersten Extreme deutliche Krankheitserscheinungen der heutigen Menschheit.

Es finden sich in dem Buche freilich auch vortreffliche Gedanken, die um so wertvoller sind, als sie nur zu oft geleugnet werden. So z. B.: „Es ist nicht wahr, daß alle echte Kunst religiös sei", oder: „Es gibt keine religiöse Kunst ohne religiösen Gegenstand", „Das Problem der Form und des Gegenstandes verknüpft sich aufs engste mit dem Problem der religiösen Gesinnung", welche Gesinnung er dann allerdings auf die Gesinnung während des Schaffensaktes einschränkt. Sehr richtig ist auch der Satz: „Der Expressionismus prüft die religiöse Gesinnung des Künstlers bis in die Tiefen des Gewissens", und man muß dem Verfasser zugestehen, daß er aus den Zügen der heutigen Kunst die religiöse Gesinnung der Künstler sehr scharf herausgefühlt hat. Er gehört durchaus nicht zu jenen, die schon begeisterte Hymnen auf die Religiosität der neuen Kunst singen möchten: „Was wir fanden, waren oft nur jene mittleren Erwartungszustände der Seele, ein dumpfes Hindämmern, quälendes Sichbelauschen,

ein Befangenbleiben im Ego....“ Er schließt darum sein Buch mit dem bemerkenswerten Satz: „Wer heute schon das religiöse Kunstwerk gleichsam vorwegnehmen will, sei sich der ungeheuren Verantwortung bewußt.“

Wenn Hartlaub über die religiösen Malereien eines Nolde sagt, es sei gewiß, daß irgendein konfessionelles Christentum, sei es liberal oder orthodox, nichts damit anzufangen wisse, so wollen wir das gerne bestätigen. Wir können wirklich einem Maler nicht die Hand reichen, in dem „das Wildeste und Plumpste mit dem Göttlichsten zugleich vereinigt“ ist, dessen Apostel beim Pfingstfest auf den ersten Blick gemalt sind „wie wüste lallende Exoten im Zustand einer schauerlichen Besessenheit“, dessen Marien um den Kreuzesstamm „insipide ägyptische Klageweiber“ sind, dessen hl. Zosimos „eine Art von Waldaffe“, dessen Maria von Ägypten „eine tierhafte nubische Dirne“ ist, „wie man sie in den verrufenen Quartieren Alexandrias sehen kann“. Wahrhaftig, der Expressionismus prüft nicht nur die religiöse Gesinnung der Künstler, sondern auch die der Verehrer einer solchen religiösen Kunst. Nun sind ja nicht alle Maler so brutal wie Nolde, ja es fehlt nicht an Bildern in dem Buch, über die sich auch von unserem Standpunkt aus reden läßt.

Der Verfasser ist sich ganz klar, daß der heutige geistige Zustand der Menschheit und darum auch sein künstlerischer Ausdruck nur eine Übergangsstufe sei, noch nicht religiös, sondern erst „präreligiös“, daß dieser künstlerische Ausdruck noch „unfrei, ängstlich oder überlaut“, noch allzu erfüllt von „neurasthenischen Verzerrungen, Maßlosigkeiten“ sei, daß dem reichen Wollen erst ein armes Vollbringen entspreche. „Die neue, immer etwas groteske Primitivität ist erst ein Anfang, ein ‚Augenreiben‘. Einst wird es aber einer Entstellung nicht mehr bedürfen, nur einer autonomen Vergeistigung der Wirklichkeit.... Es wird eine Auferstehung der Natur aus dem Geiste geschehen....“ Es freut mich, auch von Hartlaub den Gedanken der Ehrfurcht vor der Natur ausgesprochen zu finden. In der Tat: die Natur ist unerschöpflich an Anregungen; es kommt nur darauf an, daß man sie nicht mit blödem, sondern erleuchtetem Auge betrachtet. So wollen wir ruhig warten, bis die Kunst ihre Reise um die Welt vollendet hat und wieder an den heimatlichen Herd zurückkehrt, wo sie dann ihre zahlreichen Reiseeindrücke mit Muße verwerten kann.

Tantum dic verbo. Gedichte von Konrad Weiß mit Steinzeichnungen von Karl Caspar. 4° (78 S.) München 1919, Kurt Wolff. *M* 15.—

Es wird einem ordentlich schwer, diesem Buche gerecht zu werden, das, typographisch ein Meisterwerk und eine Augenweide[1], sich die uneingeschränkte Sympathie und Zustimmung seiner Leser erschmeicheln möchte. Kein Zweifel, Konrad Weiß ist ein Dichter. Taube Ähren gibt es nicht; alle Worte sind mit Körnern gefüllt. Wer aber nach alter Gewohnheit die einzelnen Gedichte auf dem Geleise einer bestimmten logisch fortschreitenden Vorstellung verfolgen möchte, sähe sich jeden Augenblick aus der Bahn geworfen. Das ist es, was das Lesen dieser

[1] Der Grund, warum es unter „Kunst“ besprochen wird.

Dichtungen so lange unerquicklich macht, bis man überhaupt auf einen bestimmten Vorstellungsgehalt verzichtet und die Gedichte so nimmt, wie es der Verfasser offenbar wollte: als ein Glockenläuten. Insofern hat der Titel des Buches einen programmatischen Sinn, der mit der liturgischen Bedeutung der Worte nichts zu tun hat. Daß diese Art expressionistischer Dichtung, eine Parallelerscheinung zu Kandinskyschen Farbenkompositionen, werbende Kraft besitzt, glaube ich nicht. Verfasser und Verleger wohl ebensowenig, denn das Buch ist nur in einer einmaligen Auflage von 500 Stück gedruckt. Die Steinzeichnungen Caspars sind den Dichtungen gegenüber fast noch zu sehr inhaltsbetont.

Zum geschichtlichen Gethsemane. Gesammelte Versuche von Konrad Weiß. 8° (196 S.) Mainz 1919, Matthias-Grünewald-Verlag. *M* 6.—

Im Gegensatz zu dem eben besprochenen Tantum dic verbo ist dieses Büchlein in ein äußeres Gewand gehüllt, das selbst in unserer, gewiß nicht mehr anspruchsvollen Zeit unliebsam auffällt. Und doch wäre gerade hier ein äußeres Reizmittel so willkommen gewesen. Denn der Weg durch dieses schwerblütige Buch wird dem Leser selbst wirklich zu einem „Gethsemane". Weiß macht einem das Vordringen in seine Gedankenwelt zu einem schweren, oft nicht einmal siegreichen Ringen. Ob es da nun klug war, gerade das schwierigste Kapitel an die Spitze zu stellen? Neunundneunzig von hundert Lesern werden das Buch nach den ersten Abschnitten beiseite legen. Ich selbst habe das nicht getan, sondern es wenigstens ein dutzendmal vorgenommen, weil die Probleme ja wichtig genug sind, um sie allseitig zu durchdenken. Uns allen ist es Herzensangelegenheit, die christliche Kunst aus ihrer lethargischen Zuständlichkeit aufzurütteln. Weiß erhofft ihre Wiedergeburt von einem Einhauchen der Zeitseele, für deren Regungen und Lebensäußerungen er feine Witterung besitzt. Entgegen seinem Optimismus glaube ich nicht, daß ein brauchbares Ergebnis zu hoffen ist, solange nicht die Wiedergeburt der Zeitseele durch das Christentum erfolgt ist, solange Zeitseele und christliche Seele nicht in eins verschmolzen sind. Die metaphysischen Ahnungen der modernen Seele gravitieren vorläufig noch nach ganz andern Mittelpunkten. Ist aber dieses Glaubenserlebnis wieder einmal allgemein geworden, wie es im Mittelalter der Fall war, dann wird auch die christliche Kunst die Spuren der Zeit an sich tragen, ganz von selbst und unaufgefordert.

Vom Expressionismus. Eine Gewissenserforschung. Von K. Ziesché. kl. 8° (60 S.) Leipzig 1919, Vier-Quellen-Verlag. *M* 2.—

Das Büchlein ist dünn und schmal, das Thema nicht neu, der Untertitel ein wenig prosaisch. So beginnt man die Lesung trotz des bekannten Verfassernamens nicht mit allzu hoch gespannten Erwartungen. Wie schnell aber wendet sich die Stimmung! Festgebannt von einer herrlichen, sternbesäten Sprache, von der Tiefe und Fülle und doch durchsichtigen Klarheit der Gedanken legt man das Büchlein nicht wieder aus der Hand, bis man zu Ende gekommen ist, und möchte am liebsten gleich dem Verfasser dankbar die Hand drücken. Wie zart ist doch diese Gewissenserforschung, die uns nichts schenkt, keinen Fehler ungeahndet

läßt, aber gütig in ihrem Tadel ist und Verständnis hat für die moderne Seele. Über Sakralkunst habe ich nie Treffenderes, die Seele des religiösen Menschen und das Wesen des religiösen Aktes im Verhältnis zum religiösen Kunstwerk tiefer Erfassendes gelesen, als was der Verfasser S. 52 ff. sagt. Bei vielen wird dieser Abschnitt eine erst knospenhafte Erkenntnis zum Aufbrechen bringen. Das Büchlein ist weder eine Kampfschrift gegen den Expressionismus noch eine Werbeschrift für ihn, sondern unparteiischer Richter, der seine Urteilsfähigkeit auf diesen wenigen Seiten glänzend erwiesen hat.

Einführung in die Ästhetik der Gegenwart. Von Dr. Meumann. 3. Aufl. (Wissenschaft und Bildung, Bd. 30) 8° (180 S.) Leipzig 1919, Quelle & Meyer. *M* 3.—

Ästhetik als Wissenschaft erfreut sich heute in weiteren Kreisen keiner besonders hohen Wertschätzung. Der Grund liegt einerseits darin, daß die alte Ästhetik allzu einseitig und lebensfremd die klassische Kunst als Norm nahm, anderseits an den geringen Erfolgen der neueren mehr experimentellen Ästhetik, die, wie der Verfasser sagt, „sich noch mehr im Stadium des Tastens und des Suchens nach neuen Bahnen befindet, als daß sie sich ein klares systematisches Ziel gesetzt hätte". Von diesem Tasten und Suchen gibt das Büchlein einen klaren Überblick mit guten Literaturangaben, wobei freilich einiges nachzutragen wäre. Jedenfalls ein brauchbarer Leitfaden in der Hand des Anfängers. Beim geschichtlichen Überblick sollten die größeren ästhetischen Arbeiten katholischer Autoren wie Deutinger, Stöckl, Jungmann, Gietmann doch wenigstens erwähnt werden.

Holbein-Mappe. Herausgegeben vom Kunstwart. Folio, München 1920, Callwey. *M* 13.50

Eine Holbeinmappe herauszugeben in einer Zeit, die dem Kunstideal des großen Renaissancemeisters so fern wie nur möglich steht, bedeutet einen erfreulichen Mut. Es ist eine Erquickung, aus der „geist-vollen" Kunst unserer Neuerer in die „geist-lose", naturalistische eines Holbein flüchten und die Nerven beruhigen zu können. Denn wenn man gar zu viel „Geist" um sich sieht, wird man leicht unruhig und fühlt sich unbehaglich. Die Mappe enthält 19 große, vorzüglich ausgeführte Wiedergaben mit einleitendem Text von Avenarius. Die alten Meister lassen sich eben doch nicht so leicht totmachen.

Die Kunst dem Volke. Nr. 32: Anselm Feuerbach von Dr. Georg Schwaiger; Nr. 33—34: König Ludwig I. von Bayern und seine Bauwerke von Max Fürst; Nr. 35: Anton van Dyck von Dr. Walther Rothes; Nr. 36: Ludwig Knaus von Wilhelm Zils; Nr. 37: Frans Hals und die holländische Figurenmalerei von Dr. Walther Rothes; Nr. 38: Die Weihnachtskrippe von Josef Kreitmaier S. J. 1. Sondernummer: Matthias Grünewald von Dr. Joh. Damrich. München 1917—1919, Allgem. Vereinigung für christliche Kunst. Jede Nummer *M* 1.50, die Sondernummer *M* 3.60

Trotz der Ungunst der Zeit konnte diese schon wiederholt warm empfohlene Monographiensammlung um verschiedene Nummern bereichert werden. Aus dem

Text der Feuerbach-Nummer spricht ein feiner und kritischer Geist, der das Problematische an diesem Künstler gut herauszuarbeiten wußte. Für das Zeitalter Ludwigs I. von Bayern haben wir in Max Fürst einen kundigen Führer erhalten, auch wenn wir mit manchem überschwenglichen Urteil des Verfassers nicht übereinstimmen. Einen der Großmeister des flämischen Barock, den eleganten Aristokratenmaler van Dyck und die holländischen Figurenmaler mit dem genialen Frans Hals an der Spitze schildert Rothes mit warmer Hingebung, Zils den erst 1910 verstorbenen liebenswürdigen Genre- und Bildnismaler Knaus, die Weihnachtskrippe mit der Absicht ihrer Wiederbelebung der Verfasser dieser Zeilen und Dr. Damrich in einer Sondernummer mit trefflichen farbigen Bildern den größten deutschen Maler des ausgehenden Mittelalters, Matthias Grünewald. Man muß sich wundern, daß die heute so schwierig zu beschaffenden und kostspieligen Illustrationen noch die alte Güte und Reichhaltigkeit aufweisen. Der Preis der Hefte ist, obwohl gegen früher gestiegen, immer noch außergewöhnlich billig.

Moritz von Schwinds Zeichnungen. In Auswahl herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Willibald Franke. 4° (132 S.) Leipzig 1919, Grethlein. *M* 10.—

An Künstlerbriefen besitzen wir kaum etwas Köstlicheres und Humorvolleres als die Briefe Schwinds. Der Herausgeber dieses Buches hat darum gut getan, in seiner Einführung den Künstler selbst ausgiebig zu Worte kommen zu lassen. Die Abbildungen zeigen uns vielfach ganz unbekannte Schätze, und das Buch ist schon deshalb eine wertvolle Bereicherung der Kunstliteratur. Wenn auch nicht alle diese Zeichnungen auf gleicher künstlerischer Höhe stehen, so sehen wir doch die liebenswürdige Ideenwelt des Meisters in ihrer frühlingshaften Frische, die den Freund romantischer Kunst mit Heimweh nach einem verlorenen Paradies erfüllt.

Daniel Chodowieckis Künstlerfahrt nach Danzig im Jahre 1773. Des Künstlers Tagebuch dieser Reise in deutscher Übertragung und das Skizzenbuch in getreuer Nachbildung mit einer Einleitung von Willibald Franke. 4° (124 S.) Leipzig 1919, Grethlein. *M* 10.—

So anspruchslos diese Reiseaufzeichnungen und zum Teil auch die sie begleitenden Bilder sein mögen, das Ganze ist doch ein Kulturdenkmal von Bedeutung. Wir atmen die Luft des friderizianischen Zeitalters, der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts. Da wird nicht geschmeichelt und retuschiert, sondern das Leben in Wort und Bild so reflektiert, wie es sich bot. Alle diese Schilderungen wollen nicht ins Große gehen und weltbewegende Probleme erörtern, vielmehr nur das norddeutsche Gesellschaftsleben in seiner Alltäglichkeit belauschen. Aber gerade die Schlichtheit und Einfalt dieser geschriebenen und gezeichneten Plaudereien reißt unwillkürlich mit sich.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Die Konvertitenfrage. Lic. Elert gegen P. Morawski.

Das kleine Aufsätzchen „Martyrer und Konvertiten" im Februarheft dieser Zeitschrift (Bd 98, S. 428) hat rasche Beachtung gefunden. Die „Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung" verbreitete schon am 12. März (Nr. 11) einen Gegenartikel, worin Herr Lic. Dr. Elert, Direktor des lutherischen theologischen Seminars in Breslau, sich wegen des gerügten Ausfalls auf den am Anfang des Jahrhunderts verstorbenen P. Morawski zu rechtfertigen sucht. Seine Antwort ist zwar in einem Ton gehalten, der ein weiteres Zwiegespräch widerraten könnte. Aber die Sache, um die der Streit sich dreht, ist so wichtig, und die Anklage auf „Perfidie und Verleumdung" gegen den verstorbenen Verfasser der „Abende am Genfer See" ist so schwer, daß ein völliges Schweigen unklug und unverantwortlich wäre. Für die ungehörige Tonart aber mag die große Eile der Antwort als mildernder Umstand dienen. Bei ruhigerem Bedacht würde Herr Lic. Elert wohl gemerkt haben, daß die Kraft seiner Beweise mit den selbstbewußten Worten nicht in Einklang steht, und sich demgemäß verhalten haben.

In der vorliegenden Antwort Elerts ist es zunächst verwunderlich, daß er die Unart, das Wort katholisch überall durch „römisch", „päpstlich" u. dgl. zu ersetzen, als gutes Recht seiner Kirche verteidigt und weiterpflegt. Denjenigen Protestanten, die solches nicht mitmachen und nach „vulgärem Sprachgebrauch" katholisch sagen, wo von katholischen Dingen oder Personen die Rede ist, wirft er „Gleichgültigkeit, Bequemlichkeit und Unkenntnis" vor. Da ist doch der Vorstand des Evangelischen Bundes klüger und gerechter; denn er hat unsere Beschwerde in diesem Stück als begründet anerkannt (vgl. diese Zeitschrift Bd. 98, März 1920, S. 459).

Daß gerade die „Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung" sich dazu hergeben mußte, den hoffentlich doch zum Aussterben verurteilten Verstoß gegen Anstand und gute Sitte zu beschönigen, ist gleichfalls erstaunlich; denn dieses Blatt ist mit der gerügten Unart weniger belastet als manche weiter links stehenden Organe. Als Muster für die Tonart, in der Elert sich sonst noch gefällt, diene der eine Satz: „Wie Herr Reichmann über mich persönlich denkt, ist mir als evangelischem Christen bei den von seinem Orden theoretisch und praktisch vertretenen Grundsätzen gleichgültig." Betrübender ist es aber, daß Herr Elert die Anklage auf „Perfidie ohnegleichen" nicht nur aufrechthält, sondern womöglich noch verstärkt. Er schreibt:

„Den Vorwurf der Perfidie, den ich gegen Morawski erhoben hatte und den mir Herr R. besonders schwer anrechnet, bin ich bereit, mit einem andern zu ver-

tauschen, wenn Herr R. mir ein Wort nennt, das die Niedrigkeit der Gesinnung noch besser kennzeichnet, die Morawskis generelle Verleumdung aller zu unserem Glauben Übergetretenen bei ihrem Urheber offenbart."

Angesichts solcher Worte verlohnt es sich doch, dem Sachverhalt nochmals näher zu treten. Zudem müssen wir, wie früher gesagt, darauf gefaßt sein, über die Konvertiten- und Martyrerfrage demnächst noch mancherlei zu hören. Da tun klare Begriffe sehr not.

P. Marian Morawski († 1903 als Universitätsprofessor in Krakau) behandelt in seinem Buche „Abende am Genfer See", dessen apologetischer Inhalt von Elert in seiner früher hier (Bd. 98, S. 428) abgedruckten Besprechung hinreichend angedeutet ist, auch die zahlreichen und bedeutenden Übertritte Andersgläubiger und Ungläubiger zur katholischen Religion und entnimmt aus der Tatsache, daß zur katholischen Kirche „fast täglich Leute sich aus Überzeugung bekehren", einen starken Wahrscheinlichkeitsgrund für die Kraft ihrer Beweise. Dabei legt er den Hauptton auf die innere Überzeugung. Hiergegen wird ihm der Einwand gemacht: „Ich bin neugierig, wie Sie ans Licht bringen wollen, was in den Gewissen der Menschen vor sich geht." Die Antwort des Vertreters der katholischen Lehre (Pardoval) lautet:

„Nein, in die Geheimnisse der Gewissen werde ich nicht einzudringen versuchen. Ich will Ihnen die ganz eigene Macht des Katholizismus auf andere Weise zeigen. ... Angenommen, ein bedeutender Teil der Bekehrungen zum Katholizismus wäre unaufrichtig und selbstsüchtig, dann bleiben immer noch viele, bei denen eine bloß äußerliche, aus eigennützigen Rücksichten erfolgte Bekehrung vollständig ausgeschlossen ist." Es folgt eine Reihe von Beispielen; dann schließt er: „Nichts kann diese Bekehrungen erklären als nur eine tiefe Überzeugung. — Wie stellen sich dagegen die Übertritte zu andern Bekenntnissen dar? Ich sage nicht, daß sich in ihnen eine unredliche Absicht nachweisen lasse — Gott allein weiß, was in der Seele vor sich geht — aber Tatsache ist, daß dort der Religionswechsel immer einen irdischen Vorteil mit sich bringt. ... Aber ich glaube, daß sich auch nicht ein einziger Fall findet, in dem sich nachweisen ließe, was von Tausenden von Bekehrungen zum Katholizismus feststeht, daß alle zeitlichen Rücksichten gegen den Religionswechsel gesprochen hätten, und nur die Überzeugung auf seiner Seite gewesen wäre."

Morawski also verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß er „in die Geheimnisse der Gewissen eindringen", über „Absicht" entscheiden und dem allwissenden Gott, der allein in das Innere sieht, mit seinem Urteil vorgreifen wolle. Elert aber, der diese Sätze vor sich liegen hat, wagt trotzdem zu reden von einer „Anklage gegen alle diejenigen, die von der römischen Kirche zu einem andern Bekenntnis übertreten", von einem „generellen Urteil über die Beweggründe zum Austritt", von „genereller Verleumdung aller zu unserem Glauben Übergetretenen" und von „unerhörtem Vorwurf".

Oder will etwa Elert behaupten, Morawskis Verwahrungen seien nur Redensarten, der Sinn seiner Worte bedeute das Gegenteil? Das wäre noch unschöner. Denn Morawski ist mit dem Unterschied, den er macht zwischen den Geheimnissen des Gewissens, die Gott allein bekannt sind, und den äußerlich wahrnehm-

baren Tatsachen, wie zeitlichen, irdischen Vorteilen oder Nachteilen, die mit Konversionen verbunden sind, vollkommen bei der Sache und in seinem guten Recht. Vorsichtig schränkt er seine Behauptung auch noch subjektiv ein: „Ich glaube" ... usw. wie oben.

Elert sollte lieber diese subjektive Meinung widerlegen, wenn er kann. Er vermag es offenbar nicht. Darum sucht er die Konvertitenfrage in ein anderes Geleis, das der Martyrerfrage, hinüberzuschieben. Er schreibt:

„Herr M. Reichmann S. J. sucht diesen Satz [von der Perfidie ohnegleichen] dadurch zu entkräften, daß er behauptet: Die Martyrerfrage und die Konvertitenfrage sind nun einmal zwei ganz verschiedene Fragen, die durchaus getrennt behandelt und beantwortet sein wollen. Herrn Reichmanns eigener Ordensgenosse hat es damit anders gehalten. Morawski zählt nämlich unmittelbar vor der zitierten Stelle Übertritte zur römischen Kirche auf und schreibt am Schlusse der Aufzählung: Bei allen diesen Männern und Frauen steht es fest, daß sie vielem entsagt haben, um katholisch zu werden. Nichts kann diese Bekehrungen erklären als nur eine tiefe Überzeugung[1]. Hier ist das Martyrertum derjenigen, die zur römischen Kirche übertraten, als Beweis ihrer tiefen Überzeugung angeführt. Die Martyrerfrage und die Konvertitenfrage sind also auch von Herrn Reichmanns eigenem Ordensgenossen nicht getrennt behandelt worden."

Die ganze Kraft des Beweises liegt in dem „also", und dieses „also" kennzeichnet einen Trugschluß. Morawski redet an der Stelle gar nicht von Martyrium und nicht von Martyrern. Was Elert an Martyrertum in seine Worte hineindeuten möchte, ist ein Martyrium im uneigentlichen, übertragenen Sinne, wie man etwa auch von einem „Martyrer" seiner Liebhaberei oder einem Martyrer seiner Neugierde sprechen kann, wenn jemand durch solche Passionen zu Schaden kommt. Hier aber, in unserer Streitfrage, müssen wir dem Worte seinen eigentlichen, religiös-theologischen Sinn lassen, den Sinn von „Blutzeugen"; sonst reden wir ewig aneinander vorbei.

Nun ist es wahr, auch in diesem Sinn haben Martyrer und Konvertiten zuweilen gewisse allgemeine Eigenschaften miteinander gemein, insofern sie beide für ihre Überzeugung leiden und Opfer bringen. Auf diese Ähnlichkeit scheint Elert den Nachdruck zu legen. Aber das berechtigt ihn nicht, die beiden Fragen zu vermengen und den wesentlichen Unterschied zu leugnen; denn nicht auf die generalia kommt es an, sondern auf die specifica und specialissima. Andernfalls könnte ich mit Elertscher Logik auch beweisen, daß zwischen Katholiken und Protestanten kein Unterschied sei. Beide sind ja Menschen und sogar Christen — also ... quod erat demonstrandum!

Es hat wahrlich guten Grund, wenn Elert am Schluß ausruft: „Es scheint fast, als hätten wir auch nicht einmal mehr in der Logik einen gemeinsamen Boden mit Herrn Matthias Reichmann S. J." Nein, auf dem morschen Glatteis solcher Logik wollen wir lieber nicht miteinander tanzen?

Elert fragt weiter, ob seinem Gegner „die Bluturteile unbekannt seien, die im Reformationsjahrhundert über solche gefällt wurden, die aus der römischen

[1] Von Elert gesperrt.

Kirche austraten". Sie sind ihm bekannt; aber weil die Martyrerfrage hier nicht zur Verhandlung steht, so geht er nicht darauf ein. Wie gut gerade Morawski die beiden Fragen unterscheidet, davon kann man sich überzeugen, wenn man an der Hand des Registers die Stellen durchgeht, wo von Konvertiten und von Martyrern gehandelt wird.

Wir erheben nicht den Anspruch, Herrn Elert mit unserer Antwort eines Bessern zu belehren, und überlassen das Urteil dem Leser. Worauf es uns weiter ankäme, wäre vielmehr, zu erfahren, ob die Redaktion des „Theologischen Literaturblattes" glaubt, eine solche Besprechung wie die gerügte vor ihrem wissenschaftlichen und christlichen Gewissen verteidigen zu können, und ob sie mit solchen Beiträgen dem Frieden im Vaterlande zu dienen meint.

An die Redaktion der „Allgem. Evang.-Luther. Kirchenzeitung" aber möchten wir die Frage richten, wie sie in dem Augenblicke, wo sie Herrn Lic. Elert das Wort zu so groben Ausfällen verstattet, unsere gewiß maßvolle Verteidigung Morawskis im Februarheft als Beweis der „unfreundlichen und kränkenden Haltung gewisser katholischer Kreise gegenüber der evangelischen Kirche" hinstellen kann.

Inzwischen mögen die Leser entscheiden, auf welcher Seite Unfreundlichkeit und Kränkung liegt. Matthias Reichmann S. J.

„Die große Täuschung."

Unter dem auffälligen Titel „Die große Täuschung" hat der Berliner Assyriologe Friedrich Delitzsch vor kurzem „Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinai und die Wirksamkeit der Propheten" herausgegeben (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart und Berlin 1920. 149 Seiten). Mit dieser Schrift geht Fr. Delitzsch einen Schritt weiter auf der Bahn, die er 1902 mit seinen vielbesprochenen Vorträgen über „Bibel und Babel" nicht zum Vorteil für seinen eigenen wissenschaftlichen Ruf betreten hat. Allerdings wird diese neue Kampfschrift — denn das ist Delitzsch' Buch — nicht so tiefgehende Wirkungen hervorbringen wie vor bald zwanzig Jahren die von der Sonne kaiserlicher Huld bestrahlten Bibel-Babel-Vorträge über den alles durchdringenden Einfluß babylonischer Kultur und Religion. Wissenschaftliche Bedeutung hatten schon jene Vorträge kaum. Die wenigen richtigen Beobachtungen, welche die Fachwissenschaft schließlich nach langem Streit in ihnen anerkannt hat, waren von andern Fachgenossen bereits vorher oder gleichzeitig ausgesprochen worden, wenn auch mit viel mehr Mäßigung und wissenschaftlichem Feingefühl, und mußten sich nach dem großen Fund von El-Amarna mit einer gewissen Gewalt aufdrängen; für dieses Ergebnis hätte der Berliner Assyriologe nicht diese furchtbare Flut von Tinte und Druckerschwärze über die gebildete und halbgebildete Welt heraufbeschwören müssen und vor allem nicht so viel Beunruhigung in die breiten Schichten des gläubigen Volkes hineintragen sollen.

Wissenschaftliche Bedeutung hat die neue Schrift von Delitzsch erst recht nicht. Was sie an fachwissenschaftlich exegetischen, religions-, kultur- und literatur-

geschichtlichen Darlegungen und Aufstellungen bietet, kann man schon lange und meist weit treffender, oft auch stilistisch und sprachlich feiner und gewählter bei andern Vertretern der protestantisch-rationalistischen Kritik finden. Neue Beweismomente oder gar, wie der Titel des Buches anzudeuten scheint, einen neuen, epochemachenden Literatur- oder Ideenfund bringt das Buch nicht. Die Fachwissenschaft wird nur bedauern können, daß ein in weiten Kreisen hochgeschätzter und als Sprachforscher anerkannter deutscher Universitätslehrer mit einem solchen Buch von der Höhe akademischen Forschens und Lehrens hinunterstieg in die Niederungen der Parteipolitik und des Rassenhasses.

Größeres Unheil aber mag die Schrift von Fr. Delitzsch anrichten in den Kreisen, denen eine Beurteilung vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nicht möglich ist, die vielmehr in Professor Delitzsch eine anerkannte Autorität sehen, der man in Fragen orientalischer Religion und Kultur unbedenklich folgen kann. In diese Kreise können die mit selbstbewußter Sicherheit aufgestellten Behauptungen ernste Beunruhigung tragen und die Fundamente des Christentums, die doch in unserem armen Vaterland gerade genug unterwühlt sind, noch weiter untergraben.

„Die große Täuschung", von der Delitzsch redet, ist „die Gleichsetzung Jahos — so beliebt der Verfasser im Gegensatz zu den Fachgenossen den alttestamentlichen Gottesnamen Jahwe auszusprechen — mit dem, was wir den höchsten Gott, den Weltgeist, den ewig unerforschlichen, das ganze Weltall durchdringenden und beseelenden höchsten Verstand, den sittlich absolut reinen Weltenrichter nennen" (S. 75). Zum Beweis für die These, „Jaho" sei nichts anderes gewesen als der israelitische Nationalgott, unvollkommen und tiefstehend wie das Volk Israel selbst, führt Delitzsch ein Großteil all der Schwierigkeiten und Behauptungen wieder vor, die wir seit Jahrzehnten in Werken wie J. Wellhausens Israelitischer und jüdischer Geschichte, B. Stades Theologie des Alten Testaments, Kittels Geschichte des Volkes Israel und ähnlichen Schriften lesen konnten. Delitzsch' besondere Fachwissenschaft, die Assyriologie, trägt für die Darlegung kaum etwas Nennenswertes bei. Ein Unterschied besteht jedoch zwischen ihm und den genannten Kritikern: wenn Wellhausen, Kittel, Budde u. a., und besonders die neuere Schule von Gunkel und Greßmann, bei aller Voreingenommenheit für die bei ihnen einmal feststehende evolutionistische Religionsentwicklung, doch auch noch einen Blick haben für das Großartige, Überragende, Einzigartige der Entwicklung und Ausgestaltung der israelitischen Religion des Alten Testaments, so geht dieser Maßstab Delitzsch in seiner antisemitischen Kampfschrift ganz und gar ab. Er bringt es kaum über sich, zu gestehen, daß es „wenigstens vereinzelte, zumeist jüngerer und jüngster Zeit angehörige Stellen gibt, welche wahrhaft religiösen Geist atmen" (S. 93). Ausdrücke wie „Unfug", „gröbste Täuschung", „skrupellose Verschiebungen", „Urteilslosigkeit", „Karikatur des Gottesbegriffes", „alberne Erzählung" — die Sammlung ließe sich beträchtlich erweitern — zeigen, daß hier nicht jene ruhige, sachlich-leidenschaftslose, feinfühlige Forschung die Feder führt, die allein Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Ergebnisse wecken kann. Der Verfasser gesteht es selbst (S. 5 f.), daß eine große Enttäuschung seiner Studentenjahre hinter diesem Buche des nun bald Siebzigjährigen steht.

Und dieser psychologische Hintergrund deutet wohl auch manches Rätsel, das dieses merkwürdige Buch dem Leser aufgibt.

Woran Delitzsch am meisten Anstoß nimmt, ist die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Geschichtschreibung, Gottesidee und Sittlichkeit. Auf mehr denn 20 Seiten folgt er der Darstellung des Pentateuch und des Josuebuches über das Eindringen der Israeliten nach Kanaan und häuft eine Unsumme von textkritischen, literarhistorischen, kultur- und religionsgeschichtlichen, ethnologischen und linguistischen Schwierigkeiten. Es wird keine darunter sein, die der Fachwissenschaft nicht schon lange bekannt ist, und mit der sie sich, je nach dem grundsätzlichen Standpunkt, auf dem sie steht, nicht schon auseinandergesetzt hat. Man brauchte von Delitzsch nicht zu verlangen, daß er diesen Schwierigkeiten gegenüber den dogmatischen Lehrsatz von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift rechtfertigte und verteidigte, wie ein von diesem Glaubenssatz durchdrungener katholischer Forscher es tun müßte und, wenn er dogmatisch richtig und sicher orientiert und historisch entsprechend geschult ist, auch mit Erfolg tun wird. Die Aufgabe des Verfassers war bedeutend leichter: er sollte als Geschichtsforscher aus den biblischen Erzählungen den wesentlichen Inhalt herausschälen, wie er es bei hundert andern orientalischen Geschichtsberichten zu tun pflegt, ohne sich durch die spezifisch orientalische Art des Ausdrucks und der Gedankenführung in seinem Urteil stören zu lassen. Zahlreiche andere Orientalisten, die ebensowenig wie er auf dem Standpunkt einer positiven Gottesoffenbarung stehen, haben diese Aufgabe schon vor ihm geleistet und haben dabei ein ganz anderes, viel günstigeres und anziehenderes Bild des Volkes Israel und seines Glaubens entworfen. Die Gerechtigkeit im Urteil, die Delitzsch babylonischen und assyrischen religiösen und geschichtlichen Urkunden zuteil werden läßt, war er auch den biblischen Berichten und Darstellungen schuldig. Und wenn ein Mann wie Delitzsch selbständig und vorurteilslos über die alttestamentliche Religion forschte, so brauchte seine strenggläubige Jugendüberzeugung nicht erschüttert zu werden.

Freilich — und hier liegt der Kernpunkt der ganzen Frage — „in solchen ernsten Dingen", wie Delitzsch sie selber nennt (S. 6), mußte er nicht nur prüfen und nachprüfen, sondern unabhängig und selbständig prüfen. Julius Wellhausens „ruhmvolle Arbeiten" (S. 7) sind keine Glaubenssätze, denen der moderne Forscher ein unbedingtes sacrificium intellectus bringen müßte, und es wäre nachgerade Zeit, daß auch die protestantische Bibelwissenschaft sich bewußt würde, daß sie heute mit einer Unsumme leichthin übernommenen und gläubig anerkannten Materials arbeitet, und daß das iurare in verba magistri nirgends weniger angebracht ist als in der positiven Forschung, wo jeder Tag selbständigen Arbeitens und Forschens neues Licht und klarere Erkenntnis bringt. Aus dieser unkritischen Annahme der Wellhausenschen Grundlehren entspringt denn schließlich auch Delitzsch' Hauptdogma von „Jahe" als dem israelitischen Nationalgott. Nur ist für Delitzsch die Entwicklung dieses Nationalgottes zum Weltgott offenbar nicht das Problem, das seinen Gewährsmann Wellhausen einst bedrückte, als er schrieb: „Warum die israelitische Geschichte von einem annähernd gleichen

Anfange zu einem ganz andern Endergebnis geführt hat als etwa die moabitische, läßt sich schließlich nicht erklären" (Israelitische und jüdische Geschichte[7] [1914] 33).

Aber ein Grund für die angenommene Entwicklung der alttestamentlichen Gottesidee vom beschränkten, unvollkommenen Stammgott der rauhen „Wüstensöhne" zum universalen, ethisch vollkommenen Weltgott muß doch vorhanden sein. Einflüsse von außen sind es nicht gewesen. Babylon, Ägypten, Persien, Phönizien konnten Palästina den reinen Monotheismus nicht geben, da sie ihn in der Zeit ihres Zusammenbestehens mit dem israelitischen Staate selbst niemals hatten. Es würden also nur die innerisraelitischen Faktoren bleiben, und wenn man dem israelitischen Genius nicht eine ihn von allen andern Völkern des Altertums unterscheidende Veranlagung für den Monotheismus zuerkennen will, was eine reine Verlegenheitsannahme ist, dann bleibt nur die Berufung auf das Prophetentum. Aber gerade diese Propheten predigen von Anfang an, daß sie die Sprecher des einen, wahren Gottes sind, der über alle Völker und Zeiten herrsche und „außer dem es keinen Gott gebe". Dabei wollen diese Propheten, und zwar gerade die ältesten von ihnen am meisten, nicht Verkünder einer neuen Lehre sein, nicht Religionsstifter, sondern Erneuerer der uralten, am Sinai gestifteten, durch Jahrhunderte geübten, alten, mosaischen Religion. Die moderne Kritik hat sich den Beweis ihrer religionsgeschichtlichen Theorie bedeutend erleichtert, indem sie die Prophetenworte, die klar den Monotheismus aussprechen, als „unecht", als „deuteronomistischen Einschub" ausscheidet. Aber selbst in dem, was danach noch übrigbleibt und als „echtes Gut" anerkannt wird, tritt der monotheistische Grundcharakter klar zu Tage und kann nur mit Gewaltexperimenten beseitigt werden.

Fr. Delitzsch hat bei J. Oppert den Hinweis darauf gefunden, „daß in Israel der Glaube an eine Göttin neben Gott niemals Platz gegriffen" (S. 97). Es ist bemerkenswert, wie der Assyriologe diesen Einwand zurückweist. Der Gedanke an eine weibliche Gottheit habe den Hebräern überhaupt nie kommen können, meint Delitzsch, „weil bei den hebräischen Wüstensöhnen das Weib eine viel zu niedrige, ja verachtete Stellung einnahm". Als ob das Weib bei den heidnischen Kanaanitern eine höhere Stellung eingenommen hätte als bei den Hebräern! Und doch steht dort neben Baal die weibliche Astarte, die Baala, und der Tiefstand der Frau hat die Kanaaniter keinesfalls verhindert, die weibliche Gottheit anzuerkennen. Dabei ist es noch nicht einmal so ausgemacht, wie Delitzsch es hinstellt, daß die Baala-Astarte der Kanaaniter von Sumer-Babylon stammt. Aber wenn auch — warum konnte der sinnenschwüle Astartekult in der offiziellen israelitischen Religion niemals eine Stätte finden? Warum hat Israel nicht einmal das Wort „Göttin" gebildet, geschweige denn daß es die Sache annahm? Daß übrigens bei dieser Gelegenheit der Hinweis auf die „Anbetung der Madonna" durch die Katholiken nicht fehlt, sind wir nachgerade gewohnt; über die „auch im Christentum weiblich vor- und dargestellten Engelgestalten" wird der christliche Leser und der Kenner der christlichen Kunstgeschichte schon eher verwundert sein. Doch das sind Nebensachen. Die Hauptfrage ist die: wie

kommt es, daß in Israel trotz des beständigen Einflusses einer polytheistischen Umwelt, trotz der tausendfach bezeugten Hinneigung des Volkes selbst zum Götzendienst, der reine Monotheismus sich nicht nur erhielt, sondern, wie Delitzsch annehmen muß, sich entwickelte und entfaltete und schließlich vollständig zum Siege kam? Daß die Gleichung „Jaho = Weltgott" besteht, ist nicht die „große Täuschung", sondern das „große Rätsel", das auch Fr. Delitzsch nicht lösen kann, das er allerdings kräftiger, vielleicht auch offenherziger als manch anderer herausgearbeitet hat. Die Lösung gibt einzig und allein die Tatsache, daß Jahwe eben von Anfang an nicht bloß ein Stammesgott wie der Gott etwa der Moabiter war, sondern daß er der Weltgott war und als solcher mit dem Gebot: „Du sollst keine andern Götter neben mir haben", nicht eine Monolatrie, sondern einen absoluten Monotheismus meinte. Diesen Grundzug trägt auch die von der Kritik als älteste anerkannte Schicht der Urgeschichte (Gen. 2, 4 bis 11, 9); hier ist der universalistische, streng monotheistische Gottesbegriff nicht bloß leichte Übermalung, ein leicht entfernbarer Firnis, sondern ein Grundelement, durch das die Erzählung wesentlich beeinflußt und ohne das sie nicht denkbar ist. Unter den Neueren hat besonders O. Procksch (Die Genesis [1913]; vgl. S. 18 f.) diese Sachlage herausgearbeitet. Solange die neuere Bibelwissenschaft diese Tatsache nicht anerkennt, wird sie bei allen anerkennenswerten Leistungen an philologischer und einzelwissenschaftlicher Kleinarbeit aus dem Labyrinth, in dem sie heute umherirrt, keinen Ausgang finden und dem merkwürdigsten und einzigartigsten Phänomen in der ganzen Religionswissenschaft, dem alttestamentlichen Monotheismus, ratlos gegenüberstehen.

Das ist der Kernpunkt in der Beurteilung der Delitzschen Aufstellungen. Alles andere steht in zweiter Linie. Daß die Sittlichkeit der alten Israeliten nicht auf der Höhe der christlichen steht, wußten wir alle längst; wir hatten es schon in der Biblischen Geschichte gelernt. Aber daß israelitische Sittlichkeit und alttestamentliche Sittlichkeit nicht gleichbedeutend ist, wußten wir auch. Beide verhalten sich wie Praxis und Theorie, wie Wirklichkeit und Ideal. Aber auch die Sittlichkeit des Alten Testamentes als Theorie und Ideal ist gewiß der christlichen nicht ebenbürtig. Das hat kein Geringerer gesagt als der Stifter der christlichen Religion selbst. Aber er hat auch gesagt, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz, d. h. die Religion des Alten Bundes, aufzuheben, sondern zu vervollkommnen (Matth. 5, 17), und der größte Apostel des werdenden Christentums, der hl. Paulus, hebt den Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen Bund, zwischen Israel und der Kirche, immer wieder hervor. Das Christentum von seinem Mutterboden, der alttestamentlichen Religion, loslösen, heißt ihm ein Wesensmerkmal absprechen und sein geschichtliches Verständnis sich verbauen. Aber man darf auch nicht, wie Delitzsch es tut, alttestamentliche Religion und modernes Judentum gleichsetzen; auch das ist eine „große Täuschung". Ob das moderne Judentum manche Züge des alten israelitischen Volkes aufweist und dessen Fehler weiterpflanzt oder nicht, ist eine Frage der Völkerkunde oder meinetwegen auch der Rassenpolitik; aber es war ein unbegreiflicher Mißgriff des Orientalisten Delitzsch, auf solche Weise Wissenschaft, Religion und Politik zu verquicken. Der

religiösen Beruhigung, die unserem Volke nach dem unglücklichen Kriege so not täte, dem inneren Frieden und gegenseitigen Verstehen, dem wissenschaftlichen Fortschritt hat Delitzsch mit seinem Buche keinen Dienst getan. August Bea S. J.

Die Jesuitenfreundschaft des hl. Alfons von Liguori.

Im Jahre 1914 feierte die Gesellschaft Jesu den hundertsten Gedächtnistag ihrer Wiederherstellung. Als Festgabe widmete ihr ein Mitglied der holländischen Provinz des Redemptoristenordens, der als Schriftleiter der holländischen „Katholischen Stimmen" und als moraltheologischer Schriftsteller hochangesehene P. Johannes Laurentius Jansen, eine kleine Schrift, die mit dem Titel De H. Alfonsus M. de Liguori en de Sociëteit van Jezus in der Sammlung Geloof en Wetenschap zu Nymwegen erschien. Auf mehrfachen Wunsch hin hat nun der deutsche Redemptoristenpater Klemens Maria Henze die Schrift übersetzt und mit einer Reihe von Zusätzen vermehrt, die ihm zum Teil der Verfasser selbst angegeben hatte. Er hat das Büchlein dem großen Jünger des hl. Alfons, dem glorreichen hl. Klemens Maria Hofbauer, als Angebinde zum hundertsten Jahrestag seines Todes zu Füßen gelegt[1]. Wir Deutsche müssen dem Verfasser und dem Übersetzer für ihre Arbeit von Herzen dankbar sein. Bekanntlich sind schon mehr als einmal auf wissenschaftlichem Felde Redemptoristen und Jesuiten kräftig aneinander geraten. Es liegt auch zutage, daß die Missionsweise der zwei Orden nicht ganz die gleiche ist. Ferner kann es geschehen, daß im Beichtstuhle ein und derselbe Gewissenszweifel von einem Redemptoristen so gelöst wird und von einem Jesuiten anders. So kann sich leicht die Vorstellung bilden, daß zwischen den zwei Körperschaften eine Kluft gähne oder wenigstens eine unerquickliche Spannung herrsche. Da kommen nun die PP. Jansen und Henze gerade recht. Aus den Schriften, den Worten und den Taten des hl. Alfons weben sie ein Gesamtbild der Stellung, die der Gesellschaft Jesu gegenüber der Stifter des Redemptoristenordens, der hl. Alfons, eingenommen hat. Damit wissen wir auch, wie der Orden selbst sich zu ihr stellt. Denn er ist dem Geiste seines Gründers stets treugeblieben; er ist der fortlebende und fortwirkende Alfons.

Heben wir nun einige Züge aus dem Bilde heraus! Gleich an der Wiege Alfonsens begegnen wir einem der großen Männer der Gesellschaft Jesu. Er beglückwünscht die Gräfin zur Geburt dieses Kindes; er nimmt es auf seine Arme, segnet es und sagt, von Gott erleuchtet, dessen geistige Größe voraus. Der Mann heißt Franz von Hieronymo. Er ist am gleichen Tage wie Alfons vom Papst Gregor XIII. in die Zahl der Heiligen aufgenommen worden. Als junger Priester glaubte sich Alfons von Gott berufen, eine neue geistliche Genossenschaft der Kirche zu schenken. Unter den Männern, denen er den Plan zur

[1] Der hl. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu in ihren freundschaftlichen Beziehungen zueinander. Nach dem Holländischen des Joh. Laurentius Jansen C. SS. R. bearbeitet von Klemens Maria Henze C. SS. R. 12° (XII u. 108 S.) Freiburg i. Br. 1920, Herder. Preis in Deutschland *M* 3.80; geb. *M* 5.60 und Zuschläge.

Prüfung vorlegte, treffen wir den Jesuitenprovinzial von Neapel. Als er bald darauf sich angetrieben fühlte, etwas zur Ehre der Gottesmutter zu schreiben, fragte er den Jesuiten Franz Pepe um Rat. Eingeladen, in einer Kirche Neapels geistliche Übungen für die Besatzung der Stadt zu halten, sorgte er dafür, daß vor der Kirchentür ein Laden aufgeschlagen wurde, in dem man den Soldaten das Betrachtungsbuch des Jesuitenmissionärs Segneri feilbot. Mit den Jesuiten von Neapel stand der Heilige auf vertrautem Fuß. Er liest bei ihnen Messe und lädt sich bei ihnen zu Tisch. Da sein Gürtel so gar abgetragen ist, versehen sie ihn mit einem neuen. Aus der Mission, die er zu Benevent abhält, schreibt er an einen seiner Ordensmänner: „Mit den Jesuiten hier haben wir innige Freundschaft geschlossen." In den Tagen, die er vor seiner Bischofsweihe in Rom verbringt, wird er vom Jesuitengeneral Ricci dreimal besucht. Das letzte Meßopfer, das er in der Ewigen Stadt feiert, feiert er am Grabe des hl. Aloysius. Zu Loreto wird er von einem Jesuiten, der an der Gnadenkirche als Beichtvater angestellt ist, mit Liebenswürdigkeiten überhäuft. Jesuiten verkünden schon zu seinen Lebzeiten in und außer Italien sein Lob, übersetzen und verbreiten Schriften, die aus seiner Feder geflossen sind. Das war auch nicht zu verwundern, denn in den Erbauungsbüchern des Heiligen, so lesen wir bei Jansen-Henze, „ist seine Anlehnung an die Schriftsteller der Gesellschaft Jesu unverkennbar". Insbesondere ist er eins mit ihnen im Eifern für die öftere Kommunion, für die Verehrung des Herzens Jesu, für die geschlossenen geistlichen Übungen. In seinen Ordenssatzungen bestimmt er, die angehenden Ordensmitglieder seien einzuführen in die Betrachtungsweise des hl. Ignatius. Zu diesem Heiligen trug er eine große Verehrung. Den verschiedenen Gliederungen seiner Kongregation gab er Jesuitenheilige zu Schutzherren und Vorbildern: den Missionären Franz Regis, den Klerikern Aloysius, den Novizen Stanislaus.

Auch auf dem Gebiete, auf dem der Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Bedeutung liegt, auf dem der Moral, hat er sich vielfach Jesuiten zu Führern genommen. „Die Jesuiten sind Meister der Moral", heißt es wiederholt in seinen Briefen. Im Übermaß seiner Demut schrieb er sogar einmal: „Was ich an Moral weiß, habe ich von den Jesuiten gelernt." Alfonsens hochberühmte große Moraltheologie ist anfangs in der Gestalt von Erläuterungen zum Moralwerk des deutschen Jesuiten Hermann Busenbaum erschienen. Die ersten sieben Auflagen tragen an ihrer Stirne ein empfehlendes Geleitwort des Jesuiten Zaccaria. Nicht daß der Heilige den Jesuiten gedankenlos nachgebetet hätte! Er hat fortwährend selbständig geforscht, und diese Forschungen haben ihn dazu geführt, daß er später in manchen Fragen von der gewöhnlichen Lehre der Jesuiten abwich. „Als dann", sagen Jansen-Kluge, „der wüste Sturm des Kirchenhasses mit der Gesellschaft Jesu auch seine eigene kleine Kongregation zu verschlingen drohte, wurde er dadurch genötigt, jene Unterschiede um so mehr zu betonen und in seinen Büchern und seiner wissenschaftlichen Korrespondenz viel mehr das hervorzuheben, worin er von den Lehrern des Jesuitenordens abwich, als das, worin er mit ihnen in Übereinstimmung blieb. Aber trotz dieser sachlichen Gegensätzlichkeit in der Lehre und trotz der scharfen Hervorhebung dieser Verschiedenheit unter den schwie-

rigen Verhältnissen der damaligen Zeit blieben das wohlwollende Interesse und die freundschaftlichen, ja herzlichen Beziehungen des Heiligen zur Gesellschaft Jesu vollkommen gewahrt." So weit unsere Schrift. Daß sie recht hat, zeigt deutlich Alfonsens Verhalten während der großen Jesuitenverfolgungen nach der Mitte des 18. Jahrhunderts. Er bedauerte sie auf das tiefste. „Alles", sagt er, „ist böswillig von den Jansenisten und von den vielen Un- und Irrgläubigen angestiftet." Den Jesuitengeneral beschwor er, er möchte doch den vielen Schmähschriften gegen den Orden eine Widerlegung entgegenstellen. „Ich tauge zu nichts", sagt er in dem Briefe; „aber das muß ich Ihnen sagen, daß ich der Lobredner der Gesellschaft bin." Als dann Klemens XIII. in seiner Bulle vom Jahre 1765 entschieden für den Orden eintrat, dessen Ziele und Einrichtungen für heilig erklärte, griff Alfons von neuem zur Feder. In einem rührenden Schreiben drückt er dem Papst seine Zustimmung und seinen Dank aus. Lange hat allerdings diese Freude nicht gedauert. Auf den 13. Klemens folgte der 14. Alfons kannte ihn, schätzte seine Frömmigkeit, widmete ihm eines seiner Werke, erfreute sich seiner Gunst. Als aber 1773 das Aufhebungsbreve der Gesellschaft Jesu erschien, da war der Heilige, wie sein erster, ihm innig vertrauter Lebensbeschreiber berichtet, „tief erschüttert und wie versteinert". Zur Entschuldigung des Papstes wußte er nur eines zu sagen. Es ist ein Wort, das später der heiligmäßige Jesuitengeneral Johannes Roothaan sich zu eigen gemacht hat. „Armer Papst! Was konnte er tun in seiner schlimmen Lage, da die Regierungen einstimmig die Aufhebung verlangten?" Merkwürdig ist, was unser Heiliger diesem Schmerzensrufe sofort beigefügt hat. „Ich sage: ein einziger Jesuit, der übrig bleibt, ist imstande, die Gesellschaft wiederherzustellen." Aus diesem Munde gesprochen, darf diese Äußerung als eine Weissagung gelten. Tatsächlich sind einige Jesuitenhäuser übriggeblieben, weil in Rußland Katharina II. nicht gestattete, daß man ihnen das Aufhebungsbreve in der vom Päpstlichen Stuhl vorgeschriebenen Form mitteilte. Alfons erfuhr das; und während noch im 19. Jahrhundert selbst einige katholische Gelehrte jenes Zusammenleben als ein unrechtmäßiges bezeichnen zu müssen glaubten, hat Alfons mit seinem weiten, von oben erleuchteten Blick es gutgeheißen. „Es gibt Leute", sagte er, „die diese Jesuiten als Schismatiker bezeichnen. Aber das ist eine Torheit. Beten wir, daß Gott nicht aufhöre, jene Männer zu segnen!"

Mit den russischen Jesuiten hat sich der Geist der alten Gesellschaft Jesu hinübergerettet in die neue, und damit auch die Liebe und Andacht zum hl. Alfons von Liguori. Man lese nur, um bei den deutschen Jesuiten stehen zu bleiben, in unserer Schrift, was Männer wie Deharbe, Baumgartner, Hurter, Lehmkuhl zur Verherrlichung dieses Heiligen geschrieben haben! Im Namen des ganzen Ordens hat 1867 der Jesuitengeneral Petrus Beckx an Pius IX. eine Bittschrift gerichtet, besagend: Alfons möge doch zur Würde eines Kirchenlehrers erhoben werden; sei er ja von Gott mit einer außerordentlichen Lehrgnade ausgerüstet worden; seine Moraltheologie bilde den Hauptbeweis dafür. Die Jesuiten haben mit dieser Bitte eine Pflicht der Dankbarkeit erfüllt. Denn wenn ein Mann von der Weisheit, Unparteilichkeit und Wahrheitsliebe

eines Alfons von Liguori die Gesellschaft Jesu einen Verein nennt, der „sozusagen die ganze Welt geheiligt hat und sie noch fortwährend heiligt", wenn ein solcher Heiliger erklärt, er liebe die Gesellschaft so, als ob er ihr angehörte, wenn er die Stadt glücklich preist, in der sich ein Kollegium der Jesuiten findet, so ersetzt das dem Orden überreich die Millionen von Beschimpfungen und Verleumdungen, die seine Widersacher und Neider auf ihn geschleudert haben und noch immer schleudern.

Die Jansen-Henzesche Schrift ist jedoch keineswegs nur für Jesuiten bestimmt. Wer immer sie liest, muß den hl. Alfons bewundern und liebgewinnen. Welche Bescheidenheit! Welch selbstloser Sinn! Welch großes, edles, liebewarmes Herz! Alfons, Ignatius; Versammlung des allerheiligsten Erlösers, Gesellschaft Jesu — Verschiedene Namen! Verschiedene Gestalten! Verschiedenes Wirken! Geben wir das ruhig zu! Aber sind denn nicht auch draußen im Garten Rose und Lilie, Eiche und Linde verschieden? Unterscheidet sich nicht der Stern vom Stern, ein Engelchor vom andern? Ist es nicht der göttliche Bräutigam, der seine Kirche mit dem bunten Prachtgewande der verschiedenen kirchlichen Stände und Orden schmückt? Wie die verschiedenen Farben des Regenbogens sich verbinden und sozusagen verschmelzen, so einen sich die Söhne des hl. Alfons und die des hl. Ignatius durch aufrichtige Hochschätzung, herzliche Liebe, wechselseitige Hilfeleistung. Es ist gut, daß wir uns dessen bewußt werden. Wissen sollen es die beiderseitigen Ordensgenossen, wissen die Gläubigen, die auf der Kanzel und im Beichtstuhl bald einen Redemptoristen, bald einen Jesuiten gewahren, wissen die Gelehrten, welche die Schriften beider Richtungen lesen. Diese Erkenntnis bringt dem einen Orden wie dem andern einen Zuwachs an Vertrauen und Ansehen und fördert eben damit die Ehre Gottes und das Heil der Seelen. Darum nochmals Dank den Verfassern dieses kleinen und dabei doch so inhaltreichen Büchleins! Es ist eine Freudenbotschaft, ein Liebesband, eine Erfüllung des Apostelgebotes: Salutate invicem in osculo sancto! — „Grüßet einander mit dem heiligen Kusse!" (Röm. 16, 16; 1 Petri 5, 14.) Es sei namentlich auch empfohlen zur Lesung in Ordenshäusern, männlichen wie weiblichen. Der heilige Kirchenlehrer Alfonsus und seine geistlichen Söhne bieten uns hier ein Muster und Vorbild, wie Ordensleute von den Angehörigen anderer Orden denken und reden sollen.

Otto Braunsberger 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, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J. M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, 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.

Dankbarkeit.

Wir klagen heute viel und danken wenig. Obwohl dies verständlich ist, dürfen wir doch nicht glauben, daß Dank in widrigen und unbefriedigenden Verhältnissen keine Stätte mehr habe.

Als Johannes Chrysostomus bei der Überführung zu einem noch härteren Verbannungsort als dem bisherigen den dreimonatigen grausamen Leiden erlag, waren seine letzten Worte die ihm gewohnten: „Ehre sei Gott für alles.“ [1] Als Ludwig von Frankreich seine „über alle sterblichen Geschöpfe geliebte“ Mutter, die heilige Königin Blanca, durch den Tod verlor, dankte er trotz herben Schmerzes Gott dafür, daß er ihm die Teuerste so lange gegeben hatte, als es seiner Güte gefiel [2]. Ein Laienbruder der Gesellschaft Jesu, Franz Stöferle, der am 11. August 1916 in einem bayrischen Feldlazarett verschied, hatte, wie ein Kamerad erzählt, kurz vor seiner Verwundung öfter den Wunsch ausgesprochen, Gott möchte ihm die Gnade schenken, nach einer etwaigen Verwundung noch eine halbe Stunde zu leben, damit er Zeit habe, das Magnificat zu singen. Eine hochbetagte Konvertitin, die um dieselbe Zeit, wohl aus Mangel an rechter Krankennahrung, zu München dahinstarb, sagte dem Verfasser nicht lange vor dem Tode: „Ich habe schon oft dem lieben Gott gesagt: Nimm mich doch in den Himmel, daß ich dir einmal danken kann.“

Dank trotz Leid ist aber wie möglich, so auch notwendig. Gewiß kann nicht geleugnet werden, daß es Gründe zur Klage gibt. Fast jedes Einzelleben hat deren mehr als genug, und den gesellschaftlichen Verbänden, denen wir angehören, den Zeitläuften, in denen wir leben, eignet Gemeinleid, das empfindlich auch auf den Einzelnen wirkt. Dennoch bleibt viel zu danken. Die Klage darf nie allein ertönen, und immer bedarf es der Wachsamkeit, daß sie nicht das rechte Maß überschreite.

Auch das ist wahr, daß wir es nicht lassen können, über jede irdische Genugtuung hinaus den Blick in die Höhe zu richten; wir sind ja nicht

[1] *Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν.* Palladius, Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi c. 11: Migne, Patr. graec. XLVII 38.

[2] Gaufridus de Belloloco, Vita c. 5, n. 46: Acta Sanct., tom. V Augusti (Antverpiae 1741) 552. — M. Sepet, Saint Louis (5 Paris 1900) 12 ff.

auf die Niederung, auf beschränkte Erdenwohlfahrt angelegt. Aber man muß doch unterscheiden zwischen: nicht endgültig zufrieden sein können, und: nicht danken müssen. Auch Gaben, die nicht die letzten, sondern nur Vorläufer reicherer Gaben sind, verdienen Dank; sie verdienen sicherlich großen Dank, wenn sie schon als Vorläufer durch Zahl und Güte hervorragen.

1. Die Wohltaten erkennen, ist Voraussetzung, dann freilich sogleich auch Betätigung der Dankbarkeit. Aus allgemeiner oder besonderer Erkenntnis der Wohltaten geht in einem edlen Herzen Dankbarkeit hervor; aber kaum geboren, wendet sie sich zum Erkennen zurück und hält es an, die Wohltaten zu zählen, zu wägen, Zahl und Gewicht sich unvergessen zu merken, auf daß sie alle Schuld vollkommen begleiche. Dankbarkeit steht darum mit Einsicht und Verstand im Bunde wie nur irgend eine der Tugenden; nicht umsonst stammt ihr Name von derselben Wurzel wie Denken ab. Gedankenlose, Stumpfe sind undankbar; Wache, Achtsame, Tiefe sind dankbar.

Aller andern Wohltaten Anfang und Krönung besteht in den Wohltaten Gottes. Sie bauen uns auf vom Grunde her und setzen uns zusammen; sie schenken uns jede Erhebung über das Nichts, die wir sind und besitzen. Durch die Erhaltung, Mitwirkung und Vorsehung bleiben wir von Augenblick zu Augenblick, nach Wesen und Akzidens, Gaben Gottes; auch das All, das wir bewohnen, ist eine Riesengabe der göttlichen Güte. Wir stehen auf Gottes Wohltaten, wir gehen und wandeln in ihnen. Sie umgeben, umfächeln, umstürmen uns. Sie strahlen in unser Auge, klingen uns ins Ohr. Wir atmen sie ein wie die Luft — die Luft ist selbst eine der zahllosen —, sie kreisen in unsern Adern wie unser Blut — auch das Blut gehört zu ihnen — durch sie schlägt unser Herz. Wie zahlreich sind doch diese Wohltaten, wie oft wiederholte vom Aufgang der Sonne zum Niedergang und vom Niedergange zum Aufgang, von Jahr zu Jahr, Lebensalter zu Lebensalter, wie mannigfaltige, bald allen gemeinsame, bald den Einzelnen in persönlicher Weise segnende, wie große, süße, förderliche, kostbare! Wahrlich, als kostbar müssen sie gelten schon wegen der unendlichen Majestät, von der sie uns kommen, durch die geliebt und bedacht zu sein wertvoller ist als der Besitz von Himmel und Erde, von der sie obendrein uns zugehen nicht bloß durch Diener, sondern die für, mit, in uns durch persönliche Allgegenwart und Alltätigkeit wirkt. Gott spendet uns seine Gaben, auch wenn wir undankbar, unwürdig sind. Thomas von Aquin meint in den schönen Quästionen der Secunda Secundae, die von der

Dankbarkeit handeln, der Sünder schulde Gott in einer Weise mehr Dank als der Gerechte: sei auch die Verzeihung der Sünde ein geringeres Gut als die Bewahrung der Unschuld, so werde sie doch einem Unwürdigeren geschenkt. Gott segnet uns in den ungeahntesten, nur von der drängendsten Liebe entdeckbaren Weisen. Litt er nicht in eigener Person für uns Mühsal, Schmerzen und den bittern Tod? Und noch keine der Gaben, die wir in und um uns sehen, ist die letzte. Die letzte Gabe ist erst dann gegeben, wenn wir von der Anschauung Gottes verklärt in Göttlichkeit glänzen, oder vielmehr, die letzte ist auch dann nicht gegeben; denn der Ewigkeit des göttlichen Gebens kommt kein Ende.

Die Seele einer Wohltat, das Köstlichste daran und von erleuchteter Dankbarkeit noch mehr als die äußere Wohltat geschätzt, ist die unentgeltliche Liebe. Was uns jemand um Geldes oder sonstigen Nutzens willen tut, empfinden wir nicht als Wohltat im strengen Sinn und, soweit eben um Geld getan, nicht als Verpflichtung zum Danke. Für die Liebe aber dankt man, auch abgesehen von der äußeren Gabe; darum sagt man: Ich danke, wenn man etwas gütig Gebotenes ausschlagen will, und vor allem das innere Wohlwollen anerkennt man als dankenswert in Kleinigkeiten, wie wenn etwa eine freundliche Hand mit einer Blume einem das Zimmer schmückt. Auch durch das Wohlwollen stehen aber in der Stufenfolge der Wohltaten die göttlichen obenan. Gott, der in Allvollkommenheit sich selbst Genügende, schafft mit unantastbarer Freiheit nach innen und außen. Er schafft uneigennützig; er setzt sich selber zum Ziel der Dinge nicht wie die Selbstsucht, deren Triebfeder das Ich als Ich ist, sondern wie die Heiligkeit und ewige Ordnung, die das höchste Gut, wo immer es sei, über alles und alles in ihm liebt. Nimmer und nirgends lebt in Wohltaten eine reinere, heiligere Uneigennützigkeit als in den Wohltaten Gottes.

Unsere Oberflächlichkeit übersieht viele Wohltaten, namentlich die sich nicht den Sinnen aufdrängen, wie die Schöpfung und Erhaltung; andere schätzt sie nicht nach Gebühr, namentlich die sie niemals in Mangel und Schmerz entbehren mußte, die sie nicht mit Mühe zu erringen hat, die ihr reichlich und häufig zuströmen, die ihr nicht allein, sondern gemeinsam mit andern gegeben werden. Wir werden kaum dankbar, wenn nicht die Vorsehung uns wie auch irdische Pädagogik ihre Zöglinge behandelt: diese weiß, daß man den Kindern nicht zu viele und zu köstliche Geschenke machen soll und daß man wohl daran tut, sie zuweilen etwas entbehren zu lassen. Am öftesten aber übersieht die Oberflächlichkeit an den Wohltaten, daß sie

Dankschulden bringen. Zahllose Dankgläubiger leben neben uns in allen Weltteilen, lebten vor uns in allen Jahrhunderten; von ihnen allen fließen uns Kulturgüter zu. Wer denkt dankbar an sie? Die Wohltaten der Eltern nimmt das Kind — es darf freilich am ehesten gedankenlos sein — als Selbstverständlichkeiten hin; erst wenn es zu spät ist, erwacht heißer Dank an Gräbern. Wenige Schüler haben das lebendige Bewußtsein, daß die Lehrer nicht etwa nur durch besondere Freundlichkeit, sondern gerade durch ihre Lehrtätigkeit ihnen Gutes tun; wenige Bürger fühlen sich der Obrigkeit, zu wenige auch den kirchlichen Vorgesetzten verpflichtet. „Wer der Gemeinde dienet, dem danket niemand." Wie gedenkt man der Opfer an Geld, Mühe, Blut, die im Kriege für das Vaterland gebracht worden sind?

Es ist wohl wahr, daß die Mitmenschen uns vielfach um Lohn, sei es greifbaren, sei es feineren, Dienste leisten. Wir sollten aber nicht vergessen, daß sie oft in ihre Dienste ein Wohlwollen legen, das über Geldlohn erhaben ist. Jeder berufene Lehrer hegt für seine Schüler und Zöglinge soviel aufrichtige Liebe, jeder rechte Arzt für seine Pfleglinge soviel sinnende Sorge, beide soviel selbstlose Teilnahme an Fortschritt und Besserung, daß Besoldung, Schulgeld, Honorar nur der geringere Teil der Bezahlung sein können; für ihr eigenes Gefühl ist das Geld oft etwas, was nur nebenherläuft neben dem innern Verhältnis, das sie zum Schützling gewonnen haben und auch auf seiner Seite vorhanden glauben. Selbst das Äußere des geleisteten Dienstes zeigt manchmal einen solchen Überschuß über den vertragsmäßigen Lohn, daß ein vornehmer Mensch sich noch weit über den Lohn hinaus zu wahrem Danke verbunden fühlt; mit Beschämung steht er vor einer armen Waschfrau, deren alte Hände von der auch in seinem Dienste überkommenen Gicht verunstaltet und gemartert sind, und der er nur eben die paar ortsüblichen Groschen gezahlt hat. Ja, tiefere Menschen, die die Größe und freie Ebenbürtigkeit des Mitmenschen kennen und ehren, sehen etwas Unbezahlbares in jedem geleisteten Dienste; sie danken dem Dienstmann am Bahnhofe, dem Kellner im Gasthaus, dem Arbeiter, der ihnen eine Reparatur besorgt, den Dienstboten im Hause auf so herzliche Art, daß diese von dem ungewohnten Benehmen ordentlich überrascht sind. Wieviel erträglicher wäre das menschliche Zusammenleben, wieviel fester verankert der ganze Aufbau der Gesellschaft in Familie, Gemeinde, Staat und Kirche, wenn allgemein mehr Dankverständnis herrschte zwischen Eltern und Kindern, zwischen Vater und Mutter, zwischen Vorgesetzten und Untergebenen jeder Gattung, zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern,

Reichen und Armen! Allzusehr zieht der moderne Mensch es vor, ein undankbarer Kritiker an Vergangenheit und Gegenwart zu sein.

Gesetzt indessen, daß ausgesprochene Lohnsucht vieler Geber uns die Dankeinsicht erschwere, dann bleibt immer noch die Schuld gegen den Höhern, dessen Vorsehung uns wenigstens durch Lohnsüchtige so viel Gutes spendet. Handel und Verkehr sind unermeßliche Wohltaten der Vorsehung. Selbst wenn die staatlichen Beamten nicht mit Wohlwollen und aus sittlich hochstehender Gesinnung handelten, wären eine unschätzbare Wohltat geordnete Verhältnisse, in denen wir leben. Vergessen wir das nicht zu oft? Müssen wir trotz der schweren Lasten, die das heutige Staatsleben mit sich bringt, nicht dafür Dank wissen, daß wir immer noch weitgehenden Rechtsschutzes und öffentlicher Fürsorge genießen? Erst jetzt, nach den letzten sechs Jahren der Weltumwälzung, fühlen wir, wie wir ehedem alle Tage hätten auf den Knien danken sollen.

Am schwersten setzt die Dankerkenntnis sich durch im Leiden. Abhängig vom augenblicklichen Eindruck, sind wir dann überwältigt von der Neigung zur Klage. Da gilt es, das innere Auge klar und scharf zu erhalten. Überstiege auch das Leid alles Gute, das wir haben, das Leiden auf Erden trägt doch Himmelswerte in sich. Dadurch wird es zur Wohltat. „Denn unsere gegenwärtige Trübsal, die augenblicklich und erträglich ist, bewirkt in uns eine überschwengliche, ewige, alles überwiegende Herrlichkeit, wenn wir nicht auf das Sichtbare schauen, sondern auf das Unsichtbare“ (2 Kor. 4, 17 f.). Meistens leiden wir auch nicht so, daß es „uns besser wäre, nicht zu sein“; sondern die Bilanz zwischen Gutem und Üblem zeigt einen Überschuß des Guten, Dankschuldigen. Oft ertappen wir uns darauf, daß wir durch beschämend Geringes uns das Dankbewußtsein zerstören lassen. Ein Kleines fehlt am Essen, das Eßzimmer ist nicht wohl geheizt, zu einem weniger angenehmen Mahl bist du geladen — wie viele Dürftige würden nicht verstimmt wie du, sondern mit freudigem Danke vorlieb nehmen! Wie würden sie es gerne ertragen, wenn ihre Unannehmlichkeiten wie die deinen darin bestünden, daß die Wohltaten sich häufen und in der Häufung einander verdrängen! Der Gedanke an die vielen, die es weniger gut haben und die mehr leiden als wir, sollte uns nie verlassen; kaum ein anderer erhält sicherer in der Dankbarkeit. Wir müssen uns selber vorhalten, was ehedem unsere Eltern uns sagten, wenn wir wieder einmal unzufriedene Gesichtchen machten: Schau, Kind, wieviel besser hast du es doch als jene andern; wie wäre es, wenn du an ihrer Stelle

wäreſt? Man geht nie über die Straße, ohne auf Gründe zum Mitleid und zum beſchämten Danke zu treffen. Worüber wir hinausſtoßen: Unerträglich! das würden andere als Erleichterung begrüßen. Was wir murrend hinnehmen, dafür würden andere die Hand Gottes mit Tränen freudigen Dankes bedecken. Daß er dennoch nicht jenen Dankbaren, ſondern uns Undankbaren ſeine Gaben ſpendet, gehört zu ſeinen tiefen Geheimniſſen, göttlichen Freiheiten, die man nur wieder mit anbetendem Danke verehren kann.

Gerade in bezug auf das Leiden verſtehen wir die Danknotwendigkeit beſſer, wenn es bereits in der Vergangenheit liegt, als wenn es gegenwärtig uns niederdrückt. Aber die Dankbarkeit wendet in allen Dingen den Blick nicht bloß auf die Gegenwart, ſondern auch auf die Vergangenheit; ſie krönt ihre Erkenntnisarbeit damit, daß ſie die vergangenen Wohltaten im Gedächtnis behält. Der Dankbare hat ein gutes Gedächtnis: es iſt ſein Wille, nicht zu vergeſſen. Der Undankbare genießt die Wohltat, dann ſchlägt er ſie aus dem Sinn; man ſagt von ihm: Er hat den Dank ſchon gegeſſen. Es mag kleine Dienſte geben, auf die man nach kurzer Zeit nicht mehr zu denken braucht, weil das Leben durch ſein Hin- und Widerſpiel von Gefälligkeiten ſie ausgeglichen hat; aber größere Guttaten entfallen der Dankbarkeit nie, ganz gewiß nicht jene, die für die Zukunft grundlegend waren und von denen man noch immer zehrt. In Ordensgenoſſenſchaften gibt es Regeln: Jedes Haus ſoll ein in Leder gebundenes Buch haben, worin die Namen aller Stifter und Wohltäter verzeichnet ſtehen; dieſe ſollen ſo und ſo oft öffentlich verleſen werden. Die unſterbliche Schuld gegen Eltern und Erzieher entſchwindet der Dankbarkeit in keinem Falle, ſelbſt dann nicht, wenn man in anderer Beziehung einmal gegen dieſe großen Gläubiger Stellung nehmen müßte. Das Soll gegen Gott aber, das um nichts kleiner iſt als unſer ganzes Haben von Anfang an, ja das in jene Ewigkeiten vor Himmel und Erde zurückreicht, wo Gott uns frei auserwählte und zuvorliebte, kann Dankſinn ſo wenig vergeſſen, als eine Blume ſich von ihren Wurzeln entfernt.

2. Die Dankbarkeit will die Erkenntnis der Wohltaten, aber nur als Mittel. Sie hat ihren Wohnort nicht im Verſtande, ſondern im Willen. Das iſt ihr Kern, daß ſie die Angemeſſenheit, ſittliche Güte der Schuldabtragung an den uneigennützigen Wohltäter liebt und will; aus dieſem Willen heraus umfaßt ſie, was ſich zur Bezahlung der Dankſchuld darbietet.

Naturgemäß das Erste ist der Herzensdank, die Dankgesinnung. Sie besteht zuvörderst in der Anerkennung des Wohltäters, seiner Güte wie seiner Gabe, nicht bloß in der verstandesmäßigen Anerkennung, die uns der Sachverhalt auch bei innerem Widerwillen abnötigt, sondern der willensmäßigen, also in einer Art von Verehrung, inneren Huldigung. Dem Wohltäter, so lehrt Thomas von Aquin, gebührt in erster Linie Ehre und Ehrfurcht. Auch Kants „Metaphysik der Sitten" bestimmt Dankbarkeit als Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohltat. Aber Thomas fügt bei, daß man dem Wohltäter, wenn er es brauche, auch Hilfe schulde. Darum gehört zur Dankgesinnung auch der Wille, dem Wohltäter das erwiesene Gute in angemessener Weise zu vergelten.

Dankbarkeit besteht oft ohne äußeren Dank, nie ohne inneren. Äußerer Dank ohne Dankgefühl ist nur seelenlose Ablohnung, vielleicht nur ein verstecktes Betteln um neue Gaben. Der äußere Dank ist zuweilen unmöglich, zuweilen auch unnötig; der innere ist immer möglich und notwendig. Es liegt dem Wohltäter vielleicht wenig an unsern Worten, gar nichts an unsern Gegengaben; aber wertvoll ist ihm unsere Ergebenheit. Er will nicht von uns bezahlt sein, aber er freut sich, auf uns zählen zu können. Dankwissen ist mehr als Dankfingen, Dankhaben mehr als Wiederschenken. Des Wohltuns wie Dankens kostbarstes Teil ruht im Herzen.

Dabei bleibt vollkommen wahr, daß in der Regel durch äußeres „Danken" die innere Gesinnung sichtbar und wirksam werden muß. Besonders klar bestimmt Lessius den Begriff des Dankes in dem klassischen Werke „Von der Gerechtigkeit und dem Recht", kürzer in dem warmherzigen Buche „Von den Vollkommenheiten Gottes" (l. 12, c. 19). Danach ist es eine Ehrerweisung für die frei gespendete Wohltat gegenüber dem Wohltäter durch Worte oder Gebärden. Es ist eine Ehrerweisung, Huldigung im Äußern, wie der Willensdank im Innern. Lessius bemerkt schon für seine Zeit, daß es, eben weil Ehrerweisung, sich mit den gewöhnlichen Ehrfurchtsbezeigungen verbinde, indem man z. B. sich verneige oder das Haupt entblöße. Als Entgelt für kleine Dienste genügen auch diese Ehrfurchtsbezeigungen allein. Um den Dank zu steigern, spricht man „besten", „großen", „verbindlichen", „ergebensten", „gehorsamsten", „innigen", „tiefgefühlten", „schönen", „warmen", „heißen", ja „tausend" Dank aus; es erhöht seinen Wert auch, wenn man Hochschätzung der

Wohltat durch freudige Aufnahme und sorgfältige Verwendung zu erkennen gibt.

Alle Erzieher sind besorgt, den nach genossener Wohltat sogleich davonhüpfenden Kindern das Danken anzugewöhnen. Die dänischen Kinder müssen am Schlusse jeder Mahlzeit zur Mutter sagen: Tak for mad — Dank für das Essen. Aber zur geziemenden Danksagung gegenüber den Menschen erzieht das Leben, wo immer es in gesitteten Formen verläuft; wollte sich ein Undankbarer über die Höflichkeitspflicht hinwegsetzen, würden ihn die üblen Folgen bald zurechtweisen. Auch Schüchternheit oder Unbeholfenheit, die für den innern Dank keinen rechten Ausdruck finden, müssen überwunden werden.

Gott läßt uns den Ausfall der Danksagung weit weniger als die Menschen fühlen; obwohl die Undankbarkeit viele Quellen seiner Gnade verschüttet, fließt doch der Strom der gewöhnlichen Wohltaten unbehindert weiter. Die also so unschön gesinnt sind, daß sie nur danken mögen, um morgen wieder zu atmen und zu essen, werden Gott gegenüber gerade für die täglichen Wohltaten den Dank unterlassen. Edle Menschen aber mit wohlentwickeltem Dankſinn bauen in ihr Leben ein ganzes Stromnetz von Danksagung ein. Dank gehört zu ihren ersten Betätigungen jeden Morgen — wie vieles hat man für die Nacht zu danken! — Dank bildet einen Teil ihres Abendgebetes, Dank ist ihr Tischgebet. Mit Dank begleiten sie fast jede Rückschau, die sie von Stunde zu Stunde auf ihr Leben werfen; mit Dank für Gottes Wohltaten will das Exerzitienbuch des hl. Ignatius die allgemeine Gewissenserforschung eingeleitet wissen. Das Exerzitatorium des Abtes García Cisneros entwirft den Ordensleuten einen reichen Plan der Danksagung, indem er sie allabendlich, die großen Wohltaten Gottes auf die Wochentage verteilend, zu bewundernden, glühenden Anmutungen des Dankes sich zu erheben anleitet. Zu den Andachten nach dem Empfang des Buß- und Altarssakramentes gehört Dank so sehr, daß der Sprachgebrauch sie geradezu Danksagungen benannt hat. Fromme Christen machen Dankbesuche beim Sakrament, wie andere die Dankvisiten bei Menschen für ihre Schuldigkeit halten. An den christlichen Festen wissen sie immer zu danken, bald für das, was der Menschheit Christi, seiner Mutter und seinen Heiligen, bald für das, was uns selber erwiesen ist. Auf den Lippen der dankbaren Christen verstummt überhaupt das „Gott Lob!“ und „Gott Dank!“ nie lange, wie ja auch die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes sich nicht genug tun kann in Danksagung

und Ermunterung dazu, und wie die Kirche alle Tage singt, daß es wahrhaft würdig sei und gerecht, billig und heilsam, Gott immer und überall Dank zu sagen. Oft, wenn die Lippen der Christen schweigen, dankt der Geist; denn dem Allwissenden, obwohl nicht den Menschen, kann man auch im verborgenen Herzen Dank abstatten, Dankchöre klingen lassen, Dankfeste feiern.

Nicht wenige Sprichwörter reden geringschätzig vom Wortdanke. „Wenn Danken einen Batzen kostete, so behielt's mancher in seinem Säckel." „Der Lohn ist krank, wo es heißt: Hab Dank!" Die Sprichwörter meinen aber nicht den Wortdank überhaupt, denn dieser verdient alles Lob, sondern nur den Dank, der bei bloßen Worten stehen bleibt, obwohl noch die höhere Pflicht der Vergeltung durch Taten drängt.

Wer nicht durch Werke vergilt, ist undankbar, wie man früchtelose Arbeiten und Bäume undankbar nennt. Menschen gegenüber, die sich für uns Opfer auferlegt haben und denen wir von Nutzen sein können, sind greif- und sichtbare Dankgaben und -dienste unerläßlich. „Von Dank starb des Henkers Katze: man dankte ihr, gab ihr aber nichts zu fressen." „Von leerem Dank wird die Küche mank." „Mit Dankhab schmälzt man keine Suppe." Es ist eine harte Anklage auf Undankbarkeit, daß das Volk sagt, eine Mutter könne eher zehn Kinder als zehn Kinder eine alte Mutter ernähren.

Wo Armut oder des Wohltäters Unerreichbarkeit keine Gegengabe erlauben, vergilt das Gebet. Wie reich lohnt der Arme, der seinem Guttäter das Himmelstor öffnet! „Vergelt's Gott!" ist im Süddeutschen eine vielgebrauchte Dankformel, die schönste, die sich denken läßt, weil sie sowohl als Danksagung empfunden wird als auch schon den Tatendank des Gebetes leistet. „Danki Gott", hört man oft in der Schweiz.

Eine wertvolle Vergeltung liegt darin, daß man für den guten Namen des Wohltäters Sorge trägt. Dankbare Menschen nehmen den Ort und die Stunde wahr, über die empfangene Wohltat und den Wohltäter Gutes zu reden. Von unermeßlicher, ja einziger Bedeutung ist diese Gattung des Dankes in unserem Verhältnis zu Gott: wir können Gott im Werke nicht anders danken als dadurch, daß wir seiner Ehre leben. Wir vergelten Gott, indem wir ihn verherrlichen, und wir verherrlichen Gott vor Gott, Engeln und Menschen, indem wir seinen Willen und sein Wohlgefallen zum Gesetz unseres Lebens machen. Was aber unsere Beschränktheit nicht erreicht, das ersetzt Christus auf unsern Dankaltären. Kein

Mensch kann Gott würdig danken außer dem Katholiken in der heiligen Messe.

Thomas von Aquin entwickelt mit feiner Seelenkunde noch manche Einzelheiten, die beim Vergelten zu beachten sind. Man solle den passenden Augenblick abwarten und sich mit einer Gegengabe, von Fällen besondern Bedürfnisses oder Erwartens abgesehen, nicht allzusehr beeilen. Sonst würde es so aussehen, als wolle man bezahlen und möge keine Dankschuld tragen. Dann aber müsse man mehr zu geben trachten, als man empfangen habe; denn nur durch solchen Überschuß werde die Gegengabe eine umsonst gebotene, wie die Gabe es war, also nur dadurch eine rechte Vergeltung, die nicht bloß der Gabe, sondern auch der Gesinnung des Guttäters entspricht. Freilich, wie könnten wir Gott mehr zurückgeben, als er uns gab? Nirgends wird es möglich als wiederum in der heiligen Messe. Doch ist auch der Christus unserer Altäre eine Gabe Gottes; offerimus de tuis donis ac datis, bekennt der Priester nach der heiligen Wandlung.

Vollkommene Dankbarkeit ergreift so den Menschen in allen seinen großen Kräften; ihre Pflichten bilden ein ganzes System, von der Erkenntnis als Grundlage bis zur hingebendsten Vergeltungstat.

Leider bilden aber ein solches System auch unsere *Fehler* gegen die Dankbarkeit. Alle, die für andere arbeiten, wissen von Undankbarkeit zu erzählen; treue Anhänglichkeit an Guttäter, die den Beschenkten nicht mehr notwendig sind, findet sich auf Erden so selten. Erst recht: „Gott grüßt manchen, der ihm nicht dankt"; „Undank ist der Welt Lohn", auch für den Weltschöpfer.

Kant unterscheidet zwischen qualifizierter Undankbarkeit, d. h. Haß gegen den Wohltäter, und Unerkenntlichkeit. Durchgreifender trennen die scholastischen Schriftsteller konträre und privative, formale und materiale Undankbarkeit. Die privative Undankbarkeit ist *Dankversäumnis*, Dankbarkeit; ihr Fehler besteht im Unterlassen. Schuldbar vergißt sie das empfangene Gute, bedenkt und schätzt es nicht; sie dankt lau, spät oder gar nicht und ist geizig im Vergelten. Die konträre Undankbarkeit aber, der eigentliche Undank, tut etwas, was den Dankpflichten entgegen ist; sie behandelt den Wohltäter nicht bloß nicht gut, sondern geradezu böse. Sie denkt und redet schlecht von ihm; sie vergilt ihm, wie der Sünder in jeder Sünde dem guten Gott, das Gute mit Bösem. Sie dankt mit „des Henkers, des Teufels Dank". Doch ist Undank nicht immer formale, d. h. *grundsätzliche* Undankbarkeit. Diese ist die Verleugnung des

Dankwillens; sie reißt an dem innern Band der Vergeltungspflicht und schüttelt die Dankbarkeit im Wesen ab. Sie will nicht dankbar sein, entweder überhaupt nicht, oder doch nicht in diesem Falle, oder wenigstens leugnet sie, daß hier eine Dankschuld vorliegt. Darum bestreitet, benörgelt, verkleinert sie innerlich oder äußerlich, aber in schuldbarer Verblendung, die Wohltaten oder die gute Absicht des Gebers, verkehrt sie gar ins Böse, „sagt Dank mit Fluchen", schreitet von Lästerreden zu Taten der Abneigung und des Hasses fort. Viele mögen in unserer Zeit, wo man auch Gott leichthin kritisiert, ja aus kurzsichtiger Unzufriedenheit mit seiner Vorsehung ihn wegleugnet, sich gegen den höchsten Wohltäter dieser ärgsten Art der Undankbarkeit schuldig machen. Der materialen, bloß tatsächlichen Undankbarkeit wohnt weniger Bosheit inne; sie verletzt zwar die Pflichten der Dankbarkeit, aber verleugnet sie nicht. Mag sie in mancherlei Gedanken, Worten und Werken dem Wohltäter Übles tun, an der Dankbarkeit selbst und den sie begründenden Wohltaten rüttelt sie keineswegs. Indem sie so die Pflicht, gegen die sie fehlt, immer noch anerkennt, erfaßt ihre sittliche Verkehrtheit nicht die Tiefen der Seele. Wann aber bei den einzelnen Akten der Undankbarkeit die Sünde beginne, wann gar die schwere Unordnung einsetze, darüber haben die Moralisten ihre fachgemäßen Überlegungen angestellt.

3. Unschätzbarer Gewinn fließt dem Menschen aus der Dankbarkeit zu.

Die Dankbarkeit ist die Tugend, welche die ohne Entgelt gespendeten Wohltaten anerkennt und in angemessener Weise vergilt. Alle Welt gesteht zu, daß diese Tugend sittlicher Adel ist. Sie gehört zur Kardinaltugend der Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt; der Dankbare gibt dem Wohltäter das Seine. Es ist des Wohltäters begründeter Anspruch, daß man ihn als Wohltäter ehre, und daß man ihm ebenso gut sei, wie er selber sich erzeigt hat. Daß der Anspruch nicht eine strenge Rechtspflicht begründet, drückt der Dankbarkeit um so mehr das Merkmal freier Tugend auf. Der Dankbare ist mehr als gerecht; er ist edel. Er hat Verständnis für sittliche Forderungen, die über Kaufkontrakten und Tauschverhältnissen hinausliegen; er fühlt Schulden auf sich, ohne daß er vor dem kalten Recht als Schuldner gälte. Zartere sittliche Verständnisse sind es, die die Dankbarkeit im Menschen hervorrufen, nicht bloße Nützlichkeitserwägungen, wie etwa Walchs Philosophisches Lexikon meinte, Dankbarkeit gründe sich „auf die Bequemlichkeit, weil durch die Guttätigkeit das be-

queme Leben gar sehr befördert wird, wo man aber aller Dankbarkeit vergessen wollte, so würden auch die Guttaten gar bald aufhören".

Die Dankbarkeit gehört sogar sicherer dem geistigen Leben an als die Liebe, sofern diese nur auf Selbstliebe beruht. Solche Liebe entsteht zwar naturgemäß mit der Dankbarkeit, aber auch ohne sie. Die Züge von sog. Dankbarkeit, die man aus dem Tierleben erzählt, sind Äußerungen bloßer sinnlicher Zuneigung zum Guttäter; für die Auffassung der geistigen Kategorie der Dankesschuld fehlt dem Tier das Organ.

Die Dankbarkeit steht im Tugendgebäude zwar nicht in den obersten Spitzen, aber doch an sehr ehrenvoller Stelle, und nicht bloß als Zierde, sondern als tragendes Bauglied. Zuweilen wird sie verwendet, um Hochragendstes zu tragen; immer aber findet sich eine Reihe wichtiger Tugenden in sie verbaut.

Die Erkenntnis und Schätzung der Wohltaten bringt Zufriedenheit und Freude in die Seele. Pflege der Dankbarkeit ist Pflege der Freude. Wer Gott zu danken weiß für jeden Sonnenstrahl, behält für Klagen und Murren weder Zeit noch Stimmung. Er anerkennt eben, daß er Gutes hat; aus der Wahrnehmung aber, daß man Gutes hat, gehen Friede und Freude unmittelbar hervor. Es gibt keine Erziehung zur innern Freude, die erfolgsicherer wäre als die Dankbarkeit[1].

Wer sodann äußerlich recht dankt, schreitet in rechter Demut voran. Dünkel dankt nicht. Der Hochmütige läßt schon innerlich kein Dankgefühl aufkommen, weil er sich einbildet, es gehöre sich so, daß ihm alles zu Diensten sei, noch mehr aber scheut er das äußere Anerkenntnis, daß er

[1] Thomas Carlyle (Sartor resartus II, 9 [London 1904] 130) führt aus, wie nach unserer Meinung ein gewisses Durchschnittsglück auf Erden uns von Natur aus und von Rechts wegen gehöre. Es ist, wie wir denken, einfach die Bezahlung unserer Verdienste und fordert weder Dank noch Klage. „Nun beachte man, daß wir selber die Abschätzung unserer Verdienste in Händen haben, und welch eine Unsumme von Selbstbetrug in jedem von uns steckt; wundert man sich dann, daß die Wage so oft auf der verkehrten Seite niedergeht und manch ein Dummkopf (blockhead) schreit: Da schau, was für eine Bezahlung! ist jemals ein würdiger Herr so behandelt worden? Ich sage dir, Dummkopf, es kommt alles von deiner Eitelkeit, von den Verdiensten, die du dir einbildest. Bilde dir ein, daß du verdienst gehängt zu werden (was höchstwahrscheinlich der Fall ist), und du wirst es als Glück empfinden, bloß erschossen zu werden. . . . Der Wert des Bruches, der unser Leben ist, kann nicht so sehr dadurch erhöht werden, daß man den Zähler vergrößert, als dadurch, daß man den Nenner verkleinert. Ja, wenn meine Algebra mich nicht täuscht, ist Eins durch Null gleich Unendlich. Mache also deine Lohnansprüche zu Null, so hast du die Welt unter den Füßen."

einem andern etwas „verdanke". Danken müssen, würgt den Hochmut. Auch Kant bemerkt, daß die Ursache manchen Undankes in dem Widerwillen liege, den Guttäter als solchen, also als Höherstehenden anzuerkennen. Der Wohltäter ist ja, wie Thomas von Aquin sich ausdrückt, dem Empfänger gegenüber Prinzip; der Hochmut aber will in allem als selbstgeschaffen gelten, ja Hochmut will lieber darben als danken. Je mehr sich ein Mensch, auch wo kein Hochmut ihn verblendet, des Vorrangs vor andern bewußt ist, desto mehr kostet Danken ihn Überwindung. Doch Demut ist Wahrheit; da wir von andern abhängen, müssen wir vor andern uns beugen. Dabei weiß die Demut, weise wie immer: Zuweilen, wo ein Mensch in andern das Bewußtsein der Unterordnung zu erhalten und zu stärken Grund hat, darf er die Dankäußerung unterlassen.

Durch die Tat vergelten heißt immer einen Sieg über die Selbstsucht davontragen, die wohl nehmen, doch nicht geben will. Dem höchsten Wohltäter aber, Gott, in der Tat vollkommen dankbar sein, heißt das ganze Leben vollkommen machen. Da die Wohltaten Gottes sich über unser ganzes Sein in aller Breite und Tiefe erstrecken, ja dieses Sein selber sind, steht die Dankbarkeit sich Gott gegenüber immer im Rückstand. Um zu leisten, was möglich ist, ruft sie das ganze Leben zu Hilfe. Sie wirkt für Gottes Ehre, was sie kann, nicht bloß aus ihrem eigenen Beweggrund heraus, sondern sie zieht alle Tugenden zum Danken heran. Sie huldigt dem Schöpfer als erstem Guttäter, aber sie freut sich auch, durch Opfer und Anbetung ihm als erstem Seinsgrunde zu huldigen. Sogar die Liebe macht sie sich dienstbar; sie will Gott Liebe erweisen, um ihm durch Liebe zu danken. Kein religiöser und sittlicher Heldenmut, der ihr zu hoch läge; auf Dankbarkeit kann man Heiligkeit bauen.

Mit Recht sagt man, daß ein Mensch, dem jede Dankbarkeit fehlt, sittlich tot ist. Erkenntlichkeit, d. h. die bescheidenere Dankbarkeit für die kleineren Wohltaten, gehört zum wohlerzogenen Menschen. Ohne ein gutes Maß von tiefergehender Dankbarkeit gibt es keinen edlen Charakter. Vollendete Dankbarkeit aber treibt zum Höchsten empor; sie füllt die Seele mit der immer weiter drängenden Frage: Was soll ich dem Herrn vergelten? und mit dem warmen Eifer, an die Vergeltung das Kostbarste und alles zu setzen.

Es ist ein schlimmer Mangel an allen Philosophien, die keinen persönlichen und freien Gott haben, also am Materialismus und den allermeisten Abarten des Monismus und Pantheismus, daß sie nicht danken können.

Höchstens den Menschen können sie danken, die meisten auch diesen nicht; denn da sie die Willensfreiheit leugnen, verdienen ihre Wohltäter, die nur vollzogen, was sie nicht lassen konnten, so wenig eigentlichen Dank wie unfreie Tiere für ihr Anhangen, Gebraucht- und Verbrauchtwerden, wie Bäume für ihre süßen Früchte, Maschinen für ihre willkommenen Hilfen, schöne Gegenden für ihre Anregungen. Wem vollends sollen jene Gottlosen danken für die Tiefen ihres Seins und Lebens? Sie behaupten ja, ihr Sein bestehe durch sich selbst, oder das Alleins habe es notwendig aus sich herausentwickelt. Etliche von ihnen schreiben denn auch dreist: Wir haben nichts zu danken!

Aber dem denkenden Menschen drängt sich zu klar, als daß er sich in solch kalte Hoffart könnte festlegen lassen, seine Abhängigkeit von Gott und Mitgeschöpfen und seine Dankschuld gegen ihr freies Wohlwollen auf. Dankbarkeit ist uns Gesetz und Bedürfnis zugleich; sie kann nirgends fehlen, wo sich unversehrte Menschlichkeit ausprägt.

Otto Zimmermann S. J.

Zur Vorgeschichte des russischen Bolschewismus.

Ob sich der unglückliche Kaiser Nikolaus II. tatsächlich den letzten Romanow, wie berichtet wird, zu nennen pflegte, dürfte bis heute schwer feststellbar sein. Kennern Rußlands war jedoch, nach der durch Stolypin unterdrückten Revolution des Jahres 1905, die Vorbereitung eines neuen, auf breiter Grundlage vorbereiteten Umsturzes mit möglichst gesichertem Erfolge zweifellos. Katholische, im eigentlichen Großrußland angestellte Geistliche vermochten, ohne Möglichkeit der Abhilfe, besorgniserregende Einzelheiten der frevelhaften Wühlarbeit anzugeben, auch den staatlichen Behörden blieb die Gefahr nicht verborgen; schon 1910 erklärten höhere Polizeibeamte dem Verfasser, nächstens ihre Entlassung erbitten zu wollen, um der herannahenden Revolution zu entgehen, welche besser als die erste vorbereitet werde, aber auch schrecklicher ausfallen sollte[1]. Auch die öffentliche Meinung äußerte sich über den künftigen, von der im eigenen Interesse am alten Selbstherrschersystem festhaltenden Großfürstenpartei vorbereiteten Krieg als über das verzweifelte Gegenmittel wider den durch die drückende Reaktion heraufbeschworenen Zusammenbruch des Zarentums und seiner unverantwortlichen Beamtenwirtschaft. Doch dürfte besonders dem westlichen Europa der vor unsern Augen bis auf das äußerste vernichtend vorgehende Ausbruch des Bolschewismus, welcher auf den Trümmern der alten Vergangenheit ein neues proletarisches Rußland aufbauen will, unerwartet gekommen sein.

Schon während der ersten russischen Revolution tadelten selbst freisinnige Zeitungen, wie die Moskauer „Rußkoje Slowo", den unverständigen Zerstörungstrieb russischer Bauern, welche ganze Speicher mit Getreide in Flammen aufgehen ließen, ganze Schafherden abschlachteten und der Verwesung anheimgaben, Kühen einen Vorderfuß und Pferden die Schwänze abhackten und den armen Tieren die Zunge ausrissen. Auch erschienen damals unter dem russischen Landvolke die ersten Anzeichen des Abschwenkens von der Religion. Nicht genug, daß in den Wolgagegenden alte, im geheimen

[1] Der Verfasser der Abhandlung befand sich von 1903 bis 1911 in Rußland und erzählt meist Selbsterlebtes.

aufbewahrte Götzenstatuen inmitten staatskirchlicher Prozessionen neben den Heiligenbildern getragen wurden, nein, aus vielen Fabriken Moskaus warfen die Arbeiter auf Anstiften der revolutionären Führer die früher hochverehrten Heiligenbilder hinaus, und in den von finnischen Stämmen bewohnten Wolgagebieten bei Nishnij-Nowgorod und Kasan traten viele scheinbar Staatskirchliche offen zum Heidentum über. Doch alle diese traurigen Tatsachen wären nur wie ein unschuldiges Kinderspiel im Vergleich zu den kaum glaublichen Erschütterungen und Gewalttaten der bolschewistischen Revolution, welche unlängst ein Mitglied der englischen Mission in Odessa einfach als einen Kampf gegen Gott und jegliche Religion schilderte.

Wo blieb da die vermeintliche Anhänglichkeit des russischen Volkes an Glauben und Frömmigkeit überhaupt, wo seine religiöse Verehrung für den Zaren, wo die oft hochgerühmte Treue des russischen Soldaten gegen seinen Herrscher, deren sich Nikolaus II. in seinem Palaste zu Zarskoje Sjelo so gerne durch besondere Offiziersdeputationen versichern ließ? Weshalb wendet sich der Umsturz nicht bloß gegen den Thron, den Adel und etwa das Großkapital, sondern gegen alles in Rußland bisher Bestehende, gegen jegliche Bildung? Woher das entsetzliche bolschewistische Losungswort: Doloj gramotnyj! — „Nieder mit dem Schriftkundigen"?

Versuchen wir zur psychologischen Erklärung des Bolschewismus und seiner Schrecken etwas beizutragen.

Ein Blick auf die erste russische Duma des Jahres 1906, die Errungenschaft der ersten Revolution, wird uns unschwer den gewaltigen Unterschied zwischen der damaligen freiheitlichen Bewegung und dem neuen bolschewistischen Zerstörungswerke klarlegen. Auch konservativ gesinnte Russen geben zu, daß jene erste Duma, wenigstens zum größten Teil, aus Männern bestand, die von redlichem Reformwillen beseelt waren, daß dem zarischen Manifeste gemäß nach Menschenmöglichkeit wirklich die „besten Leute" des Volkes gewählt wurden, um der alten Mißwirtschaft der Großfürsten und Beamten ein Ende zu machen. Bedauernswerte Übergriffe blieben in jener Zeit das Werk Unverständiger und fanden, wie oben erwähnt, den verdienten Tadel. Wie so ganz verschieden tritt die bolschewistische Revolution auf! Sie findet ihren Ausdruck in den Arbeiter- und Soldatenräten, d. h. in den Vertretern der ackerbautreibenden Klasse des eigentlichen Großrußland, welche 75 Prozent des ganzen Volksstammes ausmacht. An die Namen jener revolutionären Räte knüpften sich jedoch für alle Welt Grauen und Schrecken. Nicht die „besten Leute" des Volkes,

Unmenschen und Henker finden sich dort zusammen, um unerhörte Schandtaten im Namen der Freiheit und des Volkswohles als proletarische Diktatoren zu verüben.

Eine psychologische Erklärung des Bolschewismus erfordert also eine Erklärung der in Westeuropa nicht allen ausreichend bekannten Stimmung jener russischen Massen der Jetztzeit.

In kurzen Worten könnte die bolschewistische Stimmung wohl als Ausbruch der jahrhundertelang gewaltsam niedergehaltenen Verbitterung und Verzweiflung des russischen Arbeiters und Bauern geschildert werden. In Ermangelung des lebendigen, auch Gegner versöhnenden, von der russischen Staatskirche jedoch vernachlässigten Christentums ist der Bolschewismus die endlich emporlodernde Flamme, deren Glut unbemerkt, aber dennoch heiß im Busen von Millionen brannte und jetzt im günstigen Augenblicke ungehindert hervorbricht.

Nicht das ganze Volk ist ihm verfallen; verfehlt wäre es auch, die ganze Arbeiter- und Bauernbevölkerung des Bolschewismus zu zeihen. Unzählige Russen tragen heute das Joch des Bolschewismus ebenso schwer, ja schwerer als früher die Ketten des selbstherrlichen Beamtentums. Auch haben viele fremde, besonders semitische Elemente zu dem entsetzlichen Höhenstande des heutigen Bolschewismus beigetragen, welchem unleugbar leider ein nicht geringer Teil des großrussischen Volkes mehr oder weniger bewußt huldigt.

Innerhalb dieser Einschränkungen wollen wir unsere Erklärung versuchen. Das großrussische Landvolk, stets der bedeutendste Teil des ganzen Stammes, hatte, sei es in der Bauernschaft oder als Arbeiter, Hunderte von Jahren das mühselige Los der Leibeigenschaft ertragen. Zar Boris Godunow, 1598 von der Volksversammlung nach dem Aussterben der alten Rurikschen Herrscherfamilie zum Staatsoberhaupt gewählt, suchte das ihm sonst fehlende Ansehen durch den Bojaren gewährte Vergünstigungen zu ersetzen und beschränkte zu diesem Zwecke die Freizügigkeit der Bauern. Der willkürlichen Bewegungsfreiheit einmal beraubt, verfielen die Landarbeiter zusehends mehr in den Stand der völlig Hörigen, namentlich nachdem Katharina II., als Deutsche ähnlich wie Boris Godunow zur Werbung um die Gunst des Adels gezwungen, der Leibeigenschaft in drückendster Form Gesetzeskraft verlieh. Wurde der Bauer hierdurch freilich der eigenen Sorge um die notwendigste Nahrung enthoben, so fielen wiederum seinem Brotherrn Rechte zu, welche den Zustand der Leibeigenen zu einem geradezu schaurigen machten. Russische Literaturgrößen wie Iwan Turgenjew, Michael

Saltykow, Krapotkin, Nikolaus Nekrassow u. a. haben die Leiden der Unterdrückten ergreifend verewigt. Nicht genug, daß die Herren ihre Leibeigenen willkürlich verkaufen konnten und weitgehende Rechte der Prügelstrafe besaßen, sie konnten das in harter Arbeit verbrachte Leben der Ärmsten durch Versagung der Ehe oder durch Zwangsehe mit bestimmten Personen entsetzlich verbittern. Unbehindert verbot der Herr seinen Sklaven, an Werktagen sich warme Speisen zuzubereiten, und schrieb eine bisweilen die menschliche Kraft übersteigende Arbeitsmenge vor, deren Nichtleistung wiederum unmenschlich geahndet wurde. Schreckliche Selbstmorde der so hart Bedrückten waren nicht selten die Folge ihrer entsetzlichen Verzweiflung; hielt doch der gewöhnliche russische Adelige, wie Saltykow berichtet, seine „Chams" als Nachkommen des von Noe verfluchten bösen Sohnes und als ein eigentlich von Natur entrechtetes Geschlecht. Am 3. März 1861 forderte Alexander II. in einem Manifeste das russische Volk auf, sich mit dem heiligen Kreuze zu bezeichnen, um die Botschaft der Aufhebung der Leibeigenschaft entgegenzunehmen. Vielen schien der neue Zustand unmöglich, so sehr hatte sich die ganze russische Gesellschaft in die alten Fesseln hineingelebt. Tatsächlich sah sich der großrussische Bauer in seinen damaligen vierzig Millionen bald zum erstenmal nach Krapotkins Ausführungen bitter enttäuscht. Der Sklavenzustand ward beseitigt, doch mit ihm auch die Ernährungspflicht der früheren Herren rücksichtlich ihrer Untergebenen. Die Frage nach neuen sicheren Ernährungsquellen der Freigewordenen beantwortete die Regierung wohl mit Zuweisung von durchschnittlich 4 Hektaren Landes auf den Kopf; doch abgesehen von der Unfähigkeit der Führung einer eigenen Wirtschaft, war nicht der einzelne ehemalige Leibeigene Eigentümer seiner Scholle, sondern die Dorfgemeinde, russisch Mir genannt. Dieser Zustand war für den großrussischen Bauern die Quelle neuen Elends [1]. Der Gemeinderat verteilte alle zwölf Jahre, jedoch aus Rücksicht auf Beamte oder mächtige Parteien oft auch in kürzeren Zeiträumen die Dorfmark unter die vollberechtigten Einwohner. Bei verschiedener Güte der einzelnen Landstücke erhielt jeder Wirt, zwecks gerechter Verteilung, seinen Anteil oft in zahlreichen Streifen und in weiter Entfernung. Bisweilen stieg so der Bauer auf 36 Parzellen, welche in 12 Prozent der mittelrussischen Dorfgemeinden nur je einen Meter Breite, dafür aber eine solche Länge hatten,

[1] In den an das ehemalige zarische Rußland gefallenen Teilgebieten Polens waren die stets mit Eigentum bedachten Bauern in weit besserer Lage, weshalb auch ihre Dörfer einen günstigeren Anblick bieten als die großrussischen.

daß der Landmann mit seiner Zoche, einem altertümlichen, wenig leistungsfähigen Pfluge, eines ganzen Tages bedurfte, um eine Furche hin und zurück zu ziehen. Oft bearbeitete und besäte dann irrtümlich einer den Streifen des andern oder erntete denselben ab; oft fraß das Vieh, mit der kargen Kost des eigenen Herrn nicht gesättigt, die anliegenden fremden Felder leer. Bei dieser Not besaßen nur 8,9 Prozent der großrussischen Bauern einen nennenswerten Viehstand, und vor dem Weltkriege fiel auf jeden derselben nicht mehr Rindvieh als in Belgien und fast ein Drittel weniger als in Deutschland. Auch sank nicht bloß zusehends die Zahl der vielgespannigen Höfe, sondern auch die so leicht zu betreibende Schaf- und Schweinezucht. Dazu forderte die Regierung unter dem bekannten Minister Witte und seinen Nachfolgern vom Bauern bereits im Frühherbst die Steuern ein, um so das Volk zum Frühdrusch zu zwingen und das beim Schnellverkauf durch Makler für Schleuderpreise erstandene Getreide für deutsches Gold weiter zu verkaufen. Blieb dann das Dorf sofort ohne Korn, so mußte der Bauer zur Saat und später, mit stets steigendem Preise, selbst zur täglichen Ernährung Getreide von seinen ehemaligen Herren oder vom Wucherer kaufen. In Ermangelung des Geldes wurde mit im voraus vergebenen Arbeitstagen gezahlt, wodurch der arme Dörfler schließlich nur noch die Sonn- und Feiertage zur Bestellung seiner Landfetzen behielt und in eine schlimmere Leibeigenschaft als früher geriet. Rechnete man auf dem Herrenhofe der armen Landfrau die Asche, deren sie sich als Seifenersatz beim Waschen bediente, mit zwei Arbeitstagen an, so stieg selbstverständlich das Getreide bedeutend höher. So war der Bauer zum Gelderwerb als Fabrikarbeiter in der Stadt gezwungen, wodurch wiederum die Bestellung des Ackers der Frau überlassen blieb, welche besonders bei den in Rußland häufigen Frühehen durch die harte Arbeit sich und die vernachlässigten Kinder zuschanden machte. Daher rührt nach dem in einer Charkower Zeitung im August 1905 veröffentlichten Gutachten des Kaiserlichen Komitees für Herabminderung der Kindersterblichkeit der hohe Prozentsatz — 80 vom Hundert — der bis zum ersten Lebensjahre sterbenden großrussischen Kinder.

Das ganze großrussische Dorf stimmt durch seinen Anblick den Beschauer und besonders den Bewohner traurig. Die aus Holz gebauten Häuser nehmen bald eine düster-schwärzliche Farbe an, bei dem immer fühlbareren Holzmangel sind die Wände schief und notdürftig oder gar nicht geflickt. Kein anheimelnder Obstwald hüllt die Häuser ein, die einzig

vorhandenen Bäume, Birke, Pappel und Weide, sind meist aus vom Winde hingewehtem Samen entsprossen, wenn sie das hungrige Vieh nicht längst hinwegfraß. Zäune sind nicht zu häufig anzutreffen. Keine friedliche Rauchsäule entsteigt ordnungsmäßig aufgesetzten Schornsteinen; verlor der Hauseigentümer nicht die Dachbedeckung durch Zwangsversteigerung beim Eintreiben der Abgaben[1] oder in der Not durch Verwendung als Viehfutter, so raucht das ganze Dach der Hütte; der Herdrauch muß, den ganzen Wohnraum als Quelle häufiger Augenkrankheiten erfüllend, seinen Weg langsam sich durch das Dach erzwingen — übrigens eine Wohltat für die Bewohner der einzigen, nur mit fest eingerammten, sich nie erschließenden Fenstern versehenen Wohnstätte des Bauernhauses, denn in derselben weilen Menschen und Vieh beisammen ohne irgendeine trennende Wand. Die menschlichen Einwohner genießen nur das einzige Vorrecht, ihre gemeinschaftliche Schlafstätte, oft recht dicht aneinandergedrängt, auf dem mit plattem Dache versehenen, mächtigen Ofen zu finden, welcher wiederum nicht allein zum Kochen und Backen, sondern in ärmeren Dörfern ohne Badeanstalten auch zum Schwitzen dient. Winters bleibt der Wohnraum, selbst in der Nähe von Großstädten, soweit er nicht vom Herdfeuer beleuchtet wird, dunkel. Die Fensterhöhlen sind dann mit Brettern vernagelt, die Ritzen mit Ton verstrichen, die Fensterscheiben wurden für den Judaslohn einer Flasche Schnaps bis zum nächsten Frühjahr im Monopolschnapsladen versetzt. Wieviel Erbitterung mußte bei solchen Zuständen in die russische Volksseele hineingetragen werden, besonders weil sich das elende großrussische Dorf mitunter an die Großstädte mit ihrem luxuriösen Leben anschloß, wie man sich z. B. auf dem zu Moskau gehörigen Villenorte Scheremetjewo leicht überzeugen konnte. Dabei hob die Regierung selbst seit 300 Jahren das Privateigentum der Bauern auf, um bei dem Gemeindebesitzrecht auch die Gemeindehaftpflicht für die Steuern der Einzelnen einzuführen und die Abgaben möglichst bequem eintreiben zu können. So mußten gerade die nüchternen, fleißigen und sparsamen Bauern für Faulenzer und Wüstlinge aufkommen. Jegliches Sträuben gegen eine solche Enteignung wurde kurzweg als Rebellion behandelt. Hatte ferner Alexander II. den Dorfgemeinden weite Selbstverwaltung zugestanden, so setzte die reaktionäre Gewaltpolitik Alexanders III. über die Dorfverwaltung

[1] Das russische Gesetz verbietet Zwangsversteigerung des Hauses zwecks Schuldbezahlung jeder Art, doch fiel die russische Beamtenschaft findig auf die nicht im Gesetze vorgesehene Zwangsversteigerung des Hausdaches.

die im Lande übel berüchtigten Landvögte, welche, meist pensionierte Offiziere oder Beamte ganz verschiedener Verwaltungszweige, ohne Sachkenntnis und mit empörender Willkür die gerechtesten Gemeindebeschlüsse einfach aufhoben. So hatte z. B. 1904 der Gemeinderat eines katholischen, unter das russische Mirgesetz fallenden deutschen Wolgadorfes die Verpachtung eines Teiles des Gemeindelandes zugunsten des geplanten Neubaues der Pfarrkirche beschlossen. Der Pachtzins sollte im voraus bezahlt und sofort in einer Bank auf Prozente angelegt werden. Am Zahlungstage erschien der Landvogt, wohnte der Zahlung der Pachtbeträge bei und erklärte, nach Entgegennahme sämtlicher Gelder seitens des Gemeinderendanten, die Beschlagnahme der ganzen Summe zugunsten des Gouverneurs von Samara. Der Pfarrer der Gemeinde mußte sich erst nach Saratow an den zuständigen Bischof Eduard v. d. Ropp um Abhilfe gegen einen derartigen Gewaltakt wenden. Unzählige russische Dorfgemeinden aber sahen in ihrer Mitte keinen von höheren Bestrebungen geleiteten Führer und unterlagen willenlos den eigenmächtigen Einfällen der Landvögte, gegen welche das arme Volk eine Berufung an höhere Instanzen einfach nicht wagte. — Gesteigert wurde die Enttäuschung des großrussischen Bauern nach dem verheißungsvollen Manifeste Alexanders II. auch in bezug auf die vielbegehrte Volksbildung. Noch 1910 veröffentlichten großstädtische russische Zeitungen Ausweise, wonach im europäischen Rußland, ohne Finnland, Polen und die Baltenländer, nur 23 Prozent lesen und schreiben konnten. Die Schuld an dieser Rückständigkeit trägt schließlich nur die Regierung mit ihrer schwankenden Schulpolitik. Als unter Alexander I. sich besonders in den westlichen Gebieten des Landes eine erfreuliche Bewegung für Volksbildung entwickelt hatte, setzte der harte Nikolaus I. als Norm fest, dem Adel sei das Universitätsstudium frei, dem Großstädter stehe das Gymnasium, dem Kleinstädter die Volksschule offen, dem Bauern war jede Schulung verboten. Alexander II. verlieh zum Besten der Bauern den autonomen Landschaften, etwa den preußischen Provinzial- und Kreisbehörden ähnlich, weite Rechte für Beschaffung eigener, von der Zentralregierung unabhängiger Schulen. Zum Lobe der neuen Institution muß eingestanden werden, daß die damit betrauten Behörden in entsprechendster Weise ihre Befugnisse auszunützen suchten. Bei dem bis zum Weltkriege noch mangelnden Schulzwange luden die Landschaften die Bauernkinder vorerst zum Besuch der Winterschulen ein, welche abgekürzte Schulpläne besaßen und dem Kinde im Frühjahr viel Zeit zur Landarbeit beließen.

Doch die Rechte der Landschaftsschulen wurden bald verkürzt und zu ihrer Verdrängung nach dem von Pobjedonoszew angegebenen Programme die der russischen Synode unterstellten Kirchenschulen eingeführt, welche ihren Besuchern allgemeinbildende Gegenstände fernhalten und dem Bauern nur mehr Kenntnisse der im Leben wenig anwendbaren Kirchensprache und des Kirchengesanges bieten. Sollten an den Kirchenschulen die Popen unentgeltlich unterrichten, so wurde das Gehalt der staatlich angestellten Volksschullehrer kläglich bemessen. Beide Umstände schädigten die Volksbildung. Mehrere russische Sekten, welche mit eigenen Mitteln und eigenen Lehrkräften, besonders mit deshalb in hoher Achtung stehenden Mädchen, für ihre Anhänger Volksschulen schufen, geben den besten Beweis, wie wenigstens ein Teil des Landvolkes sich in seiner Enttäuschung bei mangelhafter Ausführung landesherrlicher Zusagen Selbsthilfe zu schaffen suchte. Die Riesenzahl der Analphabeten des Landes weist jedoch das Ungenügende aller jener Teilbestrebungen nach.

Der Anfang 1904 sofort unglücklich einsetzende japanische Krieg erregte von vornherein unter dem Landvolke besondern Unwillen. Wozu, fragte man sich, will unsere Regierung Neuland in der Mandschurei erwerben, wenn bei uns im Lande selbst so vieles der Verbesserung bedarf? Bei den Aushebungen entstanden ernste Schwierigkeiten, nach Charkow mußte Nikolaus II. im Mai 1904 persönlich reisen, um die für den Krieg bestimmten Regimenter zur ruhigen Abfahrt zu bestimmen. Um so lebhafter regte sich im Landvolke die Hoffnung auf Verbesserung der allgemeinen inneren Lage als Entgelt für die großen Opfer. Bei der Geburt des Thronfolgers Alexius 30. Juli 1904 hob ein kaiserliches Manifest die für die Bauern noch immer bestehende Prügelstrafe auf. Mancher Geplagte atmete freier in Hoffnung besserer Zeiten, — die Ausführung des kaiserlichen Wortes lag in den Händen der unverantwortlichen Beamtenschaft, welche sich um Manifeste wenig kümmerte. An Weihnachten 1904 stellte ein neues Manifest weitere Reformen in Aussicht, der unglückliche Fortgang des mandschurischen Feldzuges zeitigte dann eine ganze Reihe von Reform-Einzelmanifesten, in welchen die Berufung einer Duma und die freilich noch immer beschränkte Gewissensfreiheit die bedeutendsten Zugeständnisse waren. Nicht bloß einmal war dort die Rede von Beseitigung der „Willkür" und der „übertriebenen Einschränkungen der Freiheit". — Doch verstand das Volk sehr bald, wie die kaiserlichen Manifeste, anstatt verwirklicht zu werden, sehr bald in den berühmten ministeriellen Zirkularen

wie im Sande verliefen. So wurde die Gewissensfreiheit, nachdem zum Entsetzen der Regierung eine halbe Million zwangsweise dem Schisma zugeschriebener Unierter in den Westprovinzen offen zur katholischen Kirche zurückgekehrt war, durch Formalitäten empfindlich verschlechtert. Ähnlich ging es mit der Ausführung anderer Manifeste, sogar die Berufung der ersehnten Duma wurde in Zweifel gezogen. Dieses Mal blieb das Volk nicht in stumpfer Passivität, die Revolution brach im Herbst 1905 offen aus und nötigte dem Kaiser das berühmte Oktobermanifest ab, in welchem versprochen wurde, kein Gesetz solle fürderhin ohne Mitwirkung der zu berufenden Duma erlassen werden, zudem sei die Regierung beauftragt, für wirkliche Gewissensfreiheit, Versammlungsfreiheit, Freiheit des Wortes und Unantastbarkeit der Person zu sorgen. Doch traute man im Lande kaum seinen Augen, als nach einigen Tagen bereits wieder scharfe Repressalien begannen. Die Folge derselben war der freilich in seiner Art sehr ungeschickt angelegte Versuch der Revolution der beiden Hauptstädte, wobei Petersburg sofort versagte, Moskau nach zwölf Tagen die Waffen strecken und ein Gericht ohne Barmherzigkeit über sich ergehen lassen mußte. Im Gefühle der wieder aufstrebenden Macht erließ Nikolaus II., nach Feststellung des Ausfalls der ersten Dumawahl zugunsten der freiheitlichen Parteien, seinem im Oktobermanifest gegebenen Versprechen zuwider, einige Tage vor dem Zusammentritt der Duma die Grundgesetze des Reiches. Die neue Enttäuschung des Volkes war bitter, das Vertrauen noch mehr erschüttert als durch die gegen die Revolution ergriffenen, oft rücksichtslosen Maßnahmen. Nichts schien mehr die Flut der Reaktion hemmen zu können, ohne nennenswerte Erfolge wurde die erste und zweite Duma aufgelöst und dann wiederum ohne die Volksvertreter im August 1907 dem Lande unter dem neuernannten Premierminister Stolypin ein neues Wahlgesetz aufgezwungen, selbstverständlich mit bedeutend verschlechtertem Wahlrecht. Die Volksvertretung blieb jetzt nur noch ein Schein. Bereits in den aufgedrängten Grundgesetzen war dem Kaiser das Recht zugesprochen, bei unausgleichbaren Meinungsverschiedenheiten zwischen der Duma, dem Unterhause, und dem Staatsrate, als Oberhaus, sich frei für die Vorschläge der einen oder der andern Körperschaft zu entschließen. Dabei bestand der Staatsrat nur zur Hälfte aus freigewählten Mitgliedern, die andere Hälfte hing von der Ernennung des Kaisers ab, so daß der Ausfall der kaiserlichen Entschließung bei jenen Meinungsverschiedenheiten leicht festzustellen war. Die Wahlen zur dritten und vierten Duma fanden unter offenem Druck der

sich wieder in voller Kraft fühlenden Beamtenschaft statt. Das Wahlrecht durfte nach den neuesten Bestimmungen aktiv und passiv nur im Heimatsgouvernement ausgeübt werden. So wurde den Gouverneuren einige Wochen vor der Wahl das unbeschränkte Recht der Erklärung des Belagerungszustandes in einem seiner drei russisch zulässigen Grade gegeben, nach dessen Verhängung jeder mißliebige Wähler oder Dumakandidat aus seinem Heimatgouvernement auf dem Verwaltungswege für die Zeit der Wahl entfernt wurde. Oft durfte sich der so Verbannte aus einem der nächsten Grenzdörfer die Wahl im heimischen Gouvernement ansehen. Im Volksmunde wurde so besonders die vierte Duma einfach die Popenduma genannt, bezeichnend genug, um das Mißtrauen und die Enttäuschung des Volkes klarzulegen. Die Beamtenherrschaft, gegen welche in der Duma Einspruch kaum noch geduldet wurde, setzte wieder so unbeschränkt ein, daß sich überall Stimmen hören ließen: „So war es nicht einmal vor dem japanischen Kriege." Die Gewissensfreiheit war bis zum Ausbruche des Krieges 1914 noch durch kein Gesetz, sondern nur durch Ministerialzirkulare festgelegt und dabei für viele einfach in das Reich der Unmöglichkeit entrückt. Um ein Gesetz zur Gewährleistung der 1905 feierlich versprochenen persönlichen Unantastbarkeit angegangen, antwortete Stolypin 1910 kurzweg, die Zeit dazu sei noch nicht da. Selbst die von Alexander II. eingeführten Landschaften wurden jetzt mitunter in der elementarsten Tätigkeit durch die Staatsbeamten willkürlich behindert. Als 1912 in den beiden östlichen Gouvernements Ufa und Orenburg der Hunger so schrecklich wütete, daß Leute auf den Straßen tot hinfielen und mitunter unbegraben längere Zeit liegen blieben, als Eltern ihre Kinder förmlich verkauften, um sie vom Hungertode zu retten, wurde den Landschaften nicht einmal Freiheit gewährt, um Getreide für die Hungernden zu sammeln und unter sie zu verteilen.

Auch des russischen Arbeiters in seiner Sonderlage sei nicht vergessen. In der Mitte des alten Moskau erhebt sich der ehrwürdige Kreml wie eine Reliquie vergangener Zeiten; von ihm aus laufen in die Riesenstadt drei fast ausschließlich dem Handel überlassene Straßen, die Hauptadern des russischen jetzigen Verkehrszentrums Moskau mit seinen zahlreichen, ungeheuren Bahnhöfen und Warenlagern und dem Kranze gewaltiger, oft stadtähnlicher Fabriken — ein Beweis, daß Rußland heute nicht bloß eine beträchtliche Bauernschaft, sondern auch einen zahlreichen Arbeiterstand besitzt, welcher freilich zum größten Teile der Bauernschaft entstammt. Die russische,

besonders seit Witte mächtig emporblühende Industrie stand noch nicht auf eigenen Füßen, fremde Leiter, und dabei in großer Anzahl Deutsche, standen an ihrer Spitze und vermochten, wie z. B. die elsässischen Weber in den Riesenwebereien und Spinnereien Moskaus, aus den Russen sehr brauchbare und geschickte Arbeiter heranzubilden, wie man es in Deutschland bei den russischen Kriegsgefangenen nicht selten mit Freuden bemerkte. Leider entbehrt jedoch der russische Arbeiter des seinem Stande gebührenden staatlichen Schutzes, von einer Arbeitergesetzgebung wie in Deutschland war nicht die Rede, und gerade die deutsche Arbeitergesetzgebung ließ dem russischen Arbeiter das Deutsche Reich in einem ungemein günstigen Lichte erscheinen — man wünschte sich deutsche Zustände nach Rußland. Der Arbeiterschutz war ganz dem guten Willen der großen Arbeitgeber überlassen, die Staatsgesetze wußten davon wenig, höchstens schützten sie die sog. Artele, Genossenschaftsvereine der verschiedenen Arbeitergattungen, welche jedoch zumeist ihren Mitgliedern nur gemeinschaftliche Kost für billiges Geld boten und den Arbeitgebern mit ihrer gemeinschaftlichen Kasse für Übergriffe oder Schädigungen der Mitglieder garantierten. So nahmen Fabriken und kaufmännische Firmen im eigenen Interesse meist nur zu einem Artel gehörige Arbeiter auf. Anfang 1905 begaben sich ungeheure Arbeitermassen in feierlicher Prozession mit vorangetragenen Heiligenbildern zum Zaren Nikolaus II., um von ihm Besserung ihrer Lage zu erbitten. Man empfing sie mit Kugeln. Ganz beruhigt hat sich seitdem die russische Arbeiterschaft niemals, und wenn die häufigen, besonders 1905 und 1906 auftretenden Streiks auch im allgemeinen in sich nicht gebilligt werden können, müssen sie in vielen Fällen doch als der dem armen Volke mitunter einzig bekannte Notbehelf entschuldigt werden, um vom drückenden Kapitalismus annehmbarere Lebensbedingungen und vom Staate gerechten Standesschutz zu erlangen. Bis zum Weltkriege war von einer russischen durchgreifenden Arbeiterschutzgesetzgebung nichts bekannt; mit Recht bemerkten ironisch Volksfreunde, die Duma habe nach der Ansicht der Regierung mit Wichtigerem sich zu beschäftigen, z. B. mit der Geistlichkeit der Kalmücken.

So war das russische Volk, so waren besonders die Bauern und die ihnen entstammenden Arbeiter zum zweiten Male bitter enttäuscht; weder das ernstgemeinte Manifest Alexanders III. noch die Duma Nikolaus' II. hatte ihre Lage wesentlich gebessert. Kein Wunder, wenn das Land beständig gärte und die von Stolypin eingeführten Feldgerichte gegen jegliche

revolutionären Versuche reichliche Arbeit hatten. Bis zur Ermordung dieses Ministers im Jahre 1911 wurden seit Bezwingung der Moskauer Revolution zwei in größerem Maßstab angelegte Anschläge auf das Leben Nikolaus' II. selbst bekannt; der Mörder, dessen Kugel im Theater zu Kiew Stolypin tödlich verwundete, gestand ebenfalls freimütig ein, das Leben des in der Loge Stolypin nahestehenden Zaren ins Auge gefaßt zu haben.

Leider tat die Regierung äußerst wenig zur inneren Hebung und Beruhigung des Volkes. So war in Warschau den Redemptoristen auf eine kurze Zeit die priesterliche Wirksamkeit in Mietswohnungen gestattet worden. Bei der Kündigung der Erlaubnis erhielten die Ordensleute bei ihrem Hinweis auf die erfreulich erzielten Erfolge betreffs Beruhigung des Volkes und auf ihre Bitte um Gewährung weiteren Verbleibes zur Antwort, die Regierung verfüge behufs der Volksberuhigung über andere Mittel, d. h. über den Galgen und Sibirien. Von der vielversprechenden Freiheitsperiode 1905 an bis zum Beginn des Weltkrieges 1914 konnte sich die Regierung nicht zu einer gesetzlichen Regelung der Frage des Volksunterrichtes entschließen. Man bewegte sich in einem verhängnisvollen Zirkel. Die Staatsmänner klagten gerade die Volkslehrerschaft der revolutionärsten Bestrebungen an, die Volkslehrerschaft dagegen wies auf die augenscheinlich absichtlich vernachlässigte Volkserziehung und dabei auf den kläglichen Zustand der Dorfschulen sowie auf den unwürdigen Unterhalt der Lehrer als auf ergiebige Quellen der revolutionären Volksstimmung hin. Der Versuch der Regierung, durch die Duma die der Synode unterstellten Pobiedonoszewschen reaktionären, bisher von den Popen unentgeltlich bedienten Kirchenschulen fortan mit Staatsmitteln zu unterhalten, scheiterte ebenso wie die Forderung der Duma, diese Schulen dem Minister für Volksunterricht zu übergeben. Das Volk sah überall die Frage seiner eigenen Bildung auf dem toten Punkte. Ein katholischerseits in Petersburg gemachter Versuch der Gründung eines über alle Pfarreien der Riesen-Erzdiözese auszudehnenden Volksbildungsvereins, mit Zentralleitung in dem Bischofssitze Petersburg, blieb in der Verwirklichung eine Eintagserscheinung, der Antrag auf eine Sparkasse seitens des katholischen Wohltätigkeitsvereins in Moskau wurde rund abgelehnt, harmlose rein, karitative Vereine, wie z. B. der Vinzenzverein in Moskau, mußten für Abhaltung ihrer Sitzungen, trotz vorhergegangener ministerieller Gründungserlaubnis, zwei Wochen vorher beim Stadthauptmann, im Range unserer Ober-

präsidenten, um Genehmigung nachsuchen; alle veredelnde Selbsttätigkeit im Volke wurde erstickt.

Nicht besser erging es im kirchlichen Leben. Um den Übertritt von der Staatskirche zu andern Bekenntnissen zu erschweren, wurden jährlich neue Formalitäten vorgeschrieben, um 1910 z. B. der Nachweis der zum Übertritt den ministeriellen Zirkularen nach geforderten Volljährigkeit von 21 Jahren mittels Taufschein. Leicht war es dem Popen, die Herausgabe des Taufscheines zu verweigern, ebenso leicht den maßgebenden Beamten, den Taufschein selbst nach Beibringung verschwinden zu lassen und den Übertritt in Ermangelung des nötigen Nachweises zu vereiteln oder wenigstens hinzuhalten. — Die in den westlichen Gouvernements den Katholiken 1905 gewährten Erleichterungen, z. B. für Abhaltung von Prozessionen, Erbauung von Kirchen, blieben lediglich auf dem Papiere, oft traten selbst früher unbekannte Einschränkungen der Geistlichkeit ein. So wurde 1911 den katholischen Priestern verboten, außer in Fällen von Krankheit oder Altersschwäche die Gläubigen in ihren Wohnungen zu besuchen oder außerhalb der katholischen Kirche oder Schule Religionsunterricht zu erteilen. Bei dem völligen Mangel an katholischen Schulen und der bisweilen ungeheuren Ausdehnung der katholischen Pfarreien, in welchen daher z. B. in Litauen auf 8000 Seelen noch kein Vikar kam, sollten Tausende von katholischen Kindern dem völligen religiösen Verfall geweiht werden.

Der eigenen Staatskirche hatte Nikolaus II. Anfang 1905 ein Nationalkonzil feierlich versprochen, jedoch bis zum Weltkriege war noch nicht endgültig die Frage entschieden, wer zu demselben Konzil zu berufen sei, wer entscheidende oder nur beratende Stimme haben sollte. Allgemein sagte man voraus, die wachsende Reaktion werde das Konzil zu einer Quelle neuer Zersplitterung in der Staatskirche machen. So blieb die für das kirchliche Leben interessierte russische Bevölkerungsklasse unbefriedigt und in stets gespannter Stimmung; wie der Schule war es auch der Kirche unmöglich, das bitter enttäuschte Volk wohltuend zu beeinflussen; ein in Kiew 1909, gewissermaßen als Ersatz für das versprochene, aber nicht einmal in den Vorarbeiten fertiggestellte Konzil, tagender Missionskongreß erging nach allgemeinem Dafürhalten nur als reaktionäre Regierungsmaßnahme. Die russische niedere Geistlichkeit, welche als dem Volke entstammend und mit ihm den Druck der Beamtenwirtschaft fühlend, der freiheitlichen Bewegung meist hold war, wurde von den der Beamtenwelt näherstehenden

Bischöfen oft mit den größten Härten bedacht und stand dem Gedanken einer wirklichen Versöhnung des Volkes mit den Regierungsmaßnahmen um so ferner.

Wohl fanden sich unter dem russischen Adel einzelne edle Personen, welche in selbstloser Arbeit das Vaterland durch Arbeit für den Bauernstand retten wollten. So begab sich z. B. die Gräfin Bobrinskaja 1912 nach Dänemark, um daselbst auf den Großgütern des Grafen Friesen die Landwirtschaft zu erlernen und später mit ihren Kenntnissen die heimischen Bauern zu heben. Derartige Maßnahmen blieben jedoch angesichts der gegnerischen Arbeit der ungeheuren Regierungsmaschine fruchtlos oder vermochten in ihrer Einzelbetätigung dem ungeheuren allgemeinen Übel nicht zu steuern. Stolypin selber muß es zum Lobe gesagt werden, daß er durch ein Dumagesetz dem russischen Bauern in den letzten Jahren den Austritt aus der Dorfgemeinde und die Begründung einer unabhängigen eigenen Wirtschaft ermöglichte. Leider jedoch trug diese an sich wichtige Verbesserung der Lage des russischen Bauern wenig Früchte, weil zum Ausscheiden aus der Gemeinde die Zustimmung derselben nötig war und somit oft verweigert wurde. Ein fleißiger, nüchterner Wirt zahlte bei der Haftbarkeit der Gemeinde für die Steuern des einzelnen die Abgaben für andere. Auch dieses Reformgesetz hatte, wie Kenner der Landesverhältnisse über alle russischen Gesetze oft klagten, sein unschwer entdeckbares Loch und mußte bei seiner am Widerspruch der Gemeinde scheiternden Unausführbarkeit den strebsamen Bauern gerade verbittern.

Bei dem im Volke obwohl gewaltsam zurückgehaltenen, jedoch seit 1905 stets fortlebenden revolutionären Geiste war es seitens der Regierung unverantwortlich, den alten russischen Nationalfehler, den tief eingewurzelten Mißbrauch des Branntweins, nicht nachdrücklicher zu bekämpfen und so die allgemeine Volksverrohung nicht zu behindern. Auch hier erwies sich die Bemühung gutgesinnter Dumaabgeordneter zu schwach; auf die Anträge einer erfolgreichen Bekämpfung der Trunksucht, besonders auf eine der Nüchternheit günstigere Handhabung des Schnapsmonopols, antwortete der Finanzminister, eine Änderung der herrschenden Zustände werde durch die Bedürfnisse des Militärs erschwert, welches größtenteils von dem Ertrage des Spiritusmonopols erhalten werde. Tatsächlich hatte der Staat im letzten uns bekannten Jahresetat 1913 aus dem erwähnten Alleinverkauf einen Reingewinn von 645 Millionen Rubel, von welchen 600 Millionen für die Armee verwendet wurden. Hinweise wahrer Volksfreunde auf

leichte Auffindung reichlicherer Einnahmequellen bei kräftiger Einschränkung der Trunksucht hatten bei der Regierung keinen Erfolg[1]. So konnte die Volksverrohung gerade vor dem offenen Ausbruch der neuen Revolution im Inneren noch weidlich erstarken. Auf dem Dorfe war es allgemeine Sitte, den Rest des Getreides, der nach dem notwendigen Verkaufe zur Bezahlung der Abgaben noch erübrigt war, zwecks Anrichtung von Schnapsgelagen zu verkaufen, welche dann bei allen Bewohnern des Dorfes die Runde machten. Wie tief der Schaden der Trunkenheit dabei in die russische Seele eingriff, beweist die Tatsache, daß man bei Gericht notwendige Zeugen unschwer für Branntwein erhalten konnte; die Heiligkeit des Eides trat bei der leider allgemeinen Verrohung des Volkes völlig zurück. So konnte 1905 in der kurzen Zeit der Preßfreiheit unter der kaiserlichen Regierung die deutsche, konservative Petersburger Zeitung „Herold" freimütig behaupten, der Hebung der russischen Bauern könne so lange das Wort nicht ernst geredet werden, als die der Bildung dienenden Volksvereinen feindliche Beamtenschaft den Bauer und Arbeiter als politisch zuverlässig betrachte, welcher den Sonntagnachmittag betrunken auf den Rasen der Boulevards oder gar auf den Bürgersteigen zubringe. Die Folgen der Trunksucht mußten dabei um so verderblicher werden, weil das russische Volk im allgemeinen unter dem Drucke des oben gezeichneten traurigen Wirtschaftszustandes von Kindheit an unterernährt ist und anderseits der übermäßige Genuß des Branntweins notwendig schädliche Rückwirkungen auf das ganze Nervensystem des Trinkers nach sich zieht, so daß der einzige Reiz, der einzige Genuß des Volkes das immer mehr verrohende Laster blieb. So versteht man, daß gerade patriotische, gebildete Kreise des Landes 1910 mit Freuden als herbe, aber wahre Selbstkritik der Heimat das Erscheinen eines Romans begrüßten, welcher dem modernen Rußland in ganzer Blöße den Tiefstand des großrussischen Landvolkes darlegen sollte. Der Held des Romans, ein großrussischer Bauer, läßt sich kaltblütig entsetzliche Morde im Schoße der eigenen Familie zuschulden kommen; ein Abgrund der Verrohung tut sich auf. Gerade aber auch ruhige Kritiker sprachen sich für wahrheitsgetreue Schilderung der Volkszustände in der Erzählung aus. Man meint einen

[1] Interessant war der Vorschlag gewisser Regierungskreise, die steigenden Mehrausgaben des Heeres mit staatlicher Lotterieveranstaltung zu decken. Ernste Zeitungen protestierten gegen dieses Ansinnen, die Armee durch Schnaps und Hasardspiel zu unterhalten.

Bolschewisten vor sich zu haben, wie sie in heutigen wahren Berichten beschrieben werden, der bolschewistische Geist war im russischen Volke lang vorbereitet und wurde von der Regierung unverständigerweise durch zwei vorgeblich antirevolutionäre Einrichtungen noch gewaltig gestärkt. Sofort bei dem Eintritt der reaktionären Maßnahmen gegen die freiheitliche Bewegung nach den scheinbar vielversprechenden Oktobermanifesten 1905 tauchte besonders in den Großstädten zum Schrecken aller die von der Beamtenschaft zur Wahrung des alten Systems unterhaltene „Schwarze Schar" auf, wüste Haufen des niedrigsten Gesindels, welche tags und besonders abends die Straßen durchzogen und sich gegen jeden Anhänger der freiheitlichen Richtung jede Grausamkeit ungestraft erlauben konnten. Besonders war es auf die Studenten abgesehen. Manche der Unglücklichen wurden, wie z. B. in Moskau, in den ersten besten Fluß geworfen und bei Versuchen, sich durch Schwimmen zu retten, mit Knütteln und Stangen erschlagen. Eine andere damals eingeführte Todesart war, den Kopf der Ergriffenen so lange auf die scharfe Kante des Bürgersteigrandes zu schlagen, bis der Tod eintrat. Rohe Verwüstung der Häuser freiheitlich Gesinnter gehörte zur Tagesordnung, die Behörden gaben auf Klagen einfach nichtssagende Antworten. Eine Erweiterung und dauernde Erhaltung der Schwarzen Schar bildete in derselben Zeit die über ganz Rußland ausgebreitete und straff organisierte Vereinigung der „echt russischen Leute", welche auf die Anhänger der freiheitlichen Bewegung Überfälle in kleinerem und größerem Maßstabe ausführten und dabei, selbst nach Bluttaten, sich der ihnen vom Kaiser zugesicherten Straflosigkeit rühmten. Sollten ihre Verbrechen auf dem Rechtswege geahndet werden, und fällten die Gerichte auch ein strenges Urteil, so wurde dasselbe von den Angeklagten einfach mit Hohn aufgenommen. Der Erfolg gab jenen außerhalb aller Gesetze stehenden Unholden recht. Offenbare Mörder wurden vom Zaren ohne weiteres begnadigt, sobald sie das Werkzeug der „echt russischen Leute" waren. — So wurde der Abgeordnete der ersten Duma Professor Herzenstein auf seiner Sommerfrische in Finnland, von den echt Russischen verurteilt, meuchlings erschossen. Sein Verbrechen war, der genaueste Kenner der russischen Finanzen zu sein und leicht die oft großartigen Fälschungen der Rechnungsführung geschickt aufzudecken. Die echt Russischen fürchteten sein Auftreten vor der Duma mit Zahlenbeweisen, Herzenstein mußte sterben; sein Mörder wurde wohl verurteilt, aber vom Zaren begnadigt. In weitester Ausdehnung entfalteten die echt

Russischen ihre allen Gesetzen spottende Tätigkeit in den sogenannten Pogromen, d. h. in großstiligen Gemetzeln und Raubüberfällen, welche vorzugsweise in Großstädten stattfanden. Die Zerstörung der deutschen Botschaft in Petersburg und der gegen die Deutschen in Moskau veranstaltete Raubzug waren nur verhältnismäßig kleine Bilder der entsetzlichen Szenen der Jahre 1905—1908, welche jeder Beschreibung spotten. Das Volksempfinden mußte dabei um so mehr verrohen und jegliches Rechtsgefühl verlieren, als die Beamtenschaft Anstifterin der Greueltaten war, und oft nicht allein die Polizei, sondern auch die Soldaten des Zaren herangezogen wurden, um die echt Russischen bei ihrem Zerstörungswerke ungehindert walten zu lassen. Wir erinnern nur an die vorzugsweise gegen die Juden gerichteten Metzeleien von Hanel in Weißruthenien, Kischinew in Bessarabien, Odessa und Saratow. In letzterer Stadt hatte z. B. das Militär die von den „echt russischen Leuten" angezündeten Synagogen umzingelt und schaute müßig zu, wie die Zerstörer den Juden geraubte Warenballen in das lodernde Feuer warfen. Kein Wunder, wenn die lang und vielseitig vorbereitete Drachensaat der Volksverrohung schon in der ersten Revolution unter dem Landvolke zur blutigen Ernte emporwuchs. In unzähligen Ortschaften der verschiedensten Gegenden Rußlands rotteten sich die Bauern zusammen, um größere Höfe niederzubrennen. Trotzdem der Regierung das Treiben der Raubscharen wohlbekannt war, ließ man sie ruhig gewähren. In Südrußland wußten die gebrandschatzten deutschen katholischen Besitzer nur zu gut, daß die Soldaten ihnen erst dann zur Hilfe kamen, wenn ihre Gebäude in Asche und Trümmern lagen. — So erzog sich die russische Regierung selbst den Bolschewismus, welcher dem Gesetze zum Hohn gegen Mißliebige verwendet wurde, die doch schließlich nichts anderes wünschten als die Verwirklichung der sachlich notwendigen, vom Ministerrat 1905 dem Kaiser anempfohlenen und von demselben in feierlichen Manifesten dem Lande versprochenen Reformen. Doch sollten rund zwölf Jahre vergehen (von 1905 bis 1917), um jenes verbrecherische Vorgehen in den Händen des Volkes zur Waffe gegen die alte Regierung selbst umzuschaffen.

Dabei schien die russische Beamtenschaft in den Jahren der Reaktion gegen die niedergeschlagene erste Revolution im Gefühle des errungenen Sieges zu schwelgen und sich willkürlicher als je zu gebärden, erregte jedoch gerade dadurch um so mehr die gerechte Empörung des betrogenen Volkes. Der ernstpatriotische Moskauer Professor Trubetzkoi erging sich 1910 in

einem durchaus sachlich gehaltenen Artikel über diesen schreienden Übelstand des Landes. Seine Prüfung der Möglichkeit einer Besserung endigte einfach mit dem Geständnisse der völligen Unmöglichkeit. Beamte können nur durch Beamte gebessert werden, doch war das ganze damalige russische Beamtentum vom Geiste des eigennützigen und willkürlichen Mißbrauches der ihm anvertrauten Gewalt angesteckt. Dieselbe traurige Tatsache mußte Minister Stolypin feststellen, welcher angesichts der nicht immer geheim bleibenden ungeheuren Mißbräuche, selbst der höheren Beamtenschaft, Revisionen durch Senatoren, d. h. durch Mitglieder des höchsten russischen Gerichtshofes, vornehmen ließ. Das Vorgehen versprach anfangs Gelingen, freilich unter schmerzlichem Erstaunen des ganzen Landes wegen der ungeheuren Mißbräuche in der Verwaltung. So hatte z. B. die Militärintendantur in Kiew in ungefähr drei Jahren wenigstens drei Millionen Bestechungsgelder angenommen; auf einer Zentralstelle der westsibirischen Eisenbahnen stellte sich ein Fehlbetrag von 30 Millionen Rubel heraus; auf der Linie Petersburg-Moskau allein wurden in einem Jahre mehr als 10000 Reisende ohne Fahrkarten angehalten, sie zahlten anstatt der vorgeschriebenen Gebühren niedrigere Bestechungsgelder in die Taschen der Schaffner. Man war schließlich zur Aufgabe der Beamtenrevision gezwungen, weil sich, nach Trubetzkois gerechter Feststellung, die ganze Beamtenschaft vom Krebsschaden der Mißbräuche angesteckt zeigte.

Gerne wiederholen wir, wie oben gesagt, daß nicht das ganze großrussische Volk bolschewistisch gesinnt ist, unzählige beklagen tief das ungeheure im Bolschewismus liegende Unglück ihres Vaterlandes. Fassen wir jedoch die vorstehend angeführten Einzeltatsachen zusammen, so können wir uns die Stimmung der bewußten Bolschewisten psychologisch unschwer erklären.

Schon früher sagte man, die russische Regierungsform sei die durch Meuchelmord gemäßigte absolute Monarchie; russische Fürstenmorde waren keine Seltenheit, viele tätige Bolschewisten erinnern sich lebhaft an den Terrorismus zur Zeit Alexanders II., an seine Ermordung, an das wohl mißlungene, aber in der Anlage furchtbare Attentat von Borki auf Alexander III. und seine Familie, an die Morde zahlreicher Minister und höherer Beamten unter der Regierung beider Kaiser, an die verhältnismäßig ebenso zahlreichen Attentate und Beamtenmorde unter Nikolaus II. Doch der revolutionäre Geist war noch nicht, wenigstens noch nicht in so rücksichtsloser Form, in die Massen gedrungen; nur gewisse engere Kreise arbeiteten am Umsturz, Krapotkin klagt selber, wie schwer es ihm noch

vor ca. 40 Jahren fiel, einfache Bauern auch nur ein wenig revolutionär zu beeinflussen; sogar die erste Revolution 1905 stellte sich nach ihrem Mißlingen nicht als eigentliches Werk von Russen, sondern mehr von Fremden dar, welche bei dem Abflauen der Bewegung mit falschen Pässen wieder das Ausland aufsuchten, woher sie gekommen waren, wogegen dem russischen Arbeiter Sibirien oder die Kugel blieb.

Nun aber sah sich gerade das russische Volk zweimal durch kaiserliche Manifeste nach jahrhundertelangen Leiden so bitter enttäuscht. Ist es da zu verwundern, wenn ein beträchtlicher Teil des so lange hart gequälten und in seinen berechtigten Erwartungen betrogenen Volkes, besonders in Ermangelung religiösen Haltes, auf den Abweg der Revolution, zum Bruch mit dem Zaren geraten ist?

Als eine der Hauptvorbedingungen der ersten französischen Revolution wird allgemein und mit Recht die durch Voltaire und Gesinnungsgenossen geführte religionsfeindliche Propaganda angesehen. In Rußland führte die Regierung nicht gerade eine offene, der Religion feindliche Politik; man ließ dem Volke das äußere Kleid der Religion als Werkzeug der Staatsgewalt[1], ertötete jedoch damit den inneren religiösen Geist, welcher nach den Worten des Heilandes das wahre Wesen der Religion ausmacht[2]. Eben der Mangel des inneren Geistes und die Verstaatlichung des ganzen Äußeren des kirchlichen Lebens, die Unterstellung der leitenden Synode unter einen Laien, der Bischöfe unter tatsächliche Aufsicht ihrer weltlichen Sekretäre, der Konsistorien unter den maßgebenden Einfluß ihrer weltlichen Assessoren, die unwürdige Teilnahme der Pfarrgeistlichkeit an der Geheimpolizei, die nicht nur in jeder Messe sechsmal, sondern in der Vesperandacht, in den häufig abgehaltenen kleinen Offizien verschiedener Heiligen, bei Spendung der Taufe und wichtigerer Sakramentalien, z. B. der Hausweihe, zum Überdruß wiederholte Verherrlichung des Zaren und seiner Familie mußte die Religion wenigstens einem guten Teile des vernachlässigten Volkes als mit dem Kaiserthrone innigst verwachsen darstellen. Vereinigten sich wiederum mit dem „allerfrömmsten, allerselbstherrschendsten Herrn und Kaiser Allrußlands", wie es in der Liturgie hieß, die das Volk tief schädigenden und verbitternden Mißbräuche der allmächtigen Beamtenschaft, wurde das Volk trotz der „namentlichen allerhöchsten Ukase

[1] Vgl. die Artikel in dieser Zeitschrift: „Selbstherrscher der russischen Herzen" (1915); „Ausblick auf die russische Dogmatik" (1917) und „Weißer Klerus" (1918).

[2] Joh. 4, 23.

und Manifeste", um mit der Phraseologie der Tschinowniks zu reden, ein über das andere Mal getäuscht, so hefteten sich alle jene oft himmelschreienden Mißbräuche in der Logik des Volkes auch an die russische Staatskirche, welche ja die einzig wahre Religion, das Prawoslawie, d. h. das echte, rechte Gotteslob, sein sollte. Des inneren Haltes beraubt, stützte sich der Thron Rußlands zuletzt nur noch auf die Bajonette, als diese versagten, als die russische Front im Weltkriege zusammenbrach, als das letzte, frevelhafte Kunststück der mit den Tschinowniks regierenden, tief verdorbenen Großfürsten somit mißlang, da ließ wenigstens ein beträchtlicher Teil des großrussischen Volkes den durch Bajonette allein hocherhaben gehaltenen Zaren fallen und mit ihm den Zarenglauben. War aber der Zarenglaube erledigt, so war es beim Volke, besonders angesichts des Mangels an innerer Religiosität, um jegliche Religion geschehen. Stürzte ferner mit dem in seinen vielversprechenden Ukasen und Manifesten das Volk täuschenden Zaren die Religion, so wurde in jenem Sturze alles andere im Staate, in der Gesellschaftsordnung mit fortgerissen, so daß nach altnihilistischen Grundsätzen von dem Bestehenden nichts übrigblieb und das durch Jahrhunderte währenden Schaden sich klug dünkende Volk nach eigenem Ermessen zur Schaffung einer neuen Ordnung sich berechtigt fühlte. Mochte die neue Staatsform auch anfänglich einzelnen große Opfer auferlegen, hatte sie für den denkenden und erfahrenen Menschen unmöglich Dauer, führte sie nur zu unsäglichem Elend — wie leicht tröstete sich das gefühllos durch das alte System geschädigte und getäuschte Volk in der Erinnerung an die Mißbräuche der zarischen Beamten mit und ohne Knute, und wähnte, obwohl irrtümlich, schlimmer als unter der Selbstherrschaft der Tschinowniks, der Landvögte und ihrer Genossen könne es nicht gehen, doch müsse das alte Staatsgebäude von Grund auf zerstört werden, selbst Mittelstand und bestehende Bildung verdienen keine Schonung, überall mangle Verständnis für die allein richtige neue Lebensform des russischen Volkes, welcher man jedes Hindernis, jede Gefahr aus dem Wege räumen müsse.

Tritt die Umwälzung mit unmenschlichen Grausamkeiten verbunden auf, — die Rachsucht des, wie oben gesagt, vom christlichen Geiste wenig durchdrungenen Volksteiles wäre ein genügender, psychologischer Erklärungsgrund. Doch dürfen wir nicht übersehen, wie jener Mangel an christlichem Geiste nicht bloß in dem verbitterten russischen Bauern, sondern auch in dem mit allem Komfort wohl bekannten reichen Kaufmann, selbst

in Friedenszeiten, Ausbrüche wahrer Bestialität zeitigte. Deutsche Kaufleute, welche die großen russischen Märkte mitmachten, könnten unsern Lesern dafür genügende Tatsachen als Beweise liefern[1]. Um von ungeheuerlichen geschlechtlichen Ausschweifungen zu schweigen, war es ein beliebter russischer Sport, nach reichlichem Mahle Wein in die zum Klavierspiel bereit stehenden Flügel zu gießen und in demselben teure Wolgafische sich quälen zu lassen; mit Revolverschüssen wurden teure Spiegel zerschossen, von dem mit allerlei Geschirr nach der Mahlzeit noch besetzten Tische zog man gern mit einem gewaltigen Rucke das Tischtuch herunter und zerschlug so alles darauf Befindliche; war alles andere vernichtet, so wurden die Möbel mit Äxten zerhackt und dann der ganze, nicht unbeträchtliche Schaden bezahlt. — Denken wir uns nun den racheerfüllten russischen Bauern, entfesselt von der Furcht vor der Knute, dem Gefängnis, dem Galgen und Sibirien, mit der Verrohung im Herzen, welche Vernachlässigung der Volkserziehung, Schmälerung der Rechte der Religion, Begünstigung des Trunkes und das entsittlichende Beispiel der „Schwarzen Schar", der „echt russischen Leute" und der schamlosen Beamtenmißbräuche herbeiführen mußten, so können wir leicht die Quelle der ganz Europa beunruhigenden bolschewistischen Greuel feststellen.

Doch außer dem nichts verschonenden Umsturz und der entsetzlichen Grausamkeit trägt der Bolschewismus noch ein drittes Merkmal an sich, die leidenschaftliche Ausbreitungssucht. Wie ist diese Erscheinung zu erklären? Schon unter Nikolaus I. hatte sich die sog. panslavistische Partei gebildet, und unter Alexander III. verbreitete sie am nachdrücklichsten ihre Grundsätze unter dem russischen Volke mit Zuhilfenahme der Schulen, Universitäten und des Heeres. Rußland gehört die ganze Welt, war in kurzen Worten der Ausdruck des ganzen Systems. Unter der Schirmherrschaft des Zaren sind vor allem die slavischen Nationen, dann die andern Völker zu vereinigen, für welche die Selbstherrlichkeit, die russische Staatskirche, und russisches Volkstum das sichere Unterpfand des Friedens und des Glückes bilden. Alles Russische, was bei andern Völkern vermißt wurde, erschien im Lichte dieser Idee vollkommen und begehrenswert. Der sich als Glied der katholischen Kirche betrachtende russische Philosoph Wladimir Solowiew unterwirft in seinem Werke „Die völkische Frage in Rußland" jene eigentümlich hochfahrende Selbsteinschätzung des

[1] Tolstoi spricht von solchen Szenen in seiner „Kreuzersonate".

Panslavismus einer vernichtenden Kritik, welche gerade die kulturelle Rückständigkeit des russischen Volkes in allen von den Panslavisten hochgefeierten Eigenschaften erweist, z. B. die wirtschaftliche Rückständigkeit des Mirsystems oder des Gemeindebesitzes mit Ausschluß des privaten Landeigentums. Mochten die panslavistischen Träume durch nüchternes Nachdenken mit der Zeit gesünderen Ansichten gewichen sein, die Idee der russischen Weltherrschaft mit dem „Gesalbten des Herrn", dem „orthodoxen" Zaren an der Spitze lebte auch im einfachen Volke weiter fort, suchte als Mittel ihrer Verwirklichung im Weltkriege die den Weg nach Vorderasien bahnende Eroberung von Konstantinopel und übertrug sich, obwohl in veränderter Gestalt, auf den Bolschewismus. Nicht mit dem in Ukasen und Manifesten das Volk betrügenden Zaren will Rußland die Weltherrschaft erringen, sondern mit dem erweiterten Mirsystem, dem Stolze der Panslavisten. Wie bisher das Land in der Dorfgemeinde, soll fortan alles ohne Ausnahme und überall in der Welt Gemeingut werden; wurden doch im ukrainischen Kiew nach der ersten bolschewistischen Eroberung sogar die Frauen als solches erklärt, — ein Beweis, wie gründlich der russische Nihilismus im Bolschewismus mit allem Christlichen aufzuräumen versteht. Und diese Schand- und Schreckensbotschaft soll aller Welt aufgezwungen werden. Schon die deutsche Revolution wurde zum guten Teil mit Hilfe russischer Sendlinge und russischen Geldes gemacht, in Dresden und noch mehr in München stieg sie, stets mit russisch-bolschewistischer Unterstützung, zur Höhe der Entwicklung, Ungarn fiel ihr in weiterem Umfange und auf längere Zeit mit bolschewistischen Schrecken zum Opfer, zahlreiche Sendlinge bemühen sich noch heute, jenes entsetzliche Verderben auf andere Länder, namentlich auf das entkräftete Deutschland zu übertragen, der fast vergessene und unterschätzte Panslavismus hat sich mit dem Nihilismus verbunden und scheint früher schwer Erreichbares im Fluge erreichen zu können.

In jedem Falle drohen die drei Merkmale des russischen Bolschewismus, Nihilismus, Barbarismus, Panslavismus, die bangende Welt mit neuen Schrecken zu erfüllen.

Felix Wiercinski S. J.

Die Bollandisten und ihr Werk.

Mitten in die Wirren des Krieges fiel ein Jubiläum, das damals wenig Beachtung fand. 1915 waren drei Jahrhunderte verflossen, seitdem Heribert Rosweyde die Vitae Patrum herausgab, ein Werk, das in mancher Beziehung zum Grundstein für die Acta Sanctorum wurde. Anläßlich dieser Jubelfeier erzählt Hippolyte Delehaye[1], der auch in weiteren Kreisen bekannte Verfasser der Légendes hagiographiques, in einer kleinen, aber ungemein inhaltreichen Schrift von den Bollandisten und ihren Schicksalen, von ihren Plänen, Arbeiten und Erfolgen. Leider hat der Krieg die Herausgabe bis 1920 verzögert[2]. Ein wissenschaftliches Unternehmen, das auf eine so lange und ruhmreiche Geschichte zurückblicken kann, dürfte auch solche Kreise interessieren, die nicht gerade häufig zu den schweren Foliobänden der Bollandisten greifen.

Die Acta Sanctorum hatten das seltene Glück, daß ihre Jugendschicksale in den Händen von außergewöhnlich begabten und tatkräftigen Männern ruhten. Der Niederländer Heribert Rosweyde, geboren 1569 zu Utrecht, verbrachte bereits als junger Philosophieprofessor zu Douai seine Mußestunden mit Vorliebe in den reichen Bibliotheken der umliegenden Klöster. Mit Staunen und Freude konnte er immer wieder beobachten, welch große, reiche Fülle an alten handschriftlichen Martyrerakten und Heiligenleben dort geborgen lag. Leider mußte er dabei erfahren, daß in den gedruckten Ausgaben die Herausgeber nicht selten die Texte willkürlich geändert hatten und dem Leser ein Urteil über den innern Wert der veröffentlichten Leben gar nicht ermöglichten. So faßte er den kühnen Plan, alle Martyrerakten und alle Heiligenleben, die irgendwo sich noch fänden, zu sammeln, zu veröffentlichen und durch erklärende Anmerkungen

---

[1] A travers trois siècles. L'œuvre des Bollandistes 1615—1915. Bruxelles 1920.

[2] Sehr gut orientiert auch der Artikel Bollandists von K. de Smedt in The Catholic Encyclopædia. Vgl. ferner den Artikel Acta Sanctorum von Van den Gheyn im Dictionnaire de Théologie catholique, die Einleitung zum ersten Januarband, zum siebten Band des Oktober und die Vitae von Bollandus, Henschen und Papenbroek in den Acta Sanctorum.

besser nutzbar zu machen. 1607 gab er bei Plantin in Antwerpen ein Büchlein heraus: Fasti Sanctorum, quorum vitae in belgicis bibliothecis manuscriptae. Auf 50 Seiten bot er ein alphabetisches Verzeichnis all jener Heiligen, deren Akten er in den Bibliotheken gefunden hatte. In der Vorrede teilte er seinen Plan mit: zwölf Bände sollten mit den Leben der Heiligen gefüllt werden; jeder Monat erhielt einen Band zugewiesen. Zwei weitere Bände waren für die Anmerkungen und Untersuchungen bestimmt. So weit ausgreifend, ja fast uferlos erschien dieses Vorhaben, daß selbst der gelehrte Bellarmin ausrief: Dieser Mann rechnet also darauf, noch 200 Jahre zu leben. In einem Brief an Rosweyde bezeichnet er den Plan als undurchführbar. Jedoch dieser blieb fest.

Als Vorbereitung und gewissermaßen als erste Skizze erschienen 1615 die Vitae Patrum, die Lebensbeschreibungen der alten Väter, für deren Herausgabe Rosweyde 23 Handschriften und an 20 Drucke benutzte. Eine Einleitung, verschiedene Anmerkungen, ein Verzeichnis der schwierigen Wörter und Sachnamen erleichterten das Verständnis. Allein Rosweyde beging den Fehler, seine reichen Talente zu sehr zu zersplittern. So kam die Ausführung seines Lebensplanes nicht über die erste Vorbereitung hinaus. Bei seinem Tode 1629 war eine große Materialsammlung vorhanden, sonst nichts.

Johann van Bolland, ein Sohn des Herzogtums Limburg, geboren am 13. August 1596, erhielt von seinem Obern den Auftrag, die Papiere des Verstorbenen zu ordnen. Seine Überzeugung ist: Das Unternehmen darf nicht zu Grunde gehen. Er erklärt sich zur Übernahme bereit, falls man ihm freie Hand in der Durchführung des Planes lasse und die nötige Bibliothek zur Verfügung stelle. Die Bedingungen werden angenommen. Glücklicherweise überschaute er nicht die ganze Größe der Aufgabe; sonst wäre er wohl, wie er später selbst eingestand, vor ihr zurückgeschreckt. Der Plan seines Vorgängers wurde noch erweitert: Alle Heiligen, die irgendwo in der katholischen Welt Gegenstand öffentlichen Kultus sind, sollen erwähnt werden, nicht nur jene, deren Lebensbeschreibung noch vorhanden ist. Existiert ein Abriß ihres Lebens, finden sich Nachrichten über ihr Leben, ihr Andenken, ihren Kult, so wird das alles gesammelt. 1643 erschienen bei van Meurs in Antwerpen die zwei ersten Foliobände, welche die Heiligen des Januar umfaßten.

Bereits 1635 hatte Bolland einen hervorragend geeigneten Mitarbeiter gefunden. Es war Gottfried Henschen, geboren 1601 in dem heute holländischen Venray an der Maas. Henschen vereinigte in sich eine un-

erschütterliche Kraft der Gesundheit, ein seltenes Gedächtnis und große Reife des Urteils. Bis zu seinem Tode 1681 blieb er dem Werke treu. Die Erstlingsarbeit über den hl. Vaast und den hl. Amandus, die Bolland ihm überlassen hatte, um seine Fähigkeiten zu prüfen, wiesen dem Meister ganz neue Wege. Henschen hatte sich nicht mit einigen Anmerkungen und Erklärungen begnügt; ihm war die Geschichte der beiden Heiligen Gegenstand eines weit ausgreifenden Studiums geworden. Die verschiedensten Probleme: Echtheitsfragen, chronologische Schwierigkeiten, zeitgeschichtliche und philologische Interpretation waren mit gleicher Gründlichkeit und Sachkenntnis behandelt. Bolland überließ in echt wissenschaftlicher Bescheidenheit die beiden Januarbände, die er zum Teil bereits für den Druck fertig gestellt hatte, dem Schüler zur Nachprüfung und Ergänzung; er selbst verwendete die neue Methode. Als dann 1658 als Frucht gemeinsamer Arbeit die drei Februarbände erschienen, war das Aufsehen in der Gelehrtenwelt groß. Alexander VII. erklärte öffentlich, noch niemals sei ein wissenschaftliches Werk unternommen, das der Kirche mehr Nutzen und Ruhm gebracht habe. Er lud Bolland nach Rom ein, damit er dort die unermeßlichen Schätze an Handschriften für sein Werk ausbeute. Bolland sandte Henschen und den noch jugendlichen Daniel van Papenbroek (geb. 1628 zu Antwerpen), der seit 1659 als dritter hinzugetreten war. Van Papenbroek war eine vom Glück selten begünstigte Forschernatur, ausgerüstet mit kritischem Scharfsinn und dem genialen Blick für den Kern der Dinge, erfüllt von glühender Wahrheitsliebe und unerschütterlichem Wahrheitsmut, dazu im Besitz einer nie versagenden Arbeitskraft. Er griff im großen Stil auch alle jene Nebenfragen an, die bei seiner eigentlichen Arbeit sich aufdrängten. So hat er ein ganzes Werk über die Chronologie der Päpste verfaßt. In weitesten Kreisen ist sein Name bekannt geworden durch das Propylaeum antiquarium circa veri et falsi discrimen in vetustis membranis. In seinem Ergebnis, nach dem fast alle Merowingerurkunden unecht wären, ist es verfehlt. Für die Methodik der Urkundenkritik war es, wie wir später sehen, von Bedeutung. Der größte Erfolg der Schrift liegt aber darin, daß sie den Anlaß bot zu Mabillons unsterblichem Werke De re diplomatica, dem zwei neue Wissenschaften, Paläographie und Urkundenlehre, ihren Ursprung verdanken. Beim Tode Papenbroeks 1714 lag die erste Hälfte des Jahres in 24 Foliobänden vollendet vor.

Das Heldenzeitalter war vorüber. Im 18. Jahrhundert gingen die Arbeiten in den Bahnen der großen Begründer fort, ohne sich jedoch immer

auf gleicher Höhe zu halten. Aber auch hier ist noch manch hervorragende Arbeit zu verzeichnen. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu war ein schwerer Schlag, die Verständnislosigkeit, ja Mißgunst der ganz im josephinischen Geiste befangenen österreichischen Regierung brachten neue Hemmungen. Trotzdem erschienen nach 1773 noch drei Oktoberbände. 1794 brachen Truppen der französischen Republik in Belgien ein. Kirchengüter wurden konfisziert, Priester und Ordensleute aus ihrem Besitz verjagt. Die Prämonstratenser der Abtei Tongerloo, bei denen die letzten Bollandisten eine gastliche Heimstätte gefunden hatten, wurden gezwungen, ihr Kloster zu verlassen. Das Werk, das mehr als anderthalb Jahrhunderte geblüht hatte, war dem Tode verfallen.

Doch nach mehr denn 40 Jahren sollte es aus dem Grabe erstehen. 1837 nahmen die belgischen Jesuiten Johannes Boone, Joseph van der Moere, Prosper Coppens und Joseph van Hecke die Arbeit wieder auf. Anfangs wurde sie ganz in der Art der Vorgänger fortgeführt. Eine durchgreifende Reform veranlaßte der überragende Karl de Smedt. Sein Ziel war, das Werk vollkommen den Forderungen der neuen Zeit mit ihren ausgebildeten Methoden und Hilfsmitteln anzupassen. Im Vorwort zum ersten Novemberband gibt er über die gemeinsamen Absichten Rechenschaft. Sämtliche Fassungen der Heiligenleben werden nunmehr aufgenommen, auch die offenbar unhistorischen und apokryphen Legenden. Mögen die letzten für das historische Bild der Heiligen auch wertlos sein, literarhistorisch ist ihr Wert oft bedeutend. Ebenso begnügt man sich nicht mehr mit der einen oder andern Handschrift, man zieht sämtliche Handschriften, die irgendwie erreichbar sind, heran, vermerkt ihre Lesarten und versucht wenigstens, sie in Klassen einzuordnen. Um diese handschriftliche Grundlage in weitestem Umfang zu sichern, rief de Smedt ein neues Unternehmen ins Leben. Es sollen sämtliche Bibliotheken nach hagiographischen Handschriften durchforscht werden. Die Ergebnisse werden in den Catalogi codicum hagiographicorum veröffentlicht. Diese Catalogi enthalten eine kurze Beschreibung der äußeren Merkmale und des hagiographischen Inhalts, zugleich vermerken sie, soweit diese Arbeit nicht später durch die Bibliotheca hagiographica übernommen wurde, wo etwa das betreffende Stück bereits gedruckt ist. In dieser Weise sind bereits die Kataloge der griechischen Handschriften Deutschlands, Belgiens und Englands und eine ganze Reihe von Verzeichnissen lateinischer Handschriften veröffentlicht. Der volle Wert dieser entsagungsreichen Arbeit wird sich erst kommenden Generationen offenbaren.

Ein zweites Hilfsmittel wurde in der Bibliotheca hagiographica graeca, latina, orientalis geschaffen. Ihre Aufgabe ist es, den Gelehrten zu unterrichten, ob irgendwann und irgendwo die Vita eines Heiligen, der vor 1500 lebte, gedruckt vorliegt. Tausende und aber Tausende von Monographien und Sammelwerken mußten zu dem Zwecke in mehrjähriger Arbeit durchsucht werden. Zum Entgelt für solche Mühen ist aber auch ein Hilfsmittel geschaffen, das für jeden Hagiographen unentbehrlich ist.

Ein Übelstand macht sich mit der Zeit immer mehr geltend: manche Forschungsergebnisse, die in früheren Bänden niedergelegt waren, bedurften der Berichtigung; viel neues Material war im Laufe der Zeiten hinzugeflossen. An eine Neuausgabe konnte man aber vorläufig nicht denken. Anderseits hatte der Gang der Forschung wertvolle Einzelarbeiten ins Leben gerufen, deren Veröffentlichung an der entsprechenden Stelle der Acta erst nach Jahrzehnten erfolgen konnte. So entstanden 1882 die Analecta Bollandiana in Form einer Vierteljahrschrift. Seit 1891 enthält die Zeitschrift auch eine Übersicht über die hagiographische Literatur, die sich weit über die Fachkreise hinaus hohen Ansehens erfreut.

Das Werk des Rosweyde und des Bollandus ist in den 300 Jahren seines Bestehens zu seltener Höhe emporgestiegen. Allein die Acta Sanctorum umfassen 63 Bände in Folio. Dazu kommen die Subsidia hagiographica in Gestalt der Catalogi und Bibliothecae, die Analecta Bollandiana mit ihren 33 Jahrgängen und endlich eine ganze Anzahl von Einzelpublikationen. Die Acta sahen Generationen von Mitarbeitern kommen und gehen. Heftige und ungerechtfertigte Angriffe blieben dem großen Werke nicht erspart. 1695 wurden sogar die bis dahin erschienenen Bände von der spanischen Inquisition verboten, eine Maßregel, die erst 1715 zurückgenommen wurde. Besonders der mutige und unerschrockene van Papenbroek hatte die heftigsten Anfeindungen zu erdulden. Diese blieben freilich auch einzelnen späteren Vertretern nicht erspart. Dann wieder waren es Kriegswirren, die hemmend eingriffen. Schon Bolland hatte bei Herausgabe des ersten Bandes darüber zu klagen, daß infolge des Krieges die Herbeischaffung des Papiers bedeutend verzögert sei. Auch der letzte Krieg mit der Besetzung Belgiens und deren unvermeidlichen Folgen war ein harter Schlag für die Mitarbeiter. Es ist zu verstehen, daß Delehaye bei Erwähnung dieser Ereignisse nicht als ruhig abwägender Historiker spricht. Aber bei dem im übrigen wissenschaftlichen Charakter der Schrift ist dieser

Mangel zu bedauern. Kaum waren ruhigere Zeiten wiedergekehrt, da widmete sich auch die lebende Generation mit gleicher Hingabe und Arbeitsfreudigkeit dem großen Unternehmen, das allzeit ein Stolz der katholischen Wissenschaft bleiben wird und ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Heiligen füllt.

Einen eigenen Reiz bietet es immer, die innere Einrichtung und die Organisation eines großen, wissenschaftlichen Unternehmens kennenzulernen, von den Kräften und Mitteln zu hören, die demselben bei Verfolgung seiner Ziele zu Gebote standen, und die Bedeutung und den Einfluß zu würdigen, die es erlangt hat. Werfen wir zuerst einen Blick auf die innere Einrichtung der Acta Sanctorum. Wie schon angedeutet wurde, ist das Werk nach dem Kalenderjahr geordnet. Heute würde man gewiß die Einteilung nach Zeitperioden und Gegenden vorziehen. Schon Rosweyde hatte daran gedacht. Auf Drängen der Obern entschloß er sich zu der jetzigen Einteilung, die vielleicht auch für damalige Verhältnisse den Vorzug verdiente. In den einzelnen Bänden sind drei Abteilungen zu unterscheiden. An erster Stelle wird eine Übersicht geboten über alle jene Heiligen, die an dem betreffenden Tage in irgendeiner Kirche verehrt werden. Darauf folgt eine Liste der Namen, die entweder ganz übergangen oder deren Behandlung auf einen andern Tag verschoben ist. Zahlreiche Irrtümer und Verwechslungen werden bereits hier durch kurze Bemerkungen berichtigt und geklärt. Die wichtigste Abteilung ist naturgemäß die dritte, in welcher die Geschichte der Heiligen und ihres Kultes geboten wird. Ist keine eigentliche Lebensbeschreibung des betreffenden Heiligen auf uns gekommen, so finden wir alles gesammelt, was auf seine Person und ihren Kult irgendwie Bezug hat. Sind eine oder mehrere Vitae oder Passiones vorhanden, so geht denselben ein eingehender Kommentar voraus. In ihm werden alle gefundenen Handschriften aufgezählt, beschrieben und soweit möglich klassifiziert; dort werden ferner alle jene Fragen, die zur Erläuterung der Vita notwendig sind, mit Sorgfalt untersucht. Der Text selbst ist in den neueren Bänden mit vollständigem, kritischem Apparat versehen. An dritter Stelle folgen häufig Berichte über die Verehrung, die dem Heiligen zuteil geworden ist, über Translationen, Reliquien und ähnliches. Wie reichhaltig auf diese Weise die Behandlung eines einzigen Heiligen werden kann, dafür ein Beispiel: Für den 3. November hat K. de Smedt mit vorbildlicher Meisterschaft das Leben des hl. Hubert, Bischofs von Lüttich, bearbeitet. Dreizehn Kapitel

allein sind den Vorfragen gewidmet. Welche alten Dokumente reden über das Leben und den Kult des Hubertus? Wann wurde Hubert Bischof? Was wissen wir über Ort und Zeit der Geburt und des Todes? Was über seinen Wandel vor der Bekehrung, über Bekehrung und Buße, über Romreise, Bischofsweihe und Diözese? Die apostolischen Arbeiten, die er ausübte, die Übertragung von heiligen Leibern, die er vornahm, die Synoden, die er berief, und anderes mehr sind Gegenstand umfangreicher Untersuchung geworden. Zuletzt wird noch erörtert, ob Hubert an der Gründung und Erweiterung der Stadt Lüttich tätigen Anteil nahm. Nach Erledigung dieser Vorfragen folgen sieben verschiedene Viten mit dem zugehörigen Apparat. Dann wird der Nachruhm des Heiligen in drei umfangreichen Abteilungen behandelt. Zuerst ist die Rede von den verschiedenen Übertragungen des Körpers und den Reliquien, dann von der Befreiung von Tollwut, die man der Fürbitte des Heiligen zuschrieb, endlich von der Ausbreitung, welche der Kult des Heiligen gefunden hat, und von verschiedenen Gebräuchen dieses Kultes. Das Ganze umfaßt mehr denn 170 Folioseiten und enthält die interessantesten kirchen- und kulturgeschichtlichen Untersuchungen.

Die Organisation der Bollandisten ist die denkbar einfachste. Vielleicht ist aber gerade deswegen so viel geleistet. Die Zahl der Mitarbeiter blieb im Vergleich zur Größe ihrer Aufgabe stets gering. Nur selten ging sie über vier hinaus. Von großer Wichtigkeit für den Fortgang des Unternehmens war der Umstand, daß alle einem religiösen Orden angehörten. So war für Nachwuchs und die fachgemäße Ausbildung desselben gesorgt. Vor allem aber konnte sich eine feste Tradition bilden, der bei einem Unternehmen, das für die Jahrhunderte berechnet ist, hervorragende Bedeutung zukommt. Was es heißt, neu anzufangen, mußten die Bollandisten erfahren, als sie nach 43jähriger Unterbrechung den Aufbau wiederbegannen. Alle früheren Mitarbeiter waren tot, das Arbeitsmaterial vernichtet oder in alle Winde zerstreut.

Der äußere Zusammenhang wurde gefestigt durch eine völlig kollegiale Organisation, die für den weiten Geist eines Bolland rühmliches Zeugnis ablegt. Die Mitarbeiter bilden ein Kollegium, in dem die einzelnen gleiche Rechte genießen. Das älteste Mitglied führt als primus inter pares den Vorsitz und vermittelt den Verkehr mit den Autoritäten. Die Verantwortung aber ruht auf dem Gesamtkörper, in dem Stimmenmehrheit bei strittigen Fragen den Ausschlag gibt. Durch diese kollegiale Ein-

richtung wird das Verantwortlichkeitsgefühl des einzelnen und sein Interesse für das Ganze stets wachgehalten und neubelebt. Auch ist es dadurch leichter, die so wichtige Kontinuität, von der vorhin schon die Rede war, aufrecht zu erhalten. Die Gemeinschaft geht jedoch keineswegs bis zur Uniformierung der Meinungen, welche den Tod aller Wissenschaft bedeutet. Der Plan des Ganzen ist festgelegt. Ihm hat sich der Mitarbeiter einzufügen. In der Ausführung ist der wissenschaftlichen Initiative und den persönlichen Anschauungen weitester Spielraum gelassen. Für die gelieferten Beiträge übernimmt der Verfasser selbst, der mit den Anfangsbuchstaben seines Namens unterzeichnet, die volle Verantwortung. Schon Bolland wollte dies einführen; seine Absicht scheiterte aber an der Bescheidenheit seines Mitarbeiters Henschen, so daß wir für die ersten Bände nicht genau feststellen können, inwieweit die einzelnen an den Arbeiten beteiligt sind[1].

Wichtiger noch als die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft und als die kollegiale Gliederung war ein kostbares Erbstück, das Bolland seinen Nachfolgern hinterließ. Er verstand es, seine Gefährten für die Acta Sanctorum innerlich zu gewinnen und zu begeistern, so daß sie freudig und selbstlos den Heiligen all ihre Zeit und ihre Kraft zur Verfügung stellten und sie nur für ihre Acta lebten und strebten. Diese Hingabe an ihr Werk machte es ihnen möglich, Arbeiten zu unternehmen, deren reife Frucht erst eine späte Zukunft schauen sollte; sie versüßte das Opfer, wenn es hieß, mit Rücksicht auf die Acta liebgewordener Beschäftigung oder lockender Forschung zu entsagen. So seeleneifrige und ideal veranlagte Priester, wie ein Papenbroek es war, verzichteten auf jede Tätigkeit in der Seelsorge, weil die Arbeiten an den Acta sonst Schaden gelitten hätten. Und noch in unserer Zeit staunt L. Delisle, der bekannte Gelehrte und Direktor der Pariser Nationalbibliothek, daß geistig so hochstehende Männer, wie ein K. de Smedt und A. Poncelet es waren, ganze Jahre ihres Lebens auf das Katalogisieren der Handschriften verwandten, um eine für die ferne Zukunft wichtige Arbeit zu leisten; er rühmt, daß sie der lockenden Versuchung widerstanden, interessanten Einzelfunden nachzugehen, deren Hebung aber die Hauptaufgabe verzögert hätte.

Klein war die Zahl der Mitarbeiter, verhältnismäßig gering auch die Unterstützung von außen. Viel haben Rosweyde und die ersten Bollandisten

[1] Papenbroek verspricht in der Biographie Henschens, er wolle den Anteil der beiden nach seinen Kenntnissen feststellen; er ist aber nicht dazu gekommen.

den edelsinnigen Benediktinern von Liessies und ihren Äbten Anton de Wynghe und Thomas Luytens zu danken. Später griffen die Habsburger verschiedentlich helfend ein, ebenso war der Fürstbischof von Paderborn und Münster, Ferdinand von Fürstenberg, ein großer Wohltäter. Im letzten Jahrhundert gewährte der belgische Staat alljährlich eine mäßige Summe. Aber dennoch waren die Bollandisten auf ein Arbeiten mit beschränkten Mitteln und strenges Haushalten angewiesen. So machten die älteren Bollandisten wie auch ein Mabillon ihre Reisen großenteils zu Fuß. Trotzdem wurde auch äußerlich Großes geleistet. Drei Dinge waren es, die in ihrer systematischen Ausbildung viel zum Gelingen des Werkes beitrugen: die Bibliothek, die wissenschaftlichen Reisen und ein vielseitiger Briefwechsel. Für eine fruchtbringende Arbeit war unbedingt eine Bibliothek notwendig, welche die hagiographische und historisch-philologische Literatur in reichstem Ausmaß enthielt. Schon Rosweyde hatte in richtiger Erkenntnis dieser Notwendigkeit mit dem Sammeln und Aufkaufen von Büchern begonnen. Die Freunde von Liessies halfen in großmütiger Weise. Und Bolland stellte vor Übernahme der Arbeit die Bedingung, daß die Bücher Rosweydes von den übrigen Büchern des Profeßhauses zu Antwerpen getrennt und als Sonderbibliothek der Acta aufgestellt würden. Anfangs fanden diese Schätze zugleich mit ihrem Inhaber in zwei Mansardenzimmern des Profeßhauses eine Unterkunft. Später wurde den Acta ein eigener Saal im ersten Stockwerk überwiesen, das so berühmt gewordene Museum Bollandianum. Hier war in Fächern das Material nach den einzelnen Tagen des Jahres aufgespeichert: Kopien von Handschriften, Untersuchungen, Anmerkungen; hier standen die Bücher, die an Zahl und Wert stets wuchsen. Henschen, das Muster eines wissenschaftlichen Bibliothekars, trug viel zur Einrichtung und Vergrößerung bei. Von Papenbroek hatte sein bedeutendes väterliches Vermögen der Bibliothek zugewandt, und auf den vielfachen Reisen forschten er und seine Genossen nicht allein nach Handschriften, sie durchstöberten auch die Läden der Antiquare nach wertvollen Büchern. So wurde die Bibliothek schon früh zu einer europäischen Berühmtheit. An hagiographischer und lokalgeschichtlicher Literatur konnten sich nach dem Urteil Papenbroeks selbst die beiden bedeutendsten Bibliotheken dieser Richtung, die Barberinibibliothek in Rom und die Bibliothèque Mazarine in Paris, nicht mit ihr messen. Gelehrte und Männer in hervorragender Stellung kamen eigens in das Haus der Jesuiten, um das Museum zu besichtigen. Als der Große Kurfürst bei einer Reise das Profeßhaus besuchte, war

seine erste Frage, ob er nicht zu den alten Büchern geführt werden könne. Desgleichen wollte Königin Christine von Schweden vor allem das Museum in Augenschein nehmen[1]. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu und die spätere Auflösung der Bollandisten vernichteten zum großen Teil diese Schätze. Manches kam freilich noch in die Königliche Bibliothek zu Brüssel, anderes wurde von der niederländischen Regierung für die Bibliothek im Haag aufgekauft. Einige Reste gingen in die Büchersammlung der neueren Bollandisten. Diese zweite Bibliothek ist unterdessen dank eines methodischen Sammelns und bedeutender Geldopfer aus bescheidenen Anfängen zu seltener Bedeutung emporgeblüht. Bereits 1906 zählte sie etwa 150 000 Bände. Dazu kommen ungefähr 600 Zeitschriften aus allen Teilen der Welt. Und alles ist hingerichtet auf das eine Ziel, die Arbeit an den Acta zu fördern.

Das handschriftliche Material lag in aller Welt zerstreut. Für jene Zeit galt dies in noch viel weiterem Umfang als heutzutage, wo unsere Zentralbibliotheken oft eine große Anzahl von Einzelsammlungen in sich vereinen. Es blieb in vielen Fällen nichts anderes übrig, als sich an Ort und Stelle zu begeben und dort die Handschriften zu studieren. So wurden die wissenschaftlichen Bibliotheksreisen geboren. Eine der ersten, wenn nicht die erste großen Stiles, wurde durch die Einladung veranlaßt, die Alexander VII. an Bolland richtete. Der Meister schickte seine Schüler Henschen und Papenbroek, die er selbst bis Köln begleitete. Von dort ging die Reise über Mainz, Frankfurt, Bamberg, Nürnberg, München nach Italien. Überall wurden Handschriften aufgesucht und abgeschrieben. Am 23. Dezember 1660 trafen die beiden Reisenden in der Ewigen Stadt ein, wo sie der Papst mit offenen Armen empfing und ihre Arbeiten in jeder Weise unterstützte. Überaus groß war die Ausbeute. Noch Jahre nach ihrem Fortgehen waren Kopisten für sie mit dem Abschreiben von Handschriften beschäftigt. Erst am 3. Oktober 1661 verließen Henschen und Papenbroek die heilige Stadt, um über Florenz, Mailand, Turin nach Frankreich und von dort nach Antwerpen zurückzureisen. Hier kamen sie am 21. Dezember an, reich mit Schätzen beladen. Überaus wertvoll ist der rege, oft tägliche Briefwechsel, in dem sie Bolland über Aufnahme, Bibliotheksverhältnisse, Funde, Untersuchungen und Pläne fortlaufend berichten. Man kann es nur bedauern, daß eine für die Geschichte der Wissenschaft so bedeutungsvolle Korrespondenz nie veröffentlicht wurde. Die Nachfolger blieben der

[1] Papenbroek in der Vita Bollandi n. 55—62; Martii t. 1 p. XVIII sq.

Tradition ihrer Gründer treu. Es gibt wohl kaum eine irgendwie größere Bibliothek Europas, die nicht wiederholt den Vertretern der Acta Sanctorum ihre Tore geöffnet hätte. In neuerer Zeit konnten die Bollandisten auch durch die Catalogi codicum hagiographicorum ihren Dank abstatten.

Überallhin vermochte der Fuß der Wanderer nicht zu dringen. Zur Klärung einer einzelnen Frage war es nicht möglich, eine Reise von vielen hundert Kilometern zu unternehmen. Hier mußte ein drittes Hilfsmittel eingreifen, die wissenschaftliche Korrespondenz. Antwerpen, die Welthandelsstadt, und die internationalen Beziehungen eines Weltordens begünstigten ungemein die Ausbildung eines solchen Briefwechsels. Das Ansehen der Acta tat bald ein übriges, die Mitarbeiter bei den Gelehrten einzuführen. So flossen aus allen Teilen Europas Mitteilungen, Abschriften, Bemerkungen im Museum Bollandianum zusammen. Die Bollandisten erwiesen ihre Dankbarkeit durch die größte Bereitwilligkeit, wenn es galt, andern Gelehrten oder Nichtgelehrten einen Liebesdienst zu erweisen. Du Sollier, ein Bollandist des 18. Jahrhunderts, verzeichnete in seinem Briefbuch 12000 Briefe, die er abgesandt hatte.

Die überragende Bedeutung der Acta Sanctorum ist in alter und neuer Zeit von Freund und Gegner oftmals anerkannt. Voß und Leibniz, Du Cange und Baluze, Magliabecchi und Muratori, Delisle und Harnack, um nur einige wenige Namen herauszugreifen, sprachen unverhohlen ihre Bewunderung für dies allumfassende und vom wissenschaftlichem Geiste getragene Werk aus. Den Heiligen der katholischen Kirche ist ein Denkmal gesetzt, das für alle Zeiten seinen Wert behält. Fürsten und Heerführer, Staatsmänner und Gelehrte könnten die Heiligen darum beneiden. Die wahre Geschichte der Bekenner und Martyrer ist zugleich eine durchschlagende Verteidigung der Kirche, die solche Frauen und Männer geboren und genährt hat. In anderer Weise sind die Acta eine Apologie der kirchlichen Wissenschaft. Wie oft muß diese den Vorwurf hören, sie sei gebunden und dürfe eine unbequeme Wahrheit nicht aussprechen. Hier haben Männer von anerkannter Gelehrsamkeit und echt kirchlichem Sinn den Nachweis erbracht, daß man treu zur Kirche stehen kann und trotzdem rückhaltlos, ich möchte fast sagen rücksichtslos, das eine Ziel verfolgen: die Wahrheit. Gewiß blieben den Bollandisten in alter und neuerer Zeit Widerspruch und Gegnerschaft nicht erspart. Gewiß haben sie auch trotz ihres ehrlichen Strebens nicht immer die rechte Mitte getroffen zwischen einer zu radikalen

Kritik und übertriebenem Festhalten an althergebrachten Traditionen. Aber wenn man von einzelnen Fällen absieht, die zum Teil früher erwähnt wurden, so erfreuten sich die Acta Sanctorum bis in die höchsten kirchlichen Kreise hinauf des größten Ansehens und aufrichtiger Förderung.

Endlich haben die Acta ohne Zweifel einen ganz bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Kirchengeschichte und überhaupt der historischen Wissenschaften ausgeübt. Für die Kirchengeschichte brachten sie vor allem einen reichen Zuwachs an Stoff. Das kühne Programm lautet ja: Alle Heiligen, quotquot Sancti toto orbe coluntur, sind Gegenstand der Untersuchung. Nicht allein Lateiner, auch Griechen und Orientalen finden in den Acta ihren Platz. Nicht allein jene, deren Leben beschrieben ist, werden behandelt, sondern alle, von welchen irgendwelche Spuren öffentlichen Kultes sich nachweisen lassen. Gibt es mehrere Lebensbeschreibungen, so werden dem Grundsatz nach und in späterer Zeit auch der Wirklichkeit nach sämtliche mitgeteilt. Und für diesen Zweck wird Material aus allen Teilen der christlichen Welt gesammelt und herbeigeschafft. Das ergab naturgemäß auch für andere Teile der Kirchengeschichte reiche Ausbeute. Die Schicksale des Papsttums und der einzelnen Bischofsitze, die Geschichte von Klerus und Volk, von Mönchs- und Bettelorden, die Entwicklung der kirchlichen Wissenschaft und Liebestätigkeit, der Liturgie und Kunst erscheinen durch die Funde und die Arbeit der Bollandisten nicht selten in ganz neuem Lichte. Es liegt hier ein wissenschaftliches Material geborgen, das bei weitem noch nicht in genügendem Maße nutzbar gemacht ist.

Formell bedeuten die Acta einen unleugbaren Fortschritt über Baronius, den großen Herausgeber der Annales ecclesiastici. Dieser hatte bis dahin die katholische Kirchengeschichtschreibung beinahe völlig beherrscht. So groß war sein Ansehen, daß z. B. der Ordensgeneral der Jesuiten Claudius Aquaviva dem österreichischen Jesuiten Johannes Decker die Herausgabe seines schon gedruckten Werkes über die Chronologie des Lebens Christi verbot nur aus dem Grunde, weil es gegen die Ansicht des Baronius verstoße[1]. Die Bollandisten bekundeten immer wieder die größte Hochachtung vor den Verdiensten des Kardinals, aber sie machten sich, insbesondere Henschen und van Papenbroek, von jedem übertriebenen Kult frei und wagten es, soweit die Wahrheit dies zu erfordern schien, auch einem

[1] van Papenbroek, Praefatio zum Conatus chronico-historicus ad catalogum Romanorum Pontificum im Propylaeum Maii.

Baronius zu widersprechen. Papenbroek wendet bei einer Gelegenheit das bekannte Gleichnis von dem Zwerge an, der auf des Riesen Schultern steht und deshalb ein wenig weiter ins Land schauen kann. In Wahrheit bedeuten die Acta methodisch einen bedeutenden Fortschritt über Baronius, dessen Stärke mehr in der Herbeischaffung eines ungeheuern Materials lag, und über die damalige Geschichtschreibung überhaupt[1].

Die Vorgänger auf dem Gebiete der Hagiographie hatten ebenso wie manche andere Historiker die Quellen oft willkürlich gekürzt, ja um der größeren Glätte des Stils willen dieselben eigenmächtig verändert. Bolland verkündet in der noch heute lesenswerten methodischen Einleitung zum ersten Januarband mit voller Schärfe den Grundsatz: Die Quellen sind so zu geben, wie sie vorliegen, ohne Kürzung, ohne Änderung. Und bereits Rosweyde hatte in bewußtem Gegensatz zur humanistischen Geschichtschreibung die Wahrheit und nicht die rhetorische und ästhetische Wirkung zur höchsten Norm seiner Wissenschaft erhoben. Ein neues Moment machte sich bei der Herausgabe der Texte bestimmend geltend. Rosweyde und mehr noch seinen Nachfolgern genügte nicht irgendein Text, den der Zufall ihnen in die Hände spielte. Sie gingen auf die Suche nach alten, nach unverfälschten Texten. Wo es möglich war, gaben sie sich nicht mit einer Handschrift zufrieden, sie nahmen weitere zu Hilfe und suchten auf solche Weise einen möglichst reinen Text zu erhalten. Gewiß war ihr Verfahren noch recht weit von der heutigen Methode der Textrezension und Textedition entfernt, aber die Grundsätze wurden bereits mit aller Schärfe betont.

Größer noch sind die Verdienste der Bollandisten auf dem Gebiete der höheren Kritik. Wenn sie auch nicht die ersten waren, welche den Grundsatz der Quellenscheidung und der Kritik der Verfasser aussprachen, so haben sie durch ihr Werk doch ungemein dazu beigetragen, daß dieselben in weitere Kreise drangen. Bolland genügte keineswegs die bloße Veröffentlichung des Textes. Er verlangte vom Herausgeber Einleitung, Anmerkungen und Beurteilung der Quellen. Auf das entschiedenste bekämpfte er auch einen damals viel verbreiteten Mißbrauch. Er stellt die Forderung, daß der Herausgeber nicht irgendein eigenes oder fremdes Geschmacksurteil über den Wert der Quelle zum besten gebe, sondern zunächst über die

[1] Vgl. E. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie (München 1911) 325, und besonders St. v. Dunin-Borkowski, Aus den Werkstätten zur Erforschung der neueren Geschichtschreibung (diese Zeitschrift 83 [1912] 412 f.).

bestehenden Meinungen und ihre Gründe sorgfältig berichte und dann erst selbst ein begründetes Urteil fälle. Wonach sind nun die Quellen zu bewerten? Nicht einfachhin nach ihrem Alter. Ehrwürdige Traditionen können historisch wertlos sein, weil ihr Ursprung dem fraglichen Ereignis sehr fern steht. Worauf es ankommt, das ist die Verbindung der Quelle mit den Ereignissen. Vier Hauptklassen stellt Bolland auf, angefangen von den Augen- und Ohrenzeugen bis zu jenen, die die Tatsachen aus dritter Hand erfahren. Hier ist der Grundsatz der Quellenscheidung klar ausgesprochen. Für die Beurteilung der Zeugen gibt Bolland weitere Gesichtspunkte: Charakter, Glaubwürdigkeit sind zu untersuchen. Vor allem hat er den Einfluß erkannt, den die Tendenz auf den Wert eines Zeugnisses ausübt. Nur zu oft hatten er und seine Mitarbeiter es ja mit tendenziös gefärbten Lebensbeschreibungen und Berichten zu tun. Diese Grundsätze der Kritik sind heute Gemeingut aller wissenschaftlich Arbeitenden geworden; damals waren sie in sehr vielen Kreisen etwas ganz Unerhörtes, das lauten Widerhall hervorrief und ganz neue Wege und Ausblicke eröffnete. Von Henschen und Papenbroek besonders wurden die Grundsätze des Meisters weiter ausgebildet und mit vollendeter Meisterschaft angewandt. Henschen wirkte bahnbrechend durch seine Art der Kommentierung von Texten. Papenbroek war es auch, der die Bedeutung der Diplomatik klar durchschaute und die Grundzüge diplomatischer Kritik in den allgemeinsten Umrissen festlegte. Er betonte den großen Wert der äußern Kriterien, wie der Anrufung und der Jahreszahl, des Monogramms, Siegels und des Schriftcharakters. Von einzelnen Urkunden will er zu allgemeinen Regeln aufsteigen. Von gewiß echten Urkunden will er ausgehen, um so Kriterien für die Beurteilung anderer zu gewinnen. Das alles sind durchaus richtige Grundsätze. Woran er scheiterte, das war die Unzulänglichkeit des ihm bekannten Materials. Und so gibt Harry Breßlau[1], der Altmeister unserer deutschen Diplomatik, das Urteil ab, daß Mabillon, der größte aller Diplomatiker, Papenbroek nicht so sehr an Scharfsinn überragte wie sein Werk das von Papenbroek, sondern daß der Hauptgrund seiner Überlegenheit in der unendlichen Fülle des Materials lag, das ihm zu Gebote stand. Gewiß für Papenbroeks Bedeutung ein ehrendes Zeugnis. Die neueren Bollandisten haben viel empfangen von der fortgeschrittenen Methodik philologischer und historischer Kritik des 19. Jahrhunderts. Sie haben sich

[1] Handbuch der Urkundenlehre I² (Leipzig 1912) 23—26.

dankbar erwiesen durch ihre mustergültigen Quellenveröffentlichungen, ihre umfassenden und tiefgehenden Untersuchungen. Harnack nennt die von Delehaye besorgte, ungemein schwierige Herausgabe des Synaxarion ecclesiae Constantinopolitanae eine mustergültige Quellenpublikation. Die Légendes hagiographiques haben gerade wegen ihres methodischen Wertes in den weitesten Kreisen berechtigtes Aufsehen erregt. Die Catalogi codicum hagiographicorum verdienen es, Muster zu werden für verwandte Gebiete.

Wenn die katholische Wissenschaft auf das Werk der Bollandisten und seine Schicksale zurückblickt, so kann sie mit Freude gestehen: Aus dem zarten Reis, das vor 300 Jahren in die Erde gesenkt wurde, ist ein mächtiger Baum geworden, der selbst schweren Stürmen zu trotzen vermag, der seine Wurzeln in die ganze Welt aussendet, um Nahrung zu ziehen, der dann aber auch freigebig aller Welt seine goldenen Früchte spendet, Gott zur Ehre und den Heiligen zum Ruhme.

Franz Pelster S. J.

Die Geschichte der Philosophie auf neuen Wegen.

Die neuere Geschichtschreibung der Philosophie einigt sich mehr und mehr in der Einsicht, daß die Aneinanderreihung und Beschreibung der Systeme, selbst in historisch-kritischer, entwickelnder Darstellung, mit dem Anschluß nach rückwärts, auf dem Untergrund des Umbilds und des ganzen zeitgenössischen Bildungsstandes, mit klarer Ausschau nach den gegebenen Problemen und den noch keimenden Fragen zur wissenschaftlichen Bewältigung des Stoffes nicht ausreicht. Auch die abschließende Untersuchung, ob eine Lehre in ihrem Innern folgerichtig aufgebaut ist, genügt strengen Anforderungen noch nicht. Ein *Vorauswissen* um den wahren *Gegenstand* der Philosophie und um die wahrhaft philosophischen Fragen hat voranzugehen, und diese Erkenntnis muß die Forschung beleuchten und lenken.

Aber nicht, was die Weltweisen selbst zur Philosophie gerechnet haben, dient als Leitstern, sondern nur das, was wirklich und einzig zur Philosophie gehört. Dieser Gegenstand muß wieder in Einzelfragen zerlegt und unter eine Einheit, die mit ihm nicht ohne weiteres zusammenfällt, gebracht werden.

Das ist eine wirklich erlösende Einsicht, wenn man aufrichtig mit der philosophischen Bildergalerie brechen und das unhistorische Hineintragen eines bestimmten Systems in die Philosophie*geschichte* ernstlich verbannen will.

Vor Einseitigkeiten und Übertreibungen, die bereits einsetzen, muß man sich allerdings hüten.

Ungerecht wäre es, die bisherigen, auf einem andern Boden gewachsenen Arbeiten als unbrauchbar und unnütz zu verschreien. Wir besitzen Monographien über einzelne Philosophen und Systeme, die allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechen. Die vorhandenen allgemeinen Philosophiegeschichten sinken allerdings zu bloßen Vorarbeiten herab, aber doch zu kostbaren, unentbehrlichen. Die neuere problemgeschichtliche Art der Darstellung bildet keine Ausnahme. Auch sie ist bereits überwunden.

Eine Einheit der Grundlagen muß vor allem erzielt werden, bevor man an die geschichtliche Ausarbeitung herantritt. Es handelt sich aber nicht

um eine Einheit in den philosophischen *Ergebnissen*, sondern um die Übereinstimmung in Aufstellung der philosophischen *Grundfragen* und ihrer methodischen Beantwortung. Und das ist trotz der abweichendsten Standpunkte zu erreichen.

Diese Erkenntnis bricht sich Bahn, man gräbt nach den ursprünglichen, allbeherrschenden Problemen der Weltweisheit. Breite Gänge wurden schon ausgehauen.

Die Geschichte der Philosophie darf einen großen Teil des Verdienstes an dieser Aufklärungsarbeit einheimsen. Sie ging auf die Suche nach den grundlegenden Weltanschauungsfragen aller Zeiten und Völker, sie legte die Denkanfänge, die Denkfortschritte, die ältesten Denkerzeugnisse bloß. Und da enthüllten sich überall ähnliche, ja gleiche Grundstoffe, dieselben Anregungen, dieselben Fragen, dieselben Rätsel. Man ging ihnen nach und spürte ihre Wurzeln aus; ihren gemeinsamen Nährboden fanden diese im gleichen Gefüge des menschlichen Geistes, in den zu allen Zeiten gleich laut und deutlich pochenden Fragen der inneren Welt des Menschen und seines Umbildes. Das Weltall und der Menschengeist begegneten sich im Ruf nach einem einheitlichen Aufbau des Universums und seiner Idee, im Geist. Das Weltall forderte sie, der Menschengeist dürstete nach ihr. *Welcher Art ist aber diese Einheit?* Das war die erste und letzte Frage. Ihre Beantwortung ist die Aufgabe der Weltphilosophie.

So wollen wir denn zunächst den Weg im Grundriß zeichnen, der zum Tor der Philosophiegeschichte führt.

Alle Fragen der Philosophie fließen aus dem Gedanken der Einheit und münden darin: die Einheit von Wechsel und Beharrung, Sein und Denken, Geist und Körper, Gott und Welt, Erkennen und Wollen, Stoff und Gestaltung, Wesen und Dasein, Gottes- und Menschenwille und viele Einheitsfragen mehr.

Die Überspannung der Einheit oder ihre Auflösung auf den verschiedenen Gebieten und in der Frage nach der Ureinheit führt zu allen philosophischen Irrtümern.

Die *Geschichte der Philosophie* ist zugleich die Geschichte der Einheitsgedanken. An diesem einen Faden läßt sie sich vollkommen und erschöpfend abwickeln. Wenn es gelänge, *alle* erdenklichen Einheitssysteme von vornherein, ohne Rücksicht auf die Geschichte, „aus reiner Vernunfterkenntnis" zusammenzustellen und sie zum Maßstab der philosophischen Wirklichkeit zu machen, würde man finden, daß die tatsächliche Geschichte

der Philosophie sich restlos darin einfügt, restlos daraus ableiten läßt, ohne jede Verzerrung, ohne jede Vergewaltigung. Auf die Möglichkeit dieser Vorarbeit kommen wir noch zurück.

Die Einheitsbetrachtung ist zugleich die ganze Forschungsmethode. Das ist die Enträtselung der Philosophiegeschichte, darin liegt ihr Sinn verborgen, das macht ihre Bedeutung aus.

Der bleibende Wert aller *systematischen* Philosophie liegt ebenfalls im richtigen Begreifen des Problems der Einheit. Dieses Problem löst sich nicht allmählich ab im Fortgang der Entwicklung, als zufällige oder notwendige Tatsache. Es ist einfach das Ergebnis richtigen Denkens und leidenschaftslosen Wollens. Alle Möglichkeiten und Grade der Einheit sind zunächst Denkerzeugnisse, an denen die Wirklichkeit zu messen ist.

Ob die mannigfaltigen Teilfragen der Einheit, die Verbindungen der Einheitsgruppen, die Zusammenfassung aller Einheiten, der unendlichen, der verschiedenen physischen, sittlichen und gesellschaftlichen Einheiten, *nach bestimmten Stufen und greifbaren Gesetzen* im Verlauf der Geschichte vor dem menschlichen Geist auftauchten, zur Bearbeitung kamen, nach Lösung rangen, das ist eine rein historische Frage.

Mehr als jemals sollten sich alle philosophischen Aufgaben und Ziele der Gegenwart, vor allem auch die Behandlung der Geschichte der Philosophie, in den Bann der Einheitsforschung fügen.

Dieser gemeinsame Gesichtspunkt erleichtert den Überblick und die kritische Prüfung. Wenn sich heute, wie es zweifellos der Fall ist, die gleichsam unendlichen Entfernungen der verschiedenen philosophischen Systeme etwas vermindern, wenn die bis dahin unüberbrückbaren Gegensätze verbindende Strahlen aussenden, die sich auf einem neutralen Boden treffen und eine Ahnung der Annäherung aufdämmern lassen, so ist das einer klärenden Arbeit der Einheitsidee zu verdanken. Überspannungen lassen nach, Gegensätze lösen, getrennte Kräfte sammeln sich, falsche Einheiten werden zerrissen, neuentdeckte, wirkliche zwingen das Denken zur Anerkennung.

Nicht die alten Systeme, wie man sie bis jetzt verstand, nähern sich, sondern die bis dahin mißverstandenen, durch die Forschung richtig gedeuteten Lehren.

Jetzt erst können wir die ungeheuren Anstrengungen verstehen, welche die Philosophiegeschichte gemacht hat, um eine einheitliche Idee zu finden, die das Chaos der sich in verworrener Reihe ablösenden Systeme unter einen Gesichtspunkt zwingt und die Methode selbst festlegt, nach der die Untersuchung voranzugehen hat.

Wenn eine Einigung noch nicht erzielt ist, wenn man immer noch unsicher tastet, so liegt das zunächst daran, daß man statt der Einheitsidee einen ursprünglicheren, allgemeineren, oder einen engeren, von einem kleineren Kreis umspannten Grundgedanken aufstellte, von dem aus die philosophischen Probleme ausstrahlen sollten. Die Idee der Einheit ist erforderlich, sie genügt aber auch. Das ist das erste Gesetz, dem wir Eingang verschaffen möchten.

Die Einigung versagt noch, weil man zwei Reihen miteinander verwechselte. Viele Möglichkeiten der Einheit denkt der Geist selbständig aus. Nicht darum handelt es sich, die logisch denkbaren Möglichkeiten von allen jenen, die einen inneren Widerspruch aufweisen, zu trennen. Das gehört bereits zum Inhalt der Philosophie; wir suchen aber erst nach einer geordneten Reihe philosophischer Fragen. Der Verstand entdeckt eine Menge Gegensätze, die doch zugleich eine Einheit fordern: Beharrung und Wechsel im gleichen Wesen, Unendlichkeit und Endlichkeit unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit, Stoff und Denken im Menschen, die Idee und die an ihr teilnehmende Wirklichkeit, Wissen und Glauben im Gesamtgebiet der Erkenntnis, Autorität und Freiheit, Wesen und Persönlichkeit und unendlich viel mehr. Verschiedene Zellen sammeln sich zur Einheit im Begriff, in der Bedeutung, in der Definition, im Wesen, in der Tätigkeit, in der Substanz, in der Erscheinung, im Ursprung und Ziel. Es sind das eben so viel grundverschiedene Gruppen von Einheiten, die ausgedacht werden können, die von der systematischen Philosophie als möglich, wirklich oder undenkbar zu erweisen sind.

Der Verstand stellt diese Gruppen zusammen, er ordnet sie nach vorläufigen Zusammenhängen.

Das ist die erste Reihe.

Sodann untersucht er auf rein geschichtlichem Wege, wie diese verschiedenen Einheitslehren in den Systemen der Weltphilosophie ausgedrückt wurden.

Das ist die zweite Reihe.

Die erste Reihe liegt der tatsächlichen, philosophischen Entwicklung zugrunde. Sie schafft sie auch, weil derselbe Geist, der sie aufbaut, in allen Systemen lebt und wirkt.

In welcher Reihenfolge aber die Gedankenarbeit des Geistes in der Wirklichkeit zum Ausdruck kam, ob gesetzmäßig, ihrer inneren logischen Ordnung nach, oder unter gewissen äußeren Einflüssen, ob auf der Linie

einer einheitlichen Entwicklung, oder sprungweise, unter dem Griff zwingender Willkürlichkeiten, das ist wieder rein geschichtlich zu entscheiden. **Beide Reihen dürfen nicht vermengt werden. Das ist das zweite Gesetz.**

Seit mehr als fünfzig Jahren fordert man die Behandlung der Philosophiegeschichte nach Problemen. Die Forderung blieb unfruchtbar, weil man unsern Heischesatz der Einheit nicht einbezog. Sie lenkte auf Irrwege ab, weil man ein **drittes Gesetz** übersah. Die Philosophen bezeichnen sehr häufig mit irgendeinem gangbaren Ausdruck einen **ganz neuen Gegenstand**. Bei der Deutung läßt man sich nur zu häufig von der landläufigen Wertbedeutung verführen und beurteilt darnach das neue Gebilde, statt von der Definition, die der betreffende Denker aufstellt, von der Gesamtheit der Eigenschaften, die er fordert, auszugehen und darnach **allein** den Gegenstand zu bestimmen.

Das Ding z. B., was Spinoza Substanz nennt, unterscheidet sich so vollkommen von dem zeitgenössischen Substanzbegriff, wie etwa ein Dreieck von einem Lebewesen. Man kann Spinoza weder verstehen noch widerlegen, wenn man den klassischen Substanzbegriff zugrunde legt. Man darf aber auch nicht, wie es immer wieder geschieht, seine bekannten Definitionen so übersetzen: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird. Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder das, was in einem andern ist und durch dieses auch begriffen wird." Hier sind bereits eine Menge landläufiger Begriffe eingeführt, die notwendig irreführen.

Im Sinne Spinozas muß man nach Vergleich des lateinischen mit dem holländischen Wortlaut vielmehr so übersetzen: „Etwas, was in sich Bestand hat und durch sich allein begriffen wird, nenne ich Selbstbestand. Abhängigkeitsweisen des Selbstbestandes, oder das, was in einem andern Bestand hat und dessen Begriff durch diesen andern voll begreiflich wird, nenne ich Bestandweise."

Wie so oft erzeugt auch in diesem Fall die wörtliche Übersetzung nur Mißverständnisse. Die richtige Übersetzung muß aus dem ganzen System heraus gewonnen werden. Denn es ist einleuchtend, daß die Worte nur in dem Sinne genommen werden dürfen, den sie bei dem Verfasser haben. Diese Bedeutung läßt sich aber nur aus dem Gesamtsystem erschließen.

Wenn man die Aristotelische Begriffsbestimmung der Veränderung wörtlich übersetzt: Der Akt eines Seienden, das der Möglichkeit nach ist,

sofern es der Möglichkeit nach ist, so kann man sich schwer etwas darunter denken, weil wir die Begriffe anders fassen. Übersetzt man aber: Veränderung ist die Verwirklichung eines Seins, das die Möglichkeit dieser Verwirklichung in sich schloß und eine noch zu verwirklichende Möglichkeit in sich schließt, so hat man allgemein verständliche Begriffe eingesetzt.

Gewiß kann ein Philosoph Definitionen aufstellen, die er im Verlauf der Entwicklung nicht folgerichtig anwendet. Man darf also niemals den vorliegenden Wortlaut nach der Gesamtlehre willkürlich vergewaltigen, wohl darf und muß man aber nach der Bedeutung der Worte im Sinn des Philosophen forschen.

So sind denn die Gedankenschöpfungen der einzelnen Denker zunächst als ihre individuellen geistigen Wirklichkeiten aufzufassen, als Tatsachen ihres Denkens, deren Übereinstimmung untereinander und deren logische Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu untersuchen ist. Dann wird man häufig finden, daß ein Philosoph tatsächlich Probleme behandelt hat, die sich bei bloßer Berücksichtigung seiner Ausdrucksweise, nach der landläufigen Bedeutung gemessen, bei ihm nicht finden.

Das von vornherein aufgestellte System der möglichen philosophischen Fragen wird also hier und da eine Erweiterung erfahren. Die Geschichte ergänzt die möglichen Fragestellungen, die man unabhängig von ihr ersonnen hat.

Aber auch alle diese neuen Gegenstände der philosophischen Betrachtung können sich dem Grundgedanken der Einheit niemals ganz entziehen. Denn jeder neue Gegenstand weist eine Reihe von Eigenschaften auf, die sich zur Einheit des Begriffs zusammenfinden und die in irgendeinem Zusammenhang mit der Gesamtheit aller vorhandenen Gegenstände gebracht werden müssen. Jeder Zusammenhang weist aber auf irgendeine Art Einheit hin. „Die Dinge, die nicht aus sich eins sind, müssen, wenn sie in Verbindung miteinander stehen, durch irgendeinen Urgrund zur Einheit verbunden sein." So sagt ausgezeichnet Thomas von Aquin[1].

Für die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft sind die Ergebnisse der Philosophen in vielen Fällen weit weniger wichtig als ihre Fragestellungen, ihre Forschungsmethode, ihre Begriffsbestimmungen und einzelne ihrer Lehren, oft gerade solche, die mit dem Ganzen im Widerspruch stehen, wenn sie nur das, was allen Denkern gemeinsam ist, vollkommener zum Ausdruck bringen.

---

[1] I. c. G. XXII.

Wie soll nun die künftige Philosophiegeschichte diese ihre neue Aufgabe angreifen?

Einzelheiten mögen unsern Gedankengang erläutern und erhärten.

Ein ungenannter philosophischer Schriftsteller ist entsetzt über das Mißgeschick der Menschheit auf philosophischem Gebiet. Unstillbare Sehnsucht auf der einen Seite, unerfüllte Sehnsucht trotz der Anstrengung von Jahrtausenden auf der andern. Das Schicksal der zwei Königskinder:

Sie konnten zusammen nicht kommen,
Das Wasser war viel zu tief.

Die eine Wahrheit, die ewige, unwandelbare, muß doch, meint er, im Geist der größten Denker aufgeleuchtet haben, dieselbe Wahrheit. Wir verkennen sie, wenn wir anders urteilen.

Und er schrieb einen Spinoza redivivus[1], dem noch zehn weitere Bände über Spinoza folgen sollen. Ein Spinoza, der mit dem bisherigen, völlig mißverstandenen, nur den Namen gemein hat; ein Spinoza, der kein anderes Weltbild gekannt hat als Augustinus in den Bekenntnissen.

Man mißverstand beide so gründlich, weil man von der falschen Voraussetzung ausging, daß die Sprache dazu da sei, Menschengedanken unzweideutig auszudrücken. Aber die Sprache steht nicht bloß in irgendeinem Widerstreit, sie steht „in einem unüberbrückbaren Gegensatz" zur erkenntnismäßigen Wahrheit, meint der Verfasser. Augustinus und Spinoza haben das gewußt. Gewiß liegt in ihren Werken ihre Philosophie, aber nicht geborgen, sondern verborgen. Ihr Wort ist eine Art Geheimschrift. Die Worte, die nichts sind als körperliche „Empfundenheiten", deuten nur, Symbolen, Rätseln gleich, was diese beiden Männer in Wirklichkeit gedacht haben. Und wie die Sprache, so haben auch Sinne und Gedächtnis, ja auch das, was wir Existenz nennen, samt allen ihren Äußerungen nichts mit dem wahren Gedanken, der Wahrheit zu tun. Das alles sind tierische „Empfundenheiten".

Zur Wahrheit kommen wir nur durch die unmittelbar schauende Tätigkeit des Geistes, und wenn wir ohne Rücksicht auf die Sinne aus einfachen Verstandesbegriffen zusammengesetzte entstehen lassen. Die Idee

---

[1] Spinoza redivivus. Eine Fibel für Anfänger und Verächter der Philosophie. Nachdruck 1919. *M* 10.— Augustinus redivivus. Des heiligen Kirchenvaters philosophisches Weltbild. In Umrissen gezeichnet nach den Bekenntnissen (1919). *M* 12.50 Beide Werke im Weltphilosophischen Verlag, Halle (Saale).

eines Kreises, als eines Gebildes mit allseits gleichen Radien, ist wahr, weil wir sie selbst schaffen, entstehen lassen durch den Gedanken — nicht die Vorstellung — einer um den Mittelpunkt sich drehenden Linie. Alle Wahrheiten sind nach diesem „Wahrheitsmodell" zu beurteilen. Wahr, einzig wirklich ist bloß das Gedachte, das im Gedanken logisch Aufgebaute. Gott und Geisteswelt, Sitte und Recht will der Verfasser nach diesem Grundriß aufbauen und die Spitzen der denkenden Menschen aller Zeiten wenigstens zur Ahnung dieser einzigen Philosophie zwingen. Erst seine späteren Werke sollen diese Wege taghell offenbaren.

Einen durchgreifenderen Umsturz der Philosophiegeschichte kann man sich kaum denken. Alle sinnlichen Mittel werden ausgeschaltet. Sinne, Schein und Irrtum verschmelzen zu untrennbarer Einheit. Dawider erhebt sich riesengroß die bis zur äußersten Zinne durchgeführte Einheit des Denkens und des Gedachten, des Wirklichen und des Geistigen.

Nur die Sinne, die „Empfundenheiten" irren. Die Idee irrt nie, das Denken irrt nie. Denn Denken ist, soweit ich den Verfasser verstehe, nichts als eine Seinsweise des Wirklichen. Irrtum ist Leblosigkeit, ein Nichts. Das Leben kann nicht leblos sein, das Nichtsein kann in das Wirkliche nicht eindringen.

Nur das Denken des Wirklichen ist Denken. Existenz kann wie alle „Empfundenheiten" nur empfunden, nicht gedacht werden. Es sind das überhaupt gar keine Gegenstände des Denkens. Wirklichkeit und Existenz sind zwei grundverschiedene Dinge. Existenz ist Empfindung des sinnlichen Scheins, Wirklichkeit ist das Wesen der Dinge selbst, es offenbart sich im wahren Denken. Gott ist wirklich, er existiert aber nicht, denn er wird nicht empfunden, nur gedacht. Wir erkennen Gott durch seine in unserem Denken vorhandene Idee.

Gewiß, wir konstruieren die Idee Gottes in uns aus lauter rein gedanklichen Urzellen; was wir denkend modellieren, muß freilich genau das sein, was die Wirklichkeit ist.

Deshalb ist aber die Wirklichkeit keineswegs in den Grenzen unseres Erkennens beschlossen, als ob sie nichts außer ihm wäre. Wir schaffen innerlich, geistig, mit notwendiger Wahrheit alles, was wirklich ist, weil der Gedanke gar nichts anderes sein kann als das Bewußtsein der Wirklichkeit, und Wirklichkeit ist die Wesenheit selbst. Unser inneres Schaffen erzeugt nicht die Wirklichkeit; die durch Denken sich offenbarende Wirklichkeit lebt in uns als die wahre Idee.

Der Verfasser des Spinoza und Augustinus redivivus ist kein Idealist, eher Ontologist. Lauterste Absichten führen ihn aus dem Wirrsal moderner Philosophie zu Gott und zur Religion zurück. Er streut fruchtbare Gedanken aus über das Verhältnis von Sprache und Denken, Sinnen- und Geistesleben. Aber seine Liebe zur einheitlichen Struktur des denkenden Geistes verleitet ihn, die geschichtlichen Unterschiede gewaltsam zu entfernen, die Texte nach einem vorweggenommenen Einheitssystem zu deuten, um das, was er als einzige Wahrheit betrachtet, für alle Geistesgrößen der Menschheit zu retten.

Auf diesem Weg kann man die Geschichte der Philosophie nicht fördern. Nicht einmal die biographischen Einleitungen zu dieser Geschichte. Derselbe Verfasser versucht in seinem Werk[1] „Zum Charakter Spinozas" Leben und Denken des Philosophen zu vermählen. Trotz der zahlreichen glücklichen Bemerkungen kann uns dieses Werk leider nicht befriedigen. Wir besitzen ja bereits weit bessere und kritischere Ausgaben der biographischen Quellen. Spinozas älteste Lebensbeschreibung, von Lucas verfaßt, wurde vom alten Heydenreich nach einer unbrauchbaren Handschrift übersetzt; und gerade diese Version wird hier zugrunde gelegt. Die Lücken der Forschung, die der Verfasser mit Einsicht und Liebe zusammenstellt, sind allen Spinozaforschern bekannt, und die systematische Durchforschung der holländischen Archive und Bibliotheken wurde bereits mehrmals in Angriff genommen und ausgeführt. Nur ein Zufall kann noch zu einer Entdeckung führen. Auch in diesem Buch arbeitet der Verfasser allzu bündig mit vorweggenommenen Ergebnissen, die er sodann in die Quellen hineinlegt.

Eine andere grundstürzende Anwendung der „aprioristischen Methode" auf die Geschichte der Philosophie versucht neuerdings Einhorn[2]. Er will nachweisen, daß diese Geschichte als Wissenschaft bisher überhaupt gar nicht bestand. Auf Grund mehrerer Vorarbeiten schenkt er uns in seinem neuesten Werk eine Einleitung zu dieser seiner Entdeckung, die Hauptsache selbst steht freilich noch aus. Nach Einhorn sind die Gedanken und die Systeme der Philosophen gar nicht Gegenstand der Geschichte. Die psycho-

[1] Zum Charakter Spinozas. Erläuterung der wichtigsten Nachrichten über sein Leben. Vom Verfasser des Spinoza redivivus und Augustinus redivivus. 8° (143 S.) Halle a. d. S. 1919, Weltphilosophischer Verlag. *M* 10.—

[2] Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft. Unter besonderer Bezugnahme auf Rudolf Euckens Ideen zur Philosophiegeschichte. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung von Dr. David Einhorn. gr. 8° (VI u. 235 S.) Wien und Leipzig 1919, Braumüller. *M* 12.—

logische Begründung, die Erklärung aus der Erziehung, den Studien, dem Umbild, zeitigt kein brauchbares Ergebnis; die gegenseitige Abhängigkeit der Denker ist eitle Phantasie. Gegenstand der Philosophiegeschichte sind einfach Wirklichkeiten, bestimmte eindeutige Ereignisse in der Welt des Gedankens. Daß diese Ereignisse Tatsachen des Weltgeschehens sind, als deren Organe die Philosophen erscheinen, daß diese Wirklichkeiten miteinander in einem notwendigen „überindividuellen" Zusammenhang stehen, daß dieser neu zu entdeckende innere Verband uns besser die Gedanken der Philosophen offenbart als alle Werke der Verfasser selbst, die manchmal nur unbewußt die Wahrheit schufen, alle diese „Wunder" will Einhorn in einem künftigen Werk aufdecken. Nach den bisherigen Darlegungen des Verfassers ist es noch unmöglich, an seine Entdeckung zu glauben. Wir wollen aber nicht vorschnell urteilen; um aufrichtig zu sein, glauben wir nicht recht an die Möglichkeit des neuen Weges.

„Die Geschichtschreibung der Philosophie", schreibt Einhorn (S. 34), „ist die Wissenschaft davon, wie die von den bestimmten Philosophen gesetzten und erkannten philosophischen Gegenstände aufgefaßt und dargestellt werden sollten, nicht aber davon, wie sie aufgefaßt und dargestellt wurden." Er will nicht wie Hegel den ganzen Gegenstand der Philosophie und ihre Entwicklung ohne Rücksicht auf die Welt der Erfahrung aus der Vernunft ableiten. Sein Vorauswissen, das der geschichtlichen Untersuchung vorausgeht, begnügt sich nicht bloß mit einer allgemeinen Klassifikation der möglichen Gegenstände (S. 181), es enthält auch die Annahme, daß uns die Geschichte der Philosophie einen überindividuellen, notwendigen Zusammenhang und ein Eigenleben offenbaren muß, dessen Sinn und Wesen aber erst aus dem Gesamtbild der fertigen, nach der neuen Methode bearbeiteten Philosophiegeschichte aufleuchtet.

In dieser Behauptung liegt, wie man leicht sieht, eine Überspannung unseres ersten und dritten Gesetzes vor, während Einhorns Gliederung der Gegenstände vielleicht schon in den Inhalt der philosophischen Probleme eingreift.

Auch Eucken hatte in seinen Beiträgen zur Einführung in die Geschichte der Philosophie (1906) ähnliche Gedanken wie Einhorn entwickelt, aber doch nicht mit diesem grundstürzenden Glauben an die Gesetze des Geschehens.

Noch nirgends wurde die bisherige Geschichte der Philosophie einer so eingehenden Kritik unterzogen wie bei Einhorn. Eine Fülle ausgezeichneter Beobachtungen und feinster Untersuchungen belehrt den aufmerksamen Leser.

Aber es ist zuviel widerlegt. Wenn der Denkinhalt der Systeme gar nicht Gegenstand der Philosophiegeschichte ist, so sägt der Verfasser den Ast ab, auf dem er, mag er wollen oder nicht, Platz nehmen muß.

Was an seinen Anschauungen wahr und durchführbar ist, haben bereits andere Forscher in Angriff genommen.

In Hönigswalds „Philosophie des Altertums“ [1] bedeutet der letzte Satz ein ganzes Programm: „Nicht der Teil eines Ganzen ist die Philosophie des Altertums, sondern das Ganze der Philosophie unter besondern zeitlichen und sachlichen Bedingungen.“

Man kann es nicht besser und wahrer sagen. Nur darf man nicht alle Verzweigungen philosophischer Fragen bei den Alten suchen. Alle Grundprobleme sind aber berührt, die meisten Lösungen angebahnt. Das „Ganze der Philosophie“ bedeutet natürlich nicht die ganze Wahrheit des Inhalts, sondern eben nur die erschöpfende Aufrollung der Grundfragen. Die große, ewige Wahrheit, die sich hier wie auch in der orientalischen Philosophie, zumal der indischen, offenbart, ist die wichtige Fragestellung, oder doch die sichere Ahnung aller weltbewegenden Grundaufgaben der Philosophie, nicht ihre richtige Beantwortung.

Hönigswald hat leider kein geschlossenes Lehrgebäude aller möglichen Einheitsgruppen untergelegt; aber seine Untersuchung beweist, daß die griechischen Weltweisen vom Einheitsgedanken ausgingen, und daß ihre Spekulation sich darin erschöpft hat, der Ausdruck dieses einen Gedankens ist.

Unser eben gefordertes erstes Gesetz findet in der Philosophie des Altertums seine volle Bestätigung.

Wir können hier nur einiges Wenige herausgreifen und müssen die Probleme vereinfachen, um sie auf leicht faßbare Formeln zurückzuführen.

Irgendeine Art Einheit muß Denken und Sein verknüpfen. Ganz getrennte Welten des Geschehens und des Erkennens könnten sich niemals begegnen. Der Erkennende muß in irgendeiner Weise eins sein mit dem Erkannten. Das „Wie“ ist hier die weltbewegende Frage.

Heraklit und die Eleaten treten auf den Plan. Für beide ist Sein und Denken in gewissem Sinn identisch; bei Heraklit mehr andeutungsweise, bei den Eleaten mit klarem Bewußtsein.

---

[1] Richard Hönigswald, Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. gr. 8° (XII u. 432 S.) München 1917, Reinhard. *M* 16.90

Heraklits ewiger Wechsel, der unaufhaltsame Fluß aller Dinge, leugnet nicht, wie man es häufig darstellt, das ruhende Sein. Was er mit naivem Weltblick beobachtet, ist der unleugbare Wechsel, die flutende Bewegung. Ein *Sein* läßt sich, scheint es, in keinem Augenblick erhaschen. Denn das ewige Übergehen von einem Zustand in den andern bezeichnet nur das Werden und Vergehen, das Sein erklärt es nicht. Aber Heraklit war zu sehr Denker, um alles im Schein aufzulösen und jedes Wirkliche zu leugnen. Er vermochte es indes in den Dingen nicht zu erkennen und verlegte es in das Denken.

Hönigswald bestimmt ganz richtig die Grundlage Heraklits: „Was bleibt, wo alles fließt?" Die Sinne zeugen für ein Beharren, die Vernunft entdeckt den Wechsel; damit wird das wirkliche Sein nicht geleugnet, sondern bestätigt. Der Wechsel ist eben das Sein; der Wechsel ist etwas Beharrendes. In dem Augenblick also, da die Vernunft dieses erkennt, behauptet sie schon ein Prinzip des Beharrens, die Beharrlichkeit des Wechsels. Sie verleiht dadurch den Dingen erst ihr wahres Sein. Die Gegensätze von Beharrung und Wechsel werden durch die Vernunft ausgeglichen.

Heraklits Fragestellung war also tief einschneidend und einsichtsvoll. „Wo ist die Einheit im Vergehen und Beharren auszuspüren?" Er verlegt freilich die verbindende Einheit in die Vernunft. Selbst hier leitet ihn übrigens ein wahrer Gedanke. Nur die Vernunft kann die Einheit im Mannigfaltigen *entdecken*. Auch kann der Wechsel der Außenwelt dem Erkennenden nicht zum Bewußtsein kommen ohne eine Einheit des Gegenstandes und des Denkens; diese Einheit kann kein bloßer Wechsel sein, sonst wäre sie in ihrem ewigen Zerfließen unfaßbar, sie muß sich zu etwas Beharrendem verdichten. „Was bleibt, wo alles fließt?" Das ist das versteckte Problem der Substanz. Heraklit vermochte sie in den Dingen nicht zu entdecken, er brauchte sie aber notwendig; dem ewig Philosophischen des Substanzbegriffs konnte er sich nicht entziehen; nur etwas Beharrendes ermöglicht Sein und Denken. So mußte die Vernunft die unabweisbare Forderung schaffen, weil sie für Heraklit durch die Dinge nicht geboten war.

Die Eleaten packten *dieselben* Fragen von einer ganz andern Seite an. Ihnen ist der Wechsel nur Schein; ein Sein, ein Beharren läßt sich aus ihm nicht ableiten; man darf also dem Wechsel keinerlei wirkliches Sein beilegen. Das beharrende Sein also, ohne das jedes Denken unmöglich ist, besagt den vollen Gegensatz zum Wechsel nicht bloß in der Welt

der Dinge, nein, auch in der Welt der Vernunft. Nicht der Wechsel „ist wirklich", nur dem Unwandelbaren kommt wahres Sein zu. Alles Sein ist eins und unveränderlich, es ist nicht sinnlich, es ist unkörperlich, eben weil es in vollem Gegensatz zum Wechsel steht, allen Wechsel ausschließen muß. Für eine unausgebildete Spekulation war damit die Einheit von Denken und Sein um so mehr gegeben, als der Unterschied von Geistigem und Stofflichem trotz der „Vernunft", die man in irgendeiner Weise gesetzlich walten ließ, noch nicht klar erkannt war. Die Vernunft allein setzt das Unwandelbare, das wahre Sein; im Wechsel der Dinge hat es keinen Boden. So schafft Vernunft das Sein.

Diese alten Denker hatten doch wohl die Probleme nur gefühlt und geahnt, die Lösungen nur angedeutet. Hönigswald läßt sie in viel zu hellem Licht arbeiten. Er überschätzt sie.

Man hat außerdem immer den Eindruck, daß sie alle, auch die Naturphilosophen und Sophisten, besonnen und weise fragen, aber nicht methodisch fragen. Sie stellen die Frage nicht so, daß zugleich die Bedingungen aufgedeckt werden, unter denen die richtige Antwort überhaupt erst möglich ist. Hier hat Sokrates eingegriffen. Bei Hönigswald tritt er aber als wissenschaftlicher Logiker auf. Das war er kaum. Der außerordentliche Menschenkenner, der Mann praktischen Tugendstrebens fühlt die Hindernisse heraus, die seinen Jünger vom Guten fernhalten, das Gute selbst ahnt und schaut er unmittelbar. Nach den Definitionen tastet er, oft genug ohne Erfolg. Gewiß, er ringt um feste Begriffe.

Auch seine Vorgänger und Zeitgenossen arbeiteten tatsächlich mit allgemeinen Begriffen. Sie hätten ja sonst keinen Schritt machen können. Aber sie haben offenbar nicht mit Bewußtsein die Allgemeingültigkeit des Begriffs erkannt, auch nicht voll ausgenützt zur wissenschaftlichen Feststellung ihrer Annahmen und Behauptungen. Man kann nicht mit Hönigswald sagen, Sokrates habe „die Funktion des Begriffs, allgemeingültig zu sein, entdeckt"; das ist verwundersam kühn. Er hat aber doch den wissenschaftlichen Betrieb, die Wirksamkeit, die Arbeitsmöglichkeiten des Begriffs mit vollem Bewußtsein betont. Dadurch kam Methode und Sicherheit in die Forschung. Der Begriff der Wahrheit wurde haltbar gemacht. Der Irrtum verlor die Rolle des zufälligen Unglücks und wurde als bewußter Missetäter entlarvt.

Die das Sein mit dem Denken verbindende Einheit wurde zwar von Sokrates auf das Gebiet des Sittlichen eingeengt, in den Kreis Wissen =

Tugend beschlossen, aber doch philosophischer als bis dahin angegriffen. Platon konnte einziehen.

Auch Platon ahnt und errät mit genialem Scharfblick, streng logisch beweist er selten; nur zu häufig mißlingen ihm die Versuche lückenlosen Schließens. Hönigswald steht auch hier zu stark im Bann des Problemsystems, das er in Platon entdecken will. Aber das klare Bild der philosophischen Fragen, das vor seinem Geiste steht, öffnet ihm zweifellos viele sonst verschlossene Zugänge zu Platons Gedankenwelt.

Platons Probleme sind nicht durchwegs neu, wohl aber seine Lösungen. Beharren und Wechsel, Sein und Denken, Gott und Welt, Stoff und Geist flüchten sich in die Ideenlehre.

Hönigswald wird meiner Ansicht nach mißverstanden, wenn man ihn zum unbedingten Gegner der dinglichen Auffassung der Platonischen Ideen macht. Er hat ganz richtig gesehen, daß Platons Voraussetzungen und Gedankengänge dahin treiben, der Idee das selbständige, physische Dasein zu nehmen, und sie in den Dingen als Urgrund des Wesens nicht bloß sondern auch der Erkenntnis einzuschließen. Er ist aber auch den entgegengesetzten Strömungen nachgegangen und hat die über den Einzeldingen thronende Welt der Ideen in Platons Grundlagen geschaut. Platon selbst hat die Frage nicht zu lösen vermocht. Aristoteles hat nur die eine Seite gesehen und seinen Lehrer mißverstanden.

Aber Platons Ideen fördern in ihrem Aufbau, in ihrer Zusammenfassung unter der Idee des Guten, alle Probleme der Einheit ungemein. Die Welt der Ideen hält das Weltall, die Welt der Erkenntnisse, die Welt des Denkens und Handelns, des Geistigen und Sinnlichen, des Einzellebens und der menschlichen Gemeinschaft zusammen. Die Ideen sind das Allgemeine im Besondern, das Beharrliche im Wechsel, das Bleibende in den Erscheinungsformen, das Ewige im Fluß des Zeitlichen. Sie ermöglichen erst die methodische Forschung und verankern die Ergebnisse im festen Grund des Unwandelbaren, sie begründen die Möglichkeit der Wahrheit. Es ist ihm freilich nicht gelungen, die Einheit der Idee mit dem Sein, das an ihr teilnimmt und dadurch Wesen und geistige Erkennbarkeit gewinnt, begreiflich zu machen.

Aristoteles möchte ich anders einreihen, als es bei Hönigswald geschieht. Er hat die Ideen zur gestaltenden Form umgebildet, die dem vollkommen unbestimmten Stoff erst Sein und bestimmtes Sein verleiht, er hat sie in den allgemeinen Begriffen, die aus den Einzeldingen herausgeschält werden,

zur Bedingung und zum Gegenstand der Vernunfterkenntnis gemacht, er hat endlich ihr *selbständiges Sein* in einem Reich einheitlicher *Zwecke*, die im ewigen Beweger wurzeln, untergebracht. So sind ihm die Ideen Form und Begriff und Zweck.

Damit hat er zweifellos eine wunderbare Einheit der Begriffswelt und der Wirklichkeit erzielt, Gott und Welt zu einer freilich rein gedanklichen Arbeitsgemeinschaft verbunden, das Nebelhafte der Idee in eine greifbare Gestalt gezwängt. Gelöst hat er damit das Rätsel der ewigen Ideen auch nicht. Aristoteles hat ferner in seiner Logik die ganze Mannigfaltigkeit der Beziehungen, die sich im erkennenden Denken verwirklichen, nach denen es sich gestalten muß, zu einer gesetzmäßigen Einheit vereinigt. Hier, wie auch in seiner Physik, Metaphysik und Seelenlehre, Ethik und Staatslehre, führt er, wie Hönigswald trefflich bemerkt, folgerichtig durch, „daß in aller Erkenntnis das Eigenartige durch das Gemeinsame begriffen werden müsse". Das Problem, warum unsern Begriffen notwendige Geltung zukommt, hat er da kaum berührt. Das Überragende der Platonischen Fragestellung gegenüber offenbart sich auf diesem Gebiet. Die Platonische Idee ist nicht bloß ein selbständiges, sozusagen überweltliches Sein, sie ist ihm nicht bloß höchster Gegenstand der Erkenntnis, sie ist auch Mittel und Urgrund des Erkennens, sie „ermöglicht überhaupt erst die Antwort auf die Frage, *was Erkenntnis überhaupt sei*", sie umfaßt alle Beziehungen, die den letzten Grund angeben, *warum* den Begriffen *objektive* Geltung zukommt.

Deshalb räumte denn auch der erhabene Geist Augustins auf dem Gebiet der Erkenntnis Platon den Vorrang ein, deshalb mußte die klassische Scholastik Platonische Gedankengänge aufnehmen, um die Geltung der abstrakten Begriffe voll zu begründen und zu rechtfertigen, deshalb greift alle neuere Erkenntnistheorie, der es um „Wahrheit" zu tun ist, nach Platons Grundauffassung.

Wir müssen abbrechen. Dieser winzige Ausschnitt sollte uns zeigen, wie die Geschichte aus den Problemen herauswächst und diese Probleme selbst weiterbildet. Die einfache Frage nach Wechsel und Beharrung findet sich überall. Wie von selbst leitet sie über zur Frage nach der Wechselbeziehung von Sein und Denken, sie deckt das Rätsel der Substanz auf, sie führt zur Unterscheidung von Sinnen- und Verstandeserkenntnis, sie drängt zu einer strammer gefaßten methodischen Fragestellung, damit aus der Natur der Begriffe die Möglichkeit der ideellen und sachlichen Gültig-

keit herausspringe. Dieselben Fragen also, derselbe Zusammenhang, dabei neu auftauchende Probleme, noch über allem der allgemeine Gesichtspunkt der Einheit.

Man sieht jedenfalls, daß die griechische Philosophie auf dem Grund ewig wiederkehrender Probleme, die dem Gegenstand selbst eingeboren sind und wesentlich miteinander zusammenhängen, mit stetem Blick auf den Einheitsgedanken geschrieben werden kann. Man darf von den Problemen ausgehen und entdeckt sie nach streng wissenschaftlicher, geschichtlicher Untersuchung in den Lehren aller Denker.

Hönigswalds Buch birgt wertvolle Erkenntnisse für die Geschichte der Philosophie, wie sie künftig geschrieben werden soll.

„Legt man die Probleme zu Grund, so zerreißt man die Lehren der einzelnen Denker und durchbricht die Zeitfolge." Das ist die Furcht.

Hönigswald beweist durch seine Darstellung, daß diese Klippe zu umschiffen ist. Die Systeme erscheinen bei ihm stets als ein Ganzes, auch ihre Aufeinanderfolge läßt sich festhalten. Und wenn erst, wie wir es fordern, die Idee der Einheit alle Fragen zusammenschweißt, braucht kein Punkt des Systems aus seinem tatsächlichen Zusammenhang, kein Philosoph aus seiner Zeit ausgehoben zu werden.

Die Probleme selbst steigen klarer und bestimmter aus der Geschichte der Philosophie, wie wir sie wünschen, auf. Auch das ersieht man aus Hönigswalds Buch. Man stößt auf Verzweigungen, Zusammenhänge der Probleme, auf ein Wachstum, eine Erweiterung, die man zwar vernunftgemäß ableiten kann, aber aus der Geschichte schneller und vollkommener lernt. Diese Aufspürung, diese Kritik, diese Zergliederung aller möglichen Grundfragen ist wohl der kostbarste Teil des Werkes, höchst wertvoll auch für die systematische Philosophie.

Leider ist das Buch unschön und schwerfällig geschrieben. Abgesehen vom verwickelten, unübersichtlichen Aufbau, beleidigt die schillernde Vieldeutigkeit mancher wichtiger Begriffe wie Funktion, Geltung, Bedeutung.

So tief auch Hönigswald die Grundfragen faßt, so geschickt er sie verkettet, ist doch ihre Ausgleichung manchmal willkürlich, die Beleuchtung, von Kants Standpunkt aus, einseitig.

Gern legt Hönigswald den Schulen und Philosophen ein erklärendes Schlagwort bei — so führt er z. B. die ganze Philosophie des Stagiriten auf die „biologische Struktion", die Platons auf die „mathematische" zurück. Das wirkt mehr problematisch als problemstellend und problem-

fördernd. Er setzt die vollkommene Kenntnis und Beherrschung der Quellen voraus; man müßte sie sogar ganz im Gedächtnis gegenwärtig haben, um den Ausführungen ohne Anstoß folgen zu können. Nie schließt er aus dem Gesamtbestand einer Lehre heraus, meist nur aus einer bestimmten Gedankenreihe, aus einem Einzelsatz, einer methodischen Eigenheit der Denker, und erweckt so den Eindruck des Hineindeutens, der gekünstelten Ableitung.

Das muß betont werden, weil diese Fehler dem neuen Forschungsverfahren, das wir empfehlen, leicht einhaften, wenn man sie nicht bewußt ausmerzt.

Die Fruchtbarkeit der hier geforderten Geschichtschreibung bewährt sich auch bei Arbeiten über die Entwicklung eines einzelnen Problems. So möchten wir nur noch kurz auf ein neues Werk Cassirers hinweisen, das Natur- und Völkerrecht im Licht der Geschichte und der systematischen Philosophie zugleich betrachtet[1].

Cassirer geht ganz richtig von Grundfragen des Rechtes aus, ohne deren vorläufigen Umriß der Historiker gar nicht weiß, was er in der Geschichte suchen soll. Denn es handelt sich doch nicht um das, was Macht und Gewalt fordern und erzwingen kann — das gäbe eine Geschichte der Macht —, sondern um die Beziehungen des vernünftigen Dürfens und Sollens zur staatlichen Gesetzgebung, zum Verhältnis der Völker untereinander und zu dem, was man Privatanspruch nennt. Es müssen die Bedingungen aufgesucht werden, unter denen das „Recht" überhaupt denkbar, möglich, zu einem Begriff zusammengefaßt werden kann. Wie verbindet sich der Menschen Sollen und Dürfen mit dem Gegenstand, auf den sich dieses Sollen und Dürfen bezieht, zu begrifflicher Einheit?

Ein Rechtsbau ohne Philosophie ist undenkbar, und sobald die Philosophie mit dem Recht in Berührung kommt, ersteht das Naturrecht; denn dieses ist nichts anderes als die vernünftige Grundlage alles Dürfens und Sollens in bezug auf den Nebenmenschen und die Gesellschaft. Cassirer behandelt nur einige große Namen zwischen Platon und Kant. Die geschichtliche Entwicklung, wie sie sich tatsächlich vollzog, ist nicht allein an ihre Namen geknüpft. Aber gewisse Grundgedanken, auch Grundeinwände

[1] Erich Cassirer, Natur- und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie. gr. 8° (316 S.) Berlin, Schwetschke & Sohn. *M* 9.95

gegen die Ableitung des Rechtes aus der Vernunft kommen in ihrem Gedankenbau zu klarer Darstellung.

Man schaut das Aufgehen des Problems, sein allmähliges Vordringen, seine siegreichen Forderungen, die wissenschaftliche Niederlage aller, die sich ihm entzogen. Das ist das Lehrreiche an dieser Geschichte. Das sich notwendig aufdrängende Problem des Naturrechts behält die Führung, nicht die einzelnen Denker. Unter diesem Gesichtspunkt muß alle Geschichte der Philosophie geschrieben werden.

Diesen Hauptpunkt einer richtigen Methode hat Cassirer klar erfaßt und schön durchgeführt.

Es zeigt sich, daß alle Anstrengungen, ein wirklich verständliches Rechtsgebäude aufzuführen, scheiterten, solange das Sollen und Dürfen, so oft ihre Einheit im Anspruch auf etwas mit dem Gegenstand, auf den sie sich bezogen, nicht in gewissen Erkenntnissen und Forderungen der Vernunft verankert wurden, die als Normen von bleibender Geltung die notwendige Bedingung bilden für die Möglichkeit des positiven Rechtes und seine Verständlichkeit. Diesen Erkenntnissen und Forderungen der Vernunft wohnt bereits ein Dürfen und Sollen, ein Anspruch inne, sie enthalten also die wesentlichen Rechtselemente. Damit stehen wir vor dem Naturrecht, wie es sich begrifflich klar herausstellt und in den Systemen, Kant einschließlich, verkörpert.

Noch bleibt dann die Frage nach den letzten Wurzeln des Naturrechts und allen seinen Beziehungen zum positiven Recht zu beantworten. Die Spanier des 16. und 17. Jahrhunderts überflügeln da bereits, unserer Ansicht nach, Hugo de Groot, während Kant versagt. Cassirer urteilt hier allerdings ganz anders. Eine Auseinandersetzung mit ihm an dieser Stelle ist aber ausgeschlossen. Der geschichtliche Weg, auf dem uns Cassirer erzählend und erklärend voranschreitet, offenbart jedenfalls die ungeheuren Anstrengungen des menschlichen Geistes, das Recht aus den Grundforderungen der Vernunft abzuleiten. Platon war bahnbrechend; er erschloß auch den Römern das wahrhaft Philosophische im Recht. Cassirer geht von ihm gleich zu Dante und zum Cusaner über. Aber die Haupterrungenschaften wurden doch in der Zwischenzeit gewonnen. Der Aufstieg eines Grotius, der Abstieg Pufendorfs und Leibnizens prachtvolle Zusammenfassung sind doch nur im Lichte der großen spanischen Naturrechtslehrer verständlich. Cassirer übergeht sie ganz. Das ist ein schwerer

Nachteil. Neben diesen ganz Großen enthüllen sich Hobbes' und Rousseaus Verstöße in ihrer ganzen Schwäche.

Kant bedeutet wieder einen Fortschritt gegen verflachende Meinungen der Aufklärungszeit, aber einen Rückschritt dem 17. Jahrhundert gegenüber.

Vor Jahren bereits erschienen in dieser Zeitschrift zwei Aufsätze über die Krisis in der Geschichte der Philosophie[1]. Ihr Gegenstand wurde, soweit es der Stand der Forschung erlaubte, bestimmt, aber doch noch mit Fragezeichen versehen. Weiter ist man seitdem nicht gekommen. Auch jetzt noch müssen wir uns mit dem etwas schillernden Ergebnis begnügen: Gegenstand der Philosophiegeschichte sind die aus der Vernunft ableitbaren Elemente und Urgründe des Seins, Denkens und Handelns.'

Eine fortschreitende Klarheit ist zu erhoffen, wenn man auf der Linie der auf diesen Blättern gegebenen Anregungen ein System der philosophischen Probleme ausarbeitet unter dem Gesichtspunkt der Einheit und eine Methodenlehre schafft für die richtige Übersetzung und Deutung der philosophischen Systeme. Diese zwei Vorarbeiten sind Vorbedingung für eine wissenschaftliche Philosophiegeschichte, die noch zu schreiben ist.

---

[1] 64. Band (1903) 268 ff. 416 ff.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

In der Turmzelle von Minsk.

Wo ich dieses schreibe, kommt eine schwerwiegende Nachricht nach der andern vom polnisch-russischen Kriegsschauplatz. Sich unsern Grenzen nähernd wächst das östliche Abenteuer ins Gespensterhafte. Man macht wohl Polen für diesen Krieg und seine Folgen verantwortlich. Wie es politisch damit steht, weiß ich nicht, trotzdem ich sehr viel mehr weiß als die meisten, die darüber in unsern Tagesblättern schreiben. Aber daran möchte ich doch erinnern: Der Bolschewismus muß weiter mit dem seiner Idee immanenten Expansionsbedürfnis, muß weiter, weil doch eine bolschewistische Republik ein wirtschaftliches Unding bleibt, solange die ganze Welt nicht mitmacht, muß weiter schließlich, wie Heuschrecken weiter müssen, wenn sie ihr Feld abgegrast haben. Gerade in diesem Augenblick dürfte das Interesse für bolschewistische Probleme wieder wachsen und vielleicht manchem die weitere Schilderung meiner Erlebnisse die eine oder andere erwünschte Aufklärung geben.

Der Kommissar, der mich mit seinen Leuten in der Kasimirkirche verhaftet hatte, zitterte trotz des Gelingens vor Wut und Aufregung. In einem fort fuhr er mir mit dem Revolver um den Kopf herum, bis ich ihm sagte: Lassen Sie das. Er darauf: Wissen Sie nicht, daß ich Sie totschießen kann? Ich gab zurück: Wenn Sie mich totschlagen dürften, dann hätten Sie das wohl schon in der Kirche getan. Es ist Ihnen also verboten worden. Bei solchen Menschen macht nichts mehr Eindruck als ein ganz klein wenig Logik. Daß ich das wissen konnte, was ihm verboten war, wirkte auf diesen Barbaren derartig, daß er eine Weile wie starr dasaß. Dann fing er an mit seiner Reitpeitsche nach mir zu schlagen, ohne mich indessen zu berühren. Ich sagte ihm: Aber Sie dürfen mich ja nicht schlagen, sonst hätten Sie das doch gleich das erste Mal getan. Wozu also die Spielerei! Wieder war er betroffen und tobte nun seine Wut in sich hinein.

Im Gefängnis von Wilna saß ich schließlich mit einem einzigen Soldaten im Geschäftszimmer. Der Mann schien einzuschlummern, riß sich dann aber plötzlich zusammen und fing an zu weinen. Was weinst du,

fragte ich ihn. Da schaute er mich so hilflos an wie ein Kind, das mit zerbrochenem Spielzeug zur Mutter kommt. Ja, sagte er, das ist nun so. Meine Großmutter hat in jener Kirche noch gebetet, und ich habe darin geschossen. Schluchzte dann laut auf. Das kommt von eurem gottlosen Bolschewismus, sagte ich. Da reichte er mir ein Brötchen.

Allerlei Zettel und Befehle hatte ich dann noch zu unterschreiben, verfaßte auch noch eine kleine Botschaft an die Bevölkerung, sich ruhig zu verhalten und nicht die Juden totzuschlagen — was übrigens von seiten der Wilnaer gar nicht zu fürchten war —, als auch schon die Tür aufgerissen wurde und ein neues Kommando eintrat. Sie brachten mich in den Gefängnishof, wo eine ganze Kompanie in Parade stand. Ein prachtvoller gelber Wagen, mit zwei feurigen Pferden bespannt, fuhr vor, und man bat mich höflichst einzusteigen. Als Kopfbedeckung gab man mir eine Rote-Armee-Mütze und über meinen schwarzen Talar warf man einen Soldatenmantel. Dann bewegte sich der Zug, zwei Reiter mit Nahaika voran, in die immer noch ziemlich leeren Straßen. Ich dachte, das geht zur Richtstätte. Wo nur ein paar neugierige Weiblein stehenblieben und tuschelnd auf mich wiesen, da klatschte auch schon die Nahaika zwischen sie. Schließlich ging es aber doch nicht in den Wald, sondern an den Bahnhof. Eine fauchende Lokomotive stand dort stundenlang schon unter Dampf, und in den einzigen angehängten Waggon stieg ich nun mit etwa 10 bis 20 Soldaten. Dann fuhr der Extrazug in die Gegend; ich fragte nicht lange wohin, sondern legte mich schlafen. Nach etwa acht Stunden wachte ich auf und sah ein paar Bahnhöfe vorüberfliegen. Sie gaben in ihrem vernachlässigten Zustand der öden Landschaft nur noch etwas Traurigeres. Da war ein Stationsgebäude mit zersplitterten Fenstern, dort ein halb eingestürzter Wasserturm, dann wieder ein Dach, von einer Granate zerrissen . . . keine Hand regte sich, um das wieder herzurichten. Auf den Bahnsteigen drängten sich zerlumpte Gesellen mit ungepflegten Bärten und struppigem Haar. Mich hungerte, und ich fragte die Soldaten, mit denen ich nachgerade ganz gemütlich zu plaudern begonnen, ob sie nicht etwas Brot hätten. Sie hungerten selber. Endlich gab ich einem Mann zehn Rubel, und es gelang ihm, auf einer kleinen Station mit vieler Mühe etwas zu kaufen. Die glänzenden Restaurationen von früher sind nicht mehr. Schmutzige Teeküchen vertreten ihre Stelle.

Schließlich erfuhr ich, daß wir auf der Strecke nach Minsk seien. Dort kamen wir abends an und gingen gemeinsam in ein Lokal am Bahnhof.

Eine häßliche Jüdin hantierte da herum zwischen allerlei Gesindel und deckte auch schließlich für uns einen Tisch. Was sie boten, war eßbar, mehr aber auch nicht. Einen Streit gab es noch, als die Soldaten mit ihrem wertlosen Bolschewikengeld bezahlen wollten. Ich hatte noch Zarenrubel, die sie mir gern gewechselt hätten. Ich rettete aber meine letzten Scheine und versöhnte die Leute mit Zigaretten.

Auf finstern Straßen kamen wir dann spät zu einem großen, roten Gebäude. Eine Eisentür öffnete sich knarrend und wurde gleich hinter uns verschlossen. Eine Zeitlang saßen wir auf Bänken in einem feuchten Steingang. Dann mußte ich ins Geschäftszimmer kommen. Wieder allerlei unterschreiben und angeben. Der diensttuende Beamte und der Kommissar standen lange flüsternd beieinander und warfen mir sehr bedenkliche Blicke zu, verabschiedeten sich endlich von mir in herzlichster Weise. Immer wieder die gleiche Erfahrung: das sind gar keine Bolschewiken. Es sind ganz gute Kerle. Nur in der Masse unter der Peitsche werden sie Bestien. Ein Wärter begleitete mich dann mit einigen Leuten über den Hof durch verschiedene Tore — es war ein immerwährendes Anrufen, Auf- und Zuschließen — bis auf den Gang im ersten Stock und schließlich bis an die letzte Eisentür. Sie führte wieder in einen schmalen Gang, der in eine runde Zelle auslief. Einen Tisch sah ich dort, dem nur die Platte fehlte, einen Ofen, in dem nur kein Feuer war, ein Fenster mit mehr Gittern als Scheiben und mehr Spinngeweben als Glas, und ein Brett, das über zwei Böcke gelegt war. Sie ließen mir einen Kerzenstummel zurück und empfahlen sich.

Zunächst grüßte ich meine Zelle und freute mich, daß doch der liebe Gott überall ist. Dann legte ich mich in meinem schönen Pelz, wie ich da war, auf das Brett. Drei Monate habe ich das Tag für Tag ebenso getan. Aus dieser Zelle war wohl noch niemand zum Leben zurückgekehrt, und ich dachte: wenn sie mich holen, will ich doch in meinem Ordenskleid sterben. Am andern Morgen war zeitig Lärm, und man ließ mich nach den andern auch heraus an die Wasserhähne. Ein weißrussischer Student lieh mir ein Stücklein Seife und einen Kamm. Er sei zwar Atheist, aber man müßte doch einander helfen. Er fing dann ein naturwissenschaftliches Gespräch an, verriet, daß er auf deutschen Universitäten gewesen und — ich weiß nicht wie — seinen Glauben verloren. Ähnliches habe ich oft erlebt und mir gedacht: Es ist doch viel Unglaube mit deutscher Wissenschaft in die Welt gezogen. Als ich meine Hände getrocknet und meine Handschuhe nehmen wollte, waren sie verschwunden. Da kam es mir zum Bewußt-

sein, daß ich unter Dieben und Räubern wohnte. Das Personal war freundlich. Man muß nur Haltung bewahren, so wie ein Tierbändiger in seiner Menagerie, dann sind die Katzen ganz zahm. Auch verehrt der Pole und scheut der Russe den Geistlichen. Mit dem Sklaveninstinkt, den das russische Joch dem einfachen Volk in dieser Gegend anerzogen, gaben sie mir auch gleich einen Gefangenen zur Bedienung. Sie wunderten sich, wenn ich selber einen Besen zur Hand nahm. Daß ich das hie und da aber doch tat, brachte sie mir näher. Mein Vagabund begann seinen Dienst, indem er mir einen Kübel heißes Wasser in die Zelle trug und ein Pfund Brot, d. h. 400 Gramm. Er vermittelte mir für die letzten meiner Zigaretten auch ein Brieflein in die Stadt. Ich teilte darin dem hochwürdigsten Bischof, den ich vom Krieg her kannte, mit, wo ich wäre. Mittags gab es eine dünne Suppe mit allerlei grünen Blättern darin. Noch etwas verdünnter erschien abends das gleiche Gericht. Tagsüber saß man in der Zelle, nur die zwanzig Minuten abgerechnet, die man im Hof spazieren durfte. Ich mußte immer allein gehen und erhielt dabei immer einen eigenen Aufseher mit schwerem Revolver. Einer der Wärter war mir besonders gut und ließ mich wohl auf den Gang hinaus. Links und rechts waren große Kammern, deren Bewohner man durch die Gitter in der Tür sehen konnte. Sie saßen da wie Vieh hinter Käfigstangen. Ein warmer, übler Dunst schlug durch die Spalten. Gelegentlich wechselte ich mit ihnen, deren verhungerte Gesichter sich in der Farbe kaum von ihrer braunen Gefängnistracht unterschieden, ein paar Worte. Warum bist du hier? ... Ich bin ganz unschuldig, sah nur ein Pferd am Wege. Es hatte nichts zu fressen, das arme Tier. ... Ich dachte, dem muß ich Futter geben ... ja, dem armen Tier ... und hab's dann mitgenommen ... ihm Futter zu geben, dem armen Tier ... Ist mir dann unterwegs die Polizei begegnet und wollte das nicht glauben .... und so sitze ich hier. ... Ein anderer hatte nur einen kleinen Streit gehabt beim Billardspielen. So, so, sagte ich, sonst nichts? Fragte dann den Wärter: Ja, lächelte der verschmitzt, Billard hat der schon gespielt, hat auch Streit gehabt, das Ende war, daß er dem Kameraden den Schädel einschlug. ... Was hast denn du verbrochen, fragte ich einen eben eingelieferten Juden. Ach, nichts, nichts, bester Herr, habe nur gesessen im Zug, und haben, als wir ausstiegen, meinem Nachbar 500 Rubel gefehlt. ... Es war wohl sonst niemand im Abteil. ... Freilich, freilich, leider, bester Herr. ... Auch mein Friseur versicherte mich ständig seiner Unschuld. Der Mensch war

wirklich sehr liebenswürdig, wies großmütig kleine Geschenke zurück, weshalb man ihm nur größere noch anbieten konnte, übernahm kleine Bestellungen in den Nachbarzellen, sogar in die Stadt, und wußte immer alles, was so im Gefängnis los war, hatte auch oft eine Zeitung gelesen und sprach gern von Warschau. Aber wie kommen Sie nur hierher? Ja, bei mir in Warschau verkehrte eben nur bestes Publikum mit allerlei Geld. Ich hatte Mark und Rubel, Kronen und Franken, ja selbst japanische und chinesische Scheine. . . . Darum sollte ich ein Spion sein. . . . Das ist alles? fragte ich. Ja freilich, der Prozeß ist schon im Gange, morgen oder übermorgen komme ich frei. Als das nächste Mal ein neuer Friseur kam und ich ihm das gleiche Glück wünschte wie dem ersten, schaute er mich erstaunt an und sagte: Sie wissen wohl noch nicht, daß man ihn totgeschossen? . . . Den unschuldigen Menschen, fuhr es mir heraus. Unschuldig, gab der gedehnt zurück. Alter Zuchthäusler. Schon unter dem Zaren sechzehn Jahre gesessen. Ein paar Raubmorde. . . . Seitdem gebe ich nichts mehr auf harmlose Gesichter. Im allgemeinen waren die Leute ruhig. Sie sprachen alle viel von der baldigen Freiheit und vergrößerten diesen Begriff in ihrer Phantasie derart, daß sie sich hernach selber wunderten, daß man für einen Mord hingerichtet werde. Beten sah ich niemals einen von ihnen. Die beiden Kapellen des Gefängnisses waren von den Bolschewisten in Schusterwerkstätten oder Vorratskammern reformiert worden. Kein Geistlicher hatte Zutritt. Das lebte und starb wie das liebe Vieh. Schlimm war es, wenn es kein Brot gab. Dann begann einer so gegen Abend plötzlich zu schreien: Chleb, chleba. . . . Bald stimmte eine ganze Kammer ein. Andere folgten, so wie in einem Dorfe, wenn einmal ein Hund anschlägt und das Gebell von Hof zu Hof springt. Es wuchs und schwoll dann wohl bis zu einem einzigen, klagenden, verzweifelnden Geheul: Chleb, chleba. . . . Kaum war es abgeebbt, dann fing ein anderer an, wie ein Vorsänger beim Psalmengesang, und Chöre und Doppelchöre antworteten: Chleb, chleba. . . . Der Wärter draußen wußte vor Angst nicht, wohin, denn die langen Gänge und dunklen Treppenhäuser gaben ein schauerliches Echo, und zwischendurch schlug es wie mit Tigertatzen gegen die Türgitter. Schließlich erschien der erste Gefängnisbeamte, drohte mit dem Revolver, kommandierte hinein mit Worten, die wie Peitschen knallten, und verordnete, es dürfe zwei Tage lang zur Strafe kein Mittagessen aus der Stadt an der Pforte empfangen werden. Das half denn für einmal.

Der Empfang an der Pforte war immer der Höhepunkt des Tages. Auch mir brachte man regelmäßig ein reichliches Mittagessen. Gutherzige fromme Damen hatten diese Hilfe organisiert. Der hochwürdigste Herr Bischof sandte mir Bücher, einmal war auch ein herrlicher Brief darin. Auch Wäsche schenkten sie mir, als sie nach zwei Monaten erfuhren, daß ich nichts hatte. Leider wurde ich damals so krank, daß ich nur wenig essen konnte. Da begann denn eine große Not. Ich wandte mich an den Gefängnisarzt, der nahebei noch in der Umfriedung sein Spital hatte. Es war schon eine jämmerliche Schar, die dort Tag für Tag zur Untersuchung ging. Alle möglichen Seuchen waren unter ihnen vertreten, häßliche Krankheiten und auch Fleckfieber. Der Arzt war ein Jude aus Nowogrodek. Der Krieg hatte ihn hierhervertrieben. Er hielt mich oft etwas da und sprach mit mir. Bei der Untersuchung konnte ich oft zuschauen. Als ich einmal so einen Unglücklichen mitleidsvoll betrachtete, lächelte er: Nur nicht zuviel Mitgefühl. Der hat gestern seiner Frau den Hals abgeschnitten ... das sind meine Patienten. Der Arzt hätte mir helfen können, aber es gibt in Rußland keine Arznei mehr. Der Bolschewistenstaat ist hier wie in allem eben nur Verbraucher. Produziert wird nichts. Es mußte daher eine Operation beantragt werden. Es geschah auch, aber eine Antwort ist nie gekommen. In jener Zeit wurden mir die Nächte doch lang. Ich sehe noch heute das Fensterkreuz langsam im Mondschein über den Steinboden wandern. Von Zeit zu Zeit fuhr ein Leuchten durch den Raum, wenn draußen die Wache ein neues Scheit ins Feuer warf. Eine Ablösung wechselte mit der andern, und das Getrampel von Menschen, die kalte Füße hatten, störte die Nacht. Manchmal stand ich auf und schaute in die verschneite Gegend. Ein paar Züge fuhren nicht weit von mir in einen Fichtenwald und nahmen allerlei Träume mit. Schließlich blieb mein Auge haften an der in der Luftlinie nur fünf Minuten entfernten neuen gotischen Kirche. Doppelt hoch ragten im Schweigen der Nacht die schönen Türme. Dort wußte ich das allerheiligste Sakrament. Auch eine Zelle. Auch ein Gefangener. ...

Eines Tages, als ich im Hofe auf und ab ging, flog mir plötzlich etwas wie ein kleiner Teekessel auf den Kopf, dazu etwas Zucker und andere sehr schätzenswerte Kleinigkeiten. Sie kamen aus einer Kammer, in der bessere Bürger der Stadt einquartiert waren. Geiseln. Sie werden in Rußland zu jeder Tages- und besonders Nachtzeit aus den Häusern geholt. Was mit ihrem Vermögen geschieht, weiß der Himmel. Manche

Kommissare haben weite Taschen. Für die etwa zurückgebliebenen kleinen Kinder zu Haus mag Gott sorgen. Ein Elternpaar saß einmal in Minsk und konnte täglich durch die Fenstergitter sein vierjähriges Kind draußen sehen. Es streckte die Ärmchen und rief und schrie. Mutterseelenallein war es daheimgelassen. Wenn ein Aufstand in der Gegend losbricht, werden diese Geiseln erschossen. Oft genug habe ich ganze Listen solcher Unglücklichen in den Zeitungen gelesen. Ihre Hoffnung waren die polnischen Legionen, die damals bei Baranowiczi standen. Sie kommen, sie kommen. Ganz bestimmt. Wir haben sichere Nachrichten. Noch acht Tage. Noch drei Tage. Aber sie kamen nicht. Jedes noch so dürre Gerücht wurde aufgegriffen und trieb Blüten um Blüten, wie der Stab Aarons in der Bundeslade. Als schließlich die Legionen kamen, waren die Geiseln längst ins Innere Rußlands verschleppt.

Gern gedenke ich der schönen Zeit in meinem Turm. Man hatte Muße, sich in Dinge zu vertiefen, die dem Himmel näherbringen. Muß man nicht besser werden, wenn man so lange allein ist mit seinem Gott? Muß man all dem nicht ferner werden, was so der Tag bringt und nimmt, wo es keine Interessen mehr gibt, keine Nachrichten, keine Zerstreuungen? Wohl dem, der sich mit der Einsamkeit befreunden kann; er wird gewahr, daß die Seele nichts mehr braucht, wenn sie den besitzt, der ihr alles ist. Meine Zeit teilte ich in Lesen und Schreiben, solange es Tag war. Ich las von den Märtyrern, die in jener Gegend geblutet hatten seit den Tagen Katharinas bis in die jüngste Vergangenheit. Krasinski brachten sie mir, den polnischen Dante. Auch Sienkewicz, seine Novellen, das Beste von allem, was er geschrieben. Die Hände froren mir zwar und schwollen an, denn der russische Winter ist kalt. Aber den Bleistift konnten sie doch noch halten, und die Stille hauchte mir ihre Geheimnisse zu. In der Dämmerung pflegte ich jeden Tag eine Stunde lang Volkslieder zu singen, deutsche und polnische, alle, die ich nur wußte. Dann wurde es ganz dunkel, und es blieb nur das Sinnen über den, der auch im Dunkel wohnt. Gelegentlich kam auch einer der Wärter, ein treuherziger Weißrusse mit langem, schwarzem Bart. „Nun, was Neues, Väterchen?" fragte ich. „Nic nowego pôki co — Nichts Neues bis dahin." Manchmal sagte er auch: „Pôki co nic nowego. — Bis dahin nichts Neues." Ich bot ihm eine Zigarette oder gab ihm ein paar Stücklein Zucker für seine drei Kinder. Dann wurde er gesprächiger. Dann erzählte er mir von all dem Entsetzlichen, was rings um uns vor-

ging. Einmal hatten sie Menschen nahe der Kirche niedergestreckt, daß das Blut an die heiligen Mauern spritzte. Dann tuschelte er etwas von den Geheimnissen der Kommissare. Die Herren, die in der Öffentlichkeit taubenfriedlich nebeneinander auf ihren roten Giebeln sitzen, hacken sich gegenseitig doch bedeutend, wenn sie unter sich im Nest beisammen sind. Einer bringt den andern ins Gefängnis und am liebsten noch eine Station weiter. Aus Brüderlichkeit natürlich, versteht sich! Eine Verschwörung nach der andern wurde entdeckt, in allen Ressorts, nicht selten gar im Generalstab. Von der Not der Bauern sprach er, die rücksichtslos ausgesogen werden. Von den Ängsten der Kaufleute und Bürger. Unter den Rufen: Die Legionen kommen! wurde alles, was irgendwie transportfähig war, abgeschleppt. Stoffe, Lebensmittel, ganze Magazine, Maschinen. Zug um Zug. Alles in das ausgepumpte Loch hinein, in die bolschewistische Republik. Dann wollten sie den Bischof verhaften. Frommen und mutigen Menschen aber war es gelungen, ihren obersten Hirten, der damit erst gar nicht einverstanden war, auf irgendeinem Gut zu verstecken. Frohe Nachrichten hatte er niemals. Die gibt's erst wieder, wenn die Asiaten weg sind. Ach, wenn doch die Legionen kämen. . . .

Hie und da sprach ich auch mit den Wachtposten. Der eine ist vom Kaukasus, der andere vom Ural, ein dritter irgendwoher aus den Tundren. Wenn man Rußland sagt, dann wachsen gleich alle Dimensionen. Schon darum verstehen wir Rußland so schwer. Wir kennen nur unsere kleinen Zimmer, unsere Chausseen von Dorf zu Dorf, Stationen alle fünf bis zehn Kilometer, Menschen, die gewiß irgendeinen Onkel oder irgendeine Tante von uns schon gesehen haben. Das alles muß man in die Unendlichkeit übergehen lassen, wenn man Rußland sagt. Man kann da drüben ein Land wie Deutschland erobern und ist noch an der Grenze. Man geht über Ebenen und Flüsse, über Sümpfe und Kanäle, man marschiert Woche um Woche, man wähnt sich am Ende der Welt, aber man ist noch immer nicht in Rußland. . . . Jeder Bewohner dieses Riesenreiches, auch der einfachste Bauer in der armseligsten, strohbedeckten Hütte, lebt darum immer wie in einem Traum von Unendlichkeit. . . . Mütterchen Rußland, es ist überall, soweit sein Auge reicht, soweit sein Sinnen schweift. . . . Diese Soldaten wollten alle gern nach Haus. Wenn es nur nicht so weit wäre, und wenn man nur unterwegs zu essen hätte. Man muß noch etwas warten. . . . Mit der Zeit ist es aber in Rußland wie mit dem Raum. Der Bauer wartet, der Beamte wartet, der

General wartet.... Rußland hat Zeit. Nur nichts überhasten. Mütterchen Rußland kommt schon hin. Jahrhunderte wandert es. Es wird schon an seine Meere kommen und an all die Ziele seiner Sehnsucht.... Stumpf und tierisch gehen diese Menschen — Gott, und man muß sie doch so lieb haben. Sie sind so innerlich wohlwollend. Sie sind gegen Freunde so einzig ehrlich. Sie sind so hingegeben in ihrer Weichheit. Aber jetzt haben sie noch weniger Willen als sonst. Jetzt beugen sie sich noch hoffnungsloser als je unter das Unvermeidliche, das über ihnen hängt. Sie gehen, wie von einer dunklen Macht geschoben, gottergeben gegenüber dem Unbegreiflichen, religiös in all ihrer Verkommenheit.

Fast drei Monate sind so dahingegangen. Der Schnee ist langsam von den Dächern geschwunden. Lenzsonne spielt um grüne Kuppeln. Heute morgen sah man an ihnen noch weiße Streifen, als säßen dort Riesenvögel mit schimmerndem Gefieder. Über Mittag sind sie weggeflogen. Die Wiese unten vor der Mauer bekleidet sich neu. Ob mir nicht jemand ein Frühlingsveilchen bringt? Daran denken meine Besucher nicht. Einmal kam der Vorsitzende der Außergewöhnlichen Kommission. Ein Jude mit einem verlebten Galgengesicht und einer recht eigentlich klaterigen Haltung. Der Mensch verträgt keinen festen Blick und versteckt sich hinter Lügen. Empfiehlt sich übrigens bald. Wenn er das Wort Legionen hört, fährt er zusammen. Dreimal hat er vor ihnen schon das Weite gesucht, ist aber immer wieder zurückgekehrt und hat von neuem Menschen geschlachtet. Auch ein Tatar kam einmal. Die Haare hatte er tief ins gedunsene Gesicht gestrichen. Schwere Säbel hingen ihm an losem Riemenwerk. Auch den muß man fest anschauen, dann läßt er sich streicheln. Er verspricht mir die Freiheit, die er mir doch nicht geben kann. Hie und da höre ich von liebevollen Bemühungen für mich in der Stadt. Alles nutzlos.

Eines Abends schließt man bei mir nach 10 Uhr noch auf. Das ist das Ende, denke ich. Aber es hieß nur: Packen. Wir fahren in die Etappe. So kommen die Legionen also doch. Auf dem Geschäftszimmer Gedränge von Geiseln, die in gleicher Lage sind. Sie müssen zu Fuß gehen, mir stellt man einen Wagen. Gegen Mitternacht sind wir endlich zu 30 in einem Waggon verladen. Alle Fenster und Türen vergittert, am Ein- und Ausgang Wachen. Der Zufall will es, daß ich dort die Dame treffe, die mir so gütig mein Essen geschickt. Sie ist schon über 70 und nun auch verhaftet. Warum? Nun, ihrer Wohltätigkeit wegen, denn nur der Sowjet darf Wohltätigkeit üben. Außerdem darf dergleichen nicht

im Namen Gottes geschehen. Man kann es nicht oft genug sagen: Der Bolschewismus ist bis ins Mark, mit all seinem wirtschaftlichen Drumherum, religionsfeindlich. Es ist, als litte er an einem Verfolgungswahn dem Herrgott gegenüber. Als man jene Dame verhaftete, hatte sie gerade Gesellschaft im Haus. Die Herrschaften wurden einfach alle mitgenommen. Sie waren ohne jegliche Vorräte und saßen da in ihren Gesellschaftskleidern im düstern Abteil. So glücklich war ich, daß ich meiner Wohltäterin noch von den Sachen mitgeben konnte, die sie selber mir geschickt. Ein wenig Tee, etwas Seife usw. Außer den Geiseln waren auch noch andere da, gegen die irgendein Prozeßverfahren eingeleitet war. Hundertmal setzten sie mir ihren Fall auseinander und fragten, ob man dafür totgeschossen werde. Ich beruhigte sie, so gut es ging.

Vier Tage lang dauerte der Transport. Der Führer war ein Tatar. Übrigens ein schneidiger Mensch mit riesigen roten Locken. Von Beruf war er Ingenieur, augenblicklich Vollstrecker von Todesurteilen. Eine merkwürdige Mischung von Bestialität, Zivilisation und Natur. Auf der einen Seite hielt ein Berliner Jude die Wache. „Warum warst du gestern abend so grimmig und bist heute so vergnügt?" fragte ich ihn. „Ja", sagte er, und sein schnapsduftender Atem ging seinen Worten dabei voraus, „heute haben wir mal gut gegessen." Sie hatten nämlich einen Güterwagen voll Hühner entdeckt und sich auf Tage hinaus versehen. Das gerupfte Federvieh hing reihenweise an unserem Waggon. Das ist das Furchtbare im heutigen Rußland, Menschenleben hängen oft genug ab von einem guten Mittagessen. Dann hielt mein Jude eine Rede auf den Kommunismus. Ich fragte ihn dann: „Wieviel Löhnung bekommst du?" Er nannte, glaube ich, 500 Rubel im Monat. „So, dann bist du also schon ein reicher Mann. Nicht wahr, dann wollen wir beide einmal teilen. Das ist doch der Sinn deiner Rede. . . ." „Ja, Bauer, das ist etwas anderes." Aber ausgelacht wurde er allseitigst und gründlich. Seitdem sprach er nur noch ehrlich mit mir. Zu essen gab man uns nichts, gestattete kaum, hie und da etwas für schweres Geld zu kaufen. Die Stationsbilder ändern sich, je mehr man nach Rußland hineinkommt. Alles wird bunter und fremdartiger. Manchmal machten wir halt und durften für eine halbe Stunde den verpesteten Waggon verlassen. Einmal war es während eines leisen Landregens. Alles ringsum war so unwirtlich, naß und kalt. Frauen und Männer gingen da stumm, der eine neben dem andern. Freunde grüßten sich kaum mehr. Dieser rostige

Wagen und das kleine Stück Gegend, das aus der Dämmerung und dem Nebel heraustrat, schien alles zu sein, was diesen Unglücklichen geblieben. Bisweilen hält einer inne und bohrt seinen Blick in die Ferne. Geht dann weiter wie in neuer Verzweiflung. Bei dem einen oder andern ballt sich etwas zusammen wider Gott und Schicksal. Aber auch das sinkt zurück in Stumpfheit und Leere. Bleibt nichts in der Seele als der Widerhall der Tropfen, die endlos eintönig auf Plattform und Wellblech schlagen. Wie Schatten der Unterwelt wandern sie, bis sie einer nach dem andern wieder ins Abteil versinken.

Noch eine Nacht — und vor uns liegen die bekränzten Hügel von Smolensk.

Friedrich Muckermann S. J.

Besprechungen.

Theosophie.

1. Moderne Theosophie und katholisches Christentum. Von Fr. Laun. kl. 8° (44 S.) Rottenburg 1920, Bader. *M* 1.20
2. Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. Von Friedrich Traub. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 91.) gr. 8° (VII u. 48 S.) Tübingen 1919, Mohr. *M* 1.80
3. Idealismus, Theosophie und Christentum. Von F. Niebergall. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. V. Reihe 23. Heft.) kl. 8° (40 S.) Tübingen 1919, Mohr. 50 *Pf.*
4. Some Fruits of Theosophy. The origins and purpose of the so-called Old Catholic Church disclosed by Stanley Morison. With a preface by Herbert Thurston S. J. 8° (64 S.) London 1919, Harding & More.
5. Giovanni Busnelli, S. J., La reincarnazione [Manuale di Teosofia. Parte IV] Seconda edizione accresciuta. 12° (X u. 404 S.) Roma 1915, Civiltà Cattolica. *L* 2.50

1. Domkapitular Laun hat sich mit seiner Broschüre ein hohes Verdienst erworben. Es fehlte bisher eine kurze, weiteren Kreisen angepaßte Darstellung der Theosophie Steiners, der von diesem so benannten Anthroposophie, obwohl die Seelsorger unaufhörlich die Frage stellten, was sie Aufklärungsbedürftigen in die Hand geben sollten. Diese Darstellung haben wir nun. Je widerwärtiger es ist, sich in die Phantastik, den Wirrwarr und Widersinn der Theosophie hineinzuarbeiten, und je trostloser, zu wissen, daß man die mühevolle Arbeit leistet, ohne den geringsten geistigen Gewinn davontragen zu können, desto dankbarer muß man dem Verfasser sein. Er beantwortet hauptsächlich die vier Fragen: 1. Woher stammt theosophisches „Wissen" und worauf beruht der katholische Glaube? 2. Was lehrt die Theosophie von Gott? 3. was von Christus, und 4. was vom Menschen und Menschenschicksal, und wie verhalten sich diese Lehren zum Christentum? Der enge Raum eines billigen Heftes hätte nicht besser ausgenützt werden können, um auf diese Fragen eine sowohl historisch wie systematisch ausreichende, dabei durchaus lesbare Antwort zu geben. Der Gegensatz zwischen Christenglauben und Anthroposophenwahn tritt offen zutage. — Seite 8 muß es heißen: Alcyone; S. 9: München-Schwabing statt Sendling bei München; S. 11: 1910 statt 1917; S. 10: Hartmann „begründete in Deutschland die Theosophie" ist insofern ungenau, als Hübbe-Schleiden 1884 vor ihm auf dem

Plan war. Hartmann kam erst 1885 (Theosophie VII [1916/17] 231). — Bei Abschluß der Druckkorrektur liegt auch eine schweizerische katholische Gegenschrift vor: M. Kullij, Das Geheimnis des Tempels von Dornach. 1. Teil. 8° (66 S.) Basel 1920, Basler Volksblatt. *Fr.* 1.—

2. Traubs Kritik ergeht vom protestantischen Standpunkt aus. Sie bleibt darum in manchen Punkten unwirksam. Doch sind im großen und ganzen die Gründe, weshalb sie zu einer Ablehnung kommt, auch die unsern. Steiners Philosophie, die namentlich in seinen Schriften „Philosophie der Freiheit" und „Rätsel der Philosophie" dargestellt ist, erweist sich als unklar und unzulänglich. Sein theosophischer Erkenntnisweg stellt nicht zufrieden, weil der Hellseher selber dem Verdacht der Illusion unterliegt, die Nichthellseher aber, also außer Steiner ziemlich alle seine Anhänger, zu einem unerträglichen Autoritätsglauben genötigt werden. Der Verdacht der Illusion wird dadurch bestätigt, daß die Erkenntnisresultate dem natürlichen Wahrheitsgefühl widersprechen und mit der Logik in Streit stehen. Sie widersprechen auch dem Christentum. Denn das Christentum lebt von Geheimnis und Glauben, die Anthroposophie löst alles in Wissen auf. Jenes ruht auf geschichtlichen Tatsachen, diese auf geschichtsunabhängigem „Schauen". In jenem handelt es sich vor allem um Gott und das Verhältnis der Seele zu ihm, in dieser geht es zumeist um den Kosmos; selbst der Kreuzestod Jesu erscheint nur als kosmisches Ereignis, wie die ganze Christologie in einer Form abenteuerlichster Verzerrung. Das Christentum ist in seinem Kern ungemein einfach, die Anthroposophie ist gekünstelt, kompliziert, schwülstig, phantastisch. „Zwei Gebilde von so entgegengesetzter geistiger Haltung lassen sich nicht einfach addieren. Sie schließen sich aus. Man erinnere sich nur an die Art, wie von Steiner das Vaterunser interpretiert wird. Es soll um alles nicht so genommen werden, wie sein schlichter Wortsinn lautet. Mit Gewalt wird ein Stück Anthroposophie hineingeheimnist. Es soll sich auf den Ätherleib, den Astralleib, das Geistselbst und die übrigen Glieder der Menschennatur beziehen. Wer die schlichten Gebetsworte Jesu so verballhornen kann, dem fehlt der Sinn für das, was das Evangelium ist und sein will. Er hat einen andern Geist als den des Evangeliums" (S. 46). Traub vermerkt beiläufig auch Steiners unschönen und undeutschen Stil.

3. Entsprechend der freiprotestantischen Richtung der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher" kommt Niebergall den Theosophen, insbesondere Steiner, weit entgegen. Er meint zum Schlusse, daß das Christentum, wie es sich im 19. Jahrhundert am deutschen Idealismus befruchtet habe, so nunmehr sich theosophisch könnte anregen lassen. Wie arm muß dies liberale Christentum geworden sein, daß es an solchen Türen betteln muß! Immerhin hat auch Niebergall an Theosophie und Anthroposophie manches auszusetzen. Steiner biete, wenn man von der schon vor ihm bestehenden Theosophie herkomme, nichts wesentlich Neues; da sei es sehr verdächtig, daß er alles als Ergebnis eigenen Schauens hinstelle. Es fehle ferner der Theosophie das, was im christlichen Bewußtsein auf der Persönlichkeit Gottes beruhe. Sie sei auch zu nüchtern. „An die lebendige

Bilderwelt der Bibel mit ihren Gestalten und Geschehnissen, die so stark das Gefühl und die Leidenschaft, das Gewissen und den Willen ansprechen, kommt nichts Ähnliches heran. Wie traurig eintönig ist dagegen doch die Literatur der Theosophie mit ihren ewig wiederholten paar Wahrheiten und ihren kühlen Erkenntnissen! . . . Mit den dünnen und blassen Wahrheiten der Theosophie und des Idealismus mag man kleine Kreise von Intellektuellen, aber niemals eine große Volkskirche mit Männern, Frauen und Kindern aus allen Ständen und Bildungsstufen anziehen und erbauen" (S. 35 f.). S. 14 muß es natürlich heißen: Olcott. S. 14 und 38 steht komischerweise, daß die mystizistische Psychotechnik des buddhistischen und theosophischen Yoga sich nicht besser als durch die Erinnerung an die Exerzitien der Jesuiten verständlich machen lasse. Ähnliches meint auch Traub S. IV.

4. Eine erstaunliche Entwicklung, die schließlich einer altkatholischen Kirche eine theosophische Seele gibt, schildert Morison.

Er wirft zunächst einige Schlaglichter auf den dunkeln Ursprung der T(heosophischen) G(esellschaft). Sie ward gegründet von amerikanischen Spiritisten, die unter dem Verdacht von Schwindel standen, zu einer Zeit, wo der Spiritismus in Mißkredit geraten war und, um wieder zu ziehen, einer neuen Aufmachung bedurfte. Die Hauptbegründerin Blavatsky hat jahrelang ein schamloses Leben geführt. Ihre „Entschleierte Isis" von 1877, in der Hauptsache eine Zusammentat von Plagiaten mit ägyptischer und kabbalistischer Weisheit, weiß noch sehr wenig von dem indischen Einschlag, der späterhin als wesentlich galt. Wiederverkörperung z. B., so hört man staunend, sei eine Ausnahme wie ein Kind mit zwei Köpfen! Die ersten Erfolge der T. G. wurden durch Betrug errungen. Ihre ganze Geschichte ist voll von Spaltungen und Ärgernissen.

Im Jahre 1908 wurde der Altkatholizismus nach England verpflanzt durch Arnold Harris Mathew, einen Mann von sehr sonderbarer Vergangenheit, deren Zickzackwege im Anhang dargestellt sind. Der altkatholische Erzbischof von Utrecht hatte ihn zum Bischof geweiht. Sein Klerus bestand großenteils aus Persönlichkeiten, die anderswo entgleist waren. In ihre buntgemischte Gesellschaft kamen durch Mathews Weihe 1913 ein Würdenträger der Co-Freemasonry, James Ingall Wedgwood, der Horoskopsteller usw. Robert King, der Vertreter magnetischer Heilkunde Rupert Gauntlett und Reginald Farrer. Alle vier hatten, nach des Verfassers Erkundigungen, zunächst anglikanische Geistliche werden wollen, sich aber später den Theosophen angegliedert. Ebenso kam 1914 der aus der anglikanischen Kirche ausgestoßene Geistliche Frederick Samuel Willoughby und wurde sogar zum Bischof geweiht, aber schon 1915, als Mathew über seine Vergangenheit unterrichtet wurde, auch von diesem ausgeschlossen. Als im gleichen Jahre Mathew erfuhr, daß Wedgwood und seine Mittheosophen in der pseudomessianischen Erwartung des neuen „Weltlehrers" lebten, und sie nicht zum Aufgeben dieses Wahnes bewegen konnte, zog er sich von der Old Catholic Church zurück und gründete die (mindestens eine Zeitlang getrennte) Western Uniate Catholic Church.

Nun beherrschten die Theosophen das Feld. Wedgwood bemühte sich um die bischöfliche Weihe und erhielt sie endlich 1916 von Willoughby, der sie bereits Gauntlett und King erteilt hatte, in einem theosophischen Lokal. Nach Sydney gereist, weihte er dort den ehemaligen anglikanischen Geistlichen, jetzigen Buddhisten, wegen sittlicher Anfechtbarkeit aus der T. G. entfernten, dann trotz vielen Widerspruchs wieder aufgenommenen führenden Theosophen, die rechte Hand der Präsidentin Mrs. Besant, Charles Webster Leadbeater, zum „Bischof von Australasien". Dieser konsekrierte sodann einen „Weihbischof" für Australasien, den Jongheer Julian Adrian Mazel. Das war die „bischöfliche Hierarchie" der Old Catholic Church 1916. Willoughby unterwarf sich im selben Jahre dem Heiligen Stuhl.

Mrs. Besant schrieb 1916 von der altkatholischen Kirche: „Sie ist wahrscheinlich bestimmt, die künftige Kirche der Christenheit zu werden, wenn Er kommt." „Er", das ist die in Bälde bevorstehende neue Inkarnation des „Herrn Maitreya", welcher früher als Orpheus, Hermes Trismegistos, Krischna, Buddha, Zoroaster, Christus u. a. inkarniert war (s. diese Zeitschrift 95 [1918] 329). Leadbeater sagte 1917: „Leider scheint es keineswegs gewiß, daß die großen Kirchen der Gegenwart Ihn anerkennen und aufnehmen werden, aber wenigstens dieser Zweig wird Ihn kennen und für Ihn arbeiten, indem er sich ganz in Seine Hände legt als ein nach Seinem Willen zu verwendendes Werkzeug." Wedgwood fügt 1918 bei: „Ein anderer Teil der Arbeit der altkatholischen Kirche ist die Verbreitung theosophischer Lehre auf christlichen Kanzeln, und eine dritte und höchst wichtige Seite ist die Vorbereitung der Herzen und Geister auf das Kommen eines Großen Lehrers."

So stehen wir vor einem neuen Vorstoß der Theosophie. Nicht mehr bloß Studien über die „okkulte Seite" der Messe, über den „esoterischen Sinn" der Sakramente oder Ermunterungen an die Theosophen, das kirchliche Leben mitzumachen, doch in theosophischer Meinung, sondern die Eroberung einer Kirche selbst! „Bischof Leadbeater", der erklärte Buddhist, der die Bibel nur als interessante alte Literatur, wie etwa die Bagavadgita, ansieht, hält „Hochämter"! Es ist kein Wunder, daß auch Theosophen auf dieses sakrilegische Gebaren mit Widerwillen blicken.

Das Heft ist äußerst fesselnd zu lesen. Leider unterrichtet es nicht mehr über die neueste Entwicklung. Es bietet aber eine Menge wohlbelegter Mitteilungen, die in Deutschland wenig bekannt sind, über führende Persönlichkeiten der pseudoreligiösen, von allerlei Okkultismus sich nährenden Bewegung, über Vorgänge in der T. G., über Verbreitung der Theosophie unter der anglikanischen Geistlichkeit.

5. Das umfangreichste und eindringendste katholische Werk gegen die Theosophie ist gegenwärtig das aus Aufsätzen der Civiltà Cattolica herausgewachsene „Handbuch der Theosophie", dessen letzten Teil wir hier anzeigen. Den ersten Teil, der die theosophische Bewegung im allgemeinen, und den zweiten, der ihr Verhältnis zum Christentum behandelt, haben wir in diesen Blättern 83 (1912) 80 f. kurz besprochen. Der dritte, mit der Kritik der theosophischen Kosmologie und Anthropologie (VII u. 287 S., *L.* 2.—), erschien 1915; er wandte sich wie die früheren gegen Annie Besant und Steiner, die auch bei uns die bedeutendsten Richtungen der Theosophie verkörpern. Der Verfasser erwähnt S. 17

noch, daß Steiner secondo certe notizie katholischer Priester gewesen sei; das Gegenteil steht völlig fest. Der vierte Teil nun befaßt sich mit einem theosophischen Lehrpunkt, der auch auf deutschem Boden schon längst hätte mit Kraft zurückgewiesen werden müssen. Freunden der Reinkarnation begegnet man immer mehr auf Schritt und Tritt, da nicht bloß Theosophen im engern Sinne, sondern aller Art Okkultisten und Spiritisten und die Anhänger des Buddhismus diesen Irrtum eifrig verbreiten. Die Theosophen legen Wert darauf, Reinkarnation oder Wiederverkörperung, nicht Metempsychose oder Seelenwanderung zu sagen, weil sie im Unterschiede von dieser das Wiederkommen zu neuem Erdenleben gewöhnlich auf den Menschen und auf das Wiederkommen in menschlichen Leibern beschränken. Bei Busnelli hören wir zunächst manches weniger Bekannte über ausländische Anhänger der Irrlehre, den Polen Andreas Towiański, den entgleisten Erzbischof Passavalli, den Senator Tancredi Canonico und eine auch unter Geistlichen schleichende Propaganda. Das Buch des Amerikaners James M. Pryse, Reincarnation in the New Testament, gibt Anlaß, den übrigens auch von Steiner in dieser Sache nicht belobten Wahn zu verurteilen, als ob das Neue Testament den Theosophen günstig wäre. Mehrere Abschnitte verbreiten sich über Schwierigkeiten, in die sich die Wiederverkörperungslehre angesichts einer verständigen Philosophie vom Wesen und der Lebensaufgabe des Menschen verwickelt, und über die fabulöse Erinnerung an die früheren Erdenleben. Nach einer Auseinandersetzung mit dem Karma, d. h. dem Gesetz, der dem spätern Leben Wohl oder Übel je nach dem sittlichen Verdienste der früheren Leben zuweist, wird noch gezeigt, wie die Reinkarnation die Sanktion des Sittengesetzes zerstört. Wir haben in der jetzigen Inkarnation ein ganz anderes Bewußtsein als in den früheren oder späteren. Nun aber gehört zu vernünftigem Lohn und gerechter Strafe, daß man wisse, wofür man belohnt oder bestraft werde. „Wie ich zufolge aller Narreteien, die ich in meinem vergangenen Leben verübt habe, mich jetzt an den Ufern der Tiber befinde, um Hieroglyphen gleich gewisse schwarze Zeichen auf weißes Papier zu malen, daß die Setzer sich daran um den Verstand quälen, das weiß ich wahrhaftig nicht, noch sehe ich, warum ich zur Strafe für jene Sünden alter Zeiten jetzt gegen die Theosophen und gegen die Reinkarnation schreiben muß, deren Opfer ich bin" (S. 366). Und da es praktisch (nach vielen Theosophen selbst physisch) andere Personen sind, die später die Folgen unserer jetzigen Handlungen kosten, kann dies dem Durchschnittsmenschen kein Grund sein, sich jetzt besondere Opfer aufzulegen. Ähnliches folgt daraus, daß dem jetzigen Leben seine ernste Bedeutung genommen wird, weil ja später immer noch Zeit ist, Unterlassung und Fehler gutzumachen. Theosophen selber geben gelegentlich zu, daß die Wiederverkörperungslehre für geistig nicht sehr Hochstehende gefährlich sein könne. Busnelli überschreibt einen Paragraphen geradezu: „Die Reinkarnation ein Antrieb zum Bösen." Mit einem Ausblick auf das Nirwana schließt das Buch. Es wäre ein verdienstliches Werk, wenn jemand, der über hinlänglich viel Philosophie und Theologie verfügt, deutschen Bedürfnissen entsprechend Auszug und Bearbeitung böte.

Otto Zimmermann J. S.

Geschichte.

Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen. Herausgegeben von dem Historischen Verein für Stadt und Stift Essen. 38. Heft. 8° (218 S.) Essen 1919, Druck von Fredebeul & Koenen. *M* 5.—

Auch die neuesten Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen bieten wieder sehr wertvolle, auf sorgfältigen und eingehenden Quellenstudien sich aufbauende Arbeiten zur Geschichte des ehemaligen gefürsteten hochadeligen Essener Damenstiftes. Eine Stiftung des Bischofs Altfried von Hildesheim und einst mit seinen etwa 750 Hufen Landes eines der reichsten Stifte des Reiches, im Westen sogar das hervorragendste und angesehenste seiner Art, gehört dasselbe heute so sehr der Vergangenheit an, daß außer der altehrwürdigen Münsterkirche nur mehr spärliche Reste der Abteigebäude von ihm Kunde tun. Ländergier weltlicher Machthaber brachte ihm nach fast tausendjährigem Bestand statt zeitgemäßer Reform wie so vielen geistlichen Stiftungen 1803 den Untergang.

Dr. Alexia Mischell berichtet bis ins einzelne gehend über den Haushalt des Damenstiftes für die Zeit von 1550 bis 1648, für die über ihn in den noch vorhandenen Rechnungen sehr reiches und lehrreiches Material vorliegt. Es ist ein sehr interessantes Bild, das sie vor uns entrollt. Der Haushalt bewegt sich in der Hauptsache noch in den Geleisen der mittelalterlichen Naturalienwirtschaft mit allen eigenartigen und verwickelten Einrichtungen derselben, ihren zahlreichen Ämtern und ihren vorwiegend in Naturalien sich vollziehenden Leistungen an die Bepfründeten, zeigt aber unter dem Einfluß der neuzeitlichen Geldwirtschaft und der veränderten grundherrschaftlichen Verhältnisse bereits mannigfache mehr oder weniger tiefgehende Neuerungen. Insbesondere wurde die Verwaltung der sehr zerstreuten, zum Teil bis nach Holland und tief nach Westfalen hineinreichenden Güter besoldeten geschulten Beamten übertragen und die von den Höfen zu leistenden Handdienste sowie manche von ihnen geschuldeten Naturalien durch Geldabgaben ersetzt.

Dr. W. Holbeck zeichnet die Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte des mit dem Damenstift von alters her verbundenen, zwanzig Präbenden umfassenden Kanonichenkapitels, das im Laufe der Zeit eine selbständigere Stellung gewann und insbesondere zu einer eigenen Vermögensverwaltung unter einem von ihm aus seinen Mitgliedern gewählten Kellner gelangte. Die Arbeit umfaßt das Mittelalter und das 16. Jahrhundert.

Sehr beachtenswert und zwar auch kunsthistorisch ist, was Fr. Arens, dessen Name mit der Pflege der Essener Geschichte so sehr verbunden ist, über den Ursprung und die baugeschichtliche Entwicklung der das Atrium der Münsterkirche, das dem Ende des 10. Jahrhunderts entstammt, im Westen abschließenden Johanneskirche auf Grund bautechnischer Untersuchungen und geschichtlicher Notizen festzustellen vermochte. Ursprünglich eine kleine Taufkapelle in der Mitte des westlichen Flügels des Atriums, des einzigen Beispieles seiner Art, das sich diesseits der Alpen erhalten hat, wurde sie später nach Westen um zwei Joch vergrößert und dann im 15. Jahrhundert unter teilweisem Abbruch der westlichen

Arkade der beiden Portiken des Atriums durch einen Neubau ersetzt. In der Barockzeit verlor sie ihr Fenstermaßwerk. Die bereits geplante gründliche Wiederherstellung, deren sie dringend bedarf, ist leider durch die traurigen jüngsten Ereignisse in unabsehbare Ferne gerückt. Joseph Braun S. J.

Musikgeschichte.

Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik. Eine historisch-kritische Untersuchung. Von Prof. Dr. Karl Weinmann. (Breitkopf & Härtels Musikbücher.) kl. 8° (X u. 156 S.) Leipzig 1919, Breitkopf & Härtel. *M* 5.—

Um die kirchenmusikalischen Bestrebungen des Konzils von Trient hat sich ein reicher Legendenkranz gewunden. In Wirklichkeit war die Aufgabe des Konzils in dieser Beziehung nur negativer Art: Abschaffung der Mißbräuche. Auch die Reform des Gregorianischen Chorals war nicht geplant, vielmehr den Provinzial- und Diözesansynoden überlassen. Eine Fabel ist auch, daß die mehrstimmige Musik durch ein bereits ausgefertigtes Dekret beseitigt werden sollte. Es ist darum auch unrichtig, Palestrina als Retter der mehrstimmigen Musik zu feiern. Wohl aber hatte das Konzil die Folge, daß eine Kardinalskommission (Karl Borromäus und Vitellius) zur Reform der Kirchenmusik eingesetzt wurde, die ihr Werk vor allem bei der päpstlichen Kapelle begann und vierzehn Sänger ausschloß. Noch vor Ende des Konzils waren Werke Orlando di Lassos in Rom bekannt geworden und hatten den Beifall der beiden genannten Kardinäle gefunden. Da Lasso in stilistischer Hinsicht viel freier schaltete als die römische Schule, darf man die Reformwünsche nicht auf stilistischem Gebiete suchen. Sie wollten vielmehr die Chansonmessen treffen, die Motive weltlicher, ja nicht selten anstößiger Lieder verarbeiteten und entsprechend betitelt wurden. Des weiteren galt die Reform der Ausmerzung weltlicher Schlacht- und Jagdszenen, die sich selbst in die Kirchen einzuschleichen gewußt hatten. Ferner sollte der Textmischung, die sich bei Cantus-firmus-Messen und Motetten so oft findet, sowie ungebührlichen Texterweiterungen und Textverstümmelungen ein Ende gemacht und die Reinheit und Einheit des liturgischen Textes sichergestellt werden. Ein weiterer Stein des Anstoßes waren die Melodieverzierungskünste der Sänger, die ganz willkürlich und aus dem Stegreif vorgenommen wurden, Künste, die schon Josquin seinen Sängern beigebracht hatte. Dieses „Diminuieren" wuchs sich zu einem abscheulichen Mißbrauch aus, wie überhaupt die Geschmacklosigkeiten und Frivolitäten jenes kirchenmusikalischen Zeitalters uns fast unglaublich vorkommen könnten. Reformbedürftig war auch das Orgelspiel. Schon 1546 beklagte sich ein Kardinal, daß man auf der Orgel sogar Tänze spiele.

Inwieweit solche Reformen auch sonst bereits, abgesehen von den Anregungen des Konzils, in der Luft lagen und von den Bestrebungen der Humanisten gefördert wurden, ist eine Frage, die noch eingehender Untersuchung bedarf, ebenso die Frage, inwieweit das novum modorum genus, das Palestrina[1] im Vor-

[1] Bei dieser Gelegenheit sei auch auf Weinmanns Studie „Palestrinas Geburtsjahr" (Regensburg 1915) hingewiesen.

wort zu seinem zweiten Messenband hervorhebt, nur etwas Neues im alten Stil bedeutet, wie Weinmann meint, oder die Anwendung neuer stilistischer Errungenschaften, wie andere glauben. Ich selbst bin mit Weinmann der Überzeugung, daß die Missa Papae Marcelli, die sich in diesem zweiten Messenband findet, keinen neuen Stil aufweist. Auf keinen Fall hat diese Messe im Konzil die Rolle gespielt, die ihr angedichtet wurde, erst neuerdings wieder durch Pfitzner. Wie sie zu ihrem Titel kam und wann sie entstand, ist auch heute noch eine offene Frage. Mir scheint das Wahrscheinlichste, daß die Messe — wohl schon früher komponiert — als Krönungsmesse für Marzellus II. benutzt wurde und davon ihren Titel erhielt.

Weinmanns Buch ist mit großer Belesenheit und Umsicht geschrieben. Der leichte und gefällige Stil macht die Lesung auch für solche, denen der Stoff noch fremd ist, angenehm. Zu bedauern ist das Fehlen eines Registers.

Beethoven. Seine Persönlichkeit in den Aufzeichnungen seiner Zeitgenossen, seinen Briefen und Tagebüchern. (Bibliothek wertvoller Denkwürdigkeiten. Ausgewählt und herausgegeben von Prof. Dr. Otto Hellinghaus. Fünfter Band.) Mit einem Titelbild. 12° (XXII u. 270 S.) Freiburg 1920, Herder. Geb. *M* 9.20 und Zuschlag.

Ein Bildnis des gewaltigen Tonmeisters, zusammengewoben aus den wichtigsten Zeugnissen der Zeitgenossen, sowie Briefen und Aufzeichnungen Beethovens selbst. Der Meister war bei all seinen Schrullen und Eigenheiten ein grundgütiger Mensch, der mit Recht von sich sagen konnte: „Mein Herz und mein Sinn waren von Kindheit an für das zarte Gefühl des Wohlwollens; selbst große Handlungen zu verrichten, dazu war ich immer aufgelegt." Der Löwenkopf mit den zusammengekniffenen Lippen, der in aller Welt bekannt ist, tritt uns auch in den schriftlichen Quellen deutlich vor Augen. Der Herausgeber hat diese Quellen fleißig gesammelt, Überflüssiges ausgeschieden, das Wichtige und Charakteristische gebührend hervorgehoben. Persönlich hätte ich ja eine Verarbeitung des großen Stoffes nach psychologischen Gesichtspunkten lieber gesehen als bloße Aneinanderreihung der Quellen. Indes hat die vom Verfasser gewählte Art der Darstellung den Vorzug größerer Popularität und Verständlichkeit und damit die Sicherheit, in weitere Kreise zu dringen. Die bedeutendsten Züge des Charakters scheint Beethoven von den Großeltern mütterlicherseits als Erbteil überkommen zu haben, wie aus einem Aufsatz J. Wagners in der „Kölnischen Volkszeitung" (Nr. 966 vom 8. Dez. 1918) hervorzugehen scheint. Für eine Neuauflage möchte ich einen Hinweis auf diese neuen Forschungsergebnisse empfehlen.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Ein allgemeines, öffentliches Arbeitsdienstjahr?

Seitdem von allen Seiten das große Gebot der Arbeit in den Mittelpunkt der Bestrebungen zum Wiederaufbau Deutschlands gestellt wird, tritt auch der Vorschlag immer bestimmter auf, für die jugendlichen Arbeitsfähigen eine öffentliche Arbeitspflicht ähnlich der alten Dienstpflicht einzuführen.

Dieser Gedanke bildet bei den einen Gegenstand eines selbständigen Planes, bei den andern ist er ein Teil des Planes einer allgemeinen, gesetzlich erzwingbaren Arbeitspflicht. Für diese tritt z. B. Senatspräsident a. D. Dr. Hermann Buch in „Vom internationalen zum nationalen Arbeitsstaat“ [1] ein. Wir sehen von der Erörterung der allgemeinen gesetzlichen Arbeitspflicht in freigewähltem Berufe ab. Sie soll den reichen Rentner ebenso treffen wie den Bruder von der Landstraße und will die von der Weimarer Verfassung betonte sittliche Pflicht zur Arbeit unter Androhung der Entmündigung zum Gesetz erheben. Wir wenden uns lediglich der Frage eines öffentlichen Arbeitsdienstjahres für die Jugend unter Aufsicht und Leitung des Staates zu. In der Reichshauptstadt warb in den Sommermonaten bereits ein eigener Verein, „Arbeitswehr“, um — soweit sein Programm ersehen läßt — gerade diesen Gedanken der Ausführung nahezubringen.

Die Vertreter der Arbeitsdienstpflicht gehen von zwei Gesichtspunkten aus, dem wirtschaftlichen und dem erzieherischen. In wirtschaftlicher Hinsicht will man die Verteilung der Arbeitskräfte nach bestimmtem Plan fördern und so vor allem dem Bergbau und der Landwirtschaft die nötigen Arbeitskräfte zuführen. Zugleich soll dadurch der Arbeitslosigkeit gesteuert werden und schließlich hofft man wohl auch hier und dort, nach dem Vorbild des alten Heeres, Kräfte zu gewinnen, die sich mit verhältnismäßig geringer Löhnung begnügen bzw. begnügen müssen. So wie heute die Dinge liegen, wird man jedoch aus den wirtschaftlichen Gründen allein kaum zu einer so einschneidenden Maßregel schreiten. Mit Ausnahme einiger großen Zentren kann die Arbeitslosigkeit ja kaum außergewöhnlich genannt werden; sie dürfte es besonders für die in Frage kommenden Jahrgänge nicht sein. Will man aber nicht bloß die Arbeitslosen, sondern dem Grundgedanken entsprechend die gesamte Jugend erfassen, so ist durch die gewaltsame Umstellung der Tätigkeit, das Herausnehmen des gelernten Arbeiters z. B. aus seiner Werkstatt und seine Verweisung in die Zeche oder aufs Odland, eher ein Rückgang als eine Steigerung der Gesamtproduktion zu erwarten. Denn über

[1] Leipzig 1920, Weicher, S. 187.

ein Jahr dürfte der Dienst kaum auszudehnen sein. Die Dienstpflichtigen wären also gerade einigermaßen eingeschult, um wieder andern Platz zu machen. Es dürfte — heute noch wenigstens — des weitern ins Reich der Illusion gehören, daß ein derartig öffentlicher Betrieb viel billiger als die Privatbetriebe, ja selbst eigentliche Genossenschaftsbetriebe arbeiten würde. Man denke an die hohen Kosten unseres kleinen Reichsheeres! Sparsamkeit kennt man in diesen Dingen zurzeit weder unten noch oben.

Diese oder ähnliche Erwägungen sind auch den Vertretern der Arbeitsdienstpflicht nicht fern. Sie legen deshalb auf die wirtschaftliche Seite der Frage wenig, fast zu wenig Wert und legen den Nachdruck auf den Wert der Arbeitsdienstpflicht als *Erziehungsmittel*. Die alte Militärdienstpflicht hatte ohne Zweifel große erzieherische Werte enthalten. Aber ebenso unzweifelhaft hatte auch sie ihre wohl bemessenen erzieherischen Schattenseiten. Fast möchte man sagen, was die einen gewannen, haben die andern verloren. Das enge und strenge Gemeinschaftsleben wirkte nivellierend nach beiden Seiten. Oft genug konnte man auch die Klage hören, daß der Militärdienst die Verbindung mit der Heimatscholle lockere und so dem neuzeitlichen Nomadentum und der Industrialisierung und damit auch einer weitgehenden Proletarisierung unseres Volkes Vorschub leiste. Was erwartet man heute von der Arbeitsdienstpflicht? Körperliche Ertüchtigung — die kann wohl noch planmäßiger im Anschluß an die bis zum 18. Jahre geführte Fortbildungsschule und das Vereinsleben gepflegt werden. Der Arbeitsdienst mit seiner vielfach einseitig schweren Arbeit wird dafür nicht Ersatz, höchstens Zusatz sein können. Man erwartet weiter von der Arbeitsdienstpflicht eine Stärkung, besser gesagt, Neuerweckung des Geistes der Ein- und Unterordnung in der heranwachsenden bzw. herangewachsenen, autoritätsfremden Jugend. Wird dies Ziel auf diesem Wege erreicht werden können? Die es glauben, dürften sich einer schweren Täuschung hingeben. Hat schon das Heer der letzten Kriegszeiten recht viel vom Charakter einer Autoritätsschule verloren, so würde dies erst recht vom Arbeitsheer gelten. Man denke an die unübersehbaren Schwierigkeiten in der Führerfrage. Man vergegenwärtige sich, wie die Freizeit verwandt werden soll, wieweit man überhaupt in diese regelnd wird eingreifen können, und nicht zuletzt, wie man überhaupt in irgendeiner sittigenden Weise die junge Mannschaft erzieherisch beeinflussen will, nachdem seit der Revolution auch die geistige Spaltung unseres Volkes eine bis dahin nicht gekannte Spannung und Tiefe erreichte.

Viel wertvoller erscheint uns, daß wir bestrebt sind, die Jugend möglichst lange *wieder Jugend werden zu lassen*. Der große Verderb für so viel junge Leute war ja, daß sie durch den Krieg zu frühe flügge, selbständig werden *mußten*. Die Lehre wurde in der Kriegsarbeit unterbrochen, Arbeiten, Aufgaben und Verantwortungen Erwachsener ruhten auf den jungen Schultern, die Fach- und Fortbildungsschulen ließen nach, die Väter standen draußen. Da ist es doch wahrlich das einzig richtige Gegenmittel, wenn wir zunächst einmal, soweit der Vater überhaupt zurückgekehrt ist, die Familien sich wieder knüpfen

lassen. Bis weit nach links hinüber haben die Väter mit Ernst und Pflichtbewußtsein ihre Aufgaben in der Familie wieder aufgenommen. Lassen wir diese Arbeit sich erst wieder ein paar Jahre auswirken. Andernfalls wird man, wie heute die Dinge tatsächlich liegen, eher befürchten müssen, daß diese Aufbauarbeit der Familie durch den Arbeitsdienst wieder erschüttert wird. Man darf schließlich auch nicht übersehen, daß dem Arbeitsdienst doch schon an sich eine ganze Reihe ideeller Werte abgehen, die der Heeresdienst besaß, und daß er deshalb seinem Wesen nach nie mehr als „Ersatz" sein kann. Also Ausbau und Ausgestaltung der „Jugendzeit" im Sinne unserer Ausführungen (oben Seite 239 f.), aber nicht Einführung eines inhaltsarmen Schattens aus einer Zeit, die war.

Lehnen wir so die besprochene Maßnahme als Ganzes ab, so ist es doch möglich, daß sie in gewissem Teilumfang durchführbar ist, ja durchgeführt werden muß. Denn ebenso wie es wahrscheinlich ist, daß die allgemeine Durchführung der Arbeitsdienstpflicht von den Herren des Versailler Vertrages nicht gestattet würde, ist es doch nicht ausgeschlossen, daß größere Gruppen deutscher Arbeiter zu Wiederaufbauarbeiten herangezogen werden können. Dann wird natürlich zuerst der ledige und damit zumeist auch junge Arbeiter in die Fremde ziehen müssen. Hier harren dann allerdings große volks- bzw. jugenderzieherische Aufgaben der Lösung, soll nicht dieser Dienst für den Wiederaufbau im Feindesland ein neuer Zerstörungsdienst an unserer Jugend werden. Die beste Lösung würden wir immer noch im genossenschaftlichen Zusammenschluß auch geistig sich nahestehender Kreise, etwa in Anlehnung an die verschiedenen Gewerkschaften, erblicken.

Einstweilen liegt freilich diese ganze Frage noch völlig im ungewissen. Die Lösung liegt nicht bei uns. Dagegen wäre es unsere Aufgabe, einer andern Frage näherzutreten, die besonders für die künftigen geistigen Führer von Bedeutung ist. Aus studierenden Kreisen heraus kommt die Anregung, ob nicht für diese etwas von der alten Kriegshilfsdienstpflicht wieder eingeführt werden sollte. Hier tritt die Frage in völlig neuem Gewande auf. Es handelt sich nicht mehr darum, ein mehr oder minder zweifelhaftes Heeresfurrogat zu schaffen, sondern die studierende Jugend mit der handarbeitenden in engere Fühlung und so zu gegenseitigem besserem Verstehen zu bringen. Der Gedanke eines derart neugestaltenden „Einjährigen" ist jedenfalls freundlicher Beachtung und Prüfung wert. Constantin Noppel S. J.

Ein zeitgenössisches Dokument.

In seiner Nummer 267 vom 18. Juni dieses Jahres brachte der „Reichsbote" folgenden Artikel von W. Dreising unterzeichnet:

„Der päpstliche Nuntius.

Inmitten aller über uns hereingebrochenen Schicksalsschläge ist es wohl den wenigsten klar geworden, daß am 15. Mai eins uns getroffen hat, das wir zu

dem schlimmsten rechnen müssen, nämlich die Errichtung einer päpstlichen Nuntiatur in Berlin. Msgre Pacelli wird also erscheinen, aber den Frieden, der eigentlich in seinem Namen liegt, wird er nicht bringen. Wir halten im Gegenteil die Nuntiatur für ein richtiges Seitenstück zu dem Waffenstillstand, mit dem wir uns seinerzeit zu Wilsons Füßen gelegt haben, ebenso wie jetzt zu denen des Papstes. Wer einigermaßen die Geschichte Preußens und Deutschlands kennt, wird wissen, daß unsere Könige und Kaiser aus dem Hause Hohenzollern zwei Dinge Rom gegenüber ständig abgelehnt haben, ein Konkordat und Anstellung eines Nuntius. Statt des Konkordats hat man sich gerade vor hundert Jahren auf eine Zirkumskriptionsbulle geeinigt, und um den Nuntius zu umgehen, hat man nur eine Gesandtschaft, nicht eine Botschaft, beim Vatikan eingerichtet. Selbst Friedrich Wilhelm IV., der der katholischen Kirche viel eingeräumt hat, einen Nuntius hat er sich nicht gefallen lassen, und Bismarck hat bei allem Entgegenkommen gegen den Papst, z. B. in der Karolinen-Angelegenheit, einen solchen höflich und beharrlich abgelehnt. Wo er etwa einmal dazu geneigt hat, ist er bald davon zurückgekommen.

Was bedeutet der Nuntius? Um es mit dürren Worten zu sagen: er bedeutet eine absolute Beaufsichtigung Deutschlands durch Rom. Es wird fortan weder ein bedeutsamer Parlamentsbeschluß in Deutschland oder Preußen gefaßt werden dürfen, noch irgendeine Regierungsmaßnahme, die auch nur entfernt katholische Interessen streift, getroffen werden ohne das ‚Plazet' des Papstes. Selbstverständlich wird das nicht ein offizielles und öffentliches sein, dazu ist Rom zu schlau, aber tatsächlich wird es so sein. Wir werden das bald mehr als bisher zu merken bekommen, wo ja schon immer der berühmte ‚Kuhhandel' des Zentrums geblüht hat — der wird jetzt immer dreister und immer nachteiliger für unser Volk werden.

Eine der schlimmsten Folgen wird dabei sein, daß auch die Aufsicht über das geistige Leben unseres Volkes von Rom nachdrücklich gehandhabt werden wird. Wer Rom kennt, der wird wissen, was das für deutsche Freiheit, deutsches Recht und nicht zum wenigsten für die deutsche Wissenschaft zu bedeuten hat. Auf alles dieses wird die römische Zensur sich unmerklich wie ein Alp legen. Daß unsere evangelische Kirche besonders zu leiden haben, daß Rom streben wird, sie auf das Niveau einer Sekte herabzudrücken, ist nicht zweifelhaft. Wir werden es bald an der Tätigkeit der Jesuiten, die ja bereits frei in Deutschland aus und ein gehen können, und in der Mischehensache spüren, die fortan ganz im Sinne Roms entschieden werden wird. Damit ist Deutschland in Gefahr, das nicht mehr zu sein, was es unter den Hohenzollern gewesen ist, der Hort des Protestantismus.

Wir maßen uns nicht an, Gottes Wege hierin zu beurteilen, aber ein wenig dürfen wir als Christen nach dem Grunde dieser drohenden Verwerfung unseres Volkes forschen. Da stehen wir nicht an, zu behaupten: Wir haben uns der größten christlichen und Kulturtat, deren uns der Allmächtige gewürdigt hatte, unwert erwiesen — der Reformation, und unseres gottgesandten Propheten

Luther. Der jämmerliche Unglaube und der sich spreizende Freisinn, die Abwanderung der Massen vom Christentum reden hier eine ebenso beredte wie niederschmetternde Sprache.

Nun kann man billig fragen: Hat denn die jetzige Reichsregierung das nicht gesehen, gewußt, sich klar gemacht? Das kann man kaum annehmen. Selbst wenn die Sozialdemokratie geflissentlich die Geschichte übersieht, wenn sie die Tradition, dieses Stimmrecht der Toten, wie es einer genannt hat, verachtet, so muß sie doch so viel Geschichtskenntnis besitzen, wie man einem gut unterrichteten Primaner zutraut. Hat sie trotzdem die Botschaft beim Vatikan eingerichtet und die Nuntiatur, die der Papst wie eine verliehene Gunst gewährt hat, sich gefallen lassen, dann bleibt als Grund nur übrig, daß sie sich in einer Zwangslage befunden hat. Damit wird eine Einflußsphäre in der Regierung offenbar, die bezeichnend ist, die Macht des Zentrums. Wer sie bisher vertreten hat, liegt vor Augen, natürlich Herr Erzberger. Er ist, schon als Finanzminister, der spiritus rector gewesen, einstweilen wird ihn wohl Herr Giesberts vertreten, und die Transaktionen mit dem Reichstag leitet selbstverständlich der Herr Präsident Fehrenbach, und das nennt sich demokratische Regierung. Man glaube auch ja nicht, daß Herr Erzberger beseitigt ist. Wie wird denn die Kurie ein so prachtvolles Instrument für ihre Zwecke, wie es dieser Mann ist, fallen lassen! Und wie man über ihn tatsächlich — äußerlich gibt man ihm ja den Laufpaß — denkt, das hat uns kürzlich ein schlesisches Zentrumsblatt vor Augen geführt, das in einem langen Artikel nicht nur alle Handlungen des Reichsverderbers in Schutz nahm, sondern ihn geradezu als ein auserwähltes Rüstzeug hinstellte.

Fast für unglaublich haben wir es gehalten, daß uns mehrfach von evangelischen Geistlichen, denen wir die vorstehenden Ausführungen im Gespräch darlegten, leichthin erwidert wurde: ‚Den Nuntius, den kann man ja wieder loswerden!‘ So? Ach, wie wenig kennt man Rom! Ein Römer, Boëthius, hat es einmal ausgesprochen: ‚Wo der Römer hinkommt, da nistet er sich ein.‘ Und denkt man nicht daran, was es im Dreißigjährigen Krieg für Blut gekostet hat, Rom loszuwerden — und wir sind es doch nicht losgeworden. Nein, den Nuntius und damit Roms furchtbare Hand wird unser armes Vaterland nie wieder los. Das hat uns zu ihren vielen Fehlgriffen die gegenwärtige Regierung mit einer großen Geste zuletzt noch eingetragen. Danke es ihr, wer es mag! Es sei ihr aber ins Stammbuch geschrieben: Ihr existiert nur von Papstes Gnaden, und wenn er es an der Zeit halten wird, dann wird er euch mit einer ebenso großen Geste verschwinden lassen: ‚Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan, der Mohr kann gehn.‘ Herr Trimborn, von dem Reichspräsidenten Ebert selbst damit betraut, ein Ministerium zu bilden, ist schon am Werk. ..

Wir aber behaupten mit aller Bestimmtheit: Erst mit dem 15. Mai haben wir den Weltkrieg endgültig verloren. Alles kann gutgemacht, ersetzt, hergestellt werden, was die Entente uns auferlegt hat, und mag es hundert Jahre dauern, aber die Einrichtung der Nuntiatur ist nicht wieder gut zu machen: Roma locuta est, causa finita! Es ist nun eingetroffen, was der englische Kardinal Wiseman

(nach andern der süddeutsche Parlamentarier Buß) gesagt hat: ‚Der Kampf mit Rom wird auf dem märkischen Sand ausgefochten werden.‘ Nun ist er beendet, und Rom hat gesiegt.

Ein Satyrspiel wird übrigens diese Tragödie noch haben, und das wird das italienische Königshaus aufführen müssen. Jetzt kostet es den Papst in der Tat nur einen Fußtritt, und der Königsthron des Hauses Savoyen fliegt in tausend Splitter. Die Kurie, im Bunde mit der Sozialdemokratie, wird nicht zögern, diesen Tritt zu versetzen, sobald es ihr nützlich scheint, und dann aus den bluttriefenden Händen der Sozialdemokratie ihren Kirchenstaat wieder nehmen — non olet! Dann wird König Viktor Emanuel erkennen, daß sein Thron überhaupt nur von Deutschlands Gnaden Bestand hatte, und daß er mit seinem Verrat, durch den er mithalf, die einzige Macht zu zertrümmern, welche römische Politik noch die Wage hielt, nämlich das deutsche Heer, sich nicht nur zu einer sittlich tief verwerflichen Tat, sondern auch zu einer ungeheueren weltgeschichtlichen Torheit hat hinreißen lassen.“

Ein Kommentar zu diesen Auslassungen ist überflüssig. Daß der „Reichsbote“ mit seiner Auffassung nicht allein steht, zeigt unter anderem ein Artikel der „Eisernen Blätter“ vom 25. Juli 1920. Wie es diese Zeitschrift bereits früher getan hat, glaubt sie auch jetzt wieder „nicht entschieden genug auf die scharfe Grenzlinie“ verweisen zu müssen, „die Männer wie Baumstark, Kraus, Schell und Ehrhard in ihren hinlänglich bekannten Ausführungen zwischen ultramontan und katholisch gezogen haben. Sie finden eine Ergänzung in Ausführungen eines Mannes, den man wohl unwidersprochen als den bedeutendsten katholischen Theologen des vergangenen Jahrhunderts bezeichnen kann, in den Äußerungen Döllingers“. Dann heißt es:

„Inzwischen hat die Geschichte weiter die Blätter im großen Menschheitsbuch umgelegt, und ein Großteil zumal der Hierarchie und des Klerus [ist] über Döllingers Warnungen an den ‚jungen Klerus‘ hinweggeschritten. Daß es aber gerade in diesem letzteren Punkte, auf den Döllinger hinweist, noch in weiten Kreisen des deutschen Volkes an der nötigen nationalen Würde fehlt, und daß auch vielfach protestantische Kreise solchen Bestrebungen Vorschub leisten, mag man aus einem Bericht des ‚Tag‘ (Nr. 30 I vom 29. Juni) über die Ankunft des päpstlichen Nuntius Pacelli in Berlin ersehen. In diesem noch nicht 20 Zeilen langen Bericht finden sich die folgenden Sätze: ‚In Begleitung des hohen kirchlichen Würdenträgers befand sich ... Graf von Preising.... Der Nuntius fuhr ... zur Fürstbischöflichen Delegatur, wo der Herr Kurat Rust ... die hohen Gäste empfing.... Später nahm der geistliche Würdenträger Wohnung im Hotel Continental.... Vormittags ließen viele Persönlichkeiten dem hohen Würdenträger ihre Karten und Blumengebinde als Zeichen der Verehrung überreichen.‘ Sapienti sat!“ [1]

[1] Die Sperrungen finden sich so in den „Eisernen Blättern“.

Diese und ähnliche Äußerungen in Blättern, die sich heute als die einzigen Vertreter des wahren Deutschtums ansehen, zeigen doch wohl ganz deutlich und klar, daß der Gedanke an einen „romfreien" Katholizismus noch nicht ausgestorben ist und daß man noch Hoffnungen hegt, ihn zu verwirklichen. Fünfzig Jahre nach dem Vatikanischen Konzil ist das vielleicht etwas rückständig; aber man muß mit der Tatsache rechnen, und was noch mehr ist, man darf nicht vergessen, daß diese Kreise sich einen Aufbau Deutschlands unter Mitwirkung der romtreuen Katholiken nicht denken können.

Heinrich Sierp 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, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J. M. Reichmann S. J.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Verlagsbuchhandlung, 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.

12. 12. 1960

20. JULI 1965

31. Okt. 1967

- 8. DEZ. 1978

9.–