N12<526869022 021

ubTÜBINGEN

A. GRIEHSHABER
BUCHBINDEREI
& PAPIERHANDLUNG
TÜBINGEN

No 480 — f. Okt. Dez.
Fak. Kath.-theol. an U.B. senden
(etc)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

53. Jahrgang / 1. Heft / 104. Band / Okt. 1922

INHALT

Kant der Religionsphilosoph der Aufklärung. (B. Jansen.)
Gotteserfahrung und Gottesbeweis. (E. Przywara.)
Die Lösung des Homerproblems. (R. Herkenrath.)
Die Geschichte einer vielberufenen paläontologischen Fälschung. (Beringers Lithographia Wirceburgensis.) (A. Padtberg.)
Carl Ludwig Schleich. (S. Stang.)
Konfessionelle Kunst. (J. Kreitmaier.)
Besprechungen. — Umschau.

Freiburg im Breisgau
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München, Wien, London, St. Louis Mo.



Die „Stimmen der Zeit" können durch die Post und den Buchhandel bezogen werden. Jährlich 12 Hefte. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für Oktober bis Dezember 1922 *M* 400.—, schweiz. Franken 6.—, franz. Franken 12.—, holländ. Gulden 3 —, ital. Lire 15.—, span. Pesetas 6.—, U. S. A. Dollar 1.20. Einzelheft *M* 150.—, fürs Ausland den 3. Teil der vorgenannten Landeswährung.

Schutzengel oder Würgengel?

Grundsätzliches zur Frage der Ungeborenen

Von **Dr. med. Fritz Frank**

Professor der Universität Köln und Direktor der Provinzial-Frauenklinik in Köln

2. Auflage. Preis M 12.—
und M 1.50 für Porto

Verlag der Volkswart Verlagsgesellschaft m. b. H. in Köln, Vor den Siebenburgen 28
Postscheckkonto Köln 11250

Aus dem Inhalt: Die Axt an der Wurzel. — Ein lügenhafter Dämon. — Ein Arzt ein gemeiner Verbrecher? — Statt 45 nur noch 15 Geburten. — Manche Mutter deckt der grüne Rasen. — Eine glückliche Operation in der Küche. — Unstillbares Erbrechen. — Der beste Weg zur Erhaltung der Mutter. — Bei Nierenleiden der Frau. „Eine Dame hatte Tuberkulose." — Spuren eines Verbrechens. — Der sehr verlegene Operateur. — Die Eheleute sind Laien. — Woher das Herzklopfen, Kopfweh, der Schwindel.

Missions-Bibliothek

Der neue Band:

BERNARD ARENS S. J.

Die kath. Missionsvereine

Eine gedrängte Darstellung ihres Werdens u. Wirkens, ihrer Einrichtung und Vorrechte

*

Das Werk zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil umfaßt allgemeine Ausführungen über die Missionsvereine und behandelt Bedeutung und Stellung, Gründungsursachen und Verfassung, Zahl und Ziele der Missionsvereine sowie die sog. Missionshilfswerke. Der zweite, größere Teil bringt die in den einzelnen Ländern gegründeten Vereine zur Darstellung. Von rund 250 Vereinen aller Länder werden behandelt: Gründung, Ausbreitung und Erfolge, Organisation, geistliche Vorteile und schriftliche Werbetätigkeit.

Verlag Herder & Co. / Freiburg i. Br.

Erich Przywara S. J.

Vom Himmelreich der Seele

Christliche Lebensführung

5 Bändchen. Buchschmuck von Adolf Kunst.

Bisher sind erschienen:

I. Bändchen: **Geist.**
Eine „christliche Lebensführung" vom Verfasser von „Eucharistie und Arbeit": nicht mehr Programm, sondern Führung von Stufe zu Stufe, nicht mehr Rede, sondern Zwiegespräch von Seele zu Seele.

II. Bändchen: **Ernst.**
Auf dem Fundament des „Mein Gott und mein alles" (I. Bdchen.) der Aufbau: wachsendes Ausgehen aus dem Ich, wachsendes Aufgehen in Ihn.

III. Bändchen: **Barmherzigkeit.**
Verstehende u. verzeihende Liebe als Reife der Gotteshingabe (I. Bdchen.) u. Selbstverleugnung (II. Bdchen.): „seid barmherzig wie euer Vater . . . !"

In Vorbereitung:

IV. Bändchen: **Heimat.**
Die Gesamthaltung des reifen Christen zu Diesseitsarbeit und Diesseitsgemeinschaft: über der Welt und doch und darum in der Welt.

V. Bändchen: **Christus.**
„Glied Christi" als Wesensformel christlichen Lebens: Christus als Inbegriff des Christen.

Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg i. Br.

3.—6. TAUSEND

Helene Riesch

Frauengeist der Vergangenheit

Biographisch-literarische Studien

Mit 8 Bildern

Inhalt: Schriftstellerinnen in alter Zeit: Christine de Pisan. — Renaissancefürstinnen. — Renaissanceschriftstellerinnen: Viktoria Colonna · Caritas Pirkheimer · Madame de Maintenon · Madame de Staël. — Frauen der Romantik: Lady Fullerton · Emilie Ringseis.

„. . . In meisterhafter Weise läßt die Verfasserin ihre lichtumflossenen Gestalten aus der oft düsteren Umwelt der Kultur ihrer Zeit sich abheben. So vermochte sie der gebildeten Frauenwelt nicht bloß ein wertvolles Buch zu schenken, sondern zugleich eine Waffe im Kampf um die geistige Freiheit." (Neues Mannheimer Volksblatt 1916, Nr. 251.)

Herder & Co., Freiburg i. B.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

104. Band



Freiburg im Breisgau 1923
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten



Buchdruckerei von Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg im Breisgau.

Gh 2449.

Inhalt des einhundertvierten Bandes.

Abhandlungen.

	Seite
Kant der Religionsphilosoph der Aufklärung. (B. Jansen.)	1
Gotteserfahrung und Gottesbeweis. (E. Przywara.)	12
Die Lösung des Homerproblems. (R. Herkenrath.)	20
Die Geschichte einer vielberufenen paläontologischen Fälschung. (Beringers Lithographia Wirceburgensis.) (A. Padtberg.)	32
Carl Ludwig Schleich. (S. Stang.)	49
Konfessionelle Kunst. (J. Kreitmaier.)	59
Die siegende Kraft der Christusidee. Ein Rückblick auf das Oberammergauer Passionsspiel. (A. Huonder.)	81
Alban Stolz. (P. Lippert.)	88
Katholisches Autoritätswesen und moderne Denkfreiheit. (M. Pribilla.)	96
Neue Forschungen über die Ursprünge der Urschweiz. (R. v. Nostitz-Rieneck.)	105
Feldseelsorge bei den bayrischen Truppen im 18. Jahrhundert. (B. Duhr.)	112
Schuld. (F. Hürth.)	123
Metaphysik und Religion. (E. Przywara.)	132
Abbau des Hasses. (C. Noppel.)	161
Vom Leben und Geiste Franz' von Sales. (O. Karrer.)	171
Hundert Jahre deutscher Naturforscherversammlungen. Ein Stück deutscher Kulturgeschichte. (E. Wasmann.)	183
Der Deutsche Evangelische Kirchenbund. (M. Reichmann.)	193
Erbschuld. (F. Hürth.)	203
Ein zerrissenes Band der Einheit. (A. Huonder.)	216
Der Heros und das Genie der Liebe. (P. Lippert.)	241
Psychologisches vom Feldheer. (M. Pribilla.)	249
Erlösung. (F. Hürth.)	265
Die Bekenntnisfrage in Altpreußen. (M. Reichmann.)	280
Zur Marianischen Liturgie. (St. v. Dunin-Borkowski.)	290
Drei religiöse Frauenromane. (S. Stang.)	296
Das große Kindersterben in Deutschland. (B. Duhr.)	321
Erlöser-Kirche. (F. Hürth.)	332
Gärung im katholischen Vereinswesen. (C. Noppel.)	346
Im Banne des Atheismus. Ein kritischer Gang durch die Werkstätte des Unglaubens. (F. Klimke.)	358
Die volkserhaltende Kraft des Katholizismus in Ungarn. (P. v. Olasz.)	372
Die Krisis der christlichen Kunst. (J. Kreitmaier.)	377
Lebensgesetze und Lebensromane. (E. Wasmann.)	401

Seite
Der Spiritismus von heute. (J. Beßmer.) 414
Nochmals: Katholizismus und moderne Denkfreiheit. (M. Pribilla.) . 430
Religiöse Bewegungen. (E. Przywara.) 445
Doſtojewſki. (F. Muckermann.) 455

Umſchau.

Die Auslandsdeutſchen in den ſpaniſch-ſüdamerikaniſchen Ländern. (C. Leonhard.) 79
Zu Gerhart Hauptmanns ſechzigſtem Geburtstag. (S. Stang.) 146
Strindberg und der Katholizismus. (P. Klein.) 149
Religion und Politik. (M. Reichmann.) 150
Die ſelige Irmengard von Chiemſee. (A. Stockmann.) 155
Geologiſcher Nationalismus. (J. Rompel.) 156
Eiszeitliche Kunſt. (A. Padtberg.) 159
Das Jahr 9 vor Chriſtus. (H. Dieckmann.) 231
Zur Scholaſtik und ihrer Geſchichte. (A. Deneffe.) 234
Ein Sängerkrieg vor 100 Jahren. (J. Kreitmaier.) 238
Religiöſes Gefühl als natürliches Denken? (E. Przywara.) 316
Ein amerikaniſches Programm für katholiſche Geſchichtsvereine. (J. Griſar.) . 318
Vom katholiſchen Bildungsideal. (S. Stang.) 396
Der Kampf um Görres' „Athanaſius" am Münchener Hof. (J. Griſar.) . . 397
Mendel- und Paſteur-Feier an einer nordamerikaniſchen Univerſität. (E. Wasmann.) 476
Lebende Volkskunde. (W. Hammelrath.) 477
Ein gut evangeliſches Wort über das Faſten. (M. Reichmann.) 479

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Seite

Baumann, Walburga, O. S. B., Die selige Irmengard von Chiemsee, Jungfrau aus dem Benediktinerorden . . 155
Bayer, Franz Joseph, Dantes Göttliche Komödie 474
Berger, Martin, Görres als politischer Publizist. (Bücherei für Kultur und Geschichte, 18. Bd.) 312
Boving, Remigius, O. F. M., Kirche und moderne Kunst 230
Brehms Tierleben. Hrsg. von Otto zur Straßen. 4. Aufl. 411
Bricarelli, Carlo, Il pensiero cristiano del Cinquecento nell' arte di Raffaello 475
Brinckmann, A. E., Barockskulptur . 226
Bröger, Karl, Der Held im Schatten 142

Casel, Odo, O. S. B., s. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.

Dampf, A., s. Quickborn-Flugschriften.
Dörfler, Peter, Peter Farne, ein Abenteurer wider Willen 143
— Stumme Sünde 143
Dreiling, Raymund, O. F. M., Das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkriegs . 249
Drerup, Engelbert, Homerische Poetik, Bd. 1 u. 3 20
Duch, Arno, s. Görres, Joseph.
Dürken, Bernard, und Hans Salfeld, Die Phylogenese 402

Elsner, Salesius, O. F. M., Die hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, in Kunst, Poesie und Legende 475

Feulner, Adolf, Münchner Barockskulptur 474
Franke, Willibald, s. Rethel.
Franz von Sales, Weg zu Gott . . 171
Frenssen, Gustav, Der Pastor von Poggsee 241

Geiger, K. A., Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus deutscher Zunge 1921 72
General-Schematismus der kathol. Geistlichkeit Deutschlands 1921 . . 72

Seite

Girgensohn, Karl, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens . . . 316
Görres, Joseph, Deutschland und die Revolution. Mit Auszügen aus den übrigen Staatsschriften. Mit Einleitung und Anmerkungen neu herausgegeben von Arno Duch . . 312
— Rheinischer Merkur. Ausgewählt und eingeleitet von Arno Duch . . 312
Grabmann, Martin, s. Scheeben.
Grauert, Hermann v., Graf Joseph de Maistre und Joseph Görres vor hundert Jahren. (Görres-Gesellschaft. Erste Vereinsschrift 1922.) 312
Gröber, C., Die Mutter 395
Gröber, Karl, Schwäbische Skulptur der Spätgotik 474
Gründler, Otto, Elemente zu einer Religionsphilosophie 446
Guardini, Romano, s. Quickborn-Flugschriften.
— Vom Sinn der Kirche 449

Haase, Prof. Dr., Russische Kirche und Sozialismus 75
Haecker, Theodor, Satire und Polemik 468
Hammer, R., O. F. M., Im Spiegel der Vollendung 451
Hartlaub, G. F., Der Genius im Kinde 229
Hellinghaus, Otto, s. Gottfried Keller.
Hertling, G. v., Vorlesungen über Metaphysik 468
Herwig, Franz, Sankt Sebastian am Wedding 241
— Das Sextett im Himmelreich . . . 143
Hoffmann, Hermann, Des Königs Banner. Der dritte deutsche Quickborntag 392
Hoffmann, Jakob, Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung. 2. u. 3. Aufl. 394
Hoffmann, Walter, Die Reifezeit. Probleme der Entwicklungspsychologie und Sozialpädagogik . . . 394
Holl, K., Tolstoi nach seinen Tagebüchern 77

Seite

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Dr. A. Baumstark und Dr. R. Guardini herausgegeben von Dr. P. Odo Casel O. S. B. 312

Imle, F., Christusideal und katholisches Ordensleben 451

Karrer, Otto, S. J., s. Przywara.

Kastner, Karl, Kirchliche Gegenwartskunde 73

Keller, Gottfried, Werke. Herausgegeben von Max Nußberger . . . 141

— Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Otto Hellinghaus 141

Keller, Paul, Altenroda 142

Knoepfler, Maria, s. Newman.

Krane, Anna v., Das Mithrasschiff 296

Kranichfeld, Hermann, Theorie des phylogenetischen Wachstums . 405

Krose, H. A., Kirchliches Handbuch für das kathol. Deutschland. 10. Bd. 1921—1922 71

Kühn, Herbert, Die Malerei der Eiszeit 159

Lindner, Adalbert, Max Reger. Ein Bild seines Jugendlebens und künstlerischen Werdens 144

Mausbach, Joseph, Die katholische Moral und ihre Gegner. 5. Aufl. . 310

Mauthner, Fritz, Geschichte des Atheismus im Abendland. 1. u. 2. Bd. 359

Mayer, Heinrich, Die Helferin des Kinderfreundes 395

Mayer, Julius, Alban Stolz . . 88

Michl, Georg, Religions- und Kirchliche Statistik in Deutschland. (Beiträge zur Statistik Bayerns. Heft 96) 73

Morin, Dom Germain, O. S. B., Mönchtum und Urkirche. Übersetzt von Benedikta v. Spiegel O. S. B. . 451

Newman, John Henry, Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Matth. Laros. 1. Bd.: Apologia pro vita sua. Deutsche Übertragung von Maria Knoepfler 468

— Sankt Philippus Neri. Übertragung von Maria Knoepfler 468

Nielen, P. Jos. M., s. Quickborn-Flugschriften.

Noppel, Constantin, Die kathol. Jungmännerbewegung 395

Nußberger, Max, s. Gottfried Keller.

Seite

Orienter, Anita, Der seelische Ausdruck der altdeutschen Malerei . . 473

Pezenhoffer, Anton, Der Einfluß der demographischen Verhältnisse auf den Bevölkerungszuwachs 372

Pieper, Aug., Der Sinn der Standes- und Jugendvereine als Lebensgemeinschaften 393

Prinzip der Analogie, Über das. Nachwort zu J. H. Kard. Newman 468

Przywara, Erich, u. Otto Karrer, J. H. Kardinal Newman, Christentum. Ein Aufbau 468

Quickborn-Flugschriften: Aus dem Ringen der Zeit.

Heft 1: Quickborn, Tatsachen und Grundsätze. Von R. Guardini . . 392

Heft 2: Von neuer Jugend Sein und Sinn. Von P. Jos. M. Nielen 392

Heft 3: Bekenntnisse junger Katholiken. Von A. Dempf 392

Reiners, Heribert, Kölner Kirchen. 2. Aufl. 314

Reinke, Johannes, Biologische Gesetze in ihren Beziehungen zur allgemeinen Gesetzlichkeit der Natur . . 409

— Grundlagen einer Biodynamik . . 408

Rethel, Alfred, Zeichnungen. Hrsg. von Willibald Franke 474

Rothes, Walter, Drei Meister deutschen Gemütes: Richter, Schwind, Spitzweg 474

— Grundriß der Kunstgeschichte . . . 229

Salfeld, Hans, s. Dürken.

Scheeben, Matth., Natur und Gnade. Mit Einleitungen und Ergänzungen neu herausgegeben von Martin Grabmann 445

Schellberg, W., Joseph von Görres. (Führer des Volkes, 7. Bd.) 2. Aufl. 312

Schleich, Carl Ludwig, Besonnte Vergangenheit 49

Schlund, Erhard, O. F. M., Die philosophischen Probleme des Kommunismus vornehmlich bei Kant . . 224

Schmidt, R. R., Die Kunst der Eiszeit 159

Schneider, J., Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands 1921 70

Schönhöffer, Hanns, Spiegel der Vollkommenheit des hl. Franziskus . 451

Schotte, Heinrich, Hans Heiner Roseliebs ewiger Sonntag 142

	Seite
Siebeneichen, Hartmann v., Der Führer vor die Front!	394
Spiegel, Benedikta v., O. S. B., s. Morin.	
Stach, Ilse v., Weh dem, der keine Heimat hat	296
Stählin, Wilhelm, Fieber und Heil in der Jugendbewegung	392
Stahn, Hugo, Unser Weg. Geschichte des Bundes deutscher Jugendvereine	394
Steinbüchel, Theodor, Der Sozialismus als sittliche Idee. (Abhandlungen aus Ethik und Moral. Hrsg. von Prof. Dr. Fritz Tillmann. Bd. 1)	222
Stockhausen, Juliane v., Die Lichterstadt	296
Storck, Karl, Die Musik der Gegenwart. 2. Aufl.	145
Sudhoff, Karl, Hundert Jahre deutscher Naturforscherversammlungen	183
Walter, Franz Xaver, Bildungspflicht und Katholizismus	396
Waltershausen, Hermann W. v., Musikalische Stillehre in Einzeldarstellungen. 3. Bändchen	145
Wirth, Hermann, Homer und Babylon	20
Woermann, Karl, Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. 2. Aufl. 4. Bd.: Die Kunst der älteren Neuzeit von 1400 bis 1550	227
— Die Kunst der Hochrenaissance	228
Wüstefeld, Karl, Geschichte des eichsfeldischen Kirchengesangs	238
Zerkaulen, Heinrich, Der kleine Umweg	142
Unser Ziel. Aus dem Erleben und Erarbeiten unserer beiden ersten Verbandstage. Hrsg. vom Verband der kathol. Jugend- und Jungmännervereine Deutschlands	395

Kant der Religionsphilosoph der Aufklärung.

Eine quellenmäßige, irgendwie erschöpfende Gesamtdarstellung der Religionsphilosophie Kants fehlt uns noch. Was an Monographien vorliegt, sind meist Dissertationen junger Doktoren oder versprengte Aufsätze in Zeitschriften, besonders in den „Kantstudien" über Einzelpunkte seines Gottesbegriffes, seiner Kritik der Gottesbeweise, seines Christusbildes, seiner Stellung zur Bibel, zur Offenbarung, zum Kirchentum und dergleichen Fragen mehr. Bedeutsamer sind die Arbeiten von Ernst Sänger (Kants Lehre vom Glauben, Leizig 1903) und Ernst Troeltsch (Das Historische in Kants Religionsphilosophie, Kantstudien IX [1904] 21—154, auch separat erschienen). Anregend wirken die geistvollen Programme Euckens (Thomas von Aquin und Kant, Kantstudien VI [1901] 1—18) und Paulsens, der wiederholt (Kantstudien V [1900] 1—31; Philosophia militans; Immanuel Kant, 6. Aufl. Stuttgart 1920) Kant als den Philosophen des Protestantismus charakterisiert. Gerade in der völligen Scheidung von Wissenschaft und Religion sieht Paulsen eines der größten ewig bleibenden Verdienste des Kritizismus.

Leider müssen wir sofort bemerken, daß katholischerseits kaum etwas fachwissenschaftlich Hervorragendes über diesen so weit in unsre Interessensphäre hineinragenden Gegenstand geschrieben ist. Sagen wir es offen heraus, mit Recht erblickt man katholischerseits im Kantianismus den gefährlichsten und auch heutzutage noch einflußreichsten Gegner alles dessen, was uns am heiligsten und teuersten ist: der Gotteserkenntnis, der Heiligen Schrift, der Offenbarung, des Gottmenschen, der Kirche. Statt nun das Ganze der Philosophie Kants, speziell seiner Religionsphilosophie, quellenmäßig anzupacken, macht man sich die Polemik recht leicht, wirft sich auf einzelne, schnell zu bewältigende Lehrpunkte seines so vielseitigen, problemreichen Systems, trägt vor allem aus zweiter, dritter Quelle zusammen, was für die breiten Massen zugkräftig und wirksam zu sein scheint. Und doch läuft diese Methode bei akademisch Durchgebildeten, bei den meisten der heutigen so anspruchsvoll kritischen Leser fast spurlos ab. Wenigstens zeigt das die tatsächliche Erfahrung: Kant gilt immer noch als der starke, unüberwindliche Geist, der scharfsinnige Kritiker, der geniale Problemsteller. Man sollte auch entsprechend der logischen Forderung des Kausalgesetzes von vornherein meinen, daß der fast einzigartige Einfluß, der von Kant ausgegangen ist, doch auf eine entsprechende Ursache schließen ließe, die nicht so leichter Hand zu bewältigen ist. Schreiber dieses steht deshalb auch jetzt noch lebhaft unter dem tiefen Eindruck, den die Forderung des Grafen Hertling auf ihn machte, als er auf der letzten Tagung der Görres-Gesellschaft, der er 1916 in Gegenwart des hochseligen Bischofs Korum in Koblenz beiwohnen konnte, eine Gesamtdarstellung des Kritizismus als die dringlichste und vornehmste Aufgabe der katholischen Wissenschaft bezeichnete.

In der Tat, eine solche systematisch-geschichtliche Arbeit, die überdies die Einzelsätze des Kritizismus an den gesunden Prinzipien der christlichen Philosophie, ebenso gründlich wie weitherzig, kritisch prüfen würde, müßte in den Augen jedes selbständig denkenden Kopfes den Zauber Kants brechen, es sei

denn, daß er ſchon allzuſehr von den zerſetzenden Anſchauungen des heutigen Zeitgeiſtes verdreht wäre.

Überdies würde dieſe ſtreng ſachliche, unperſönliche und vornehme Art des Kampfes auch in den Augen des Gegners weit eindrucksvoller ſein. Was nämlich die Kantpolemik oft ſo unerquicklich macht und deshalb dem Kantjünger die unbefangene Prüfung ſo ſehr erſchwert oder gar unmöglich macht, das iſt das ſtarke Hineinziehen der Perſon Kants, die Verdächtigung ſeiner Abſichten, die Herabſetzung ſeiner Perſon. Umgekehrt durchzieht meiſt auf der andern Seite eine ganz naive, unkritiſche Begeiſterung die Darſtellung des Meiſters.

Ich meine, ſetzen wir doch in der Philoſophie die Perſon möglichſt beiſeite; dafür iſt Raum genug in den Geſchichtswiſſenſchaften. Unſre Auseinanderſetzung gilt den Sätzen, den allgemein gültigen Wahrheiten.

Ein Beiſpiel. Seitdem Rudolf Reiche in den „Altpreußiſchen Monatsheften“ (Bd. 85—87, Jahrgang 1882—1884) große Auszüge aus der merkwürdigen Altersſchrift Kants (1797—1803) „Vom Übergang von den Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft zur Phyſik“ veröffentlicht, Albrecht Krauſe verſchiedene Arbeiten darüber geſchrieben und neueſtens (1920) der bedeutende, kritiſche Kantforſcher Erich Adickes in einer umfangreichen Monographie (855 Seiten) den Hauptinhalt der Handſchrift vom ſyſtematiſchen und geſchichtlichen Standpunkt aus gewürdigt hat, hat man, namentlich auch katholiſcherſeits, nicht aufgehört, dieſe Ergebniſſe apologetiſch auszubeuten. Vor allem gilt das von dem Begriff und Daſein Gottes. Gewiß, alles das ſind für den Kantphilologen recht artige Dinge.

Und doch, an der Stellung und Beurteilung des Kritizismus ſelbſt ändert das nicht das geringſte. Ebenſowenig als in den Kampf um Weltanſchauungsfragen der vorkritiſche, dogmatiſche bzw. ſkeptiſche Kant hineingezogen wird, ebenſowenig der abſtändige, maraſtiſche Alte von Königsberg. Entweder hat er ſeine Anſichten geändert oder nicht. Im erſten Fall würden wir ganz kaltblütig den bisherigen zwei, drei oder vier Entwicklungsphaſen eine neue hinzufügen; auf die Stellung des Kritizismus ſelbſt aber, der den Hauptſtücken nach eindeutig beſtimmt iſt, wird dieſer Wortwechſel durchaus keinen rückwirkenden Einfluß ausüben.

Zweitens iſt das Hineinziehen des Charakters und der Abſichten, kurz der Perſon Kants in die rein logiſche Beurteilung ſeines Syſtems etwas gefährlich. In der Hitze des Gefechts iſt man allzu leicht verſucht, ſchädliche, zerſetzende Wirkungen, die von einem Denker ausgehen, als auch von ihm vorhergeſehen oder gar beabſichtigt zu betrachten. Noch mehr: für die immanente Konſequenz des Gedankens, die forttreibende Dynamik eines Prinzips macht man allzu leicht die Willensverfaſſung, die ethiſche Zielſetzung des Philoſophen haftbar. Ein klaſſiſches Beiſpiel bei Kant. Gewiß, die ſittliche, von Gottes Geſetz losgelöſte Autonomie bedeutet den ſchärfſten Gegenſatz zur chriſtlichen Moral, zum Gehorſam Chriſti und ſeiner Heiligen, zur demütigen Unterwerfung unter Gott, die das Alpha und Omega jeglicher Heiligkeit und der geſamten ſittlichen Ordnung ſind. Darum verurteilen wir die ſittliche Autonomie auch auf das ſchärfſte. Nun aber behaupten wollen, Kant habe aus reinem Hochmut, gar bewußt aus perſönlicher Selbſtüberhebung und nicht etwa aus billiger Reaktion gegen damalige verkehrte Zeitanſchauungen bei der Moral, aus der einſeitigen

Überschwemmung des Freiheits-, Persönlichkeits- und Innerlichkeitsgedankens, der doch die Grundbedingung jeglicher sittlicher Tat ist, seine Autonomie aufgestellt, läßt sich schwerlich beweisen. Und was die verheerenden Wirkungen eines Systems betrifft, die wir nur zu sehr zu beklagen haben, und von deren Verantwortlichkeit wir Kant gewiß nicht freisprechen wollen, so gilt auch hier die bekannte Erfahrung, daß von den Epigonen die kritische Grenzbestimmung des Meisters meist bis zur fernsten Linie des Gesichtsfeldes vorgeschoben wird — dasselbe Schicksal im großen, das tagtäglich im kleinen den Lehrer von seiten seiner Zuhörer trifft.

* * *

Nach diesen unzeitgemäßen methodologischen Vorbereitungen soll der Versuch gemacht werden, die Religionsphilosophie Kants als den Abschluß und die Vollendung der Aufklärung nachzuweisen.

Sollte das gelingen, so würde sich einmal die Kantische Philosophie einem allgemeinen Gesetz einfügen, das laut dem Ergebnis einer vielfach angewandten Induktion jegliche philosophische Entwicklung beherrscht. Es hat nämlich eine vergleichende Philosophiegeschichte mehr und mehr gezeigt, daß die großen Denksysteme, so sehr sie bei nur oberflächlicher Betrachtung ein völlig Neues zu sein scheinen, stets den Abschluß der vorausgegangenen ideellen Weltlage bildeten. Nur deshalb, weil sie der allseitige Ausdruck des jeweiligen philosophischen Zeitbewußtseins waren, das von kleineren Geistern nur stückweise aufgegriffen wurde, nur deshalb konnten sie so lebendig ihre ganze Mit- und Nachwelt erfassen und mit fortreißen. Jeder einzelne nämlich sah sich, seine dogmatischen Überzeugungen und noch mehr das erst dunkel vor ihm Erfaßte, in grauer Ferne Stehende, in ihm wieder. So war es beispielshalber bei Platon, Augustinus, Thomas, Descartes. Nicht als ob damit das Neue, Originelle, Schöpferische, Geniale des großen Systems geleugnet werden sollte. Im Gegenteil, trüge es nicht diese Züge an seiner Denkerstirn, so würde es gleich den Erzeugnissen untergeordneter Geister bald wieder aus dem Blickpunkt der kommenden Geschlechter verschwinden. Aber dieses Neue, dieses Schöpferische ist nicht in jeder Beziehung Neues und Schöpferisches. Neu und schöpferisch ist es nicht in Bezug auf die aufgenommenen Denkelemente, sondern nur als Gesamtgefüge, als einheitlicher, gedanklicher Organismus.

Zweitens würde sich im Fall des Gelingens dieses Versuches die Religionsphilosophie Kants als ein wohlgeordnetes Glied mit den übrigen Teilen seines Systems zu einem geschichtlich und psychologisch einheitlichen Ganzen harmonisch zusammenschließen.

Bekanntlich machen zwei große Flügel den Bau des Kritizismus aus: die kritische Grenzbestimmung des Wissens und die voluntaristische Metaphysik. Beide sind der konstruktive Abschluß der Aufklärungsphilosophie, die Synthese der seit Beginn der neuen Zeit lebendigen, einander widersprechenden Denkmotive.

Zunächst ist die Kantische Erkenntnistheorie der kritische, selbständige Ausgleich zwischen den vorausgehenden beiden Weltanschauungsformeln des Rationalismus und Empirismus. Von beiden nimmt er mannigfache Theorien herüber, um andere abzulehnen; und so steht er trotz der Verwandtschaft und Gegnerschaft zu beiden schiedsrichterlich über ihnen. Mit dem Rationalismus

lehrt er, daß sich das Wissen in notwendigen, allgemein gültigen Urteilen vollzieht und darum ein ursprünglicher, der Vernunft angehörender und von der Erfahrung unabhängiger Besitzstand ist. Mit dem Empirismus lehrt er, daß das begriffliche Erkennen nur auf Anschauliches geht und darum seinen gesamten Bearbeitungsstoff der Sinnenwelt entlehnt. Aus der Verbindung beider Forderungen folgt von selbst das Endergebnis der ganz neuen Erkenntnistheorie: Philosophisches Erkennen ist das gesetzmäßige Verarbeiten der Empfindungen durch die aprioriſchen Anschauungs- und Denkformen, beschränkt sich mithin auf die dem Erkennenden immanente Erscheinungswelt, ein Wissen von den Dingen an sich, von übersinnlichen Gegenständen gibt es nicht.

In ganz ähnlicher Weise vereinigte die praktische Philosophie Kants und die auf ihr sich aufbauende voluntaristische Metaphysik die in der Aufklärung lebendigen Gedankenströmungen in einem neuen Bette. Zunächst ist die Ethik der Mittelpunkt des gesamten Kritizismus, zu der die Linien der Erkenntnistheorie vorbereitend hinführen und von der wiederum die Stützen der positiven Aufstellungen Kants ausgehen. So standen auch bereits im Vordergrund der Untersuchungen der nüchternen, praktischen Engländer und anderer seichter Aufklärungsphilosophen die ethischen Fragen. Zweitens ist das charakteristische Merkmal der Kantischen Moral die Autonomie, ihre Loslösung von der Religion und von der Verpflichtung durch Gottes Gesetz, woraus sich dann weiterhin der Formalismus, d. h. die Unabhängkeit von allen materiellen, empirischen Bestimmungsgründen als notwendige Folgerung ergibt. Wiederum war Jahrhunderte vor Kant die Befreiung und Entmündigung der sittlichen von der religiösen Ordnung das Hochziel der Ethiker gewesen. Wenn sich endlich für Kant vom kategorischen Imperativ mit seiner absoluten Forderung der Verwirklichung des höchsten Gutes der neue Weg eröffnet, auf dem er die in der Kritik preisgegebenen beiden höchsten Werte wiedergewinnt, so standen gerade im Mittelpunkt des Deismus die beiden Thesen von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein Gottes. So zeigte denn ein flüchtiger Gang durch den zweiten Hauptflügel des Kantischen Systems, daß auch er wesentlich aus den ihm von der Aufklärung überkommenen Bausteinen, freilich nach einem ganz neuen, selbständigen Plan aufgebaut ist.

* * *

Daß nun die Religionsphilosophie Kants in ähnlicher Weise die Einzelmotive der ihr voraufgehenden Aufklärung in sich aufgenommen und in schöpferischer Synthese zu einer neuen Religionstheorie verarbeitet hat, dies durchzuführen soll im Folgenden versucht werden.

Die erste Frage, die an den Religionsphilosophen herantritt, ist die nach dem Dasein Gottes. Kant weiß in seiner Erkenntniskritik oder Wissenschaftslehre nichts von Gott, weder von seiner realen Möglichkeit noch viel weniger von seinem Dasein. Und was wohl zu beachten ist, dieser Satz brauchte für ihn nicht mehr eigens durch die Kritik der bisherigen Gottesbeweise bewiesen zu werden, die ganze Dialektik hätte er sich sparen können. Er ist unmittelbar mit der Beschränkung des Wissens auf die Erfahrungsgegenstände, auf die Erscheinungswelt gegeben.

Alles das braucht selbst dem Anfänger des Kantstudiums nur ins Gedächtnis zurückgerufen zu werden. Dagegen wird allzuoft das positive Ergebnis der

„Polizeidienste" der Kritik übersehen; und dieses positive Ergebnis leitet bereits zur voluntaristischen Metaphysik über. Der Begriff Gottes, betont Kant als Theoretiker aufs nachdrücklichste, schließt keinen logischen Widerspruch ein. Materialismus, Atheismus und andere gottesleugnerische Systeme, folgert er daraus mit Recht, haben darum keine wissenschaftliche Befugnis, Einwände gegen das Dasein Gottes zu erheben.

Daß dieser positive Gewinn der formal-logischen Denkbarkeit Gottes bereits in der „Kritik der reinen Vernunft" eine fundamentale Bedeutung hat, ergibt sich aus ihren bis zur Ermüdung wirkenden Wiederholungen und vor allem aus dem großzügigen Programm, wie Kant es in der Vorrede zur zweiten Auflage entwirft, und das bekanntlich in dem Satz gipfelt: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu machen."

Um diese Behauptung, die der Systematiker mit Leichtigkeit widerlegen wird, vom geschichtlichen Standpunkt aus verstehen und würdigen zu können, hat man sich einen Augenblick den Stand der damaligen Gotteslehre zu vergegenwärtigen. Aus reinem, von der Erfahrung völlig losgelöstem Denken, aus der rein formalen Widerspruchslosigkeit des Gottesbegriffes als des vollkommensten Wesens schloß der Rationalismus eines Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff auf das wirkliche Dasein Gottes. Notwendig mußte ein solch unmögliches Unterfangen die Kritik eines Kant herausfordern.

Auf der andern Seite hatte der Empirismus und Sensualismus des 17. Jahrhunderts in Hume seinen folgerichtigen Höhepunkt erreicht. Wenn alle Tätigkeit des Verstandes im bloßen Zergliedern und Zusammensetzen des durch die Sinne zugeführten Erfahrungsmaterials aufgeht, dann war freilich ein Wissen um Gott ausgeschlossen. In gleicher zerstörender Richtung bewegte sich der damalige weit verbreitete Materialismus und Atheismus.

Von diesem Hintergrund aus, angesichts dieses Philosophengezänks versteht der historisch sich einfühlende Leser, wie Kant, dessen philosophiegeschichtliches Wissen leider über die Anfänge der neueren Philosophie nicht hinausreichte, ehrlich meinen konnte, der Religion dadurch einen großen Dienst erwiesen zu haben, daß er sie dem Bereich der Wissenschaft und dadurch ein für allemal den theoretischen Angriffen ihrer Feinde entzogen hatte.

War nach alledem Kant durch den damaligen Stand der Metaphysik und speziell der Gotteslehre zum Agnostizismus getrieben worden, so läßt sich auch weiterhin der positive Aufbau der neuen voluntaristischen Metaphysik leicht aus seiner Zeit erklären.

Es ist nun freilich, gerade auch in der jüngsten Zeit, lebhaft gestritten worden, ob der Gott des Kritizismus ein bloß gedachtes Ideal oder ein transzendentes Wesen ist. Unsres Erachtens kann es keinem unlösbaren Zweifel unterliegen, daß letzteres der Fall ist. Freilich können die Verteidiger der ersten Ansicht viele Einzelstellen aus dem Zusammenhang herausgreifen und anführen. Damit zeigen sie aber bloß, daß sie über das Ganze der in den verschiedenartigsten, gegensätzlichen Motiven so merkwürdig schillernden Kantischen Gedankenwelt, über Kants fast einzigartig herrische und widerspruchsvolle Art zu denken und seine rücksichtslose, vertrakte Art darzustellen noch nicht völlig Herr geworden sind. Ohne hier länger Belegstellen bringen zu können, erheben wir bloß die Forderung, die Grundmotive und alles beherrschenden Leitideen seiner drei

Kritiken, ſeine an maßgebender Stelle gemachten Ausführungen über Poſtulat, Primat der praktiſchen Vernunft, Begriff des höchſten Gutes aus dem Zuſammenhang, aus dem Geiſt — und nicht bloß dem Buchſtaben — ſeiner Philoſophie unbefangen zu erklären. Dann wird man finden, daß der Kritizismus als Ganzes ohne das wirkliche Daſein Gottes undenkbar iſt. Dieſen erdrückenden Beweiſen gegenüber ſind gelegentliche Schwankungen, Unklarheiten und ſelbſt Widerſprüche, die wir ebenfalls in großer Menge aufzählen könnten, für jeden Kantkenner völlig belanglos. Neuerdings hat Adickes in einer eindringenden Analyſe des Opus posthumum beide Seiten des Kritizismus mit vorbildlicher Schärfe herausgearbeitet: das Nichtwiſſen, das Nichtvorhandenſein oder gar das menſchliche Machen Gottes in der Erkenntniskritik und theoretiſchen Wiſſenſchaft Kants und anderſeits die tatſächliche Exiſtenz Gottes für den Moralphiloſophen und Menſchen Kant.

So bedeutend aber auch die logiſche Ungeheuerlichkeit und ſo völlig widerſinnig auch das Unterfangen iſt, das Daſein Gottes durch den völlig blinden, urteilsunfähigen Willen, dem doch ſtets die Fackel der Einſicht voranleuchten muß, verbürgt ſein zu laſſen: pſychologiſch und geſchichtlich verſtändlich wird auch dieſer Kantiſche Willensprimat aus den Anſchauungen ſeiner Zeit heraus. Der Pietismus, wie er vor allem durch Spener und Francke in Frankfurt a. M. und Halle a. S. aufgekommen war und von dort auch ſeinen Weg nach Königsberg gefunden hatte, ſuchte dem innern Zerfall des Proteſtantismus und ſeiner Unfruchtbarkeit für das Leben dadurch zu ſteuern, daß er, mit völliger Beiſeiteſetzung des rationalen Elementes und der geoffenbarten Dogmen, das Weſen des Chriſtentums in die Willensgeſinnung und Willenstat verlegte. Dieſe in ſich unhaltbare Forderung war ein folgerichtiger Schritt über Luther hinaus, der das Vernunftverfahren aus der Offenbarung und Bibelerklärung ſtreng verbannt wiſſen wollte. Kant, im Elternhaus durch ſeine Mutter, im Fridericianum durch die ganze Hausordnung, auf der Univerſität durch Schultz und Kuntzen im ſtrengſten Pietismus erzogen und herangebildet, brauchte die Halbheiten Luthers und des Pietismus nur folgerichtig, mit einigen Umſchaltungen, durchzuführen, dann waren die Vernunft und das Logiſche nicht bloß aus dem Glauben, ſondern aus der Religion überhaupt ausgeſchieden. Zu dieſer energiſchen Durchführung drängte ihn aber mit pſychologiſcher Notwendigkeit ſeine ganze Denkrichtung, die nicht auf halbem Wege ſtecken bleibt, ſondern einen einmal angefangenen Gedanken rückſichtslos zu Ende denkt. Zur Überwindung der Frömmeleien und Sentimentalitäten des Pietismus führte ihn aber ſein bekannter Abſcheu vor aller Myſtik und Schwärmerei. So ſind denn auch die Poſtulate der praktiſchen Vernunft großenteils auf dem Boden der damaligen Zeitanſchauungen erwachſen. Mit Recht nennt Paulſen Kant den Philoſophen des Proteſtantismus, fügen wir aber einſchränkend hinzu: Kant der Philoſoph des Proteſtantismus, wie er ihm in der Form des Pietismus im Jahrhundert der Aufklärung entgegentrat.

* * *

Die zweite Aufgabe, welche die Religionsphiloſophie zu löſen hat, iſt die Beſtimmung und Umgrenzung des Verhältniſſes, in welchem die Welt, insbeſondere der Menſch zu Gott ſteht. In der Antwortgebung auf dieſe Frage iſt Kant noch weit mehr der Ausdruck ſeiner Zeit, als wir es vorhin geſehen haben.

Beſtimmen wir zunächſt — obſchon für viele Leſer überflüſſig — in Weiterführung obiger Gedanken genau die Stelle auf dem Kantiſchen Globus intellectualis, wo das Daſein Gottes einzutragen iſt.

Mit der Feſtſtellung des alle Vernunftweſen abſolut verpflichtenden kategoriſchen Imperativs, der nach Kants widerſpruchsvoller Behauptung unter allen überſinnlichen Tatſachen die einzige iſt, die zugleich der Sinnenwelt angehört und darum auch in der Erfahrung zur Auswirkung kommt, treten wir ohne jeglichen Übergang aus dem erſten Flügel ſofort mitten in das Innere des zweiten Flügels ein. Mit dem Sittengeſetz gehören wir der rein überſinnlichen Vernunftordnung an. Der kategoriſche Imperativ ſchließt weiterhin die Willensfreiheit ein, d. h. die Fähigkeit, einen neuen Zuſtand aus ſich ohne Beeinfluſſung äußerer Urſachen zu beginnen.

Wenn nun Kant weiterhin ohne jeglichen Beweis die Verwirklichung des höchſten Gutes als die Aufgabe jeglichen Vernunftweſens aufſtellt, ſo wundert uns nach dem Vorausgegangenen dieſes ſelbſtherrliche αὐτὸς ἔφα nicht mehr. Für uns aber iſt dieſer Gedankenfortſchritt deshalb von der größten Wichtigkeit, weil er unmittelbar zum Poſtulat des Daſeins Gottes führt. Das höchſte Gut ſchließt nämlich vollkommene Heiligkeit und Glückſeligkeit in ſich. Da erſtere in dieſem Leben wegen des Widerſtreites von Sinnlichkeit und Vernunft ein nie zu verwirklichendes Ideal bleibt, wird das Fortleben der Seele nach dem Tode praktiſch poſtuliert, d. h. iſt eine notwendig zu machende und deshalb zu glaubende Annahme, wenngleich ſie ſich theoretiſch nicht nachweiſen läßt. Da zweitens kein inneres Verhältnis zwiſchen ſittlicher Vollkommenheit und den phyſiſchen Bedingungen der Glückſeligkeit obwaltet, kann nur ein unendlich vollkommenes Weſen dieſe Kluft ausgleichen. Aus dieſer Notwendigkeit heraus ergibt ſich die zweite Forderung der praktiſch zu verwirklichenden Vernunftordnung, das Daſein eines perſönlichen, allwiſſenden, allmächtigen, allheiligen Urweſens.

Halten wir hier inne und betrachten wir einen Augenblick dieſe Forderung von der Höhe des überzeitlichen geſchichtlichen Denkens. Platon und Auguſtin, dieſe beiden genialen, tiefergriffenen Gottſucher, fanden Gott weniger durch begriffliche Zergliederung des Naturgeſchehens als durch Verſenken, Schauen und Erleben der ſittlichen Forderungen und Glücksſtrebungen des menſchlichen Herzens. Deshalb ihr ſatter, warmer, reicher, gemütsbetonter Gottesbegriff. Ariſtoteles erfuhr kaum je etwas von religiöſer Ergriffenheit und Begeiſterung in ſich. Dafür baut ſich ſeine Metaphyſik in ſtahlharter Logik, in fein abgegrenzten Begriffen, in kunſtgerechtem, lückenloſem Gefüge als die gedankliche Verarbeitung der Phyſik auf und mündet mit ihrer wundervoll ſcharf geſchliffenen Spitze in die Theologie.

Wie verhalten ſich demgegenüber die Kantiſchen Wege zu Gott? Am allerwenigſten laufen ſie in der Richtung wie bei Platon und Auguſtin. Trotz der Überhäufung mit pietiſtiſchen Jugendeindrücken iſt bei dem ſpäteren Kant nichts, aber auch abſolut nichts von irgend einem innern Verhältnis zu Gott zu ſpüren: er hat es nicht nötig, ihn anzubeten, ihn zu ehren, ihm zu danken, ihn demütig zu bitten oder um Vergebung ſeiner Schuld zu beten. Alles das wäre ja beten und er müßte ſich ja nach ſeinem eigenen Geſtändnis ſchämen, wenn er beim Beten ertappt würde. So pietätvoll Borowſki, Jachmann,

Wazianoki und Bouterwek jeden ſchönen Zug aus dem Leben ihres Meiſters, Freundes und Tiſchgenoſſen aufbewahrt haben, das Einzige, was ſie zu berichten haben und was vielleicht von ferne an eine religiöſe Empfindung ſtreifen könnte, iſt ſeine Begeiſterung angeſichts des geſtirnten Himmels.

So iſt es denn wie bei dem kalten Stagiriten bloß die Notwendigkeit des Syſtems, die fortſchreitende Dynamik der Gedankenforderung, die Kant erſt bei Gott haltmachen läßt. Nur beſteht ein himmelweiter Unterſchied zwiſchen beiden. Bei Ariſtoteles gehört die Theologie ganz und gar der betrachtenden Wiſſenſchaft an, ja ſie iſt ihre ſchönſte und erhabenſte Seite, ihr leuchtender Mittelpunkt. Bei Kant dagegen iſt ſelbſt in der günſtigſten Erklärung, daß der letzte Aufſtieg logiſch aufgebaut wäre, der ganze Unterbau unwiſſenſchaftlich und irrational. Wenn darum auch für ihn der alte Satz der Dialektiker gilt: Peiorem sequitur semper conclusio partem, dann iſt ſeine Gotteslehre völlig aus dem Gebiet der Wiſſenſchaft ausgeſchieden, ſie iſt voluntariſtiſch.

Damit ſind wir wieder bei unſrem Hauptgedanken angelangt: Kant iſt auch in der Beſtimmung des Verhältniſſes, in dem der Menſch zu Gott ſtehen ſoll, der Erbe und Vollender der Aufklärung.

Zunächſt iſt, wie teilweiſe ſchon aus dem Geſagten erhellt, der Gott Kants ganz der Gott des damaligen Deismus, der faſt teilnahmslos für Erdengeſchehen, unbekümmert um Menſchenlos fern über den Wolken thront. In Kants Syſtem iſt Gott weder der Schöpfer und Regierer der Welt, noch der gütige Vater oder heilige Geſetzgeber.

Doch dieſer Punkt bedeutet noch nicht den innerſten Kern der Kantiſchen Religionsphiloſophie. Ihr tiefſtes Weſen iſt die völlige Gleichſetzung von Religion mit Moral. An dieſer Gleichung ändert ſachlich auch nichts die nachträglich hinzutretende Als-Ob-Betrachtung. Religion iſt die Betrachtung der ſittlichen Pflichten als göttlicher Gebote. Dieſes ſchillernde, vieldeutige Als-Ob ſoll ja die ſittliche Autonomie d. h. die völlige Loslöſung des ſittlichen Gebietes, vor allem der Verpflichtung, von Gott ganz und gar unangetaſtet laſſen. Macht man damit Ernſt, wie Kant will, und macht man zweitens Ernſt mit ſeiner ſo oft wiederholten Gleichſetzung der Religion mit der Moral, ſo bleibt in ſeinem Syſtem kein Platz mehr für Religion, höchſtens ein abgelegenes Winkelchen in Form eines Korollars.

Es iſt nun eine wahre Freude zu beobachten, wie auch hier wieder all die Einzelfäden der Aufklärung, freilich vielfach noch recht verworren, in Kants einheitlich zuſammenfügender Hand zuſammenlaufen. Daß die engliſch-franzöſiſch-deutſche Aufklärung bereits reinen Tiſch in der Säuberung der Moral von der Religion gemacht hatte, mag hier des Zuſammenhangs halber nochmals erwähnt werden.

Einige wenige Markſteine mögen ſodann den Weg bezeichnen, auf dem die Zurückführung der Religion auf die Moral verlief. Bereits der Begründer des Deismus, Herbert v. Cherbury, ſtellt unter den fünf berühmten Sätzen ſeiner Religionsphiloſophie als dritten auf: Das ſittliche Verhalten oder die Tugend iſt der höchſte Akt der Gottesverehrung. Tindal behauptet: „Die Religion beſteht in der Moral, dieſe aber iſt die Erfüllung der zu unſrem Glück führenden Pflichten“, Gott wird überhaupt nicht genannt. Für weitere Belege ſei des eng bemeſſenen Raumes halber auf Viktor Lechlers Geſchichte

des engliſchen Deismus (Stuttgart 1841) verwieſen, die noch immer als die beſte diesbezügliche Darſtellung gilt.

* * *

Mit der Beantwortung der beiden Fragen nach dem Weſen und Daſein Gottes und ſeinem Verhältnis zu den Geſchöpfen wären die beiden Grundprobleme der Gotteslehre gelöſt, träte nicht zu der natürlichen Offenbarung der Gottheit unvergleichlich höhere übernatürliche Mitteilung hinzu. Unmöglich konnte ein Geiſt wie Kant trotz ſeines völlig ungeſchichtlichen Denkens an dieſer großartigen, überwältigenden Erſcheinung vorbeigehen. Notwendig mußte er ſich mit den intellektuellen und moraliſchen Anſprüchen des Glaubens, der Kirche und der Theologie auseinanderſetzen, ſonſt wäre ſein Religionsſyſtem halbe Arbeit geblieben. Dieſe Auseinanderſetzung erfolgt in dem 1793 erſchienenen Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", gegen das alsbald „Auf Seiner Königlichen Majeſtät allergnädigſten Spezialbefehl" das bekannte Woellnerſche Verbot erging.

Dieſe ganze Schrift iſt der einheitliche, ſtreng bis ins einzelne durchgeführte, mit häufiger Berufung auf die Heilige Schrift und beſonders die Ausſprüche Chriſti angeſtrebte Verſuch, Offenbarung, Bibel, Lehre, Beiſpiel und Wirken des Erlöſers ganz im Sinn der von Kant aufgeſtellten Vernunftreligion zu erklären. Demgemäß iſt alles Übernatürliche, alſo jede Mitteilung von übervernünftigen Wahrheiten, Geheimniſſe wie Dreieinigkeit, Menſchwerdung und Erlöſung, Wunder wie die Auferſtehung des Herrn, Sakramente, Gebet und andere Gnadenmittel, die Kirche mit ihrer Hierarchie und Regierungsgewalt, mit ihrem Unterſchied von Prieſtern und Laien im Sinne rein natürlicher Vernunftwahrheiten, die der autonome Verſtand reſtlos aus eigener Kraft erkennen und befolgen kann, zu deuten. Darum gilt als letztes Prinzip der Bibelerklärung: Sätze, Ausſprüche und Begebenheiten, die ihrer eindeutigen, grammatikaliſchen Formulierung nach über bloße Vernunftwahrheiten hinausgehen oder gar einen Gegenſatz zu ihnen bedeuten, müſſen ohne jedes Bedenken umgedeutet werden, desgleichen muß alles „Statutariſche", alſo jede religiöſe oder ſittliche poſitive Vorſchrift herabgedrückt und entwertet werden bis zum platten Niveau des rein natürlichen Sittengeſetzes im Sinne der Kantiſchen Autonomie.

Bei der Durcharbeitung dieſes ganzen Buches weiß der unbefangene, ehrliche Leſer nicht, ob er mehr über die rückſichtsloſeſte, objektiv willkürlichſte Vergewaltigung, Verdrehung, Entſtellung und Verflachung der Offenbarung, Bibel, Lehre Chriſti und Kirche ſtaunen ſoll oder über die Selbſtverſtändlichkeit und Unbefangenheit, mit der Kant dieſe Erklärung als die einzig wiſſenſchaftliche hinſtellt.

War Kant bereits in der Faſſung des Weſens der natürlichen Religion der getreue Ausdruck der Aufklärung, ſo ſtellt er hier in der Auseinanderſetzung mit der Offenbarung ihre klaſſiſche Vollendung, ihren vollkommenſten Abſchluß dar[1].

---

[1] Vgl. das oben erwähnte Werk von Lechler, desgleichen John Tulloch, Rational theology and christian philosophy in England in the seventeenth century. 2 vols. Edinburgh and London 1874.

Ganz allgemein betrachtet, bedeutet die zweite Hälfte des 17. und vor allem das 18. Jahrhundert den Verfall des Übernatürlichen, das Erſchlaffen des chriſtlichen Geiſtes, den Haß gegen das Katholiſche, den Kampf gegen die Kirche. Der Abſolutismus der Fürſten, die Kirchenpolitik der franzöſiſchen Könige und der Bourbonen überhaupt, der Joſephinismus und Friderizianismus, die Aufhebung des Jeſuitenordens, Voltaire, Enzyklopädiſten und Materialiſten, der Niedergang der kirchlichen Wiſſenſchaft und Zucht, die Verweltlichung der hohen Kirchenfürſten und Domkapitel, der Rückgang der Miſſionstätigkeit, die franzöſiſche Revolution ſind nur einige Meilenſteine dieſer traurigen Epoche.

Die eigentlichen Vorkämpfer aber in dieſer antichriſtlichen Bewegung waren die Philoſophen, daher die treffende Bezeichnung siècle de philosophie, freilich nicht ſyſtematiſche Denker, ſondern Populärphiloſophen als der Ausdruck des Zeitgeiſtes, des Tages und der Mode nach Form und Inhalt. Man kann mit faſt mathematiſcher Genauigkeit das Steigen und Fallen der Linie verfolgen, in der die Entwicklung der Philoſophie verlief. In der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein kräftiges Wiederaufleben des Ariſtotelismus und der Scholaſtik, 1550—1650 ein fruchtbarer Hochſommer und erntereicher Herbſtſegen an tiefen Denkern und großen Syſtemen, von 1650 ab ein allmähliches, langſames Abſterben des Ariſtotelismus und der Scholaſtik bis zum völligen Tod. Zahlenmäßig genau kommt dieſer Aufſtieg und Niedergang in den Drucken des Ariſtoteles und anderer ihm verwandter Denker[1] und der Scholaſtiker zum Ausdruck.

Umgekehrt geht es im 16. Jahrhundert trotz allem Stürmen, Fordern, Niederreißen, Experimentieren und trotz allen den neuen großzügigen Wiſſenſchaftsprogrammen mit der neuen Philoſophie nur langſam vorwärts. Erſt mit der Mitte des 17. Jahrhunderts tritt ſie ihren Siegeszug an, aber jetzt geht es auch von einer Eroberung zur andern: Anfang des 18. Jahrhunderts ſind Carteſianismus, Wolffianismus, Empirismus uſw. die unbeſtrittenen Alleinherrſcher.

In dieſer Entwicklung gelten nun die Hauptheorien der Religionsphiloſophen der Auseinanderſetzung mit Offenbarung, Bibel, Chriſtus, Kirche, wie das wiederum ein Blick in das genannte Werk von Lechler oder in irgend ein Handbuch, z. B. Falckenberg, Geſchichte der neueren Philoſophie, zeigt. Statt langatmiger Ausführungen einige kurze Belege. Herbert v. Cherbury (1581—1648) führt in ſeinen fünf Artikeln alle poſitiven Religionen auf die natürliche zurück, 1670 erſcheint die vernichtende Bibelkritik Spinozas, der Tractatus theologico-politicus, 1695—1697 das religiös zerſetzende Dictionnaire Bayles, 1695 Lockes The reasonableness of christianity, wo — ähnlich wie in ſeinen Briefen über Toleranz — der völlige religiöſe Indifferentismus gelehrt wird, 1755 Humes National history of religion und 1759 ſeine Dialogues concerning natural religion, die zugleich die Vollendung und Aufhebung des Deismus bedeuten. Bereits die Titel der Werke anderer Philoſophen enthalten ein förmliches Programm: Collins, Discourse of free-thinking; Tindal, Christianity

[1] Vgl. außer älteren diesbezüglichen Werken beſonders das treffliche Buch: Peter Peterſen, Geſchichte der Ariſtoteliſchen Philoſophie im proteſtantiſchen Deutſchland. Leipzig 1921.

so old as creation; Tolland, Christianity not mysterious; Chubb, True gospel of Jesus Christ.

Von England flutete, namentlich durch Vermittlung Voltaires, der ſeichte Aufklärungsſtrom nach Frankreich und von beiden Ländern nach Deutſchland. Es genüge die Erinnerung an d'Alembert, Diderot, Helvetius, La Mettrie und Holbach in Frankreich — der leidenſchaftliche Gegner der Aufklärung, der Naturaliſt Rouſſeau wirkte übrigens in gleicher Richtung. In Deutſchland ſtanden Wolff mit ſeinen zahlreichen, einflußreichen Schriften und Schülern, Friedrich d. Gr. mit ſeiner frivolen Tafelrunde, Bibelkritiker wie Reimarus, Literaten wie Leſſing in den erſten Reihen der Kämpfer gegen Chriſtentum und Kirche.

* * *

Erſt ein tieferes Einleben in dieſen Geſamtzeitgeiſt der Aufklärung macht eine Quellenanalyſe der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" möglich. Weiterhin ſind die teilweiſe von Kant ſelbſt durchgeſehenen Biographien ſeiner Freunde und Tiſchgenoſſen Borowſki, Jachmann, Wazianſki, Bouterwek herbeizuziehen. Die ganze Milieubetrachtung und Zergliederung des Seelenlebens Kants dürfte in etwa folgendes Bild ergeben: Kant iſt religiös wenig veranlagt, religiöſen Gemütsbewegungen faſt unzugänglich, in ſittlicher Beziehung iſt er weit über das gewöhnliche Maß ausgeſtattet, im Elternhaus und auf der Schule ſorgfältig erzogen, durch eigene ſtrenge, zielbewußte, unaufhörliche Selbſtzucht förmlich abgerichtet, ſeiner ganzen Denkart nach iſt er ſelbſtherrlich, kritiſch, formaliſtiſch folgerichtig, die überkommenen Denkelemente ſchöpferiſch zu einem Neuen aufbauend. In dieſer ſeeliſchen Verfaſſung nimmt er all die tauſendfachen Denkmotive der damaligen Religionsſyſteme in ſich auf; vielleicht hat er die erſten Quellen nur wenig benutzt, die Gedanken lagen in der Luft, waren Gemeingut des religiöſen Geſamtbewußtſeins.

So iſt denn die Religionsphiloſophie Kants, beſonders auch ſein Verhältnis zur Offenbarung, ebenſowohl der vollkommene Spiegel ſeiner perſönlichen Eigenart und ſeiner philoſophiſchen Überzeugungen wie das Ergebnis und die Vollendung der damaligen Geiſtesſtrömungen. In merkwürdiger Abgeſchloſſenheit vereint es beide Seiten in gleicher Weiſe in ſich. Beide Faktoren aber in ihrer gegenſeitigen Durchdringung erklären den überragenden Einfluß, der von ſeiner Religionsphiloſophie ausgegangen iſt und leider heutzutage noch ausgeht.

Bernhard Janſen S. J.

Gotteserfahrung und Gottesbeweis.

Die Frage, die in unsrer Überschrift angedeutet ist, scheint heute mehr denn je nach einer Antwort zu drängen. Sind die Wege, auf denen der konkrete Mensch im konkreten Leben zur Erkenntnis und Anerkenntnis Gottes kommt oder in ihr zunimmt, nicht anders als die Gotteswege, wie sie in den sog. Gottesbeweisen niedergelegt sind? Muß denn jeder Weg zu Gott über ein sog. Schlußverfahren gehen? Gibt sich denn Gott nicht in der lebendigen Erfahrung des Menschenlebens sozusagen unmittelbar, wofern nur, wie Augustinus zu sagen scheint, das Auge „rein ist, seinen Gott zu schauen"?

In der Beantwortung dieser Fragen scheint sich fast eine unüberbrückbare Kluft aufzutun. Da sind solche, die, ganz befangen von der anschaulichen Sprache des Lebens, alles, was nach kunstgerechtem „Gottesbeweis" ausschaut, am liebsten beseitigt sehen möchten. Da sind andere, die in den Darstellungen der konkreten Gotteserfahrung nur den Unbestand irrationaler Gefühle zu sehen vermögen.

Es ist wohl die alte „Weisheit der Mitte", die in diesem Streit uns die richtige Antwort geben mag: die Weisheit der Mitte, wie sie nach dem Wort eines neueren Geschichtsphilosophen der Kirche sozusagen wesenhaft eignet, wenn er schreibt: „Auf dem Markt, auf dem Weltanschauungen ausgerufen werden, gibt es Extreme in Menge, zum Äußersten getriebene Einseitigkeiten. Die katholische Weltanschauung ist von allen gleich weit entfernt, weil sie große Meisterin ist im Einhalten mittlerer Linien; der mittleren Linien zwischen Realismus und Idealismus, Individualismus und Kollektivismus, Optimismus und Pessimismus usw."[1]

Wir wollen uns die Frage stellen: Was sagt das wirkliche Leben über Gotteserfahrung und Gottesbeweis? Was sagt die Kirche dazu?

1.

Das Kind auf dem Schoß der Mutter hört vom „Vater im Himmel" erzählen, wie es auch erzählen hört von Onkel und Tante in einem fernen Land: Gott der Herr und sein Himmel sind ihm genau so „wirklich" wie dieser Onkel und diese Tante im fernen Land; das Kind vermag beide nicht zu sehen, aber beide sind ihm Wirklichkeiten. Wie das Kind dem Leibe nach der Mutter entwuchs, so wächst es auch dem seelischen Leben nach in die Welt des seelischen Lebens der Mutter hinein: das Seelenleben des Kindes entwickelt sich, indem es das Seelenleben der Mutter nach seinem wachsenden Vermögen mitlebt. Die Wirklichkeiten im Seelenleben der Mutter werden auch seine Wirklichkeiten, *weil* es die Wirklichkeiten der Mutter sind.

Es kommt aber der Wendepunkt, wo das Kind auch der Seele nach vom Leben der Mutter sich scheidet, wie es früher dem Leibe nach sich schied. Wie wird in dieser entscheidenden Zeit das Dasein Gottes eine Wirklichkeit des *gesonderten* Eigenlebens des Heranwachsenden? Alles, wie es scheint, kommt bei diesem Übergang darauf an, daß zwischen Gott und dem Seelen-

[1] R. v. Nostitz, Graf Hoensbroechs Flucht aus Kirche und Orden (Kempten 1913) 2—3.

leben des Heranwachsenden sich dieselben Fäden knüpfen, die im Seelenleben der Mutter sich spannen. Wie kann das geschehen?

Der eine Weg, scheint uns, ist ein weitgehendes inneres Verbundensein zwischen Mutter und Kind auch bis ins Leben des Erwachsenen hinein. Das ist ja das eigentliche Wesen der Liebe, daß sie aus zwei Seelen eine macht, so daß der Liebende mit den Augen des Geliebten sieht und sieht, *was* der Geliebte sieht und *wie* er es sieht. Auf diesem Wege mag für manchen der Gottesglaube sich hindurchbehaupten durch alle Schwierigkeiten und Stürme des Lebens: Gott ist ihm eine unbestrittene und unbestreitbare Wirklichkeit, *weil* er im Leben der geliebten Mutter oder des geliebten Vaters eine solche Wirklichkeit ist. Dieser sozusagen „traditionalistische" Typus wird sich übrigens auch sonst noch aufzeigen lassen: die Wirkung des „guten Beispiels" dürfte nicht selten auf ihn zurückzuführen sein. Es ist ja das der Wahrheitskern des sog. „milderen Traditionalismus", welcher behauptet, alle Erkenntnis sei nur insofern wahr, als sie „überlieferte" Erkenntnis sei; sagt man statt dieser Übertreibung, daß die meisten Menschen *tatsächlich* von und in der „Überlieferung" leben und nicht vom eigenen Denken, so dürfte man dem wirklichen Leben gerecht werden.

Der andere Weg des Übergangs, von dem wir sprachen, ist dann sozusagen eine bewußte Umpflanzung der Gotteswirklichkeit in den Boden des eigenen, eigenständigen Lebens. Es ist ein Übergang, der nicht selten am Anbeginn Stürme aufweist, ja zeitweilige Verdunklungen, ja wohl auch bei manchen eine lange Nacht des Zweifels oder gar der Leugnung. Was bringt die Vorfrühlingsstürme zum Schweigen und die verdunkelte Sonne zum Aufleuchten? Bei dem einen ist es das Versagen aller andern Erklärungsweisen des Lebens; auch das Dasein Gottes als des Urgrundes und Zieles aller Dinge hebt nicht alle Schleier, da es ja auch Geheimnisse der natürlichen Gotteslehre gibt; aber von allen Erklärungsweisen ist sie die einzige, die alles Wahre der übrigen ursprunghaft enthält, so daß als das Eigenständige dieser übrigen Erklärungsweisen nur ihre inneren Widersprüche erscheinen, als das Eigenständige aber der einen in Gottes Dasein wurzelnden Erklärungsweise *die* Wahrheit. Bei einem andern wieder ist es die beschämende, harte Erfahrung eines irrenden, mit Leidenschaft und Versuchung machtlos ringenden Lebens; er sieht ein, wie alle sittliche Niederlage und Ohnmacht — sei es in sich verzehrender Sinnlichkeit, sei es in sich verhärtendem Stolz — in merkwürdiger eiserner Verkettung steht mit einer Abnahme oder einem Verschwinden des Gottesglaubens, wie aber in der Haltung der reuigen Einkehr, der ehrlichen Demut, des stammelnden Gebets gleichsam unwiderstehlich Gott aufleuchtet, bis der verwüstete und verdunkelte Garten der Seele ganz überflutet ist von seinem Licht. Bei einem andern endlich ist es der sehnsüchtige Sucherweg eines großen Verlangens nach Geborgensein: das Auge der Seele ist allzu scharf und allzu empfindlich für alle noch so geheimen Schwingungen der Menschenherzen, als daß diese Seele sich in den Täuschungen der Menschenliebe befrieden könnte; in ihrem Eigensten findet sie sich immer zuletzt allein; und wenn sie dieses „allein" mit der Gewalt der Sehnsucht aufheben möchte, um einen geliebten Menschen in diese letzte Einsamkeit gleichsam hineinzuzwingen, so ist das Ende nur ein Trümmerfeld eigenen und fremden Glückes — und ein schlimmeres „allein"; so wächst in dieser Seele das Verständnis dafür, wie sie nur in demjenigen

letztlich „ruhen" kann, der uns vollkommen „inne" sein kann, ohne sich in uns zu erschöpfen, und der so uns „inne" ist, daß er in unendlicher Fülle uns übersteigt, wie die Kirchenväter Gottes Wesen uns darlegen.

Dem einen leuchtet Gott auf als die Wahrheit inmitten alles Wahrheitsscheins, dem andern tönt seine Stimme in einem von aller Übertäubung der Sinnlichkeit oder des Stolzes befreiten Gewissen als die Stimme des Herrn und Allheiligen; dem letzten endlich öffnen sich die Arme dessen, der die Liebe ist. Im Bann dieser übermächtigen Erfahrung stellt die Seele nun ihren Gott gleichsam den Dingen entgegen: das „Geschaffene" entschwand im Enttäuschungssturm der Erfahrung, der Schöpfer allein ist da, den allein die Seele will: „Der alles schuf — er besser als alles; der das Schöne formte — er schöner als alles; der das Starke bildete — er stärker als alles, der dem Großen Dasein gab — er größer als alles —: was du nur liebst — er alles!" (Augustinus in Ps. 39, 8.)

Ist demnach also, wie diese dürftige Skizze des Lebens zu zeigen scheint, ein unüberbrückbarer Unterschied zwischen den lebendigen Wegen der Gotteserfahrung und den abstrakten Syllogismen der sog. Gottesbeweise?

Auf den ersten Blick scheint es wirklich der Fall zu sein. Denn die Gottesbeweise fußen erstens auf einem formellen Schluß von der veränderlichen, endlichen Welt auf einen unveränderlichen, unendlichen Schöpfer und haben zweitens als Ergebnis eine nur mittelbare und abstrakte Gotteserkenntnis: wie Gott nur aus den Geschöpfen erschlossen wird, so wird er auch nur in den Geschöpfen erkannt, indem der Erkennende Gott als die unendliche, ungeteilte und unteilbare Fülle aller der Vollkommenheiten erkennt, die in den Geschöpfen ihm vor Augen traten. Die Gotteserfahrung des Lebens aber scheint erstens von einem Schlußverfahren nichts zu wissen; denn das Kind (und unser sog. „traditionalistischer" Typus ebenfalls) fassen Gott einfachhin als gegebene Wirklichkeit wie „Onkel und Tante", die doch auch nicht erschlossen werden; der Typus aber des selbständigen „Gottsuchers", wie es für den ersten Blick scheint, weist nur das Nacheinander eines Versagens des „vergötterten Irdischen" und eines sieghaften Aufleuchtens des einen Gottes auf, wie Berge hinter Wolken auftauchen. Zweitens aber scheint mit diesem Erfahrungsweg eine geradezu unmittelbare Erfassung Gottes gegeben zu sein, wie Augustinus und die Mystiker alles Geschöpfliche schweigen und entschwinden heißen, daß Gott allein durch sich leuchte und rede (Conf. 9, 10), oder wie Newman die Stimme des Gewissens als Echo der Stimme Gottes, des Gesetzgebers und Richters, hört[1].

Haben wir also zu sagen, daß die „graue Theorie" der Gottesbeweise durch die „lebendige Praxis" der Gotteserfahrung widerlegt sei?

Diese Frage stellen heißt eigentlich schon die negative Antwort geben. Denn was ist denn das Gemeinsame aller Gottesbeweise und zugleich der Punkt, in dem sie eigentlich Beweiskraft haben? Es ist die metaphysische Einsicht:

---

[1] Zur sog. „Unmittelbarkeit" der Gotteserkenntnis bei Augustinus vgl. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott (Köln 1916) 84—112 und Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I (Freiburg 1909) 88—92. Ebenso die Besprechung von J. Hessens „Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus" durch K. Adam in „Tüb. Theol.-Quartalschrift" 101 (1920) 409—410. Für Newman vgl. Przywara-Karrer, J. H. Newman. Christentum IV (Freiburg 1922, Herder) 43—57 74—77.

alles „Werdende“ (und folgerichtig „Endliche“) kann nur dadurch wirklich und wirkfähig sein, daß sein letzter Seinsgrund und Wirkgrund ein schlechthin „Seiendes“ (und damit „Unendliches“) ist. Es bleibt im Grunde nur die Wahl zwischen einer aller Wirklichkeit widersprechenden Gleichsetzung des Veränderlichen und Endlichen mit diesem Unveränderlichen und Unendlichen und der Anerkenntnis des Tatbestandes, den die Philosophia perennis mit der analogia entis bezeichnet hat, d. h. der Anerkenntnis einer bis ins letzte Wesen gehenden Abhängigkeit des Veränderlichen und Endlichen von einem von ihm wesenhaft unterschiedenen Unveränderlichen und Unendlichen, so daß alle Vollkommenheit des Geschöpfes ein Gleichnis der unendlichen Vollkommenheit des Schöpfers ist und der Schöpfer mithin auf Grund dieses wesenhaften Abhängigkeitsverhältnisses sich in den Geschöpfen kundtut; der Inhalt dieser Kundgabe aber ist jener Gottesbegriff, der strahlend aus den Schriften des hl. Augustinus leuchtet: Gott *in* allem und doch *über* allem; Gott faßlich in den Geschöpfen, die sein Gleichnis sind, und doch unbegreiflich in seinem innersten Wesen. Es bleibt nur die Wahl zwischen Pantheismus und Theismus.

Alles, wodurch die einzelnen Gottesbeweise sich unterscheiden, ist im Grunde genommen nur eine verschiedene Veranschaulichung des Veränderlichkeits- und Endlichkeitscharakters der Welt, sei es der Außenwelt, sei es der Innenwelt.

Besagt nun Weg und Ergebnis der *Gotteserfahrung* etwas anderes? — Nehmen wir zuerst den sog. „traditionalistischen“ Typus. Für den ersten Blick scheint er ganz und gar auf den eigentlichen personalen Autoritätsglauben aufgebaut, nicht auf eine innere Einsicht von der oben gezeichneten Art. Für das Kind dürfte das auch zutreffen. Aber für den Erwachsenden und Erwachsenen zeigt sich bei näherem Zusehen doch etwas anderes. Gewiß ist es sein inniges Verbundensein mit der „Tradition“, was ihn von dem selbständigen Gottsucher *unterscheidet*, und gewiß ist diese konservative Seelenhaltung sein besonderer Schutz gegen Schwierigkeiten und Verdunklungen. Aber im Grunde genommen finden wir bei ihm doch einen „Glauben“, der sich ihm im Leben „bestätigt“; es ist ein Glaube, der an der Erfahrung des Lebens in „Wissen“ übergeht, ein Glaube, dessen „Vernünftigkeit“ *positiv* eingesehen wird, im Gegensatz zum eigentlich theologischen Glauben an Geheimnisse, wo nur eingesehen werden kann, daß sie *nicht gegen* die Vernunft sind. Mit andern Worten: dieser sog. Gottesglaube geht in der wachsenden Erfahrung des Lebens in die Wissenseinsicht über, daß die Erkenntnis von Dasein und Wesen Gottes ein Wesensstück der Vernunft ist; gewiß ist diese Wissenseinsicht nicht immer eine in Begriffe und Sätze zerlegte, und selten wird sie unsrem Typus anders zum Bewußtsein kommen als in der Form eines Sich-Befriedigtwissens; aber immerhin birgt sich in dieser Seelenhaltung die eingeschlossene Überzeugung, daß die Annahme von Gottes Dasein und Vorsehung *die* Weltanschauung sei, die den Tatsachen des Lebens die befriedigende Lösung und Deutung gebe. Damit aber mündet die Haltung des „traditionalistischen“ Typus bereits in die Haltung ein, die auch im Wesensgrunde des Typus des selbständigen Gottsuchers sich darbietet. Nehmen wir alle drei Erscheinungsformen dieses zweiten Typus, so wie wir sie oben zu skizzieren versuchten, so ist ihnen eben *das* gemeinsam, daß überall in der Erfahrung des Lebens eingesehen wird, wie die Wirklichkeit des Veränderlichen und Endlichen nur dann

ihre praktische und theoretische Lösung findet, wenn Gott als ihr letzter Seins- und Wirkgrund erkannt und in allen praktischen Folgerungen anerkannt wird.

Es ist in der Gotteserfahrung wie in den Gottesbeweisen also die analogia entis, die metaphysische Seins- und Wirkabhängigkeit des Veränderlichen und Endlichen vom Unveränderlichen und Unendlichen, deren Einsicht den Angelpunkt bildet. Der Unterschied besteht nur darin, daß diese Einsicht in der praktischen Gotteserfahrung sich konkret vollzieht, während sie in den theoretischen Gottesbeweisen in abstrakte Begriffe auseinandergelegt erscheint. Das ist aber kein anderer Unterschied als der zwischen einer Diagnose eines praktischen Arztes, der diesen und diesen Symptomen die betreffende Krankheit unmittelbar „ansieht", während der Universitätsmediziner die Gründe entwickelt, d. h. die vom praktischen Arzt nicht beachteten Mittelglieder heraushebt.

Was ist also der Weg der Gotteserfahrung anders, als der in die Sprache des Lebens übersetzte Gang der Gottesbeweise, und was ist der Gang der Gottesbeweise anders als der in die Sprache der Wissenschaft übersetzte Weg der Gotteserfahrung?

Gewiß ist eine Übertragung des Weges der Gotteserfahrung in wissenschaftliche Sprache möglich, ohne daß diese Übertragung der Gang der Gottesbeweise wäre; eine solche Übertragung aber ist dann nur eine Übertragung des reinen Nacheinander der einzelnen Akte in die Sprache psychologischer Zerlegung, mit andern Worten eine experimentell-psychologische Erforschung des Vorganges der Gotteserfahrung oder eine zergliedernde Analyse der Wesensbestandteile desselben Vorgangs. Wenn es sich aber darum handelt, den objektiven Wahrheitsgrund wissenschaftlich herauszustellen, der dem Weg der Gotteserfahrung einwohnt, so ist allein der Gang der Gottesbeweise die Antwort. Jede andere wissenschaftliche Auseinanderlegung bleibt im Grunde genommen in einer Darlegung des Inhaltes der Gotteserfahrung stecken, ohne die Frage der logischen Berechtigung für die Annahme der transsubjektiven und transzendenten Realität Gottes zu beantworten.

Damit ist auch die Frage nach der sog. „Unmittelbarkeit" der Gotteserfahrung bereits beantwortet. Da es die analogia entis, die wesenhafte Seins- und Wirkabhängigkeit des Veränderlichen und Endlichen vom Unveränderlichen und Unendlichen, ist, die dem entscheidenden Kern der Gotteserfahrung wie der Gottesbeweise gemeinsam ist, so besteht keine erkenntnistheoretische noch ontologische Unmittelbarkeit; denn in der Gotteserfahrung wie in den Gottesbeweisen ist es das Veränderliche und Endliche, also das „Geschaffene" im ganzen Umfange dieses Begriffes, durch das das Dasein und Sosein eines Unveränderlichen und Unendlichen einleuchtend wird. Der „Intuitionist" sieht nur nicht das Mittelband vom Geschöpf zum Schöpfer, weil seine ganze Blickrichtung in der Gewalt des Erfahrungsvorganges auf den Schöpfer gerichtet ist: der Sinn seiner Gotteserfahrung liegt ja gerade in einem „von weg" von den Geschöpfen und einem „hin zu" zum Schöpfer. So ist denn die hier obwaltende „Unmittelbarkeit" nur eine psychologische, wie sie durch die Aufmerksamkeitsrichtung von selbst gegeben ist. Erst wenn er den Inhalt seiner Gottesidee mit der Nüchternheit prüft, wie Augustinus es im zehnten Buch der Konfessionen tut, wird ihm klar, wie alle Intuition nicht den Kreis des Geschöpf-

lichen zu sprengen vermag: die „Bilder und Gleichnisse", durch die und in denen allein wir Gott erkennen als den letztlich Unbegreiflichen: „Wenn du ihn begreifst, ist es nicht Gott" (Augustinus, Sermo 117 c. 3, 5).

In der analogia entis ist Ursprung, Wahrheitsgrund, Inhalt und Umfang unsrer natürlichen Gotteserkenntnis. Gott ist nur durch die Geschöpfe und in den Geschöpfen erkennbar; die nähere Art und Weise kann gewiß ganz verschieden sein, indem bald ein Aufstieg stattfindet von dem Vollkommenen des Endlichen zur Allvollkommenheit des Unendlichen, bald durch das Hin- und Herflattern des Veränderlichen die Majestät des Unveränderlichen hindurchleuchtet, bald durch die Menschenerfahrung Gottes Personalität lebendig erfaßt wird als die Erfüllung der Ahnung aller Persongröße, bald im rastlosen Wirken und Schaffen der Geschöpfe die „wirkende Ruhe und das ruhende Wirken" des Schöpfers sich kundtut. In dieser „Mittelbarkeit" und „kausalem Charakter" der natürlichen Gotteserkenntnis reichen sich Augustinus wie Thomas von Aquin und wie Newman die Hand, um die gerade vielgenannten Namen zu nennen: der Unterschied liegt nur darin, daß Augustinus und Newman mehr den psychologischen Weg der Gotteserfahrung ausbauen, während Thomas von Aquin den logischen Gang der Gottesbeweise herausstellt.

Die Scholastik hat eigentlich mit einer einzigen Distinktion die Antwort gegeben auf die Frage nach dem Verhältnis von Gotteserfahrung und Gottesbeweis und damit (in diesem Punkte) von Augustinus-Newman zu Thomas von Aquin: mit der Unterscheidung zwischen cognitio directa und cognitio reflexa, d. h. zwischen der natürlich ungezwungenen Erkenntnisweise des gewöhnlichen Menschen, der das Ziel seiner Erkenntnis „direkt" faßt, und der Reflexion der nachsinnenden Rückschau, die den Weg der Erkenntnis in seinen einzelnen Mittelstufen bloßlegt. Die Unmittelbarkeit der Intuition enthüllt sich als ausschließliche Blickrichtung auf das Erkenntnisziel und Nichtbeachtung der tatsächlich durchlaufenen Mittelstufen des Erkenntnisweges.

2.

Wie verhält sich nun zu dieser Antwort des wirklichen Lebens die Lehre der Kirche im Vatikanischen Konzil? Sie entscheidet zunächst nichts über den tatsächlichen Weg, auf dem die einzelnen Menschen zur Erkenntnis Gottes gelangen, „ob (nämlich) die einzelnen Menschen die Kenntnis Gottes aus seiner Kundgabe in der Natur schöpfen, und nicht vielmehr durch die ihnen vorgelegte Offenbarung angeregt werden, Gott zu suchen, und Gottes Dasein aus der Lehre der Offenbarung selbst lernen" (Coll. Lac. VII 520). Sie besagt nur, daß eine Offenbarung nicht notwendig sei, um zur Erkenntnis von Gottes Dasein zu gelangen, wenngleich es tatsächlich „der göttlichen Offenbarung zuzuschreiben sei, daß verschiedenes über göttliche Dinge, was an und für sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist, im gegenwärtigen Stande des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Sicherheit und ohne beigemischten Irrtum erkannt werden könne". Die Kirche läßt also unsrem „traditionalistischen" Typus Raum, aber mit derselben Einschränkung, die die Beobachtung des wirklichen Lebens uns an die Hand gab: Wenngleich das Wissen über Gottes Dasein tatsächlich in weitem Umfang durch Überlieferung sich fortpflanzt, ist es doch nicht seiner Natur nach ein Wissen aus Offenbarung,

sondern „die objektive Kundgabe Gottes durch die Geschöpfe ist der menschlichen Vernunft zugeordnet und diese hat die Kräfte, um aus jener Kundgabe Gott erkennen zu können. Hieraus ergibt sich für den Menschen die natürliche Pflicht, wenn die andern Hilfsmittel fehlen, durch diese Kundgabe zur Erkenntnis Gottes zu gelangen" (Coll. Lac. VII 520).

Die Lehre der Kirche ist also, daß (um unsre beiden Typen auch hier auseinanderzuhalten) ein „traditionalistischer" Typus in der Anlage der menschlichen Vernunft die Kräfte hat, auch ohne diese Stütze der Überlieferung Gottes Dasein als des „Urgrundes und Zieles aller Dinge" (Vat. sess. 3, cap. 2) „mit Sicherheit" (ebd.) zu erkennen; damit ist der sog. Gottesglaube dieses Typus als das hingestellt, als was wir ihn oben zeichneten, nämlich als ein Glaube, der sich in eigentliches positives Wissen aus Vernunftgründen verwandeln kann.

Über unsern Typus des selbständigen „Gottsuchers" aber besagt die Lehre der Kirche ein Dreifaches. Erstens neigt sie durch die obigen Erklärungen dazu, ihn nicht als den durchgängigen Typus zu betrachten. Zweitens zeichnet sie seinen Erkenntnisweg mit den Zügen, die wir eben dem Leben abgelauscht haben; denn es wird erklärt, daß zum Inhalt der natürlich gewonnenen Gotteserkenntnis nicht „die Schöpfung im eigentlichen Sinn gehöre" (Coll. Lac. VII 79) — obwohl dieser Begriff in sich nur die notwendige Folge des Gottesbegriffes ist —; ja selbst die Hilfe der göttlichen Offenbarung, die in unsrem gegenwärtigen Stand tatsächlich auch der natürlichen Gotteserkenntnis zuteil wird (Vat. sess. 3, cap. 2), geht nicht so weit, daß alles, „was an und für sich in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist", von allen „leicht, mit fester Sicherheit und ohne beigemischten Irrtum" erkannt werden könne[1]; vielmehr ist Ziel und Umfang der natürlichen Gotteserkenntnis mehr gegeben mit ihrem praktischen Sinn, der Anbetung und Verehrung und dem Dienst Gottes, indem nach den Akten des Konzils zur natürlichen Gotteserkenntnis wesentlich die Erkenntnis der „hauptsächlichen Pflichten gegen Gott" gehört (Coll. Lac. VII 133). Die Erkenntnisweise, die das Konzil meint, ist also vorab die des gewöhnlichen praktischen Lebens, die zu Anbetung und Dienst des einen persönlichen Gottes hinführt, nicht so sehr die wissenschaftliche, die bis zu den letzten theoretischen Aussagen über Gottes Wesen vordringt.

Aber die Kirche umgrenzt drittens diesen Erkenntnisweg nach drei wichtigen Seiten hin. Zunächst definiert sie, daß er zu einer wirklichen „Sicherheit" über Gottes Dasein und Wesen („Urgrund und Ziel aller Dinge") führe. Weiterhin ist es nicht ein Weg, auf dem eine unmittelbare Erkenntnis von Gottes Wesen möglich wäre; eine Lehre von einer solchen Erkenntnis (soweit diese tatsächlich oder folgerichtig ein Schauen Gottes nach Art der Seligen im Himmel wäre) wäre zwar nicht direkt gegen die Definition des Vatikanischen Konzils, aber wohl gegen die allgemeine Überzeugung der Kirche, wie sie im Konzil von Vienne, sowie im Vorgehen gegen den Ontologismus, endlich in den Verhandlungen und Postulaten des Vatikanischen Konzils sich kundgibt (Coll.

[1] Vgl. die Erklärung bei Granderath, Constitutiones Dogmaticae SS. Oec. Conc. Vaticani (Freiburg 1892, Herder) 78 Anm. 2. Vgl. Coll. Lac. VII 239b.

Lac. VII 128, 849—853)[1]; es ist also der Weg der natürlichen Gotteserkenntnis insofern ein „mittelbarer", als sein Ausgangspunkt die „geschaffenen Dinge" sind (im ganzen Umfange des Begriffes: Innenwelt und Außenwelt; Coll. Lac. VII 132) und sein Ziel Gott als „Urgrund und Ziel aller Dinge", also Gott, wie er in den Dingen sein Dasein und Wesen kundgibt, insofern diese sein Werk und Gleichnis sind.

Das letzte endlich, was die Kirche über unsern Erkenntnisweg sagt, ist die Feststellung seiner Sicherheit und Zuverlässigkeit auch im eigentlich wissenschaftlichen Sinne; denn die Akten des Konzils besagen, daß sich die Definition nicht nur gegen den Traditionalismus richte, sondern auch gegen „den weithin schleichenden Irrtum, es könne das Dasein Gottes durch keine stichhaltigen Gründe bewiesen und darum nicht vernunftgemäß erkannt werden" (Coll. Lac. VII 79).

So gewinnen wir also in der Lehre der Kirche Stück für Stück dessen, was uns im ersten Teil das wirkliche Leben über den Gang der Gotteserkenntnis darlegte.

Wenn auch tatsächlich bei den meisten die Überlieferung Quell und Stütze ihres Gottesglaubens ist, so ist es doch eine Überlieferung, deren Inhalt auch durch die Vernunft allein erkannt werden kann, mithin eine Überlieferung, die immer mehr in positive Verstandesüberzeugung übergehen kann und auch tatsächlich übergeht, im Unterschied vom eigentlichen Offenbarungsglauben, dessen Quell und Stütze wesentlich und immer die Fremdautorität ist, nicht die eigene positive Verstandesüberzeugung.

Der Wesenspunkt aber der natürlichen Gotteserkenntnis ist die Erkenntnis Gottes *durch* und *in* den Geschöpfen; das kann geschehen in der formlosen Weise des gewöhnlichen praktischen Denkens, mit der eine Art *psychologischer* Unmittelbarkeit gegeben ist; aber da diese psychologische Unmittelbarkeit nur ein Nichtbeachten der Mittelglieder ist, so handelt es sich nicht um eine dem Schlußverfahren entgegengesetzte Intuition, sondern um ein sog. *abgekürztes* Schlußverfahren[2]:

Gotteserfahrung ist eine Gotteserkenntnis, deren wissenschaftliche *logische* Darstellung der Gottesbeweis ist.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Vgl. Diekamp, Katholische Dogmatik (Münster 1917) 109, der scharf scheidet zwischen einer unmittelbaren Evidenz über die Wahrheit des Satzes: „*Es gibt* einen Gott", und einer unmittelbaren intuitiven Erkenntnis von dem *Wesen* Gottes, wenn er über das Argument Anselms schreibt: „Von dem ontologistischen Gedanken aber ist Anselms Meinung himmelweit verschieden, da er nur erklärt, die Wahrheit des Satzes: Deus est, sei auf Grund der Idee Gottes unmittelbar evident, während wir nach dem Ontologismus eine unmittelbare intuitive Erkenntnis von dem Wesen Gottes haben sollen."

[2] Vgl. die Lehre Newmans über formloses und formelles Schlußverfahren (Przywara-Karrer, J. H. Newman. Christentum IV 18—23 73—77). Ebenso Lindworsky, Das schlußfolgernde Denken (Freiburg 1916, Herder).

Die Lösung des Homerproblems.

Die Alten dachten sich die Muse, die Göttin der Dichtkunst, ewig jung; denn wahre Meisterwerke der Dichtung vergehen nicht, sie behaupten durch allen Wechsel der Zeiten und Meinungen siegreich ihren Rang. Das auffälligste Beispiel dafür stellt wohl Homer mit seinen unsterblichen Schöpfungen, der Ilias und Odyssee, dar. Wäre er umzubringen gewesen, so hätte die hundertjährige philologische Kritik zumal in Deutschland es fertig gebracht. Sie hat alles getan, um ihm selbst Namen und Existenz abzusprechen und an seinen Dichtungen keinen Stein auf dem andern zu lassen. Aber Homer lebte fort: schon die unabsehbare Menge der Schriften, die sich immer wieder, wie bei keinem andern Dichter der Weltliteratur, mit Homer beschäftigten, bewiesen zugleich die Unverwüstlichkeit und die Anziehungskraft der ihm innewohnenden Seele und Idee, welche trotz allem die Geister in ihrem Zauberbann festhielt.

Heute feiert Homer gleichsam seine Auferstehung in Deutschland, und als Kulturfaktor von hohem Wert verdient er es, daß auch die „Stimmen der Zeit" den gegenwärtigen Stand der Homerischen Frage ihren nichtphilologischen Lesern kurz beschreiben. Es soll geschehen im Anschluß an zwei Neuerscheinungen, die „Homerische Poetik" des Würzburger Professors Engelbert Drerup und „Homer und Babylon" von Dr. Hermann Wirth, Gymnasialprofessor in Freiburg; das letztere Werk ist bei Herder, das erste, bisher von drei Bänden der I. und III., im Selbstverlag herausgekommen.

Drerup nennt sein Buch ein „Kriegsbuch". Er nimmt den Kampf auf gegen alle, die seit A. F. Wolf mit ihrer auflösenden Kritik den Glauben an die Person Homers oder doch an die Einheitlichkeit seiner Gedichte verwarfen; und der gelehrte Verfasser ist zu seiner Aufgabe durch die Beherrschung des riesigen Stoffes und den Besitz einer sichern wissenschaftlichen Methode wohl gerüstet.

In einer bündigen Entwicklungsgeschichte der verschiedenen Theorien, von Kleinliedern, von einer erweiterten Ur-Ilias und Ur-Odyssee, von kompilierten Kleinepen, von Interpolationen und von gedankenloser Zusammenfügung widersprechender Quellenauszüge durch einen Flickpoeten, gewährt Drerup zuerst eine Art Heerschau über seine Gegner. Er macht darauf aufmerksam, wie allen früheren Forschern, selbst den älteren Vertretern der Einheit, zwei Fehler gemeinsam waren: einmal der Grundsatz, daß eine rein vernünftelnde Kritik zur richtigen Würdigung des Dichters ausreiche, sodann ein von Herder und den Romantikern herstammender falscher Begriff von Volksdichtung und ihrer angeblichen Vollkommenheit. Denn da man bei der Anwendung dieser Grundsätze und Begriffe die Ilias wie die Odyssee von Widersprüchen und Mängeln überwuchert fand, mußte über dem Suchen nach dem Werk des echten Urdichters zuletzt alles, Homer und sein Werk, in die Brüche gehen.

Freilich sollte Homer, meint Drerup, durch dieses Fegfeuer hindurchgehen, damit für die genetische und psychologische Erklärung der Schwächen und Unvollkommenheiten seiner Kunstart in einer unvoreingenommenen Ästhetik der Blick geschärft werde. Das ist jetzt nach Erfüllung zweier Vorbedingungen erreicht.

Zunächst ist durch das Studium des Volksgesangs primitiver Völker festgestellt, daß nicht das ganze Volk (Herder), sondern stets nur einzelne aus der Masse heraustretende Sänger den Gesang pflegen, daß es keine „festen", unverändert fortgepflanzten Lieder gibt (Lachmann), daß mit der Einheit der Sage eines Liederkranzes keineswegs schon die Einheit einer Dichtung gegeben ist, vielmehr jedes organische Epos Kunstdichtung ist, d. h. eine einheitliche, die ganze Handlung beherrschende Idee zur Voraussetzung hat und ihren Ursprung nur vom bewußten künstlerischen Wollen einer bestimmten Dichterindividualität erhält. Die Begründung dieser Sätze wiederholt Drerup in kurzem Abriß aus seinem früheren Buche „Homer". Danach ist Homer nicht Volksdichter, sondern Kunstdichter im vollsten Maße, seine Epen sind Kunstdichtungen, bedingt durch eine lange vorausgegangene Entwicklung und den überragenden Dichtergeist ihres Schöpfers. Dafür liefern die Dichtungen selbst, richtig gelesen, die sichersten Beweise.

Zum richtigen Verständnis eines dichterischen Kunstwerks aber ist es notwendig, den Dichter aus sich selber zu verstehen, nach den der Dichtung immanenten psychologischen Gesetzen des künstlerischen Schaffens zu beurteilen. Das ist der zweite grundlegende Satz, den erst in neuerer Zeit die allgemeine Kunstwissenschaft wieder zur Geltung gebracht hat. Schon der alte Homerkritiker Aristarch hatte die Regel grundsätzlich aufgestellt, wenn auch selber oft durch die Tat verletzt: Homer sei zu erklären aus Homer (Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν). Dazu reichen die Regeln einer klügelnden Logik nicht aus.

Diese zwei Sätze: Homer ist Kunstdichter, und nur psychologisches Nachempfinden erschließt uns das richtige Verständnis seiner Dichtungen, bilden nun gleichsam die strategischen Stützpunkte, von denen aus Drerup die feindlichen Stellungen aufrollt und den sichern Boden erobert, um darauf seine homerische Poetik aufzubauen. Zwar hatten andere schon vorgearbeitet; Drerup nennt sie: Draheim, Belzner, Franz Stürmer u. a., besonders seinen Kampfgenossen Karl Rothe, der jahrzehntelang seine Kraft für die Einheit eingesetzt und sein Lebenswerk durch die beiden sehr empfehlenswerten Bücher „Ilias als Dichtung" und „Odyssee als Dichtung" beschlossen hat. Doch bisher befanden sich die „Unitarier" mehr in der Abwehr. Indem nun Drerup zum umfassenden Angriff übergeht, setzt er sich als nächstes Ziel, die Methoden der kritischen Analytiker praktisch und theoretisch auf ihre Verlässigkeit zu prüfen und bis in ihre letzten Voraussetzungen zu widerlegen.

Die erste Auseinandersetzung auf dem Gebiet der homerischen Sprache mit ihrem eigentümlichen Gemisch heterogener Formen und Wörter stellt zunächst fest, daß die Beantwortung der hier entstehenden textkritischen Fragen für jede Untersuchung im Sinne der Entwicklungstheorie von vornherein in einen falschen Kreisschluß hineingezwungen werde. Denn die Entwicklungsphasen von Epos und Sprache bleiben in Ermanglung äußerer Anhaltspunkte sowohl in sich wie in ihren gegenseitigen Beziehungen unerfaßbar. Auch bei der Annahme eines Schlußredaktors verschiedenaltriger und verschiedensprachiger Stücke wird diese Schwierigkeit lediglich verschleiert. Die Lösung liege darin, daß wie ein Äschylus und selbst ein Herodot, so auch Homer seine nur ihm eigene Kunstsprache gebraucht hat. Die „Aolismen" in der „epischen Sprache" dieser ionischen Dichtungen lassen sich nicht durch Annahme eines

äolischen Ur-Homer erklären, dessen Stücke aus den sprachlich geschichteten Epen von heute herauszulösen seien. Denn die Art, wie die „Äolismen" neben den ionischen Formen und auch jungen Äolismen sowie selbst gelegentlich eingesprengten ganz heterogenen Wörtern fest eingebettet liegen und sich durch das Ganze in gleichem Mischungsverhältnis hindurchziehen, gestattet eine solche Ausscheidung von Schichten nicht, kennzeichnet vielmehr die Sprache des einen Dichters der ganzen Dichtung. Die Zusammensetzung aus verschiedenartigem Sprachgut hat vielmehr ihre Erklärung darin, daß Homer die überkommene altionische Dichtersprache gebrauchte, welche vor alters dem äolischen Dialekt noch näher stand und daher die sog. „Äolismen" als Archaismen bewahrt hatte, daß er aber in diese Sprache jüngere ionische Wortformen sowie vereinzelt jüngere Äolismen und andere fremdartige Sprachelemente aus seiner Zeit einmischte.

Wie die „epische Sprache" spiegelt auch die „epische Kultur", der Untergrund der Dichtungen, Züge verschiedener Kulturzeiten und hat dadurch dem Anschauungsrealismus Veranlassung gegeben, entweder den Ursprung der Epen zu hoch hinaufzurücken oder diese in zeitlich aufeinanderfolgende kulturelle Schichten zu zerlegen, nur deshalb, weil die Beschreibungen mit den jeweils beschriebenen Kulturstufen zeitlich zusammenfallen müßten. Allein diesem in sich schon willkürlichen Unterfangen widerstreitet abermals die Einheitlichkeit des homerischen Kulturbildes, dessen Farbenmischung ältere und jüngere Züge, oft unmittelbar und unzerreißbar, nebeneinander aufweist: unabweislich das Werk ein und desselben individuell schaffenden Dichters, der teils unbewußt Elemente aus älterer epischer Überlieferung, teils bewußt archaisierend aus der früheren Heldenzeit übernahm, diese jedoch mit Zügen aus der eigenen Umwelt unauflöslich verband. Eine Bestätigung dieser Deutung liefert der merkwürdige Umstand, daß Metaphern und Gleichnisse, als Ausdruck der augenblicklichen Stimmung und Vorstellung des Dichters, stets der eigenen Umwelt entlehnt sind.

Ähnlich verhält es sich mit der homerischen Geographie und Topographie. Sie läßt sich in kein objektives Kartenbild einfügen, das der Anschauungsrealismus den Beschreibungen unterlegen möchte, wie z. B. Dörpfeld es in seiner Leukas-Ithaka-Hypothese oder in seiner Troas-Topographie unter willkürlicher Veränderung abweichender Überlieferungen versucht hat. Homer gestaltet eben mit frei schaffender Phantasie die geographischen und topographischen Verhältnisse teilweise der Wirklichkeit getreu, teilweise ihr widersprechend, wie gerade die Führung der Handlung es erheischt oder auch die von ihm benützte Sage es an die Hand gab.

Aus poetischen Bedürfnissen und Motivierungen heraus sind denn auch nach Drerup einzelne Fragen der mythologischen Auslegung sowie das Problem der Behandlung der Göttergestalten zu beantworten. Indessen bedarf das wenig würdige Auftreten der Himmlischen in den „Götterburlesken" zur Rechtfertigung des Dichters doch wohl etwas mehr als dessen Absicht, den tragischen Ernst der menschlichen Handlung durch die drastisch-komischen Szenen im Olymp aufzulösen. Sie haben gewiß diesen Zweck, aber nicht ihn allein. Man wird kaum fehlgehen mit der Annahme, daß durch diese grotesken Entladungen der Götterleidenschaften im schrillen Gegensatz zur sonstigen Schilderung der

über den Menschen waltenden Mächte ein innerer Zwiespalt des Dichters zum Austrag gelangt. Homer teilt den Götterglauben seiner Helden und seines Volkes, er ist, wie Drerup richtig sagt, kein ungläubiger Spötter. Die Götter sind ihm wie seinen Hörern die Hüter der höheren sittlichen Weltordnung. Das bringt der Dichter oft und stark zum Ausdruck. Durften dann aber eben diese Götter selber sittenlos sein? Daß sie es nun dennoch waren, mußte das dem ethisch empfindenden Gemüt des idealen Dichters nicht unendlich unwürdig, schmerzlich, lächerlich erscheinen? Und soll nicht der Dichter idealisieren? Ändern konnte er die Götter nicht, er mußte sie nehmen, wie sie nach dem allgemeinen Volksglauben waren. Da gebrauchte er mit genialem Griff das Mittel des Spottes und Humors, gab die Fehler und Laster der Götter durch die komische Art der Behandlung dem „homerischen Gelächter" der Olympier selbst preis. So hat er das Ideal hochzuhalten gesucht. Man darf daher mit Recht behaupten, die Götterburlesken dienten nicht nur zur ästhetischen, sondern auch zur ethischen Befreiung und Befriedigung des Dichters wie seiner gleichfühlenden Hörer. Die Szenen haben aus doppeltem Grunde die Bedeutung einer Katharsis.

Bis hierher hat die analytische Kritik tatsächlich eine um die andere ihrer Stellungen verloren. Aber es kommt Drerup darauf an, sie bis in ihre letzten Voraussetzungen zu prüfen, ihr auch grundsätzlich und endgültig den Boden zu entziehen. Darum geht er zu der methodologischen Frage über, ob für eine richtige Auffassung und Erklärung Homers die Grundsätze der rationalistischen Kritik oder die Betrachtungsweise des psychologischen Idealismus maßgebend seien. Die zwei äußeren Stützen der kritisch-analytischen Methode fallen sogleich. Die eine, nämlich die angebliche Überlieferung von einer peisistratischen „Redaktion" des Homertextes aus zerstreuten Liedern verliert ihren Halt, wenn man den Begriff „Redaktion" durch den einer „Rezension" ersetzt, wodurch man der antiken Tradition ebensogut gerecht wird und der Weg, um die ursprüngliche Aufzeichnung der Epen bis auf Homer selbst zurückzuführen, geöffnet wird. Die andere Stütze, die Berufung auf Analogien der Weltliteratur, erweist sich bei genauerem Zusehen als trügerisch, z. B. beim Vergleich der ganz anders gearteten Umstände des Nibelungenliedes, das im Unterschied zu den homerischen Epen an äußeren geschichtlichen Zeugnissen geprüft werden kann. Ja die Heranziehung des finnischen Epos Kalawala, von einem Arzte Lönnrot aus Volksliedern kompiliert, beweist geradezu die Unmöglichkeit, auf bloß kritisch-analytischem Wege die Entstehung eines organischen Epos zu erkennen. Denn als später der Verfasser die ursprünglichen Liedertexte veröffentlichte, zeigte es sich augenscheinlich, daß diese Stücke von keiner analytischen Kritik aus dem fertigen Ganzen hätten erschlossen werden können.

Die innere Unhaltbarkeit der analytischen Methode aber erhellt daraus, daß sie von unbewiesenen Voraussetzungen ausgeht, statt aber dieselben als bloße Arbeitshypothesen zu benützen, sie als feste Grundlagen betrachtet und darauf ihre Schlüsse aufbaut. Im besten Falle ergaben sich hieraus unsichere Resultate, wenn, wie oft, der eine Kritiker eine Stelle als des Homer unwürdig verwarf, der andere als echt homerisch verteidigte. Die zwei Hauptvoraussetzungen aber sind nicht nur unbewiesen,

sondern falsch, nämlich die von der Zulänglichkeit eines bloß logisch klügelnden Verfahrens zur Erklärung der Dichtungen und das romantische Axiom von der Vollkommenheit homerischer Epik als Urpoesie. Danach sind Verstöße des Dichters gegen die hausbackene Logik unbedingt zu verpönen. Widersprüche können nicht von Homer selbst stammen, sie müssen also die Verderbnis einer späteren Ausnützung sich widersprechender Quellen durch einen gedankenlosen Flickpoeten sein. Diese beiden dem kritisch-analytischen System zu Grunde liegenden Sätze wurden oben eingangs schon als Irrtümer erkannt. Somit bricht das ganze System haltlos in sich zusammen. Mit Recht hat ihm ein neuerer Kritiker ewige Aussichtslosigkeit prophezeit, zu einem Ziel zu kommen. Von dem innern Widerspruch des Systems rührt es her, daß Gelehrte wie der Altmeister v. Wilamowitz, Mülder, Cauer u. a. trotz ihrer Anerkennung der Einheit der Epen und der Dichterpersönlichkeit immer wieder der aufblühenden Tendenz ihrer Methode zum Opfer fallen.

Es bleibt sonach nur einzig der Standpunkt des poetischen Idealismus übrig, der den Dichter aus seiner Dichtung in seiner Schaffungsweise zu erkennen und so seine Vorzüge und Schwächen zu begreifen sucht. Es ist die Beurteilung nach der psychologischen Gesetzmäßigkeit alles wahrhaft künstlerischen Schaffens, in deren Licht dann „die Unstimmigkeiten gerade als Stimmungsmoment sich innerlich begründet erweisen und bewußten dichterischen Absichten entsprechen". Dies Verfahren stützt sich nicht auf eine unbewiesene Voraussetzung, sondern auf den von selbst einleuchtenden Satz, daß der Dichter ein Recht hat, aus seinem Werke beurteilt zu werden, und zwar soweit es Dichtung ist, für die nach Goethes Wort andere Gesetze als die der reinen Logik gelten. Dies Verfahren ist wissenschaftlich, darum winkt ihm der sichere Erfolg.

Die Homererklärung ist also durch Drerup endgültig auf festen Boden gestellt, ihr die richtige Methode gesichert und die Bahn zum wahren Verständnis des Dichters freigelegt: darin besteht Drerups erstes und unbestreitbar großes Verdienst.

Es war dies aber nur der eine Teil der Aufgabe, die er sich gestellt; der andere sollte dem positiven Aufbau, der eigentlichen homerischen Poetik gelten. Die Grundlinien dieser Poetik seien noch kurz gezeichnet. Drerup nennt sie im ersten Band vorweg, denn sie sind zumeist das Endergebnis der Untersuchungen des zweiten und dritten Bandes.

Die Persönlichkeit des Dichters, für die es mit Ausnahme des Namens keine zuverlässige Überlieferung gibt, wird in ihrem Leben, Denken, Fühlen, Können aus der Dichtung selbst erschlossen. Der Name, ein echt griechischer Personenname, stammt aus einer Zeit, aus der überhaupt die ersten historischen Personennamen in Griechenland bekannt sind, er bietet also einen Anhaltspunkt, den Dichter dem 8. vorchristlichen Jahrhundert, ehestens dessen Frühzeit zuzuweisen, womit auch die epische Sprache und Kultur sowie die Weiterentwicklung der epischen Dichtung übereinstimmen.

Der Erhaltungszustand der beiden Epen ist aus guten Gründen als zufriedenstellend zu betrachten, dank einer, im ganzen genommen, zuverlässigen Überlieferung durch das Mittel der alexandrinischen Textfestsetzung,

welche letzten Endes auf die Niederschrift durch Homer hinaufleitet. Diese erste Niederschrift geschah zum Zweck der Deklamation im rhapsodischen Agon.

Die Würdigung der Dichtungswerke sieht sich vor allem veranlaßt, im Stoff die poetische Idee herauszustellen, die den Dichter bei der Auswahl, Anordnung und Ausführung seiner Erzählung geleitet und durch welche die ausgedehnte Handlung zur Einheit zusammengeschlossen wird. In der Ilias wählte der Dichter aus der troischen Sage nur einen Zwischenfall des letzten Kriegsjahres, die Entzweiung des Achilleus mit Agamemnon und seinen Zorn nach Entstehung, Dauer und Ende nebst Wirkungen und Folgen zum Gegenstand seiner Erzählung aus. Achills Zorn ist das Zentralmotiv, das sämtliche Teile der Handlung durch alle Stufen der Entwicklung bestimmt. Das ist im Grunde allgemein, auch von den Einheitsgegnern zugestanden, insofern sie eine Ur-Ilias herauszuschälen versuchten, die nur den Zorn des Achilleus zum Inhalt habe. Tatsächlich ist es jedoch gerade die Ilias in der vorliegenden Form, die dies Zentralmotiv zur vollen künstlerischen Entfaltung gebracht hat. Was immer erzählt wird, steht zum grollenden Haupthelden in unmittelbarer oder mittelbarer Beziehung. Diese Beziehungen im großen wie kleinen nachzuweisen und zu zeigen, wie der Dichter selbst den innern Zusammenhang stets vor Augen hat und auch den Hörer nicht vergißt, immer wieder daran zu erinnern, das ist Aufgabe des in Aussicht gestellten II. Bandes und das „Fünfte Buch der Ilias“ tut dar, wie Drerup sie gründlich zu lösen verspricht. Daß die Odyssee gleichsam das griechische Hohelied von Gattentreue und Heimatliebe darstellt, wird von niemand bestritten. Wohl aber kommt es hier darauf an, ob dieser Gedanke tatsächlich über sämtlichen Teilen der Handlung schwebt und sie zu einer höheren Einheit verknüpft. Denn es könnte scheinen, als wenn die Abenteuer der Irrfahrten mit der Grundidee in sehr losem Zusammenhang ständen, insofern nämlich, als sie alle vom Haupthelden, der heimwärts strebte, überwunden werden mußten. Drerup versäumt nun nicht, überall die Fäden aufzudecken, die von einem Abenteuer zu andern vorwärts und rückwärts laufen und so untereinander verbinden. Namentlich hebt er hervor, wie aus dem Anfang der Irrfahrten her die Beleidigung Poseidons durch Odysseus und des Gottes Zorn und Rache über das ganze Gedicht bis zum Abschluß der Handlung nachwirken. Es ist aber zu beachten, daß diese Beleidigung des Meergottes ein Verschulden des Haupthelden war, wodurch er seine Heimkehr aufs äußerste gefährdete. Drerup macht auch auf ein jahrelanges „Verliegen“ desselben bei Kirke aufmerksam, und bei näherer Prüfung wird man finden, wie der erste Teil der Irrfahrten zugleich Irrungen des Mannes waren, der durch Vergessen seiner Pflichten gegen Gattin, Kind und Volk das Recht auf Heimkehr verwirkte und es in der Unterwelt wieder holen mußte, aber auch so die unglücklichen Zustände in der Heimat durch seine lange Abwesenheit verschuldete und erst nach schweren Leiden und Kämpfen wieder in die Arme seiner treuen Gattin und in den friedlichen Besitz seiner Herrschaft gelangte. Durch Schuld und Sühne des Haupthelden ordnet sich so alles ausnahmslos, auch die Unterweltszenen, und sie im höchsten Sinne, der Grundidee der Gesamthandlung unter.

Zugleich zeigt sich, wie in der idealen Auffassung des Dichters das ethische Moment scharf hervortritt. Drerup weist ausdrücklich auf Fälle der Hybris

und ihre Strafe, wie eben bei Odysseus, so bei Diomedes und Hektor. Indessen greifen die Gesetze der sittlichen Weltordnung auf die Menschengeschicke nicht nur in der Odyssee, sondern auch in der Ilias bestimmend ein. Schuld und Sühne oder Tugend und Lohn beherrschen den Gang der Handlung in beiden schlechthin.

So stimmt zur äußern Einheitlichkeit in Sprache, Kulturhintergrund und geographischer Vorstellungsweise die Einheitlichkeit des Planes mit kunstvoll entwickeltem Zentralmotiv von tief ethischer Bedeutung.

Bei der Einteilung der Dichtungen folgt Drerup nicht der bisher üblichen alexandrinischen Zerlegung in je 12 Bücher, sondern unterscheidet in der Ilias 18, in der Odyssee 15 Rhapsodien, welche äußerlich durch das Zeitmaß und die Verszahl, über die man beim rhapsodischen Vortrag füglich nicht hinausgehen darf, innerlich aber durch eine gewisse Geschlossenheit der Teilhandlung bedingt sind. Darin muß man ihm recht geben.

Maßgebend für die Linienführung der Komposition ist der streng symmetrische Aufbau, der bis ins Kleinste zunächst die Rhapsodien beherrscht. Es ist der von Drerup zuerst ins Licht gestellte sog. „geometrische Stil" der Epen. Früher schon an einem Durchschnitt in der Schrift „Das fünfte Buch der Ilias" nachgewiesen, soll derselbe jetzt im II. und III. Band der „Homerischen Poetik" an den ganzen Dichtungen zur Anschauung gebracht werden. Für die Odyssee (III. Band) ist die Arbeit bereits von Franz Stürmer, doch nicht ohne Drerups eigenes Zutun, geleistet.

Vorherrschend ist dreiteilige Gliederung, bald das Hauptstück in der Mitte (Kerngesetz), bald am Schluß (Dreistufengesetz), bald zwei Szenen mit verbindendem Einschub (Szenenspaltungsgesetz). Zur Abwechslung treten Zweiteilungen dazwischen, die jedoch mit dreiteiligen Ober- und Untergliedern sich mit den Dreiteilungen wieder ausgleichen (Prinzip des künstlerischen Gleichgewichts). Diese Symmetrie kommt meßbar durch das Zahlenverhältnis der entsprechenden Verse zum arithmetischen Ausdruck.

Beliebt ist die besondere Markierung des Anfangs und Schlusses eines symmetrischen Ganzen, z. B. durch einen Vergleich (Rahmengesetz). Zwischendurch aber laufen in reichem Wechsel die Figuren der Verschränkung, chiastischer Kreuzung, Parallele, Umkehr, Kontrastierung, Steigerung, spannender Retardierung, plötzlicher Peripetie, lauter Mittel, um die ruhende Starrheit geometrischer Linien in Fluß und Leben zu verwandeln. Diese Symmetrien dringen bis in die kleinsten Teile der Rhapsodien, verbinden wieder enger zusammengehörige Gruppen von Rhapsodien und bestimmen schließlich mit ihrem harmonischen Dreiklang die Hauptteile des Gesamtbaues: eine einzigartige, großartige Architektonik.

Dazu kommt nun die psychologische Durchdringung des Stoffes in der Art der Motivierung und Charakterzeichnung, worin besonders die Individualität des Dichters zu Tage tritt. Verfolgt man an der Hand des III. Bandes die Anwendung dieser und noch anderer Gesetze, das kunstreiche Gefüge und Ebenmaß der Gliederungen, die wechselvolle und stets angemessene Darstellung, die meisterliche Gestaltung der Szenen und die lebensvolle Ausprägung der Personen, so staunt man über die gewaltige Kraft, die mit spie-

lender Leichtigkeit all die Kunstmittel handhabt, und während sie das Höchste der Kunst leistet, zu bewirken weiß, daß in dem Kunstwerk nicht die Kunst, sondern nur das Werk, die Sache zu uns zu reden scheint und man beim Lesen oder Hören eine selbstgewachsene Naturdichtung zu vernehmen glaubt.

Da nun dieselbe kunstvolle Technik und dieselbe psychologische Durchdringung des Stoffes gleichmäßig durch die ganze Ilias und Odyssee hindurchgehen, sind sie ein zwingender Beweis nicht nur für die Einheit der beiden Dichtungen in sich, sondern auch für die Einheit des Verfassers, sind in ihrer unerhörten Kühnheit und Meisterschaft die Offenbarung des größten epischen Dichters der Welt.

Das Homerproblem in seiner ursprünglichen Fragestellung erscheint durch Drerups Buch im wesentlichen gelöst. Das Problem ist aber allmählich durch eine andere Frage erweitert worden, wie nämlich Homer in die Zusammenhänge der Weltliteratur, nicht abwärts nach ihm, sondern aufwärts vor ihm einzuordnen sei. Von dieser Seite tritt Wirth an Homer heran. Ab oriente lux! ist sein Wahlspruch und der Titel seines Buches „Homer und Babylon" verrät schon, daß er unter dem Eindruck der neueren Ausgrabungen mit ihren reichen, überraschenden Ergebnissen im Orient, zumal in Babylon, steht. Bekanntlich wurden dort in der Bibliothek Sardanapals (668—626 v. Chr.) bedeutende Bruchstücke einer verhältnismäßig hoch entwickelten Kunstübung, so vor allem des uralten, vielgelesenen Gilgameschepos auf 12 Keilschrifttafeln gefunden, das besonders durch seinen Sündflutbericht berühmt ist. Diese orientalische Literatur mußte um so stärker zu einem Vergleiche reizen, als es auf griechischem Boden kein vorhomerisches Denkmal gibt, das über die epische Frühzeit daselbst Aufschluß böte, dagegen im Gilgameschepos Anklänge an Homer sich vorzufinden schienen. Wirth ist auch nicht der erste, der eine feste Brücke vom Gilgameschepos zu den homerischen Dichtungen zu schlagen unternahm, aber niemand hat die Abhängigkeitsfrage so kühn und weit ausgreifend wie er zu lösen versucht.

Wirth bekennt sich wesentlich zur Einheit von Ilias und Odyssee und zur wirklichen Persönlichkeit Homers. Aber dieser „Homer ist der Repräsentant des orientalischen Elements in der epischen Poesie der Griechen" (S. 26). In dieser These gipfelt das Buch. Wie der Name Kadmos das Sinnbild phönizischen Kultureinflusses auf Griechenland sei, so Homer für das Epos, nur daß er nicht bloßes Symbol, sondern eine historische Person sei. „Das Verdienst, seine Landsleute, die kleinasiatischen Griechen, auf die Vorzüge der phönizischen und der babylonischen Literatur aufmerksam gemacht und deren Lieder und Epen zur Reform des altgriechischen Epos herangezogen zu haben, gehört dem wirklichen Dichter Homer. Er gab den Anstoß zur Entwicklung einer neuen Kunstform, die sich in der Auswahl gewisser Stoffe, einzelner Motive und in der poetischen Technik an die Erzeugnisse der orientalischen Heldendichtung anschloß" (S. 186).

„Der Dichter von Ilias und Odyssee", belehrt der Verfasser uns weiter, „hat die orientalischen Entlehnungen in ein System gebracht, er hat die Grundlagen der epischen Technik erweitert, er ist der erste griechische Kunstdichter, der Schöpfer des Buch-Epos nach assyrisch-babylonischem Vorbild. Unser Homer krönte das Werk, das andere in Einzelliedern bereits begonnen

hatten, er setzte den Schlußstein des griechisch-orientalischen Kunstgebäudes der epischen Poesie Kleinasiens (S. 205). Mit den babylonischen Vorlagen wurde Homer nach Wirth bekannt durch die Phönizier, denn bei ihm wie bei Hesiod beschränkt sich die Vertrautheit mit dem semitischen Asien auf die Phönizier (S. 109). Doch könnten auch babylonisch-assyrische Sänger nach Jonien gekommen oder Griechen nach Babylon gereist sein. Möglicherweise sei Homer selbst griechisch-semitischer Mischling, doch wurzle und lebe er als Grieche in der griechischen Welt. Sei dem, wie ihm wolle, „Ilias und Odyssee, wohl auch die Dichtungen des epischen Zyklus sind also im Grunde griechisch-phönizisch-babylonische Schöpfungen".

Wie beweist nun Wirth seine gewagten Aufstellungen? Sie sind ihm die Folgerung aus der etymologischen Ableitung des Namens Homeros vom babylonisch-assyrischen zammeru, aramäisch zammar, „Sänger", in Verbindung mit den Übereinstimmungen, die zwischen babylonischer Sage, Poesie, Musik usw. und den homerischen Gedichten bestehen. Mit diesen zwei Beweisgründen der etymologischen Namensgleichheit und der Parallelen steht und fällt also Wirths Theorie.

Mit dem Homernamen beschäftigt sich Wirth in einem eigenen Hauptstück. Das bisher etymologisch noch nicht sicher gedeutete Wort Homeros ist Lehnwort. Es hängt zusammen mit dem babylonisch-assyrischen Verbum zamâru 1. singen, 2. Gesang, Lied; Homeros = assyrisch zammeru „Musiker", dazu gehört hebräisch zimmêr „musizieren, singen, spielen" ... biblisch-aramäisch zammār „Tempelsänger" (S. 22). Homēros ist also formell identisch mit aramäisch zammār „Sänger". Im Frühgriechischen wurde das anlautende, tönende semitische z (= frz. z in zèle, zéro) zu spir. asper abgeschwächt.... Die Verdopplung des m in zammār ist gegenüber assyrisch zamaru sekundär. Die Dehnung ē gegenüber babylonisch-assyrisch zammeru ist späteren Ursprungs und scheint aramäische oder phönizische Vermittlung des Homernamens anzudeuten. Griechisch o ist aus hebräisch a hervorgegangen, wie auch in andern Lehnwörtern. Da also „Homēros" die Entwicklung des Anlauts nach frühgriechischer Weise mitgemacht hat, so ist der Name jedenfalls ein sehr altes Lehnwort, aber wegen der Dehnung der zweiten Silbe dürfen wir nicht allzuhoch hinaufgehen. Unter allen Umständen fällt jedoch die Herübernahme in die vorhistorische Zeit, wohl vor das 10. Jahrhundert v. Chr. Auch der griechische Akzent (auf der ersten Silbe) spricht für eine ältere Periode der Sprachentwicklung im Vergleich zur Endbetonung des biblisch-aramäischen zammār.

Die Zusammenfassung der verschiedenen Anzeichen erlaubt den Schluß, daß die Entlehnung des Wortes Homeros nicht sehr lange vor der Herübernahme der Schrift aus dem Orient erfolgt ist. In späterer Zeit, aber schon verhältnismäßig früh, hatte natürlich kein Grieche mehr das Bewußtsein von der Grundbedeutung des Namens Homeros als „Sänger".... Homeros ist eine Künstlerbezeichnung, die stillschweigend im griechischen Volke weiterlebte als Sänger κατ' ἐξοχήν, und zwar noch zu einer Zeit, als die Herkunft des Sängers bereits unbekannt geworden war.

Der Vorgang vollzog sich nach Wirth folgendermaßen. Im alten Babylon bestanden Sängerschulen. Unter unmittelbarem oder eher (durch Phönizier) mittelbarem babylonischen Einfluß sind diese Schulen schon Jahrhunderte vor

Homer auch nach Jonien übertragen worden, und zwar mit ihrem Namen zammeru „die Sänger". Die Einrichtung dauerte mit dem Namen fort, dieser aber erlitt im Laufe der Zeit die bezeichneten Wandlungen bis zur Form Homēroi (Sing. Homeros). Solcher Schulen blühten an verschiedenen Orten und überdauerten in den Homeriden den Dichter von Ilias und Odyssee. Durch seine überragende Bedeutung wurde dieser „der Homeros", der Sänger κατ' ἐξοχήν genannt. Die Folge war, daß dies Appellativ den Personennamen des Dichters (etwa Melisigenes nach Maaß' Vermutung) in Vergessenheit brachte und selbst an dessen Stelle trat. Nun ist die Bedingung erfüllt, die einen ursprünglichen Gattungsnamen geeignet macht, einen Personennamen zu vertreten, daß er nämlich als sprechender Name wie Daidalos, Eumolpos, Musaios den Stand des Trägers bezeichnet.

Wirth mißt seiner Homer-Etymologie, obgleich er sie selbst nicht für ganz sicher hält, eigentliche Beweiskraft bei. Denn auch der lateinische Name poēta, gleich griechisch poiētes, würde durch seine etymologische Identifikation an sich schon Zeugnis ablegen für die Abhängigkeit der römischen Poesie, wenn uns auch sonst keine Nachrichten und Belege zu Gebote ständen; nicht anders der Homername: er „tritt uns entgegen als die Betonung des semitischen Einflusses auf den ältesten griechischen Heldengesang" (S. 25). Wenn Wirth Drerups Buch noch hätte benützen können, würde er diesen „Beweis", der sich ganz auf Wegen der kritischen Analytiker bewegt, schwerlich gebracht haben. Die Berufung auf das lateinische poeta ist nicht zulässig. Denn die etymologische Gleichheit dieses Wortes mit dem griechischen poietes ist eine unmittelbar einleuchtende Tatsache und man kann von der wirklichen Entlehnung desselben aus dem Griechischen einen gewissen Schluß auf die literarische Abhängigkeit Roms von Griechenland machen. Nicht so verhält es sich mit Homeros und zammeru (zammar). Um den etymologischen Übergang von zammeru in Homeros überhaupt zu ermöglichen, mußte schon jahrhundertelanger babylonischer Einfluß auf Jonien angenommen werden. Die „Identifikation" von Homeros und zammeru setzt also voraus, was sie beweisen soll: wir stehen vor einem Trugschluß. Jener jahrhundertelange babylonische Einfluß durch Sängerschulen ist zudem mit nichts beglaubigt. Und selbst die Gleichung Homeros = zammeru einmal als wirklich geworden, vorausgesetzt, wie soll beim Fortbestehen der Sängerschulen die Bedeutung „Sänger" vergessen worden sein? Zu Homers Zeiten mußte sie doch noch lebendig sein, sonst hätte man ihn nicht Homeros, d. h. den Sänger (κατ' ἐξοχήν), nennen können. Wenn nun dies, wie soll man es erklären, daß in Ilias und Odysseus nie von Homeroi, sondern nur von „Aöden" als Sängern die Rede ist. Auch versteht man nicht, warum erst bei Homer der babylonische Einfluß seine durchschlagende Wirkung gehabt haben soll. Und so ließe sich noch mehr einwenden. Man muß den Namen Homeros vielmehr als echt griechischen Personennamen gelten lassen.

Die Beweislast muß somit ganz den Parallelen zwischen Gilgameschepos und den homerischen Gedichten zufallen. Wirth sucht ihr Gewicht zu stärken durch die Darbietung von Analogien. Er behandelt nämlich die orientalischen Einflüsse auf die verschiedensten Gebiete und Äußerungen des hellenischen Geisteslebens, auf griechisch-orientalische Personifikationen

wie Linos und Kinyras, auf die Sprache in semitischen Lehnwörtern, auf Religion und Mythenbildung, auf Kunst und Wissenschaft (Astrologie, Astronomie, Musik), schließlich in Schrift und Literatur. Wirth hat mit großer Belesenheit alles gesammelt, was seinem Zwecke dienlich schien. Und wenn er auch gar viele Aufstellungen selbst als unsicher bezeichnen muß, so ist doch die Abhängigkeit der griechischen Kultur vom Orient im Grunde durchaus einzuräumen, mit der einen Beschränkung jedoch, die auch Wirth betont, daß die Griechen allen fremden Entlehnungen den Stempel des eigenen Geistes aufgedrückt und daraus Neues geschaffen haben.

Orientalischer Einfluß auch auf die griechische Literatur ist darum von vornherein zuzugeben. Der Empfang der Schrift allein spricht dafür. Allein die Frage ist, wie weit die literarische Einwirkung sich erstreckt hat und ob Homer gerade von Babylon und seinem Gilgameschepos beeinflußt worden ist. Die Anklänge und Ähnlichkeiten, welche von Wirth vorgeführt werden, sind zu entfernt oder zu allgemein, als daß daraus auf die Bekanntschaft Homers mit dem Gilgameschepos mit Sicherheit geschlossen werden könnte. Wenn z. B. als eine der auffälligsten Übereinstimmungen gelten soll, daß der Dichter der Odyssee gerade wie der babylonische Epiker in der Einleitung ankündigt, er wolle singen von dem „vielgewanderten" Helden, so gibt das Beiwort ein so in die Augen springendes Merkmal des einen wie des andern Abenteurers an, daß es sich von selber dem Dichter aufdrängte. Im übrigen haben die Helden außer ihrer Klugheit und ihrem Mut nur noch gemeinsam, daß sie wieder heimkommen; ihre Schicksale sind im ganzen wie im einzelnen völlig verschieden. Welch ganz andere Beziehungen weist dagegen z. B. Virgils Äneis zu den homerischen Epen auf. Auch die Behandlung der Götter nach Menschenart brauchte der eine heidnische Dichter nicht vom andern zu lernen; wie hätte Homer sie überhaupt wagen können, wenn sie in Jonien volkfremd gewesen wäre. Einige technische Mittel allerdings verwendet schon der Gilgameschdichter, so die typischen Zahlen, die 3 und häufiger die 7, die retardierenden Momente, und zwar meisterlich, dagegen selten den Kontrast, ferner Wiederholungen volkstümlicher Art und Zerdehnungen: aber alles in allem ist er „nicht vorbildlich für Homer, dessen Kunst über die primitive Technik dieses Dichters weit hinausgeschritten ist" (Drerup a. a. O. S. 369 A. 2). Durch die Einheitlichkeit der Idee und Handlung, durch den kunstvoll symmetrischen Aufbau, durch die Meisterschaft in den Motivierungen und in der Zeichnung der Charaktere (im Gilgameschepos sind es nur allgemeine Typen) und durch die darin hervortretende Dichterindividualität ragen Ilias und Odyssee über das babylonische Epos himmelhoch empor.

Hat der Grieche das Gilgameschepos gekannt, was ja nicht für völlig unmöglich gelten kann, so hat er höchstens einzelne Motive in völlig freier Weise oder in unbewußter Erinnerung verwertet.

An eine Abhängigkeit Homers vom Gilgameschdichter im Sinne Wirths kann also im Ernste nicht gedacht werden; der Name Homers bedeutet keinesfalls eine wesentliche Beeinflussung des griechischen Epos durch die babylonische Literatur, soweit wir sie kennen. Homers Dichtungen sind das Ergebnis der ihm vorausliegenden Entwicklung des bodenständigen griechischen Heldengesangs und seiner eigenen überragenden dichterischen Begabung.

Dennoch sind Einflüsse des Ostens auf die Entwicklung der frühgriechischen Epik bis auf Homer mit Gewißheit vorauszusetzen. Es gibt keinen Grund, die Poesie von der sonst überall festgestellten Tatsache orientalischer Einwirkung eine Ausnahme machen zu lassen. Stammt ja auch das griechische Alphabet aus dem Osten. Nur hat Wirth hier über das Ziel hinausgeschossen. Babylon liegt zeitlich wie räumlich zu weit ab. Die Fingerzeige einer Abhängigkeit von dort sind zu unbestimmt, nebelhaft; die Mittelglieder fehlen. Die nächste literarische Berührung muß bei den vorderasiatischen Völkern gesucht werden, zu denen uns schon der gemeinsame Charakter der Schrift hinweist.

Den Phöniziern fällt eine Vermittlerrolle sicher zu, weiterhin aber kommen sie wegen fehlender Literatur wohl nicht in Betracht; denn ob die Sagen von den Irrfahrten des Odysseus in phönizischen Seemannsberichten eine Grundlage haben, ist trotz versuchter Nachweise nicht zu ersehen.

Dagegen bietet für die technische Seite die hebräische Poesie auffallende Ähnlichkeiten. Gesetze der Symmetrie, wie sie eben Drerup für Ilias und Odyssee aufgedeckt hat, wirken auch in den Psalmen, im Hohenlied, Buch Job und den Propheten. Isaias, ungefähr Zeitgenosse Homers, handhabt wie dieser das Kerngesetz, Dreistufengesetz, kurz eine so streng gegliederte Symmetrie im Aufbau, daß allein durch diese Technik, die einheitlich auch die deuteronomischen Teile seines Buches beherrscht, deren Zugehörigkeit zum Ganzen feststeht. Nur sind diese Erscheinungen noch nicht im einzelnen geprüft und gebucht. Erst wenn das nach Drerups mustergültigem Vorbild geschehen, können Vergleiche gezogen werden.

Wahrscheinlich werden auch die hettitischen Inschriften, an deren endgültiger Entzifferung Professor Hrozny in Wien arbeitet, mehr Licht über die Zusammenhänge der asiatischen und europäischen Kultur verbreiten. Hrozny hält die Hettiter für Indogermanen.

Und von den ertragreichen Ausgrabungen der Engländer im Jahre 1920 zu Mykenä, dem Herrschersitz Agamemnons, erwartet man unter den hoch (bis 2000 v. Chr.) hinaufreichenden Entdeckungen auch neue Erkenntnisse über die sagen- und kulturgeschichtlichen Unterlagen der Epen Homers. So harrt dieser Teil der homerischen Frage erst der Lösung.

Zwei mächtigen Brückenpfeilern gleich harrt das Epenpaar schon 2000 Jahre am Strome auf die Zeit, da die Joche der Brücke, die einst von Asien herüberführten, in ihren Spuren wiedergefunden werden.

Soviel steht fest, die kulturgeschichtliche Bedeutung Homers wie der bildende und erzieherische Wert seiner Dichtungen ist seither unvergleichlich gewachsen und strahlt heute in neuem Glanze. Heute können wir weniger als je unser humanistisches Gymnasium mit seinem Homer missen. Die Lesung und Erklärung des Dichters wird neues Blut und Leben gewinnen.

Roland Herkenrath S. J.

Die Geschichte einer vielberufenen paläontologischen Fälschung.

(Beringers Lithographia Wirceburgensis.)

Sinnend stand ich vor einem Schaukasten der reichen geologisch-paläontologischen Sammlung in der Münchener Alten Akademie. Dem Auge bot sich da, leibhaftig „versteinert", ein — Spinnengewebe mitsamt dem Tiere, halberhaben auf fast handgroßem, grauem Kalkstein. Ich nahm das Stück zur Hand, sah die groben, überdicken Linien, den glattgeschabten Untergrund, die rauhen Seiten- und Rückflächen, das Ganze aus einheitlichem gemeinem Hauptmuschelkalk. Kein Zweifel, auch ohne die Beischrift und die nebenliegenden andern paläontologischen Unmöglichkeiten verwandter Art war es klar, daß es sich hier um „Pseudofossilien", um Trugversteinerungen handelt. Ebendiesen Spinnenstein (abgebildet in der Lithographia Wirceburgensis, Tab. X Mitte) hatte vor bald zweihundert Jahren sein „glücklicher Entdecker", der Würzburger Universitätsprofessor Beringer, in Händen. Ähnlich waren seine übrigen berühmt oder vielmehr berüchtigt gewordenen „Figurensteine", die sich großenteils noch in Würzburg, Bamberg, Banz, Dresden, Göttingen usw. befinden: fast alle zeigen auf der einen Flachseite der sonst rohen, selten über handgroßen Kalkplatten absonderliche Darstellungen, gewölbt herausgeschabt und in ihrer Größe jeweils den zufälligen Ausmaßen des Steines angepaßt. In bunter Mannigfaltigkeit finden sich so abgebildet: Vögel, Eidechsen und Salamander, Frösche und Kröten, Fische, Landschnecken, Muscheln, vielerlei Insekten, Raupen, Spinnen und Skorpione, Krebse, Würmer, auch Blätter, Blumen und Früchte, ja Sonne, Mond, Schweifsterne und selbst hebräische Buchstaben, einzeln und sogar zum Gottesnamen Jehova vereint. Diese zahlreichen abenteuerlichen Schätze sollten ihrem Finder zum wissenschaftlichen Verhängnis werden, in einer auch heute noch denkwürdigen Tragikomödie menschlicher Irrung.

Lithographia Wirceburgensis[1], so nennt sich das schicksalsschwere Buch, das Beringer im Mai 1726 als „erste Probe" mit den Abbildungen von gut zweihundert seiner Figurensteine veröffentlichte. In den Naturgeschichtlichen Sammlungen am Friedrichsplatz zu Karlsruhe ist der ehrwürdige Folioband als wohlbehütete Seltenheit unter Glas aufgeschlagen zu sehen, an bevorzugter Stelle vor dem Ausgang des Mineraliensaals. Eine Inschrift erregt dort die Aufmerksamkeit der Besucher:

„Beiliegendes Buch ist als Kuriosum der geschichtlichen Sammlung beigefügt. Der Jesuit Roderick hat den Verfasser mit Erfolg dadurch getäuscht, daß er aus freier Phantasie nicht nur tierartige Wesen, sondern auch Sonne, Mond und Sterne in Stein nachgebildet und an den Stellen ausgesetzt hat, an welchen der Verfasser gewohnt war, nach Versteinerungen zu suchen. Nach Veröffentlichung des Buches gab Rodrick [so!] den wahren Sachverhalt kund. Der dadurch bloßgestellte Würzburger

[1] Lithographiae Wirceburgensis ducentis lapidum figuratorum, a potiori insectiformium, prodigiosis imaginibus exornatae specimen primum etc. Das Werk zählt außer einer zehnseitigen Widmung des Defendenten Georg Ludw. Hueber an den Fürstbischof und ohne den fünfseitigen Anhang medizinischer Sätze 98 Folioseiten und mit dem Titelbild 22 Kupfertafeln. (S. 79/80 irrtümlich doppelt: 79, 80, 79', 80'.)

Universitätsprofessor Beringer kaufte alle erhältlichen Exemplare an. Da diese von ihm aber nicht vernichtet waren, wurden sie nach seinem Tode als zweite Auflage mit neuem Titel 1767 in den Handel gebracht. (Die erst ausgegebenen Exemplare mit der Jahreszahl 1726 sind die wertvolleren.)"

Merkwürdig: ziemlich verschieden hiervon lautet der Bericht des Altmeisters der Versteinerungskunde Karl Alfr. v. Zittel in seiner großen „Geschichte der Geologie und Paläontologie" (1899):

„Den tragikomischen Abschluß dieser [der älteren paläontologischen Fabel-]Literatur bildet die Lithographia Wirceburgensis von Joh. Barth. Beringer (1726), worin neben einer Anzahl von echten Versteinerungen aus dem Muschelkalk von Würzburg eine Menge angeblicher Versteinerungen abgebildet und beschrieben sind, welche von Studenten fabriziert und dem leichtgläubigen Professor in die Hände gespielt wurden. Auf den Foliotafeln sieht man Bilder von Nacktschnecken, Insekten, Salamandern, Fröschen, ja sogar von Sonne, Mond, Sternen und hebräischen Schriftzeichen. Als schließlich auch der eigene Name Beringer zum Vorschein kam, konnte die Mystifikation nicht länger verborgen bleiben. Beringer suchte sein bereits veröffentlichtes Werk aufzukaufen und zu vernichten, allein durch eine spätere Auflage (1767) wurde die bibliographische Kuriosität erhalten."

An diese Darstellung lehnen sich fast alle Neueren an, die seitdem über den Fall schrieben. Zuletzt wurde er noch 1917 und 1920 durch den Königsberger Professor Andrée in der „Naturwissenschaftlichen Wochenschrift" behandelt, wobei schließlich neben dem „Jesuiten Rodrick" als Mitschuldiger noch „Beringers Kollege, Prof. v. Eckart" genannt wurde.

Seit langem war meine Teilnahme für den unglücklichen Beringer und seine Geschichte rege und weckte bei den vielfachen Abweichungen der landläufigen Berichte den Wunsch nach Klarstellung des wirklichen Tatbestandes. Zu dem Zwecke ging ich in mühevoller Suche der gesamten auffindbaren Literatur[1] nach und hoffe, mit ihrer Hilfe nunmehr die in manchem allerdings anders aussehende Wahrheit vorlegen zu können.

---

[1] Die Liste aller gefundenen Quellen, die außer dem Titel wenigstens irgend eine sachliche Mitteilung bieten, sei hier in zeitlicher Ordnung aufgeführt. In der Folge wird dann jeweils in Klammern auf die betreffende fettgedruckte Nummer verwiesen. **1.** Neue Zeitungen von gelehrten Sachen, Leipzig: a. 1725, 4. Okt., 774 ff.; b. 1726, 4. Juli, 516; c. 1728, 9. Febr., 106 bis 110. **2.** Balth. Ehrhardt, Memmingen, 10. Sept. 1726 und 4. Juni 1727 in: Mineralog. Briefe an Bergrat J. F. Henkel I (Dresden 1794) 142 u. 144. **3.** (Kanold, Breslauer) Sammlung von Natur- und Medizin-Geschichten in Schlesien und andern Ländern, 34. Versuch (herausg. Dez. 1726) 438—442. **4.** Neickel u. Kanold, Museographia Neickeliana (1727) I 136. **5.** Fränkische Acta erudita et curiosa, 5. Samml. (Nürnb. 1726) 321—325. **6.** Joh. Jak. Baier, Altdorf, 6. März 1727 an Prof. Joh. Boecler, Straßb., in: J. Jac. Baieri Epistolae, curante filio Ferd. Jac. Baiero (1760) 129 f. **7.** Harenberg, Historia Ecclesiae Gandershemensis (1734) 1060. **8.** C. F. H., Nik. H. Gundlings vollst. Historie der Gelahrheit IV (1736) 5605 Anm. **9.** Kundmann, Rariora naturae et artis (1737) 101—104. **10.** a. J. C. C. Oelrichs' Tagebuch einer gelehrten Reise 1750; b. Kleine Reise ins Thüringsche 1782. Beide in: Joh. Bernoullis Sammlung kurzer Reisebeschreibungen V (1782) 28 f.; X (1783) 329 f. **11.** Jo. Dav. Hahn, Sermo acad. de scientia naturali ab observationum sordibus repurganda, quem publice recitavit 21. Jun. 1753 (Utrecht) 27 f. **12.** Michault, Mélanges historiques I (1754) 142—145. **13.** Laur. Theod. Gronovius, Bibliotheca regni animalis atque lapidei (Leiden 1760) 36. **14.** Guettard, Observations minéralogiques faites en France et en Allemagne (1764) in: Histoire de l'Acad. Royale des Sciences, Ann. 1763 (Paris 1766) 222. Deutsch in: Mineralogische Belustigungen III (1769) 158. **15.** (Otto v. Münchhausen) Der Hausvater II (1766) 762. **16.** Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen 1767, 9. Juli, 654 f. **17.** Walch, Naturgeschichte d. Versteinerungen zur Erläuterung der Knorrschen Sammlung von Merkwürdigkeiten der Natur II, 1 (Nürnb. 1768) 36.

Der Haupteindruck, den die zahlreichen Stimmen zur Frage machen, ist vor allem der einer heillosen Verworrenheit. Kaum ein Punkt in der ganzen Sache, der nicht verschiedene Darstellungen gefunden hätte. Nach anfänglicher Zurückhaltung und Nüchternheit in Beurteilung des Falles hat sich offenbar bald die wachsende Fama seiner bemächtigt und ihn mit Zutaten und Verzerrungen weitergetragen, mittelbar bis in unsre Zeit herein. Dazu kamen Mißverständnisse und Mißdeutungen der Beringerschen Urschrift, deren allerdings nicht leichtes Latein ein tieferes Eindringen verhinderte oder doch erschwerte.

Leicht und sicher löst sich zunächst eine Vorfrage, ob Beringer überhaupt wahrer Verfasser der Schrift ist. Denn selbst dieses ist mehrfach bestritten worden. Anlaß dazu gab der Titel der ersten Ausgabe, der in getreuer Übersetzung mit unwesentlichen Auslassungen also lautet:

„Der mit zweihundert seltsamen Abbildungen vornehmlich insektenförmiger Figurensteine geschmückten Lithographia Wirceburgensis erste Probe, welche in naturgeschichtlicher Inauguraldissertation nebst beigefügten medizinischen Sätzen an der ostfränkischen Würzburger Universität unter dem Präses Herrn Joh. Barth. Adam Beringer, Dr. phil. & med., ord. öff. Professor und z. Z. Dekan und Senior der mediz. Fakultät, Rat und Leibarzt des Würzburger Fürstbischofs usw., nach Bestehung der gebräuchlichen strengen Prüfungen, zur Erlangung der höchsten medizinischen Doktorwürde den Gelehrten zu öffentlicher Untersuchung unterbreitet Gg. Ludw. Hueber aus Würzburg, cand. med."

---

18. Joh. Beckmann, Physikalisch-ökonom. Bibliothek I, 1 (Gött. 1770) 84 f. **19.** Berlin. Sammlungen III (1770) 637. **20.** Joh. Sam. Schröter, Journal für die Liebhaber des Steinreichs I (Weimar 1774) 12—17. **21.** Wilh. Friedr. v. Gleichen, gen. Rußworm, Abhandlung über die Samen- und Infusionstierchen (Nürnb. 1778) 14 f. Anm. **22.** Harenbergii Anecdota de J. G. Eccardo, in: Barkey, Symbolae litterariae Haganae II, 1 (Haag 1779) 168 f. **23.** (Will) Historisch-diplomat. Magazin für das Vaterland (Nürnb.) I, 2 (1780) 160—167; II, 1 (1782) 107. **24.** Cobres, Büchersammlung zur Naturgeschichte (Deliciae Cobresianae) II (Augsb. 1782) 740. **25.** Adelung, Ergänzungen zu Jöchers allgem. Gelehrten-Lexikon I (1784) 1726 f. **26.** Thümmel, Reise in die mittäglichen Provinzen von Frankreich 1785—1786, II (1791) 248—255. **27.** Bönicke, Grundriß einer Geschichte von der Universität zu Wirzburg II (1788) 32 f. **28.** Gg. Rud. Boehmers systematisch-literärisches Handbuch der Naturgeschichte IV, 1 (1788) 120 f. **29.** Ernst Wilh. Martius, Wanderungen durch einen Teil von Franken und Thüringen (Erlangen 1795) Beil. A 278—302. **30.** Der fränkische Merkur III (1796) 532. **31.** Köl, Würzburger wöchentliche Anzeigen I (1797) 1137. **32.** Millin, Magasin encyclopédique VI (1808, Nov.) 116—128 Notice par Leschevin. **33.** Ebert, Allgemeines bibliogr. Lexikon I (1821) 161. **34.** Ersch und Gruber, Allgem. Enzyklopädie IX (1822) 138. **35.** (Scharold) Archiv des histor. Vereins für den Untermainkreis II, 3 (Würzburg 1834) 151—158. **36.** Dizionario biogr. universale I (Firenze 1840) 409. **37.** Scherer (Rektoratsrede), Abriß einer Gesch. der beiden ersten Jahrhunderte der Universität Würzburg in: Akad. Monatsschrift (Deutsche Univ.-Zeitung) IV (1852) 18. **38.** Reuß, Litterar. Curiosum, in: Serapeum XIII (1852) 203 f. **39.** Biographie universelle (Michaud) IV (1854) 28 f.; XXXVI 272 f. **40.** Graesse, Trésor de livres rares et précieux I (Dresden 1859) 341. **41.** Nouvelle Biographie générale V (1866) 528 f.; XXXXII 476. **42.** Kölliker (Rektoratsrede), Zur Gesch. der mediz. Fakultät an der Universität Würzburg (1871) 18 u. a. **43.** Carus, Gesch. d. Zoologie (1872) 467 Anm. **44.** Bernh. v. Cotta, Beiträge zur Gesch. der Geologie I: Geolog. Repertorium (1877) 16. **45.** Wegele, Gesch. der Univ. Wirzburg (1882) I 393 406 411 f.; II 321. **46.** Zittel, Gesch. der Geologie und Paläontologie (1899) 21 f. **47.** Leydig, Horae zoologicae (1902) 254—258. **48.** Obermaier, Der Mensch der Vorzeit (1911) 8. **49.** L. Waagen, Unsere Erde (1913) 11. **50.** Oth. Abel: **a.** Grundzüge der Paläobiologie (1912) 7; **b.** Paläontologie und Paläozoologie in: Kultur der Gegenwart III, 4 IV (1914) 314 f.; **c.** Lehrbuch der Paläozoologie (1920) 32. **51.** Joh. Walther, Allgem. Paläontologie I (1919) 5. **52.** K. Andrée in „Naturwiss. Wochenschrift": **a.** 1917, 719—721; **b.** 1920, 295 f.

Hieraufhin bezeichnete schon 1754 Michault (12) in seinem weitläufigen Bericht stets „Huéber" als den so unselig Getäuschten, was ihm 1808 Leschevin (32) ausdrücklich als Irrtum vorwirft. Gut hundert Jahre später deutet Obermaier (48) den Titel so, als ob das Buch „vom Verfasser unter dem Pseudonym Ludwig Hueber sich selbst, ‚dem hochberühmten Professor Adam Beringer', gewidmet" sei! Und 1917 endlich glaubte Andrée (52), zu seiner „Überraschung" in der Schrift wiederum nur die Doktordissertation des G. L. Hueber zu erkennen, während „die Autorschaft Beringers selbst künftig in Wegfall zu kommen" habe; 1920 zog er allerdings diese Behauptung unter starker Einschränkung zurück. Tatsächlich waren früher die öffentlichen Dissertationen fast ausschließlich das Werk des zuständigen Professors, unter dessen „Präsidium" sie von einem „Defendenten" oder „Respondenten" in feierlicher Disputation zu verteidigen waren. Daß dementsprechend auch hier Beringer eigentlicher Verfasser war, zeigt übrigens schon der erste Satz der Widmung, worin Hueber die Dissertation ausdrücklich seinem Präses zuschreibt. Von allem Anfang an, bei Zeitgenossen und Späteren, wird denn auch Beringer als Verfasser bezeichnet, was zudem aus dem ganzen Inhalt und Zusammenhang klar ist. Mit vollem Recht nennt deshalb die Neuausgabe 1767, bei Wegfall des Disputationsanlasses, im Titel einzig den Namen des wahren Verfassers Beringer. Hueber erscheint nach allem als ergebener Schüler Beringers, der ganz gewiß nicht, was der heutige Würzburger Geologieprofessor Beckenkamp, übrigens ohne Beleg, ihm zutrauen wollte (52a), die Figurensteine heimlich selber fälschte, um sie nachher öffentlich zu verteidigen! Ein durchaus konservativer Geist, wurde er 1737 Nachfolger Beringers als Professor der Anatomie und Chirurgie, was er bis gegen 1770 blieb (42 45).

Über die Fälschung selber, ihre Urheber und Umstände wurden im Laufe der Zeit die verschiedensten Berichte verbreitet. Auffallenderweise setzen sie erst mit der Mitte des 18. Jahrh. ein. Vorher wurden fast nur allgemeine Verdachtsäußerungen (1b—4) oder unbestimmte Angaben (7 9) laut. Da auf einmal weiß Oelrichs (10a) im Tagebuch seiner sächsischen Reise 1750 von einem den Betrug veranlassenden Liebesverhältnis desFälschers zu Beringers Gattin zu erzählen, eine Mär, die nur noch Bernoullis Thüringischer Reisender (10b) aufzuwärmen wagte.

Inzwischen war eine andere, anscheinend noch eindrucksvollere Deutung aufgekommen: die Jesuiten seien die Schuldigen! So hören wir es zuerst aus Holland, wo 1753 der Heidelberger Joh. Dav. Hahn (11)[1] als angehender Professor in Utrecht und 1760 der Leidener

[1] Bei der Seltenheit der Hahnschen Rede, die nur in Utrecht selbst einzusehen war, sei die betreffende Stelle hier mitgeteilt: Exempla non desunt eorum, qui, cum strenui caeteroquin et candidi naturae scrutatores essent, aliorum callidis insidiis et dolis in errores abducti, falsas nobis observationes obtulerunt. Illustre Beringeri, Professoris Herbipolensis, exemplum est, quod e multis eligam. Is cum multum temporis in perquirendis undique petrefactis quas vocant rebus consumeret, vaferrima Jesuitarum gens ei infesta imagines multorum insectorum, ranarum, bufonum, lacertarum, papilionum, avicularum similiumque rerum, quae nunquam in lapideam materiem conversae occurrunt, lapillis clanculum insculpi et circum Herbipolim sub terram recondi curavit. Beringerus, sagax harum rerum venator, brevi novum istum nec cuiquam antea visum thesaurum detexit. Quantum inde gaudium, quanta animi voluptas! Quam magna gloriae ex hoc invento consequendae spes! Aere exprimi jubet, ipse descriptiones parat, in publicum tandem emittit ferax novarum rerum opusculum. Stupent rerum periti, fortunasque laudant inventoris alii, alii non satis tutam ejus fidem habent. Tandem ipsi Monachi rationem, qua res acta est, et artificia, quibus ad circumveniendum hominem usi sunt, divulgant. Quod nisi fecissent, et ipse Beringerus et alii, ejus auctoritate moti, tranquilla ignorantia novos et mirabiles naturae lusus mirati essent. At ne credatis, hoc unicum esse hujus petulantiae exemplum aut fraudes pari semper ratione detectas fuisse.

Naturforscher L. Th. Gronovius (13) verkünden, die Jesuiten hätten, um Beringer lächerlich zu machen, die unmöglichsten Dinge auf Steinen darstellen lassen und diese dann um Würzburg herum vergraben. Wie Beringer nun durch den Fund ganz beglückt gewesen und ihn voll Begeisterung in Wort und Bild der Öffentlichkeit bekanntgegeben hätte, da wären die schadenfrohen „Mönche" mit ihrer vernichtenden Enthüllung hervorgetreten! In Deutschland machte sich 1766 Freiherr Otto v. Münchhausen (15), zwar nicht der berühmte Reiseabenteurer, zum Herold dieser „Münchhausiade", und 1788 vertrat sie noch der Wittenberger Botaniker Boehmer (28). Allmählich aber beschränkte man die Anklage von den Jesuiten auf angeblich einen von ihnen. Nach Gleichen-Rußworm (21) ist es zunächst (1778) zwar nur „ein gewisser ausgetretener Jesuit namens Rodrich", der „allerlei Versteinerungen fabrizierte und Beringer durch abgerichtete Jungens in die Hände spielte". In gleicher Weise spricht 1808 der Franzose Leschevin (32) von „einem Exjesuiten namens Rodrick". Doch 1821 war es im Bibliographischen Lexikon von Ebert (33) schon „der Jesuit Rodrick", und ähnlich ist 1822 bei Ersch und Gruber (34) einfach von „dem Jesuiten Rodrik" als Verfertiger der Steine die Rede. In Michauds Biographie Universelle (39) wird 1854 sogar fast in einem Atem „der P. Rodrick, Exjesuit" als „der boshafte Jesuit" bezeichnet! Je nach Benutzung dieser oder jener Quelle heißt es auch in der Folge noch öfters bunt durcheinander: Jesuit (40 52b) oder Exjesuit (41) oder bloß „ein gewisser" (47 52b); Rodrick (40 52b; Karlsruhe, wo auch Roderick!), Rodrik (41), Rodrich (47 52b), Rodrique (45) usw., mit am seltensten aber nach einzig richtiger Schreibung Roderique (37).

Vielfach wird auch der berühmte Geschichtsforscher Joh. Georg v. Eckhart in der Beringersache genannt, zuerst 1734 von Harenberg (7) als unliebsamer Aufdecker des Betrugs. Münchhausen (15) läßt ihn gar „von Hannover mehrere künstlich verarbeitete Steine an Beringer schicken", obwohl Eckhart schon seit 1724 in Würzburg war. Nach Gleichen (21) und Leschevin (32) hätte er dort Roderique als Erzieher seiner Kinder gehabt und vielleicht an dessen Fälschungen teilgenommen, bestimmt aber bei Gewahrung der üblen Folgen die Enthüllung des Geheimnisses veranlaßt. Nach dieser Quelle, aus der auch Leydig (47) noch schöpfte, werden später öfters Eckhart und Roderique zusammen als die Übeltäter bezeichnet (37 45 52b).

Doch noch andere Schuldige finden sich angegeben. Insbesondere werden uns Gleichens „abgerichtete Jungens" 1788 von Bönicke (27) näherhin als „einige leichtfertige Jungen" beschrieben, die, „von Gewinnsucht verführt, Beringer bei Eibelstadt den Betrug spielten". Leider ist diese Nachricht fast ganz unbeachtet geblieben. Dafür kam erst seit Mitte des letzten Jahrhunderts die heute meist gehörte Deutung auf, das Ganze sei ein lustiger Studentenstreich gewesen! Scherer (37) nennt 1852 noch Eckhart und Roderique „in Verbindung mit den Studierenden" als die Urheber, bis dann durch Carus (43) und besonders Zittel (46) „die übermütigen Würzburger Studenten" allein zu dieser Ehre gelangten (48—50b).

Keineswegs einheitlich lauten auch die Nachrichten über die Entdeckung des Betruges. Zuerst wird sie, wie erwähnt, Eckhart zugeschrieben (7), der dem Fürstbischof, wie Harenberg später (22) ausführt, die Sache enthüllte, um die „angedrohte" Veröffentlichung weiterer Bände Beringers zu verhindern. Dieser habe daraufhin Eckharts Vorgehen als unkatholisch verdächtigt, als Mißachtung der Heiligenverehrung, weil jener die „Wundersteine mit Bildern von Heiligen, Kreuzen und andern heiligen Dingen" verwerfe! Eigentümlicherweise spricht auch Carus (43) noch von „wunderbaren Steinen mit Kreuzen, Heiligenbildern usf." In Wirklichkeit waren solche unter Beringers Funden gar nicht vertreten und sind auch sonst nirgends erwähnt. Damit fällt Harenbergs Mitteilung über jene angebliche Verdächtigung in sich selbst zusammen. Die Tatsache aber, daß Eckhart die Fälschung aufgedeckt habe, wird noch häufig berichtet (21 23b 32 47). Andere aber behaupten (11 13 28), die Jesuiten hätten schließlich ihre eigenen „Schliche" enthüllt, was vereinzelt auch von Roderique allein gesagt wird (Karlsruhe!). Wieder andere wissen zu erzählen, Beringer sei in Freundschaft mündlich und schriftlich gewarnt (20 29), aber erst durch den allgemeinen Widerspruch und Spott seiner Leser belehrt worden (20 41). Eine ganz neue Kunde meldet endlich, der Fund seines eigenen „versteinerten" Namens habe Beringer die Augen geöffnet! Diese überaus einleuchtende Lösung bietet zuerst Zittel (46) und danach Obermaier und Abel (48 50b) — lauter glänzende Namen, die indes den Mangel einer geschichtlichen Grundlage nicht ersetzen können.

Aus diesem hier nur teilweise gezeichneten Wirrsal verschiedener Darstellungen suchen wir wie ratlos nach der klärenden Spur der wirklichen Tatsachen.

Nur ursprüngliche Zeugen können uns auf sie führen. Und da ist es vor allem Beringer selber, der in seiner Schrift bei Zurückweisung des Fälschungsvorwurfes wichtige Andeutungen macht. Besonders Martius (29) und Leydig (47) suchten diese auch zu verwerten. Aber Beringer bleibt zum Teil absichtlich dunkel und wollte nur wissenden Zeitgenossen voll verständlich sein. Und eben dieses zeitgenössische Wissen schien für uns gänzlich verloren. Um so größer war daher meine Überraschung, als ich einen Brief Eckharts auffand, der den ganzen Hergang enthüllt und damit Beringers Bericht klar aufhellt — eine Bürgschaft für beider Wahrheitsgehalt! Das merkwürdige Schreiben ist bisher so gut wie verschollen gewesen und niemals zu einer Klärung des Beringerfalles benutzt, die nur mit ihm möglich ist.

Joh. Georg v. Eckhart, 1674 (nicht 1664!) im Hannoverschen geboren, erst Gehilfe und dann Nachfolger Leibnizens als Bibliothekar und welfischer Geschichtsschreiber zu Hannover, war an Lichtmeß 1724 bei den Jesuiten in Köln zum katholischen Glauben übergetreten und gleich darauf ehrenvoll nach Würzburg berufen als Hof- und Universitätsbibliothekar sowie Historiograph des Hochstifts. In dieser Stellung schrieb er unter dem 23. März 1727 an den hannoverschen Leibarzt Aug. Joh. Hugo besagten Brief, den G. A. Will 1780 veröffentlichte (23) und den wir hier wörtlich (nur in heutiger Schreibung und mit eigenen Sperrungen) wiedergeben, soweit er sich auf den Beringerfall bezieht:

„In naturalibus ist hier sehr viel zu tun, unsere Gebirge sind derselben ganz voll. Man hat hier alle Sorten guter Steine; ... ein guter Freund, den als einen aus der Sozietät Jesu gegangenen, aber sehr gelehrten und gescheiten jungen Mann ich hierher gebracht, und ich, wir haben gefunden, daß auf einer Seite der Stadt alles aus purem Marmel bestund... Bei diesen Umständen [dem Reichtum an Versteinerungen] ist unsern Herrn Dr. Beringer die Lust angekommen, per partes historiam naturalem Wirceburgensem herauszugeben. Das Vorhaben war gut; allein da er die neue Philosophie nicht versteht, die See nicht gesehen, auch die Sachen in natura nicht gekannt, fehlte ihm viel. Doch würde er viel Gutes haben sagen können. Allein er ist davon wunderbarlicherweise abgegangen. Denn wie er gewisse Steinhauerbuben gebraucht, ihm allerlei kuriose Steine von einem gewissen Ort, so sich Eibelstadt nennt, zu bringen, so hat er selbst einmal an dem Orte auf einem weichen Steine, der von Ton gewesen, einen Strich gesehen, der etwa einem Stück von einer Schlange etwas geglichen und zu dessen Form etwa ein Stück Holz Ursache gegeben, das darin kleben geblieben, so hat er es gleich für eine versteinerte Schlange gehalten und den Buben versprochen, wenn sie ihm etwa könnten versteinerte Eidechsen, Krebse, Insekten u. dgl., auch Kräuter u. dgl. finden, so wollte er für das Stück einen Dukaten geben. Dieses war genug gesagt: die Buben verstunden ihr Handwerk, haben Herrn Dr. Beringer in kurzer Zeit eine ganze Menge Frösche, Eidechsen, Krebse, Blumen, Schnecken, alle erhoben, ohne die geringsten Reste eines natürlichen ehemaligen Wesens und zugleich so ungescheit gearbeitet, daß nichts den natürlichen Tieren gleicht, gebracht. Endlich sind Sonne, Mond, Kometen, Planeten, monstra, characteres und ich weiß nicht was gefolgt. Der Stein ist fast kreidenweich, und läßt sich leicht allerlei drin schneiden.

Ich bin endlich gewürdigt worden, nebst Herrn Roderique, so heißt mein gelehrter gewesener Philosoph, diese Raritäten zu sehen; aber wir haben gleich die Meißelstriche wahrgenommen und ihm dubia gemacht, ob nicht ein Betrug dahintersteckte. Er hat bei allen Heiligen geschworen, quod non. Die Buben wären einfältige Leute, verstünden nichts von Bildhauen und was dergleichen mehr.

Endlich bin ich von Sr. Hochfürstl. Gnaden nebst Herrn Dr. Beringer hingesandt worden, um selbst diese Wundersteine aus der Erde graben zu sehen. Ich kam da und fand drei Buben, die in den Berg hineinhieben; auf einen gab ich genaue Achtung; ehe ich mich's aber versah, so hatte sein Nachbar etwas gefunden; lief ich zu diesem, so schrie jener, er habe was gefunden: daß ich also zwar sagen konnte, die Steine seien gefunden, nicht aber wie. Ich probierte also die Sache weiter und sagte, sie sollten hie und da einschlagen; sie antworteten, da wäre nichts zu finden. Holla! dachte ich, wie wisset ihr das? Ihr müsset also an gewisse Orte Steine vergraben haben. Doch schwieg ich stille, lobte die Steine, und wie ich im Wagen sitze und gut Trinkgeld ausgeteilt hatte, bringt mir ein Bube einen Stein für mich zum Präsent, worauf mein Name, also I G E stund. Diesen konnte er leicht gewußt haben, weil ich kurz vorher hatte Verse drucken lassen, womit sich das ganze Land schleppte. Wir taten nach der Rückkehr bei Sr. Hochfürstl. Gnaden Relation. Ich ließ den Herrn Dr. Beringer, welchen ich nicht gerne offendieren wollte, reden, zeigte aber meinen Stein und gab ihn Sr. Hochfürstl. Gnaden, bedeutete zugleich meine kleinen dubia ihnen allein.

Endlich resolvierte ich mich, ganz allein, ohne die Buben, den Ort zu visitieren. Wir, Mr. Roderique und ich, nahmen Hacken und Steinmetzzeug mit. Zwei Lakaien und unser Kutscher waren unsere Arbeitsleute. Wir suchten den ganzen Berg durch, fanden aber außer guten Naturalien nicht einen einzigen Wunderstein. Wir gingen also verdrießlich oben auf den Berg und sahen allerlei Steine liegen, ich aber einen von ferne, der den Beringerischen gleichsah. Ich lief hin und hub ihn auf. Das Heureka wurde gleich geschrien; aber leider, wie wir ihn recht ansahen, so war mit einem Grabstichel ganz neu die Delineation eines Pavillons drauf, der Grabstichel aber war ausgeglitten und also die Zeichnung verdorben, daher ihn der Künstler weggeschmissen. Es war 12 Uhr und wir hungrig. Daher fuhren wir ins Wirtshaus, und ehe das Essen fertig wurde, redeten wir mit dem Wirt von Naturalien und ließen auch den Pfarrer des Orts zu Gaste bitten. Bald darauf kamen Buben in Menge und offerierten uns allerlei Naturalien. Wir sagten aber, wir verlangten nicht diese, sondern die Sorte, welche Herr Dr. Beringer bekäme. Es war einer darunter, der brach los und sagte, wenn er soviel damit verdienen könnte als die, so der Doktor an der Hand hätte (NB. er hatte 300 Rtl. drangewandt), so ließen sie sich auch finden. Wir encouragierten ihn. Er versprach, morgenden Tages eine Lieferung zu tun.

Er kam auch und brachte etwas miserabel gemachtes Zeug mit sich. Wir liebkosten ihn nichtsdestominder und brachten ihn endlich zur Beichte, daß die Beringerischen Buben die Zeichenkunst verstünden, kleine Statuen machten und sonderlich Sonntags sich stets einschlössen. Er bekannte, daß, da S. Hochfürstl. Gnaden einst hinausgefahren und die Fundgrube gesehen, ein ganzer Korb mit solchen Waren hinausgetragen worden. Man wollte dieses nicht verraten. Um aber zu zeigen, daß Herr Beringer betrogen sei, machte Mr. Roderique in der Geschwinde einige Steine und nahm die Figuren mit Fleiß aus römischen gemmis, machte einigen einen Zierat, den Herr Beringer für unmöglich zu machen hielt, darauf und schickte den Jungen ab, als wenn er sie gefunden und zu Kaufe brächte. Herr Dr. Beringer hat den Jungen vor Freude umhalst, mit Wein traktiert und ansehnlich beschenkt, mit Bitte, noch mehr dergleichen zu suchen.

Er hat diesen Kram gleich Sr. Hochfürstl. Gnaden gezeigt und zur neuen Fundgrube invitiert. S. Hochfürstl. Gnaden sagen es auch zu auf einen gewissen Tag. Der Herr Doktor avisiert unsern Jungen, um die Zeit bei der Hand zu sein. Der Junge, vor Angst, daß er keine Materie zu zeigen hatte, kommt sporenstreichs zu Mr. Roderique gelaufen und bittet, ihm einige Stücke geschwind zu machen. Er macht ihm also innerhalb zwei Stunden fünfe. Der Junge kehrt sie im Kote um, steckt sie im Busen und haut in die Erde, praktiziert aber seine Steine nacheinander so künstlich aus dem Busen in die Erde, daß es die vielen Zuschauer

nicht merken. Er bekommt also gutes Trinkgeld, und Herr Beringer kehrt mit Sr. Hochfürstl. Gnaden triumphierend nach Würzburg.

Des andern Tages war große Tafel; da wurde von den Steinen geredet, der gestrige Schatz gezeigt und vor andern die Roderiquischen Steine admiriert. Hier riß mir der Faden der Geduld; ich hielt eine kleine Rede von der einem Physiko nötigen Vorsichtigkeit und entdeckte die ganze Sache, erinnerte, daß die betrügerischen Buben zu strafen und zur Restitution des von Beringer empfangenen vielen Geldes anzuhalten wären. Da aber hatte ich das Kalb in die Augen geschlagen. Herr Dr. Beringer wollte seine Steine par force aufrichtig gehalten haben. Ich sagte, ich bliebe meiner Meinung und ließe ihm seine Freude gern.

Er setzt sich aber hin und läßt sich von einem Jesuiter eine Dissertation über das Zeug machen, in welcher nichts Gescheites ist, debachiert [so!] auf mich und Mr. Roderique, welcher letzterer aber ihn verzweifelt in die Schule würde geführt haben, wenn S. Hochfürstl. Gnaden nicht ins Mittel getreten wären und, des Dr. Beringer eigensinnigen und boshaften Kopf kennend, die Sache abrumpiert hätten, wie er denn kapabel gewesen wäre, den gelehrten Mann ermorden zu lassen. Ich habe über seinen Eifer lachen müssen. Indessen hat Herr Roderique einen überaus soliden Traktat gegen ihn geschrieben fertig, der mit der Zeit in Druck kommen wird...

Diese Historie habe ich nach der Länge erzählen sollen, weil der Betrug sonst viele verführen möchte. Herr Dr. Gießner in Frankfurt, die Herren v. Uffenbach, die Herren Nürnberger und Altdorfer sind alle unserer Meinung, auch die Académie des Sciences zu Paris; aber hier versteht die Sache niemand... Ich will Herrn Dr. Beringers Buch und eine Kiste Naturalien senden...."

Dieser Brief gibt uns die ersehnte Antwort auf manche Frage. Vor allem zeigt er, daß Roderique wirklich an der Beringersache beteiligt war, doch nicht als Jesuit, sondern nach seiner Entlassung aus dem Orden, die „krankheitshalber am 27. November 1725" erfolgte, wie uns sein Studiengenosse P. Hartzheim mitteilt (Biblioth. Colon. 155). Die Ordenskataloge verzeichnen den 1697 in Malmedy geborenen Ignaz Roderique vom 8. Mai 1714 bis 1716 als Novizen zu Trier, dann nach anderthalbjähriger Studienwiederholung als Lehrer der unteren Gymnasialklassen in Aachen und besonders Neuß, 1721/22 als Professor des Griechischen in Osnabrück und zuletzt als Theologiestudierenden in Köln und seit Herbst 1724 noch ein Jahr in Münster. Hier ließ sein Gesundheitszustand schon den Gebrauch von Bädern rätlich erscheinen und veranlaßte schließlich noch vor dem Priestertum seinen Austritt[1]. Eckhart hat den jungen, hochbegabten Magister vielleicht schon in Osnabrück, sicher in Köln kennen und schätzen gelernt. Wenigstens ließ er ihn, wie er in dem Briefe selbst andeutet, gleich nach der Entlassung von Münster zu sich nach Würzburg kommen, wo zweifellos sein mächtiger Einfluß ihm schon unterm 11. Dezember 1725 die ganz neue Laienprofessur für Geographie und Algebra verschaffte (45). Ob er ihn auch als Hauslehrer seiner Kinder verwandte (21 32), ist nicht gesagt, aber durchaus möglich und selbst wahrscheinlich. Jedenfalls stand Roderique in Würzburg seinem großen Gönner, auch in dessen wissenschaftlicher Tätigkeit, so nahe, daß er gleich nach Eckharts Tode im Februar 1730 von Köln aus den Würzburger Fürstbischof sozusagen um Eckharts geistiges Erbe angehen konnte, da er „in dessen gesamte Verhältnisse und Pläne ein-

[1] Die Meldungen, er sei nur zur Ausspähung des Ordens eingetreten und daraus wegen seiner schlechten Sitten verwiesen (39 41), sind als spätere Ausstreuungen wissenschaftlicher Gegner anzusehen.

geweiht" sei (35). Anscheinend aus Gesundheitsrücksichten hatte Roderique kurz vorher seine rheinische Heimat aufgesucht, hoffte aber bald nach Würzburg zurückkehren zu können. In seinem Erwiderungsschreiben verwehrte ihm der Fürstbischof dies zwar nicht, warf ihm aber, gewiß mit einiger Übertreibung, „völlige Vernachlässigung seines Amtes" vor und „eine sonstige Lebensführung, die eine ungünstige Meinung über ihn verbreitet und seinen Ruf nicht wenig befleckt" habe. Man hat dies auf Roderiques Verhalten in der Beringersache beziehen wollen (35 45), was jedoch sehr unwahrscheinlich ist. Der Getadelte antwortete mit reuigem Eingeständnis seiner „früheren Verschuldungen" und aufrichtigem Besserungsversprechen (35). Nach Würzburg kehrte er indes nicht mehr zurück, sondern blieb und heiratete in Köln, wo er eine weitverzweigte schriftstellerische Tätigkeit entfaltete und 1756 starb.

Die Rolle, die der lebhafte Rheinländer in der Beringersache spielte, wie der ganze Hergang überhaupt, ist in Eckharts Brief überaus anschaulich geschildert. In steigender Spannung folgen sich acht Hauptauftritte: 1. Beringer findet bei Eibelstadt mit Hilfe gutbezahlter junger Steinarbeiter eine große Menge seltsamer Figurensteine. 2. Er zeigt die Stücke u. a. Eckhart und Roderique, die gleich ihre Zweifel äußern, aber keinen Glauben finden. 3. Eckhart, auf Wunsch des Fürstbischofs mit Beringer an der Grabungsstelle, schöpft aus dem Verhalten der drei jungen Arbeiter begründeten Verdacht, den er dem Fürstbischof mitteilt. 4. Eckhart ohne diese Burschen und Beringer, nur mit Roderique und eigenen Arbeitsleuten am Fundplatz und im Eibelstädter Wirtshaus; man kommt der Sache auf die Spur und läßt sich von einem Burschen Beringersteine versprechen. 5. Dieser bringt tags darauf solche zu Eckhart und Roderique nach Würzburg und gesteht schließlich den Betrug ein. Um diesen offenkundig zu machen, verfertigt Roderique selbst einige kunstvolle Steine und schickt den Burschen damit zu Beringer, der die Fälschungen hocherfreut hinnimmt, den Überbringer reichlich belohnt und zu weiteren Funden ermuntert. 6. Beringer lädt den Fürstbischof zur Besichtigung des neuen Fundplatzes ein und bestellt jenen Burschen dorthin; dieser läßt sich in seiner Verlegenheit von Roderique fünf neue Figurensteine machen und weiß sie, von den zahlreichen Zuschauern unbemerkt, beim Graben geschickt zu unterschieben. 7. Bei einem Mahle am folgenden Tage, als die gefälschten Steine gläubig bewundert werden, enthüllt Eckhart im Eifer für die Wahrheit das ganze Geheimnis, reizt damit Beringer aber nur noch mehr. 8. Dieser veröffentlicht eine Dissertation über die Figurensteine, worin er ihre Echtheit hartnäckig gegen seine beiden Angreifer verteidigt. Roderique steht ihm mit einer Gegenschrift kampfbereit gegenüber.

Soweit der Verlauf des Schauspiels nach Eckhart. Da Roderique erst im Dezember 1725 nach Würzburg kam und die Dissertation im Mai 1726 erschien, müßten die Auftritte 2—8 sich verhältnismäßig rasch in den ersten Monaten 1726, hauptsächlich im Vorfrühling, abgespielt haben und nur der erste zeitlich vorausliegen.

All das bestätigen uns nun im wesentlichen Beringers eigene Ausführungen, die umgekehrt vielfach erst in Eckharts Bericht ihre Erklärung finden. Zum Erweise seien die wichtigsten in der Lithographia Wirceburgensis verstreuten (5 f. 19 f. 24 30 59 79′—86 95) Angaben hier in getreuer Übersetzung zusammengefaßt.

In behaglicher Breite schildert uns Beringer zunächst sein Finderglück. Mit dichterischem Schwunge beschreibt er den „Wunderberg", der sich nach allem als — wüster Schuttkegel darstellt, aus losen, verwitterten Muschelkalkbrocken zusammengesetzt, „eine oder andere Meile" südöstlich und oberhalb Würzburgs bei Eibelstadt am rechtsmainischen Höhenhang gelegen. Hier also fand Beringer „zuerst regellos an der Oberfläche verstreut, bald aber bei Zuhilfenahme von Arbeitern auch tiefer verborgen einen Schatz, der alles umfaßt, was die Natur nur je auf anderer Länder Gruben, Höhlen und Lagerstätten verteilt hat", steinerne Darstellungen „aus jeglichem Naturreich". „Von Juni bis November 1725 haben die von mir gedungenen Arbeiter mit Unterbrechungen fast zu jeder Zeit den Berg durchsucht. Der heurige überaus strenge Winter

und dichte Schnee ließ die Arbeit ruhen, bis nach dem Auftauen wiederum mildere Witterung der Hacke das Eindringen in lockeres Erdreich gestattete. So wurden im Laufe von sechs Monaten ungefähr zweitausend Figurensteine ausgegraben, nicht gerechnet die überaus zahlreichen (gewöhnlichen Versteinerungen und die verstreuten Stücke)... Meine hierbei einzig verwendeten Arbeiter sind drei[1] leibliche Brüder, Söhne einer armen Witwe, von denen der älteste noch nicht sein 19. Lebensjahr vollendet hat und die übrigen noch Knaben sind.... Zufällig von mir gedungen und durch höheren Lohn gelockt, gaben sie ihren kargbesoldeten Dienst in den Steinbrüchen auf und widmeten sich ganz der leichteren Arbeit, für mich Steine auszugraben, doch möglichst im geheimen, damit nicht noch andere Mitarbeiter in der Hoffnung auf gleichen Gewinn hinzukämen und diesen bei Verteilung auf mehrere verringerten." So „ist der Eifer der im Suchen wohlunterrichteten Arbeiter durch hohen Lohn (liberali stipendio) entfacht". Kein Wunder, daß da die Grabungen, wie Beringer öfters hervorhebt, „nicht unbedeutende Kosten" (sumptus non modicus) verursachten, so daß Eckharts erstaunliche Angaben durchaus glaubwürdig erscheinen! Beringer legt Gewicht darauf, zu betonen, daß alle auf seinen Tafeln abgebildeten Figurensteine lange vor der Dazwischenkunft seiner Widersacher gefunden und gezeichnet wurden. Von diesen zweihundert, ja von all den zweitausend Bildsteinen der Sommergrabung 1725 ist also jedenfalls keiner von Roderique gefälscht, der damals ja noch gar nicht in Würzburg war.

Erst vom zweiten Auftritt an erscheinen die Gegner auf dem Plan. Beringer verschweigt ihre Namen, bezeichnet sie aber dem Eingeweihten deutlich genug. Er nennt sie „Duumvirn, Zweimänner, oder besser ein Paar Widersacher, von mir bisher mit aller Auszeichnung behandelt und seit einiger Zeit meine akademischen Kollegen". Ein andermal redet er von seinen „Neidern", von der „kühnen Vermessenheit einiger Ausländer und Fremden", ja von „gewissen Gerneweisen (scioli) und unerfahrenen Fremdlingen im Studium der Versteinerungen". Näherhin ist ihm der eine der Gegner zunächst ehrenvoll „ein Mann, in mannigfacher Wissenschaft, besonders der Geschichte überragend bewandert"; später aber heißt er höhnisch „der Neubegründer fränkischen Schrifttums, so Gott will, und Alleswisser". Natürlich ist Eckhart gemeint, der Beringer als „Schirmherr und Helfer, wenn nicht gar als Anstifter des entfesselten Streites" gilt, obwohl er dabei eigentlich „aus Rang und Rolle fällt" (extra chorum et ordinem saltans). Beißend wird Roderique gezeichnet als „ein Mann von bisher unter Gelehrten unbekanntem Namen und noch nicht einmal den wissenschaftlichen Kinderschuhen entwachsen" (scientiarum tyrocinia nondum egressus), der sich vermesse, „die Sichel an fremdes Getreide zu legen".

In seiner Begeisterung hatte Beringer die entdeckten Schätze vielen gezeigt, darunter schließlich auch Eckhart und Roderique, mit denen er „öfters vertraulich sich unterhielt". Er muß indes von vornherein gestehen, daß beim Anblick der seltsamen Wundersteine „die meisten Gelehrten und Männer von höchster Würde und Belesenheit gerechte Verdachtsgründe zu haben glaubten, daß ein Betrug dahinterstecke und die Steine aus gewinnsüchtiger Absicht gefälscht und unterschoben seien. Um ihnen diese Bedenklichkeit und Sorge zu benehmen (so fährt Beringer fort), führte ich sie hinaus in lieblicher Fahrt und ließ sie die gleich unterhaltende wie lehrreiche und in der weichen Erde nicht allzu schwere Arbeit erproben, wobei sie mit eigenen Händen diese Wunderzeichen der Natur ausgruben". Die Begleiter waren zunächst Beringers „Freunde"; dann aber durfte auch Eckhart „Augenzeuge der Grabung" werden: „Mit mir, der ich von der Echtheit schon voll und sicher überzeugt war, begab er sich an die ertragreiche Fundstelle solcher Wunderdinge und bezeugte, mehr als einen Figurenstein mit eigener Hand ausgegraben zu haben." Hier hat Beringer aus Eckharts zurückhaltendem Urteil wohl etwas zuviel herausgehört. Jedenfalls aber äußerte der Geschichtsforscher damals die Mutmaßung,

[1] Walther (51) nennt hiernach irrig nur „die beiden Söhne einer armen Witwe".

jene Bildsteine seien vielleicht Reste früheren Heidentums, künstlich gefertigte Zaubermittel der alten götzendienerischen Germanen, etwa abergläubische Amulette oder Talismane, die bei Annahme des Christentums hier verscharrt seien. Es ist bemerkenswert, wie Beringer dieser seltsamen Ansicht erst eine ausführliche Widerlegung widmet, sie später (im 11. Kapitel) aber, wenig erweitert, doch nicht völlig von der Hand weisen möchte. Eckhart selbst, der sie eine Zeitlang „nicht ohne eitles Prunken mit geschichtlichen Kenntnissen" verbreitet haben soll, scheint sie bald als unmöglich erkannt zu haben, so daß sich in ihm die Überzeugung von der Unechtheit der Steine befestigte. Damit begann die Gegnerschaft zu ihrem leichtgläubigen Finder eine offene zu werden.

„Sorglos und ruhig", so erzählt Beringer, „arbeitete ich an meiner begonnenen Dissertation weiter, die ich schon fast zu Ende geführt hatte, als mir unvermutet zu Ohren kommt, es gehe in der Stadt allenthalben, namentlich in leitenden Kreisen (Magnates) und bei Gebildeten das Gerede, die Steine seien allesamt gefälscht." Man sieht, Eckharts Verdachtsäußerungen beim Fürstbischof und wohl auch bei andern hatten Eindruck gemacht. Beringers Schmerz darüber war um so größer, als „das Werk unmittelbar vor der Veröffentlichung stand und er gerade die letzte Hand anlegte". Hören wir seine gereizte Schilderung: „Vor wenigen Wochen läßt sich einer der Zweimänner [Eckhart] herbei, den Berg, den ich bisher aus gerechten Gründen verheimlicht und ihm gutgläubig nur in freundschaftlichem Vertrauen mitgeteilt hatte, ohne mein Wissen und, was er sich doch denken konnte und mußte, ganz wider meinen Willen zu verraten: In lautem Aufzug (magno strepitu) geht es hinaus, Männer zum Graben werden bestellt, vor vielen Zuschauern Steine ausgegraben und diese in Gegenwart von Bürgern des Städtchens beim Becher (inter pocula) als unecht, unterschoben und gefälscht bezeichnet und unter Hohnreden verworfen. Nicht lange nachher macht sich der andere der Zweimänner [Roderique], um eine Probe seiner wohl in der väterlichen Werkstatt erlernten Handwerkskunst zu geben, daran, in leichter zu bearbeitende Steine hebräische Buchstaben mit einem jüdischen Beschneidungsmesser, ferner Abbildungen von einem geflügelten Drachen, einer Maus, einem Löwen, Granatapfel usw. einzugraben. Einige davon versteckte er eigenhändig an verschiedenen Vorragungen des berühmten Berges; den einen und andern von ihnen übergab er aber einem jungen Steinarbeiter, der mit großen Versprechungen gedungen und angestiftet war, sie mir zu verkaufen. Bald kehrt der jugendliche Betrugsvermittler zurück und weist den erschacherten Gaunerlohn vor. Man belobigt ihn und bietet ihm für den gutgespielten Streich eine ansehnliche Belohnung."

Unverkennbar stimmt bis hierher sachlich alles mit dem Eckhartschen Bericht überein. Von dem erregten Schlußauftritt beim Mahle schweigt Beringer nun freilich, wohl aus guten Gründen. Gegen die damalige Enthüllungsrede Eckharts scheint sich aber hauptsächlich seine nicht ungeschickte Verteidigung zu richten, die wirklich zeigt, daß der Fall keineswegs so einfach lag. Gegen den Fälschungsvorwurf weiß Beringer gar acht Gegengründe ins Feld zu führen, die wir sinngetreu wiedergeben und jeweils kurz beleuchten wollen:

1. „Zugegeben, daß auch etliche Fälschungen mit unterliefen, wie ja ein Neider und neuer Praxiteles [Roderique] uns wirklich solche in die Hände spielte, so sind deshalb nicht alle gefundenen Figurensteine unecht, ebensowenig wie wegen stets vorkommender Falschmünzereien und betrügerischer Nachahmungen alle Münzen oder alten Kunstwerke gefälscht sind." — Damit dieser Vergleich zuträfe, müßten eben die unterscheidenden Merkmale echter Stücke von falschen dargelegt und nachgewiesen werden, was hier nirgends geschieht.

2. „Schon viel früher fanden sich, wie Eibelstädter Bürger eidlich bezeugen, auf jenem Berge Figurensteine, die spielende Kinder mit nach Hause brachten." — Es handelte

sich da offenbar um gewöhnliche Muschelkalkversteinerungen, nicht um die fraglichen seltsamen Steinfiguren.

3. „Die gewaltige Menge in so kurzer Zeit ausgegrabener Bildsteine, ungefähr zweitausend in sechs Monaten, macht eine Fälschung undenkbar, zumal nach dem Zeugnis hiesiger Bildhauer zur Herstellung nur eines schönen Stückes aus hartem Gestein ein oder zwei Tage ständiger Arbeit kaum ausreichen." — Allerdings, der Umfang der Fälschung ist schier unglaublich; an ihrer Tatsächlichkeit kann aber nach allem gar kein Zweifel bestehen. Übung wird eben auch hier die Arbeit bald erleichtert und beschleunigt haben. Größere und bessere Stücke sind zudem seltener, und wohl die meisten waren aus weichem Gestein, aus dem Roderique ja ohne viel Übung fünf in zwei Stunden verfertigte. Bei drei Fälschern für jenes halbe Jahr kämen auf jeden täglich etwa vier Steine, was keineswegs übertrieben erscheint, zumal es an Hilfe gewiß nicht fehlte.

4. „Unmöglich konnte eine solche Menge Steine heimlich und unbemerkt an eine so offene, fast ständig vor aller Augen liegende Stelle gebracht werden." — Ein schwacher Einwand: es konnte bei Dunkelheit geschehen; zudem brauchte es jeweils nur eine mäßige Zahl zu sein, die unauffällig in den Kleidern oder im Korb mitgenommen werden konnte. Sehr viele Steine werden übrigens gar nicht erst auf den Berg, sondern als dort gefunden gleich nach Würzburg gebracht sein.

5. „Die drei einzig benutzten jungen Arbeiter, Söhne einer armen Witwe, sind von harmloser Ehrlichkeit und solcher Hinterlist gänzlich unfähig" (simplex integritas, in quam technae tales minime cadunt). — Trau, schau, wem! Bemerkenswert ist übrigens, daß Beringer auf den Vorwurf der Fälschung hin jene jungen Leute gleichwohl durch den Syndikus verhören zu lassen bat, was das Domkapitel am 13. April 1726 (Samstag vor Palmsonntag) für die nächste Zeit zusagte (45). Leider erfahren wir nicht, ob das Verhör tatsächlich mit obigem günstigen Urteil endete. Besser wäre gewiß eine genaue Haussuchung gewesen, die der Sache wohl auf den Grund gekommen wäre. Der äußere gute Eindruck und die Ehrlichkeitsbeteuerungen der drei Brüder durften keinesfalls genügen.

6. „Diese Burschen sind der Bildhauerkunst völlig unkundig. Die meist naturgetreue Darstellung besonders ausländischer Pflanzen und Tiere, namentlich aber die Schriftzeichen und Wörter verschiedener Sprachen gehen über ihr Können und Wissen weit hinaus." — Hier liegt wirklich eine ernste Schwierigkeit. Zwar sind die fremden Pflanzen- und Tierbilder durchweg Phantasiegestalten, und die Naturtreue läßt überall viel zu wünschen übrig. Die über hundert schon 1725 gefundenen Schriftsteine aber, besonders die mit hebräischen Buchstaben, um von den zweifelhaften samaritanischen, arabischen und andern Zeichen zu schweigen, müssen Bedenken erregen. Den drei einfachen Steinarbeitern dürfen wir solche Gelehrsamkeit gewiß nicht zutrauen und werden so zur Annahme wenigstens *eines* mehr gebildeten *Mitbeteiligten* gedrängt. Die meist verzerrten und im Jehova-Namen sogar falsch gesetzten Buchstaben lassen auf keine allzu hohen Kenntnisse schließen, und am wahrscheinlichsten dürfte jener „wissenschaftliche Mitarbeiter" wohl ein unfertiges Studentlein oder sonst jemand in Eibelstadt gewesen sein, der es früher einmal bis zu den hebräischen Anfangsgründen gebracht hatte. Bei solcher Mithilfe ist auch die große Menge der Steine und die bessere Ausführung mancher Stücke leichter verständlich.

7. „Wären wirklich gefälschte Bildsteine an der Fundstelle versteckt worden, so hätte man frische Grabungsspuren, Verletzungen des die Bergflanken deckenden dichtverwobenen Graspanzers und ähnliche Anzeichen eines selbst vor Monatsfrist erfolgten Eingriffes bemerken müssen. Aber nichts dergleichen ist bisher beobachtet von denen, die wiederholt und mit wechselnden Arbeitern beliebig bald hier bald dort in den Berg hineingraben ließen." — Wenn wir dieser Versicherung voll trauen dürften, wenn insbesondere zweifellos bezeugt wäre, daß die Funde unter rings ungestörter Grasnarbe fest in der Erde staken, dann wäre wenigstens für die jüngste Zeit eine Fälschung aus-

geschlossen. Doch diese Sicherheit vermag uns Beringer nicht zu bieten, zumal seine jetzige Schilderung (S. 85) von einer zusammenhangenden Pflanzendecke nicht recht zu seiner früheren Beschreibung (S. 20) der „nackten Kahlheit" und der durch Regengüsse stets erneuten Zerfurchung des Hügels stimmen will. Gerade die vielfachen Durchwühlungen des Bodens mußten zudem eine neue Grabungsstelle unauffällig machen. Besonders wird des Rätsels Lösung auch im Folgenden liegen:

8. „Man hatte ein wachsames Auge auf die Hände der Arbeiter, damit sie nicht etwa, wie behauptet wurde, die unter den Kleidern verborgenen Steine heimlich in die Erde schmuggelten." — Eckhart hatte solches beobachtet und berichtet. Seine bestimmte Angabe wird durch nachträgliche bloße Wachsamkeit nicht entkräftet, zumal diese an die Geschicklichkeit der Betrüger gewiß nicht heranreichte.

Im Bewußtsein, alle Einwände zurückgeschlagen zu haben, schließt Beringer voll sieghafter Kampfstimmung: „In einem anmaßenden Briefe hat mir jener Praxiteles [Roderique] Krieg angesagt, ein Gegenschriftlein angedroht... So sucht dieser Dunkelmann und Neuling in wahrhaft schandbarer Weise die Morgenröte seines Ruhms in Verleumdung und Betrug. Festen Fußes erwarte ich seine Abhandlung oder vielmehr Schmähschrift; denn was kann Besseres so bitterem Kiele und Herzen entsprießen?" Im gleichen streitbaren Tone klingt noch auf der letzten Seite die „Erstlingsgabe der Lithographia Wirceburgensis" aus, der zu ihrem Glücke keine weitere „Probe" gefolgt ist. Ebenso blieb auch Roderiques Entgegnung unveröffentlicht, wohl um die Stimmung nicht noch mehr zu verbittern, zumal es bald an Spottschriften nicht fehlte (siehe eine solche 38).

Bis zum Schlusse seiner Arbeit ist Beringer also jedenfalls nicht zur Einsicht gekommen, daß er das Opfer einer Täuschung geworden war. Es findet sich auch nirgends etwas von „einem Anhange", worin er nach Thümmel (26) „seinen Unfall aufrichtig erzählte und den gütigen Leser nicht wenig mit der unerwarteten Nachricht überraschte, daß von alledem, was er vorher gelesen hätte, auch nicht eine Silbe wahr sei". Ja Beringer gestehe sogar, daß „er jetzt nicht begreifen könne, wo er seine Augen gehabt habe", und biete die Schrift „zu seiner Bestrafung um den halben Ladenpreis" an! Diese und ähnliche aus der Luft gegriffenen Einzelheiten, die Thümmel in seiner seichten Art berichtet, zeigen nur, wie sich vielfach der Klatsch des Beringerfalles bemächtigt hatte.

So glaubt Michault (12) zu wissen, der Getäuschte habe seinen Irrtum bei der Disputation selbst seiner gesamten Hörerschaft mitgeteilt. Und bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts erhielt sich die Auffassung, Beringer habe wenigstens später öffentlich und offenherzig widerrufen (9 10a 20 29). Das demütige Bekenntnis sollte in den „Leipziger gelehrten Zeitungen" erschienen sein, wie 1737 zuerst Kundmann (9) behauptete. Doch vergebens sucht man danach in all den Jahrgängen von 1725 bis nach Beringers Tode (1740). Der dortige Befund (1) enthüllt aber das Mißverständnis. Die genannten Blätter hatten schon am 4. Oktober 1725 über Beringers entdeckte „allerrareste" Tiere und Pflanzen einen Vorbericht gebracht und sie darin als „zu Stein geworden" hingestellt. Gegen diese als „wider seine Meinung" gehende Bezeichnung legte Beringer bald ausdrückliche Verwahrung ein, wie die „Leipziger gelehrten Zeitungen" schon unterm 4. Juli 1726 und nochmals bei Wiedergabe einer Besprechung der Lithographia Wirceburgensis am 9. Februar 1728 erkennen lassen. Diese Verwahrung ist es nun offenbar, die der auch sonst ungenaue Kundmann als Widerruf und Eingeständnis früheren Irrtums ansah, womit ein neuer Irrtum begründet wurde. — Ja es bleibt sogar zweifelhaft, ob Beringer überhaupt je die ihm bereitete Täuschung voll erkannt oder wenigstens anerkannt hat, obwohl dies bis heute immer wieder behauptet wird. All die

Erzählungen von dem enttäuschten Erwachen aus seinem Traum, vom Funde seines Namenssteines, der ihm endlich die Augen geöffnet habe, sind geschichtlich unerweisbar.

Völlig unhaltbar ist auch die oft wiederholte Angabe (14 20 25 29 34 41 43 47), Beringer sei bald vor Kummer über den Betrug gestorben! In Wirklichkeit lebte er noch 14 Jahre und starb erst 1740 im ansehnlichen Alter von rund 70 Jahren (45). Kein Zeitgenosse weiß etwas von jenen traurigen Folgen, die zuerst Guettard 1764 behauptete.

Hierher gehört auch die fast allgemeine Meldung von der Wiedereinziehung und betrügerischen Neuherausgabe der Lithographia Wirceburgensis. Seit Mitte des 18. Jahrhunderts lesen wir immer wieder (10a 12 16 usw.), Beringer habe in der Beschämung über den erlittenen Betrug sein Werk allenthalben zurückzukaufen und zu unterdrücken gesucht. Bald wollte man wissen (20 21 28 29 39), die Stücke seien dann versteckt und wohlverwahrt worden. In neuerer Zeit aber verlautete meist (44 46 50b), Beringer habe sie nach Möglichkeit vernichtet. Hierzu stimmt indes schlecht, daß 1767 bei einem andern Buchhändler eine sog. zweite Auflage erschien, die jedoch, wie die „Göttingischen gelehrten Anzeigen“ (16) gleich erkannten, aus den alten Drucken von 1726 bestand, nur daß ein neues, vereinfachtes Titelblatt alles auf die Disputation und den Defendenten Bezügliche unterdrückt hatte, wie auch Huebers Widmung und medizinische Sätze weggelassen waren. Es hieß nun (16 18 usw.), der gewinnsüchtige Buchhändler habe nach Beringers Tode die Bücher aus dem Nachlaß erworben und unter irreführendem Titel aufs neue verbreitet. Die ursprüngliche Ausgabe von 1726 galt dementsprechend schon früh (10a 12) als große Seltenheit. — In Wirklichkeit scheint aber gerade sie häufiger zu sein als die Neuauflage; fand ich doch allein in München fünf Stücke von 1726 und nur eines von 1767. Auch sonst wird die Erstausgabe von einer ganzen Reihe deutscher und außerdeutscher Bibliotheken als vorhanden gemeldet, während man von der zweiten Auflage viel weniger hört. Da auch zeitgenössische Berichte nichts von jenem Wiederaufkauf wissen, die Voraussetzung dazu, nämlich Beringers Betrugserkenntnis, zudem völlig zweifelhaft ist, so scheint auch hier eine spätere Geschichtsbildung vorzuliegen.

Hiermit wäre der äußere Hergang jener vielberufenen Fälschung nach Möglichkeit klargestellt. Es galt, den wahren Kern aus einem Wust von Zutaten und Entstellungen herauszuschälen. Wenig genug blieb übrig von alledem, was dem Beringerfalle für manchen Geschmack einen eigenen Reiz geben mochte. Insbesondere ist es wirklich nicht mehr angängig, wie es hier und da noch geschieht, den oder einem Jesuiten den Betrug anzuhängen. Wenn diese Vielverlästerten überhaupt beteiligt waren, so ist es nach Eckharts Bericht gerade im entgegengesetzten Sinne, insofern Beringer „sich von einem Jesuiten die Dissertation machen“, d. h. wohl bei deren lateinischer Fassung sich freundschaftlich helfen ließ. Für das, was ein früheres noch unfertiges Mitglied tat, ist der Orden selbstverständlich ebensowenig verantwortlich zu machen wie etwa der Ärztestand für die Taten eines ehemaligen Medizinstudenten. Übrigens handelten Roderique und Eckhart im Grunde aus guter Absicht, „aus Eifer für die Ehre Beringers und Würzburgs, deren wissenschaftlicher Ruf gefährdet“ schien (Lith. Wircebg. 80'). Freilich ließen sie es an der nötigen Rücksicht und Schonung fehlen, so daß Beringers Gelehrtenstolz empfindlich verletzt wurde. Erst dieser persönliche Gegensatz gab dem Streit seine tragische Schärfe.

Der Fall an sich stellt sich in der Hauptsache als wohlgelungenes Fälscherstück gewinnsüchtiger Arbeiter dar. Es ist bei wissenschaftlichen Grabungen

heute fast Grundregel, für irgendwie fälschbare Einzelfunde keine Sonderbelohnungen auszusetzen. Das Gegenteil verlockt die Arbeiter fast unweigerlich, solche einträgliche Funde selbst herzustellen, nicht selten mit einem Erfolge, den selbst namhafte Forscher als Getäuschte bescheinigten[1]. Gewinnsucht gibt eben auch dem Ungebildeten Geschicklichkeit, wie Finderfreude selbst den Gelehrten blind machen kann.

Dies gilt insbesondere auch von Beringer. Er war trotz allem ein wahrer Gelehrter, allerdings im Rahmen seiner Zeit. Man hat ihm bis heute unrecht getan, ihn verurteilt, ohne ihn selber zu hören. Und hier liegt vielleicht die bedeutsamste Richtigstellung, die wir seinem Andenken schulden. Man nahm nämlich immer als selbstverständlich an, Beringer habe seine Funde für echte Versteinerungen gehalten, für wirkliche Naturgebilde, deren Entstehung er durch die alten Märchen von den Naturspielen, Samendünsten o. ä. habe erklären wollen. Wie ist man da überrascht, bei ernstlicher Durchsicht seines Werkes alle diese mit oft erstaunlicher Literaturkenntnis dargestellten Meinungen — widerlegt und abgelehnt zu finden! Tatsächlich unterscheidet Beringer scharf (bes. 8. Kapitel) zwischen den gewöhnlichen Versteinerungen, die er deutlich als Überreste früherer Lebewesen erklärt und von der Sündflut oder doch aus dem Meere herleitet, und den ganz anders gearteten „idiomorphen" Würzburger Bildsteinen, die eben nur Abbilder, keine Reste der dargestellten Wesen sind. Nur um diese neuartigen Figurensteine handelt es sich in seiner Lithographia Wirceburgensis, nur solche sind darin abgebildet (einzig ausgenommen vielleicht die Mittelfigur der Tafel XXI), und vergebens sucht man nach den angeblichen (46 48 49) „echten Versteinerungen aus dem Muschelkalk von Würzburg". Die Frage nun, ob diese ungewöhnlichen Bildsteine künstlichen oder natürlichen Ursprungs seien, wagt Beringer bis zum Schlusse gar nicht selber zu entscheiden, sondern will ihre Lösung weiterer Forschung und dem Urteil der Gelehrten überlassen. Das einzige, wogegen er leidenschaftlich ankämpft, ist der Vorwurf, all seine Schätze seien in jüngster Zeit künstlich hergestellt und ihm unterschoben worden. Einen früheren künstlichen Ursprung zuzugestehen ist er durchaus geneigt, allerdings in der auf Eckhart zurückgehenden seltsamen Annahme, die Steine könnten etwa alte germanische und jüdische Talismane oder von verfallenen Burgen oder Gartengrotten herrührende Zierstücke sein, die aus irgend einem Grunde hier zusammengetragen wären. Ja der Gedanke an eine solche künstliche Herkunft scheint Beringer näherliegend (cogitatu pronius, 73) als der an natürliche Entstehung. Gleichwohl will er auch diese nicht ganz ausgeschlossen wissen: er glaubt — und darin zeigt er sich so recht als Kind seiner Zeit — die eigenartigen Bildsteine vielleicht auch als unmittelbare Werke der geheimnisvoll schaffenden Natur oder vielmehr des Schöpfers der Natur erklären zu können, als Lapides sui generis, die, „nicht anders als Edel-, Marmor-, Magnet- und Feuersteine" oder die mannigfaltigen Arten der Pflanzen und Tiere, von Natur nun einmal so wären, dazu bestimmt, zumal in den Buchstabensteinen, als „stumme und doch beredte Zeugen Gottes Vollkommenheiten zu künden, wenn die Menschen ihres Schöpfers vergäßen"! (70 91 f.)

[1] Vgl. Obermaier (48) 147 f. und das lesenswerte Buch „Gefälschte Kunstwerke" von Stephan Beissel (1909), bes. 36 ff.

Bei aller Absonderlichkeit dieser Darlegungen sieht man doch klar, daß Beringer weit entfernt war, seine Figurensteine eigentlichen Versteinerungen gleichzusetzen. Er hatte also recht, sich gegen die Unterstellung der „Leipziger gelehrten Zeitungen" zu verwahren, als habe er seine Funde für „zu Stein geworden", für wahre Versteinerungen ausgegeben. Dieses Mißverständnis, aus seiner hier und da unklaren Ausdrucksweise geboren, erhielt sich bis auf unsre Tage und trägt hauptsächlich die Schuld daran, daß Beringer vor der Nachwelt mit dem Fluch der Lächerlichkeit beladen dasteht! Seine Zeitgenossen haben ihn jedenfalls zurückhaltender und gerechter beurteilt. Sie beschränkten sich im allgemeinen darauf (1—4), eine natürliche Entstehung der Bildsteine so ziemlich abzulehnen und sich mehr und mehr für künstlichen Ursprung auszusprechen. So hat z. B. der bekannte Verfasser der Oryctographia Norica, Joh. Jak. Baier (6), der nach Eckhart als „Altdorfer" Universitätsprofessor zu Beringers Gegnern zählte, für diesen kein Wort des Tadels, eher für dessen Angreifer, die er „übelwollende Neider" nennt. Ja er teilt sogar Beringers vorgebrachte Ansicht von einer früheren künstlichen Entstehung der „wahrhaft heidnischen" Gebilde, die er zumeist gar den altägyptischen Hieroglyphen verwandt glaubt! Durchaus ernst und sachlich besprechen Beringers Werk die „Fränkischen Acta erudita" (5) und danach sogar die „Leipziger gelehrten Zeitungen" (1c) und selbst noch 1736 Gundlings Historie der Gelahrheit (8). Erst Harenberg (7) und Kundmann (9) reden offen und bestimmt von Betrug. Das meist glimpfliche Urteil der Zeitgenossen bestätigt auch, daß Beringer, bis zuletzt der angesehene, einflußreiche Professor, kaum Anlaß zu gewaltsamer Einziehung seines Werkes und zu übermäßiger, sein Leben verkürzender Betrübnis gehabt haben kann.

Trotz allem besteht seine tragische Schuld oder sein Verhängnis eben doch darin, daß er die an sich groben Fälschungen nicht als solche erkannte oder erkennen wollte und neben der erträglichen Annahme von einem früheren künstlichen Ursprung gar eine natürliche Entstehung der abenteuerlichen Gebilde für denkbar halten konnte! Solche Anschauungen sind uns heute schlechterdings unfaßlich, und wir mögen uns zum Schluß mit Abel (50b) „staunend fragen", wieso sie überhaupt möglich waren. Dieser Gelehrte sieht den Grund darin, daß man damals „unter dem Banne der biblischen Überlieferung" stand, eingeengt „durch die Grenzen, die der mosaische Schöpfungsbericht zog", der als kirchliches „Dogma" der „Forschung Fesseln anlegte". Es ist das eine beliebte, besonders auch durch Zittel (46, S. 2) verbreitete Erklärung für frühere Rückständigkeit in Geologie und Paläontologie, obwohl längst ausgemacht ist, daß die recht verstandene Bibel, und zwar ohne „Umdeutung", in keiner Weise dem Fortschritt dieser Wissenschaften im Wege steht. Das Haupthemmnis bildete vielmehr die dem einfachen Sinn naheliegende, damals noch tiefeingewurzelte Vorstellung von der wesentlichen Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit der Festländer und Gebirge, die ja auch heute noch dem Laien vielfach selbstverständlich scheint. Tief im Binnenland gefundene Meeresversteinerungen vermochte man sich deshalb gar nicht anders zu erklären als im Erdboden mit dem Gestein entstanden, und daher rührten alle jene wunderlichen Meinungen von der Urzeugung im Schoße der Erde, von bildenden oder steinmachenden Kräften, von Naturspielen,

Samendünsten usw. Hier wurde nun gerade die Bibel zu einem Prinzip des Fortschritts, indem sie im Sündflutbericht von einer früheren Meeresbedeckung des Festlandes Kunde gab, die jene Versteinerungen doch wenigstens als Überreste untergegangener Lebewesen erklären ließ. So einmal auf der rechten Bahn, erkannte man allmählich als Hauptursache der geologischen Schichten und ihrer paläontologischen Einschlüsse den vielfachen Wechsel großer Festlandsüberflutungen und -verschiebungen, wobei die Sündflut als geologisch faßbare Größe schließlich zurücktrat und ausschied.

In diesem Entwicklungsgange der Wissenschaft finden wir Beringer durchaus auf der Höhe seiner Zeit, wenn er auch, verleitet durch die Absonderlichkeit seiner Figurensteine und blind für deren Fälschung, überkommenen Wahnvorstellungen seinen Zoll gezahlt hat. Nur wer verkennt, wie sehr unser Wissen von inzwischen geklärten Voraussetzungen abhängig ist, möge deshalb weiterhin Steine billigen Spottes auf ihn werfen.

August Padtberg S. J.

Carl Ludwig Schleich.

Am 7. März 1922 starb in einem Sanatorium bei Berlin Carl Ludwig Schleich. In ihm wird die Menschheit immer einen ihrer großen Wohltäter ehren, ist er doch der Erfinder der örtlichen Betäubung, der nach ihm benannten Schleichschen Lokal-Anästhesie. Die Art, wie sich die Entdeckung abspielte, kennzeichnet Schleich als Mann der phantasiegetragenen Ahnung und Kombination. Seiner Anlage nach war er mehr Künstler als Arzt.

Es war um das Jahr 1890, als Schleich im Kreise Dehmel, Birnbaum, Hartleben, Ola Hansen mit dem Polen Przybyszewski in Berührung kam. Dieser erregte seine Bewunderung durch die hinreißende Art, wie er Chopin spielte. Einmal zeigte der Pole dem deutschen Mediziner seine Kollegienhefte, worin sich prachtvolle Einzelheiten von Ganglienstrukturen fanden. Schleich sah sie mit großem Interesse durch. Plötzlich sprang er auf. „Stanislaus", rief er, „Mensch, die Neuroglia[1] ist ein Klaviersaitendämpfer! Ein elektrisches Sordino, ein Hemmungsregulator!" — „Blitz, Himmel, Kreuzmillionen fis-Moll noch einmal! Bruder, sag's noch einmal. Er ist verrückt geworden. Oder es ist eine Erleuchtung." Schleich setzte ihm die Möglichkeit auseinander, daß Nerven durch Einschaltung feuchter Ströme abgedämpft werden könnten. Wenn das aber richtig sei, brauche man nur verändertes Blut zwischen die Hauttasterglocken zu spritzen, um Gefühlsdämpfung zu erzeugen. Er stürzte nach seiner Privatklinik und stellte innerhalb einer halben Stunde durch Selbstinjektionen verschiedener blutähnlicher Salzlösungen fest, daß Wasser ein Anästhetikum, ein Betäubungsmittel erster Klasse sei. Fügte er der Kochsalzlösung Kokain zu, so erhöhte dies Betäubungsmittel seine Wirksamkeit um das Mehrtausendfache. Wo man bisher wegen der Giftigkeit nur eine Spritze Kokain gebrauchen durfte, konnte Schleich tausend Spritzen geben. Alle so aufgeschwemmten Gewebe sind, wie er an Hunderten von Selbstexperimenten erwies, für Stich, Druck, Pressen, Schaben und Brennen taub. Damit war die Lokalanästhesie entdeckt[2].

Wie diese Entdeckung sich gleichsam auf dem Weg vom Kreise seiner Künstlerfreunde zur chirurgischen Klinik vollzog, wie sie eine Frucht des Zusammenspiels gewagter Kombination und medizinischen Experiments ist, so ist Schleichs ganzes Leben ein Hin und Her zwischen Heilkunst und Dichtkunst.

Eigentlich zog es ihn von Kind auf stärker zu den schönen Künsten als zur Medizin. Doch der Vater, selbst Arzt, drängte seinen Ältesten mit gütiger, aber unerschütterlicher Festigkeit in die medizinische Laufbahn. Der Vater war ein geschätzter Augenarzt zu Stettin; 35 Jahre hindurch war er Vorsitzender des Pommerschen Ärztebundes und des Stettiner Ärztevereins. Er kannte keinen höheren Ehrgeiz, als daß sein Ältester einmal den Namen Schleich durch eine Entdeckung oder Erfindung für ewig in die Geschichte der Heilkunde einschreibe. So sehr er die Literatur schätzte — er schwärmte für Goethe und Gott-

[1] Das Gewebe, in das die Gehirnganglien eingebettet sind.

[2] So erzählt Schleich selbst in seinem autobiographischen Werk „Besonnte Vergangenheit" (Berlin 1922, Ernst Rowohlt). Diesem Buch sind auch die folgenden Mitteilungen aus Schleichs Leben entnommen.

fried Keller und hatte eine besondere Vorliebe für spanische Dichtung —, so sehr war er den künstlerischen Versuchen seines Sohnes abgeneigt; er fürchtete immer, die Kunst möchte Karl der Medizin abtrünnig machen. Wenn der Sohn von seinem Poetenberuf sprach, bekam das Auge des Vater einen wehen Ausdruck; der Feinfühlige schloß solche Szenen immer mit einer Umarmung: „Na, laß nur, Väterchen. Ich bleibe bei der Medizin."

Sonst ließ der Vater seinem Ältesten wie den übrigen fünf Geschwistern die weitestgehende Freiheit. „Wir wuchsen auf wie die Piratenkinder", sagt Schleich einmal mit herzlicher Dankbarkeit. 1859 zu Stettin geboren, erlebte Carl Ludwig die ganze Entwicklung vom Großsegelschiff bis zum mächtigen Kauffahrteidampfer und dem häuserhohen Ozeanriesen. Der Vater war Augenarzt am „Vulkan", dieser Werft von Weltruf, die Dampfer und Kriegsfahrzeuge für aller Herren Länder baute. Die Jungen lagen viel auf dem Wasser oder trieben sich, nicht immer in holdester Eintracht, mit den eingeborenen Vollwerksbrüdern im Hafen herum, wo es immer etwas an Überseewaren zu bestaunen, stibitzen oder zu naschen gab. Aus dieser Zeit des Verkehrs mit Schnapphähnen und Latschenträgern bewahrte sich Schleich sein Leben lang eine gewisse Vorurteilslosigkeit gegen Standesunterschiede und eine Vorliebe für die Enterbten der Nation nebst der humoristisch-fatalistischen Neigung, ein nahendes Schicksal ruhig auf sich zukommen zu lassen — wie den Schutzmann des Vollwerks.

Die Ferien brachte er auf der Insel Wollin zu, wo die Mutter, eine geborene Küster, mit ihren zwölf Geschwistern im Dorfe Kalkofen aufgewachsen war. Auf den Besitzungen der Großeltern und der verschiedenen Onkel verlebte Carl Ludwig mit mehreren Dutzend Vettern und Bäschen zusammen paradiesische Wochen. Das junge Volk bildete eine wahre Stammeskolonie von Haffinsulanern, zeitweise völlig isoliert von aller Zivilisation. Man ließ die futternden, jauchzenden und tollenden Banden gehen und treiben in Wäldern und Feldern, wie es sie gelüstete. Carl Ludwig richtete ärztliche Konsultations- und Operationsstunden ein, wobei Vettern und Bäschen sich kleine Geschwülste aus aufgetropftem Siegellack und Stearin beibringen mußten, die dann der Herr Doktor, Großmutters Hornbrille auf der Nase, mit den Werkzeugen aus einer alten Instrumententasche des Vaters entfernte. „Haben Sie nur keine Angst, bei mir geht alles schmerzlos!"

Als Tertianer kam Carl Ludwig nach Stralsund ans Klostergymnasium. Die Veranlassung war ein tiefer, unheilbarer Riß im Eheglück der Eltern. Um die Mutter zu strafen, auch um den Jungen ihrer allzu nachsichtigen Liebe zu entziehen, brachte der Vater den Knaben bei fremden Menschen in der Pension unter. Mit zarter Schonung geht Schleich in seinen Erinnerungen über diese Tragödie hinweg; er bewahrte sein Leben lang sowohl dem Vater wie der Mutter seine kindliche Liebe.

Mit der Schmiegsamkeit der Jugend fand er sich rasch in die neuen Verhältnisse. Zu seiner und der Kameraden unbeschreiblicher Überraschung erhielt er sogar die aus der Schwedenzeit stammende Staatsstiftung: eine große silberne Medaille für Fleiß und gute Sitten. — Den nachhaltigsten Eindruck machte auf den Gymnasiasten Konrektor Freese; mit behaglichem Humor schwelgt der Sechzigjährige in Erinnerungen an diesen originellen Erzieher, der seinen

Schülern das klassische Altertum unvergeßlich zu machen wußte. Welch köstliche Laune und tiefblickende Menschenliebe spricht aus der Rede, die Freese in dem ihm eigenen Telegrammstil für den erkrankten Rektor an die Muli und das Volk hielt! Bekamen da die künftigen Philologen, Juristen, Mediziner, Mathematiker ihren „häzlichen Glückwunsch" mit auf den Weg; und zuletzt kommt die Anrede an die (protestantischen) Theologen: „Je, da seh' ich welche, die wollen Theologie — ach! du lieber Gott! Je, lachen Sie nicht, die Stunde, sie kommt, der Zweifel, der Rabe hackt ins Genick, bohrt, beißt, man weiß nicht aus noch ein. Die Welt, das Schlechte scheinbar belohnt, das Gute an die Wand gedrückt, der Brave übersehen. Spott! Kein Glaube. Kanzel. Vergebliche Sonntagspredigt; einer schläft; je, es ist schmäzlich! O, lachen Sie nicht, die Stunde kommt, es ist furchtbar, die Qual, das liebe Brot; weiß nicht aus noch ein. Martyrium! Mein häzliches Beileid!"

Nun sollte das Berufsstudium beginnen. Der Beruf, die Medizin stand fest. Da war Carl Ludwig ganz im Banne seines ehrfürchtig verehrten Vaters. Innerlich war er aber doch entschlossen, nebenbei „ein Dichter" zu werden. Zuerst sollte der Student die Fremde sehen; nach einigem Schwanken zwischen Grenoble, Bologna und Zürich entschied sich der Vater für das letzte. Die Alpenwelt war für das Kind des Ostseeflachlandes ein überwältigendes Wunder. In Zürich angekommen, ließ er und sein Reisegefährte das Gepäck auf dem Bahnhof, um schnurstracks an die Limmat und an das Seeufer zu eilen. Dort bestiegen sie ein Boot, ruderten mitten in den See hinaus, zogen die Ruder ein und warfen sich längelangs in das Boot, um überselig Himmel, Ufer und den fern aufglühenden Gletscherring des Berner Oberlandes zu bestaunen.

Die zwei Jahre des Züricher Aufenthalts waren ganz der „Romantik des Studentseins" geweiht. Zürichs wundervolle Umgebung, weite Wanderungen und die „Revisionen des innern Gefüges aller Wirtshäuser ringsum" nahm den von Lebenslust Schäumenden weit mehr in Anspruch als die Tempelhalle des Wissens. Freilich hatten ihn die ersten Schritte in den medizinischen Betrieb mit schüttelndem Widerwillen erfüllt. Der Anatomiesaal mit den zerfetzten Leichen und dem üblen Duft, Schädel ohne Augen, spiegelnde Gehirne und zerschnittene Herzen weckten ein tiefes Grauen. Über die mörderischen Versuche an Fröschen und Tauben im Physiologischen Seminar packte ihn Wut und Entrüstung. Er schrieb dem Vater, nach reiflicher Selbstprüfung sehe er sich außerstande, das Medizinstudium fortzusetzen — alles eher als diese Schinderei Lebendiger und Toter. Es bedurfte der ganzen Klugheit des Vaters, um den Empfindsamen zu besänftigen.

Doch wurde auch jetzt nicht viel aus dem Medizinstudium. Carl Ludwig wurde ganz musiktoll, studierte Harmonielehre, Kontrapunkt und Fuge, spielte in Symphoniekonzerten mit und übernahm das Cello im Operorchester. Seine Tenorstimme gab Anlaß zu einer Aufforderung, an die Oper zu gehen; am Konservatorium zu Mailand sollte er ausgebildet werden. Eines schönen Tages erhielt der Vater ein Telegramm; „Bin Mailand, werde Sänger. Dein treuer Sohn." Sofort reiste der Stettiner Arzt nach Mailand und führte den Ausreißer mit sanfter Gewalt wieder nach Zürich zurück.

Auf eigenartige Weise machte Schleich die Bekanntschaft des Züricher Ratschreibers Gottfried Keller. Eines Tages, als das Soloquartett, dem Schleich

angehörte, die Schweizer Hymne gesungen hatte, tat sich die Türe auf, und ein kleiner, rundlicher, älterer Mann trat herein und sagte: „Singet dös noch einmal! Der Text isch von mir!“ Dann setzte er sich zu den Vieren und eine tolle Zecherei begann. Dabei muß Schleichs Trinkfestigkeit besondern Eindruck auf ihn gemacht haben; nach ein paar Tagen kam er wieder in den „Gambrinus“ und fragte nach dem „Dütschen, der so wunderherrlich suffe cha“. So erschien der Ratschreiber alle sechs Wochen, um Schleich abzuholen und mit ihm zu pokulieren. Erst durch einen Brief des Vaters kam der Studio dahinter, mit welcher literarischen Größe er bekannt geworden sei — zum nicht geringen Verdruß Gottfried Kellers, der Schleichs bewundernde Rede bei der nächsten Sitzung barsch abschnitt: „Wir chommet hier nüt zusamme, um von Literatur zu schwätze, sondern um zu suffe. Also halt din Gosche!“ — Gleichwohl haben die beiden dann später doch auch von Dichtung und Künstlernatur geredet.

Als stolzer Korpsstudent, aber seelisch niedergebrochen kehrte Schleich ins Vaterhaus heim. Die Ungebundenheit hatte ihn fast zwei Jahre in einen Taumel und Rausch gepeitscht, dem auch seine große körperliche Kraft, seine goldene Gesundheit nicht standhalten konnte. Leer am Beutel, ebenso leer an Wissen kam der Student zum Vater zurück. Nach einer Erholungspause führte ihn dieser in die Elemente der Medizin ein, indem er planmäßig Aufgaben in Tagesdosen stellte. Nach zwei Semestern in Greifswald bestand Carl Ludwig denn das Physikum.

Von 1882 bis 1887 famulierte Schleich, d. h. er war als Koassistent an verschiedenen Instituten angestellt. Ohne andere Kollegien zu hören, arbeitete er so unter v. Langenbeck, Bergmann, Senator, Virchow und Ohlshausen. — Beim Chirurgen Langenbeck, dessen Erfindungsgeist die Operationstechnik mit einer Reihe neuer Methoden bereicherte, war Schleich der Chloroform-Spezialist der Klinik. Der große Chirurg war sehr ängstlich mit der Narkose. Großen Eindruck machte auf den Assistenten das Wort: „Jede Narkose ist so, als hielte man jemand bei der Kehle eine Zeitlang aus einem Fenster im vierten Stock.“ — Ein Vorgang prägte sich Schleich unauslöschlich ein. Nach einer überaus schwierigen Operation an Speiseröhre und Schlund hatten die Ärzte in der Freude über das Gelingen vergessen, der Schwester zu verbieten, dem Kranken irgend etwas zu trinken zu geben. Ein gierig hinabgestürztes Glas Milch brachte den Tod. Als die Assistenten am nächsten Morgen mit ihren Krankengeschichten vor dem Zimmer des Chefs antraten, kam der Oberwärter heraus, schloß ab und sagte: „Herr Geheimrat haben sich eingeschlossen. Herr Geheimrat sind noch hier die ganze Nacht. Er liegt vor dem Kruzifix. Er betet in eins weg!“

Auch von Ernst v. Bergmann, dem Nachfolger Langenbecks, hebt Schleich hervor, daß er sein Leben lang tief religiös gewesen sei. Bergmann, der dem russischen Livland entstammte, hatte miterlebt, was nach den Schlachten bei Plewna, Felisch und Gornji-Dubniek (1877) die Wundfäule in der russischen Donauarmee anrichtete. Daher seine Sehnsucht, durch Ausbau der von Lister 1869 vorgeschlagenen Antisepsis, des Verfahrens zur Vermeidung der Wundzersetzung durch Mikroorganismen, solche Katastrophen für die Zukunft unmöglich zu machen. Als übernommener Famulus des neuen Herrn erlebte Schleich eine verblüffende Neuordnung: ein bis in die letzten Einzelheiten aus-

gearbeitetes System des antiseptischen Drills mit der Strenge und Pedanterie einer militärischen Instruktion ausgeführt. Von der Antisepsis, der Bekämpfung der Bakterien, ging Bergmann nach dem Vorbild des Kieler Chirurgen Neuber über zur Asepsis, der Fernhaltung der Bakterien. Dank den aseptischen Methoden war kein Organ, sei es Magen, Darm, Niere, Milz, Leber oder Herz, so verborgen, daß es nicht von Messer, Säge und Schere, Nadel und Unterbindungsfaden des Chirurgen erreicht wurde. Bergmann selbst hat die Schädelkapsel geöffnet und hat gelehrt, einer großen Zahl krankhafter Zustände am Gehirn chirurgisch beizukommen.

Herbst 1883 trat Schleich eine Assistentenstelle im Pathologischen Institut der Charité unter Rudolf Virchow an. Dramatisch und schelmisch beschreibt Schleich sein erstes Erscheinen vor dem Allmächtigen, einem kleinen, gelbhäutigen, eulengesichtigen, bebrillten Mann mit stechendem, doch leicht verschleiertem Auge. — Nachdem Karl Reinhard die Anregung gegeben hatte, die Schwannsche Zellenlehre von den Pflanzen auf den menschlichen Organismus zu übertragen, führte Virchow in lebenslanger Arbeit die zellulare Pathologie durch; er spürte, wie Schleich es ausdrückt, „die letzten Verstecke der Krankheit in den Mosaikgrotten des Organismus, den Zellen, auf". Durch die Zusammenarbeit mit Virchow erwarb sich Schleich den Ruf, ein kleiner Virchow in der Westentasche zu sein.

Freilich war dies medizinische Studium kein stetes, ausdauerndes Arbeiten, sondern eine Reihe von zuckhaften Fleißanfällen. Dazwischen lagen Bummelperioden. Ja, einmal nahmen ihn Kunst und Künstlerleben so gefangen, daß er wieder einmal gegen die Medizin revoltierte. Um sich selbständig zu machen, begann er für Geld und Tageskost auf Vorstadtbühnen und Bänkelsängereien aufzutreten und in kleinen Kapellen mitzuspielen.

Da erschien eines Tages Vater Schleich auf der Stube des verbummelten Studenten, ausgerüstet wie zu einer langen Reise. — „Nanu, Väterchen?" — „Ja, ich komme, um mit dir das Staatsexamen zu machen. Du willst ja nicht allein daran gehen." Der Stettiner Arzt hatte sich für ein Vierteljahr von Praxis und Beziehungen aller Art befreit, um den Sohn der Medizin zu retten. In anregender Zusammenarbeit wurde Station um Station des Staatsexamens vorbereitet und glücklich erledigt. Carl Ludwig konnte dem Vater die Approbation in die Hände legen.

Für fast zwei Jahre trat jetzt Schleich als Volontär bei Senator im Augusta-Hospital ein, um hier bei einem Meister der innern Medizin den klinischen Dienst zu lernen und sich in der medizinischen Chemie durchzubilden. Zum zweiten Male zog er dann nach Greifswald, wo er als erster Assistent in der chirurgischen Klinik den chirurgischen Drill lernte. Nach Berlin zurückgekehrt bekleidete er eine Assistentenstelle in der Universitäts-Frauenklinik. Endlich 1889 eröffnete er in der untern Friedrichstraße eine private chirurgische Klinik. Hierher holte er sich auch seine junge Frau Hedwig heim, der er schon als Gymnasiast sein Herz geschenkt hatte.

In diese Zeit fällt seine Entdeckung der Anästhesie durch örtliche Einverleibung unschädlicher Flüssigkeiten. Der Gedanke kam ihm als Folgerung aus seiner Hypothese über die Ganglientätigkeit, einer Hypothese, der die Fachgelehrten immer noch zweifelnd gegenüberstehen. Schleich sah nämlich in dem

Neuroglia-Geäder, in welches die 1500 Millionen Hirnganglien eingebettet sind, kein bloßes Stütz- und Bindegewebe, sondern ein Mittel, um elektrizitätsähnliche Strömungen zwischen den Ganglien zu regeln. Das die Ganglien umfließende Blut wirke als isolierender Widerstand, der dies Strömen von Nervenzelle zu Nervenzelle entweder ganz hindere oder es in bestimmte Bahnen zwinge. Ähnlich seien auch die peripheren Nervenstränge von isolierender Flüssigkeit umgeben; vermöge der elektroide Nervenstrom diese Isolation zu durchbrechen und quer von Nerv zu Nerv seinen Weg zu nehmen, so werde dieser Kurzschluß als Schmerz empfunden. Schleich folgerte daraus: Wenn es gelinge, die Isolation durch Vermehrung der Gewebsflüssigkeit undurchbrechbar zu machen, so müsse eine örtliche Schmerzlosigkeit eintreten. Mag nun die Voraussetzung auch falsch sein, die daraus abgeleitete Methode der örtlichen Betäubung erwies sich in Hunderten von Versuchen, die Schleich in seiner Klinik vornahm, als richtig. Es gelang ihm, Unterleibsgeschwülste, Knochen und Gelenke zu entfernen, Amputationen, Trepanationen und Augenenukleationen ohne Narkose vollständig schmerzlos vorzunehmen. Er hatte solchen Zulauf, daß er oft täglich zwölf und mehr Operationen nach seiner neuen Methode ausführen konnte.

Vollgerüstet legte er im April 1892 dem Chirurgenkongreß seine Erfindung vor. Der Saal war überfüllt, als er das Podium betrat. Im Gefühl sieghafter Gewißheit entwickelte Schleich Theorie und Praxis und schilderte das Erreichte. Aber durch den temperamentvollen Schluß seines Vortrags führte er eine Wendung herbei, die für sein ganzes Leben tragisch wurde. „Mit diesem unschädlichen Mittel in der Hand halte ich es aus idealen, moralischen und strafrechtlichen Gründen für nicht mehr erlaubt, die gefährliche Narkose da anzuwenden, wo dieses Mittel zureichend ist.“ — Da erhob sich ein Sturm der Entrüstung unter den 800 Chirurgen. Ohne das Wort, um das er nochmals gebeten hatte, zu erhalten, mußte Schleich den Saal verlassen. Zeuge des Vorfalls war auch Schleichs alter Vater; er hatte aber solches Vertrauen in die Erfindung des Sohnes, daß er lachend zu Carl Ludwig sagte: „Die Kerls sind ja ganz und gar verrückt. Komm, wollen eine Flasche Sekt trinken. Recht kriegst du ja doch!“

Und Recht bekam er. Ernst v. Bergmann bezeichnete Schleichs Anästhesie als die erste deutsche chirurgische Großtat. Die in die allgemeine Praxis übergegangene Methode wird von den Ärzten nach Schleich benannt. Siebzig vom Hundert der Narkosen bei allen Operationen haben sich als überflüssig erwiesen; der Narkosetod ist so gut wie verschwunden. — Aber jene Begebenheit auf dem Chirurgenkongreß ließ einen Stachel in Schleichs Herzen; er trug sein Leben lang einen heimlichen Groll gegen die amtlichen Hüter der medizinischen Wissenschaft.

Auch sonst stieß sein phantasiebeschwingter Geist auf manche Entdeckung und Erfindung. Als Assistent schon sprach er es einmal aus, man solle doch bei schwerer Geburt wegen Beckenenge die Symphyse, den vorderen Beckenknorpel, durchschneiden. Damals wurde dieser Vorschlag unter Hohn und Spott abgelehnt. Viele Jahre später machte von Frankreich aus die Symphyseotomie den Siegeslauf um die Welt und gilt noch heute als ärztliche Großtat. — Unter Virchow hatte er Gelegenheit, sämtliche in Berlin operierten Krebsgeschwülste

zu mikroskopieren. Dabei bildete er sich die Überzeugung, daß der Krebs eine Folge krankhafter Zellzeugung sei. Infolge Durchlässigkeit oder Brüchigkeit der Wände dringe der Kern einer Zelle in die Nachbarzelle ein und befruchte diese auf abnorme Weise. Das Ergebnis werde eine Art Embryo an falscher Stelle, eine Zellwucherung. — Bei Vorversuchen über Farbmedien — er wollte sich die Farben für seine Malereien selbst bereiten — fand er eine Reaktion, das reine Bienenwachs wasserlöslich zu machen. Nicht nur zum Malen war diese schön weißgelbe Masse verwendbar, er brauchte sie auch als Zutat zu einer Reihe hygienischer Mittel. — Um die Narkose zu verbessern, ersann Schleich die sog. Siedegemisch-Narkose; die ätherischen Flüssigkeiten werden derart gemischt, daß das verdampfende Narkotikum bei Körpertemperatur (38°) siedet, wodurch die Gefahren der Narkose wesentlich beschränkt werden. — Eine andere Neuerung war die Einführung der Wundmedien, deren Grundbestandteile möglichst den natürlichen Verhältnissen des Körpers angenähert sind. — Auch eine Seife, die Marmorseife, erfand Schleich, die mit ihren Millionen winziger Marmorteilchen nicht nur zu Säuberungs- und Desinfektionszwecken dient, sondern auch durch die Erzeugung von Reibungselektrizität ein Verhinderungsmittel der Arterienverkalkung ist.

Der Krieg gab Schleich Gelegenheit, in schwerer Arbeit im Lazarett am Reichskanzlerplatz sein Können und seine Erfindungen in den Dienst der verwundeten Krieger zu stellen.

* * *

Nachdem Schleich seine große ärztliche Erfindung gemacht hatte, fand der Vater sich leichter darein, daß er auch seinen künstlerischen Neigungen nachging. Zudem brachte der verhängnisvolle Vorgang auf dem Chirurgenkongreß für einige Zeit eine Abnahme der Patienten. Erst warf Schleich sich auf Musik und Malerei. Er komponierte, kontrapunktierte und ackerte dicke Folianten zur Instrumentationslehre durch; ganze Körbe voll beschriebener Notenstöße wanderten immer wieder auf den Boden. Er brachte es dazu, für Orchester zu schreiben, und hatte einige Male den Genuß, sich als Dirigent seine eigenen musikalischen Gedanken entgegenbrausen zu lassen. — Mit seinen eigenen Farben, in denen lösliches Wachs das Öl ersetzt, malte er zahlreiche Bilder. Einige Reproduktionen schmücken die Selbstbiographie; Meer und Dünenstrand geben die Vorwürfe ab.

Als Zwölfjähriger hatte er seine ersten dichterischen Versuche gemacht. Er schwärmte für eine Achtzehnjährige, die im elterlichen Hause im dritten Stock wohnte; ihr legte er jeden Morgen ein Versblättchen mit Blumen beschwert auf die letzte Stufe der Stiege — bis der alte General, ihr Vater, den „dummen Bengel" dabei erwischte. Das Dichten hat er nicht mehr gelassen, wenn er auch bei seinen Künstler-Freunden kaum mehr als schonende Teilnahme fand. Sie nahmen ihn nicht recht voll mit seinen Dichtungen, klagt er selbst. Immer kamen sie so beleidigend schnell auf andere Gegenstände zu sprechen. Es berührte ihn schmerzlich, als er nach Vortrag eines Attila-Monologes von dem Kreise junger Dichter unvermittelt zu hören bekam: „Kommen Sie heute abend mit zum Skat?" In der Tat sind Schleichs lyrische und epische Versuche bei allem Reichtum der Phantasie und Stimmung doch keine geschlossenen Kunstwerke von persönlicher Prägung. Dehmel hat Schleich mit Recht davor ge-

warnt, Verse zu schreiben; sie seien zu sentimental und enthielten zu wenig Eigenes. Das gilt von allen Dichtungen Schleichs, auch von seinem Bildungsroman „Es läuten die Glocken", den er selbst für das beste seiner poetischen Werke hielt.

Gleichwohl hat sein Leben und seine Lebensbeschreibung durch den dichterischen Einschlag entschieden gewonnen. Die Abschnitte über Gottfried Keller, Dehmel und Strindberg sind überaus fesselnd. Mit großer Schilderungskunst hat Schleich Bilder der äußeren Erscheinung Dehmels und Strindbergs entworfen. „Welch sonderbarer Mensch war Dehmel! Dies tief vergrübelte Gesicht mit den blitzsprühenden, oft zugekniffenen Augen, deren Winkel schon früh die Krähenfüße zeigten. Die Nase aristokratisch scharf mit energisch geschweiften Nüstern. Die Lippen blaß, die untere auffallend breiter, oft zu einer mürrischen Schippe verzogen. Hoch die Stirn, kreuz und quer durchfaltet, drei tiefe konvergierende Furchen über der Nasenwurzel. Zwei türkensäbelkrumme Falten begrenzten scharf vom Nüsternansatz die Wangen und verloren sich in die breit ausladenden Kiefer. Die Brauen wie zwei weit geschweifte gotische Bogen. Gewelltes tiefschwarzes Haar mit einem Geniestrudel in der Mitte, wie aus der Stirn emporflammend. Ein schmerzdurchwühltes Kaingesicht mit südländischem Einschlag." Schleich und Dehmel wurden Freunde, die oft genug dem von ihnen geprägten Satz nachlebten: „Wir lernen nur aus den Vergnügungen, die uns an den Rand des Verderbens führen." — Einmal raste Dehmel voll himmelstürmender Schwärmerei über die Weidendammer Brücke, erklomm die Brüstung und wollte emporstreben in die Sternennacht. Schleichs baumstarker Bruder Ernst umklammerte eisern den Rasenden, bis der Schäumende zu sich kam mit den Worten: „Es ist eine Gemeinheit, einen nicht sterben zu lassen." — Schlacht und Krieg hat sich Dehmel als den höchsten Männerrausch ersehnt. Ernüchtert kam er aus dem Weltkrieg zurück, von der Todeskrankheit gezeichnet.

Einmal erlebte Schleich einen Zusammenstoß zwischen Dehmel und Strindberg. Der Schwede hatte gegen den Naturalismus gewettert: „Ihr seid Gerichtsberichtler von die Straßenerlebnisse, Abkleckser aller Dunkelseiten des Daseins. Das ist nicht Kunst, das ist Ducken unter die Fußtritte des Gemeinen!" Da stand Dehmel entrüstet auf, nahm seinen Hut und ging. „Was will der wilde Mann?" So pflegte Strindberg Dehmel zu nennen. Noch in derselben Nacht fuhr Strindberg zu Dehmel nach Pankow, um abzubitten. Dehmel war leicht zu versöhnen; er meinte nur: „Wenn wir uns schon anbellen, was sollen dann die Hunde tun?"

Mit Strindberg verband den deutschen Arzt innige Freundschaft; Strindberg nannte Schleich immer nur den „gode Freund". Der Schwede, der ja auch wissenschaftliches Forschen mit dichterischer Intuition verband, mußte dem Künstler-Arzt kongenial sein. Den Eindruck, den Strindberg bei der ersten Begegnung Anfang der neunziger Jahre auf Schleich machte, hat dieser folgendermaßen beschrieben. „Das Prometheische stand auf der hohen Stirn, sprühte scharf und leidend zugleich aus den blaugrauen Augen, riß die wirren Locken zur Höhe und verspritzte noch in den Strähnen des kurzen energischen Katerbartes, der über dem frauenhaft kleinen Munde nach rechts und links trotzig-ironisch verblitzte. Grübchen verstärkten die Liebenswürdigkeit der Be-

grüßungsgeste. Bald aber zog ein finsterer, grübelnder Schatten über das verwetterte Antlitz. Strindberg war mittelgroß, von gedrungenem Körperbau, die Glieder barock-muskulös. Die Bewegungen waren von pedantischer Ruhe." —

Mit Strindberg zusammen experimentierte, malte, komponierte und las Schleich; mit dem seelisch Zerrissenen litt er auch. Zwei Jahre vor dem Tode Strindbergs besuchte ihn Schleich noch in Stockholm. Mit sichtlicher Genugtuung hebt Schleich hervor, daß Strindberg, der im Anfang ihrer Freundschaft überzeugter Monist und Mechanist, freilich damals schon mit mystischen Anwandlungen, gewesen war, „christlich-religiös" geworden sei. Er berichtet Strindbergs Wort: „Es ist mir ergangen wie einem Seefahrer, der ausfuhr, Neuland zu entdecken. Jedesmal, wenn ich glaubte, ein unbekanntes Eiland zu finden, war's bei nahem Zusehen unsre alte Bibel und das Neue Testament. Über die alten Weisheiten gibt es nichts."

* * *

Und Schleichs Stellung zu Christentum und christlicher Weltanschauung? — Der Vater scheint völlig ungläubig gewesen zu sein; mit großer Heftigkeit verfocht er in Gegenwart des Knaben seinen Atheismus gegen den zur Familie gehörenden Pastor Hermann Friedrichs. Tief schlugen die Argumente für und gegen das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele in das junge Gemüt ein. Als Carl Ludwig eingesegnet wurde, stand er unter dem Einfluß des bildschönen, beredten Predigers Pfundheller: er war fest entschlossen Pastor zu werden.

Schleichs späteres Verhalten in Weltanschauungsfragen ist wie ein Ausgleich zwischen diesen entgegengesetzten Richtungen. Wo er begrifflich zu bestimmen sucht, was er sich unter Gott, Seele, Unsterblichkeit, Willensfreiheit denkt, kommt eigentlich eine Leugnung dieser im landläufigen Sinn verstandenen Dinge heraus. Die Seele ist für ihn bald die harmonisch-plastische Idee des menschlichen Organismus, bald ein Wirbel des Äthers. Der Äther selbst mit seiner allgegenwärtigen Kraft tritt an die Stelle Gottes. So schreibt er einmal über die Seele und ihren Ursprung — die Stelle ist zugleich eine Probe seines Essay-Stiles —: „Die Seele ist da. Sie lebt. Sie stieg herab aus den wallenden Dunstschleiern des glühenden Erdballs, ja herab aus den ungeheuren Kristallhallen des Äthers und seiner ewigen Residenz im All, um an dem großen Werk der Vergeistigung der Materie, die nichts ist als Wirbel, Schaumtröpfchen des Äthers, mitzuarbeiten, bestimmt die tausendfältig hier innewohnenden Ideen einer gewaltigen Künstler-All-Seele mit reinster, höchster Geistigkeit zu erfüllen, bis alles wieder einmündet in die unausdenkbar grandiose Ruhe des ewigen Stromes von Ätherflut, die rhythmisch auf- und abschwellt wie der Odem eines schlafenden Gottes."

Anderseits hat Schleich stets an Mächte geglaubt, die jenseits der uns zugänglichen Erscheinungswelt zu Hause sind. Dieser Glaube ist religiöser Art, mehr noch aber eine Folge seines Zuges ins Romantische. Dankbar schreibt er: „Ein gütiges Geschick hat mir den Zug ins Romantische bewahrt und mir bis in mein höheres Alter dies Schweben durch die Dinge und über ihnen nicht verleidet; ein deutliches Gefühl, es sei dies Leben und seine Erscheinungen nicht das allein Erreichbare, sondern als gehe etwas Unerkennbares mit nebenher, ja als sei alles gar nicht so wirklich, wie es scheine."

Drum war ihm Virchow wegen seines krassen Materialismus unsympathisch. Er hat daraus dem Gelehrten gegenüber auch keinen Hehl gemacht. Gelegentlich eines Studienausfluges, auf dem er Virchow allein begleitete, kam das Gespräch auf Teleologie und Gottes Dasein. Virchow bezeichnete das als theologische Mätzchen, poetische Kindermärchen. Schleich wagte einzuwerfen: „Aber man befindet sich mit dem Gottesglauben doch in einer sehr guten Gesellschaft. Ich kenne keinen überragenden, bedeutenden Menschen, der nicht an so etwas wie Gott oder Geist der Natur geglaubt hätte." Virchow blieb stehen und fragte: „Halten Sie mich nicht für bedeutend?" „Natürlich", stammelte Schleich. „Na also", war die Antwort. . . .

Oft und sehr entschieden hat sich Schleich gegen den Vorwurf gewehrt, er sei Apostel einer materialistischen Welt- und Menschenauffassung, die für Gott und Seele keinen Platz lasse. Von seiner Vortrags- und Schriftstellertätigkeit, die großen Anklang gefunden hat, sagt er einmal: „Mein ganzes leidenschaftliches Streben ging dahin, an der Hand der Wunder in uns die Menschen abzukehren von dem öden Materialismus und sie zu zwingen, das Walten noch ganz anderer Kräfte als Kapital, Politik, Daseinskampf und Erbgesetze anzuerkennen. Ich bin auf meine Art gläubig geworden durch das Mikroskop und das Naturbetrachten und will, was ich kann, dazu beitragen, Wissen und Religion zu vereinen."

Und in der Tat werden seine Vorträge sowie seine zahlreichen populären Schriften[1] viele in der Abkehr vom Materialismus bestärkt haben. Freilich beruht diese Wirkung nicht auf klarer Erkenntnis und logischer Überzeugung, sondern auf phantasiemäßig künstlerischer Kombination und dichterisch suggestiver Darstellung. Auch der Psycholog und Philosoph Schleich ist mehr Künstler und Dichter als Wissenschaftler. —

Ein universaler Mensch war Schleich. Von Mathematik abgesehen, gab es nichts, was ihn zeitweise nicht fesselte. Aber gerade diese Universalität war auch der Grund, daß er sich den begründeten Vorwurf eines „genialen Dilettanten" zuzog. „Es war mein geheimer Wunsch", schreibt er in den Schlußbemerkungen zu seinem Leben, „es war mein Wunsch, eigentlich einmal alles auf Erden eine Zeitlang gewesen zu sein. Die Technik des Handwerks interessierte mich zeitweise ebenso lebhaft wie die Mechanismen der Sterne oder der Gehirnganglien. Wohl war mir das Glück günstig, aber immer nur bis zu einem gewissen Grade des Erfolges. Nirgends war mein Sieg ein vollkommener."

Viele werden das Andenken Schleichs segnen, der sie auf den Weg aus der Wüste des Materialismus zu geistiger Weltauffassung gewiesen, wenn er ihnen auch nicht Führer bis zum Ziel sein konnte. Als den Finder der Lokal-Anästhesie wird die Menschheit Schleich immer zu ihren großen Wohltätern rechnen.

Sigmund Stang S. J.

---

[1] Bei S. Fischer in Berlin erschienen: Das Ich und die Dämonien, Von der Seele, Vom Schaltwerk der Gedanken; bei Ernst Rowohlt in Berlin: Die Weisheit der Freude, Das Problem des Todes, Gedankenmacht u. Hysterie, Ewige Alltäglichkeiten; im Concordia-Verlag in Berlin: Es läuten die Glocken. Vgl. diese Zeitschr. 90 (1915/16) 513 f.; 92 (1916/17) 643 f.

Konfessionelle Kunst.

Bei dieser Frage scheidet selbstverständlich das ganze Gebiet der profanen Kunst aus. Diese hat ja nicht einmal mit Religion etwas zu schaffen, so gerne es auch heute von manchen behauptet wird, die pantheistische Allgefühle mit Religion verwechseln, geschweige denn mit Bekenntnisunterschieden. Es gibt weder ein katholisches noch protestantisches, weder ein jüdisches noch ein heidnisches Stilleben.

In Frage stehen also nur Kunstwerke, deren gedanklicher Inhalt religiöser Art ist. Auch unter ihnen sind alle jene von unsrer Frage nicht betroffen, die ein ausgesprochen konfessionelles Thema behandeln, das als solches von allen erkannt werden kann, z. B. eine Darstellung des Herzens Jesu, der Unbefleckten Empfängnis, der Seelen im Fegfeuer, der Spendung der heiligen Firmung. Daß die Kunst in diesem Sinne konfessionell sein kann, steht außer Zweifel. Ebensowenig kommen Kunstwerke in Betracht, die ein religiöses Thema polemisch gestalten wie so manche Bilder aus der Reformationszeit, z. B. die antipäpstlichen Holzschnitte aus Luthers Werken oder das große Bild Lessings „Hus auf dem Konstanzer Konzil", das seinerzeit in katholischen Kreisen so peinliches Aufsehen erregt hatte. In all diesen Fällen ist das konfessionell Unterscheidende rein stofflicher Art, im Thema selbst gelegen, das ein Kunstwerk irgend einer bestimmten Konfession positiv zuweist, oder negativ als gegen eine bestimmte Konfession gerichtet erscheinen läßt.

Es kann also die Frage nur sein, ob ein rein konfessionelles Thema oder Themen, die mehreren Konfessionen gemeinsam sind, ein ganz bestimmtes, vielleicht schwer definierbares seelisches Kolorit annehmen, je nach der Konfession des Künstlers oder der Gemeinde, der das Kunstwerk zu dienen hat, und ob dieses Kolorit seine Sonderart naturnotwendig aus den Wesenszügen der Konfession entnimmt oder aus rein zufälligen Umständen der Zeit und des Ortes.

Die Frage ist durchaus nicht so einfach, wie es scheinen könnte, sonst wären manche schiefe Ansichten nicht möglich, die man nicht bloß in leichten, unbewachten Gesprächen vernehmen, sondern selbst in wohldurchdachten Büchern und Kritiken lesen kann. Die Frage ist ferner nichts weniger als belanglos, denn jede Übertreibung nach der einen oder andern Seite hin müßte verhängnisvoll wirken und entweder zu byzantinischer Formerstarrung oder ungezügelter Freiheit und Subjektivität führen. Jeder Kenner der heutigen christlichen Kunst weiß es, daß die Gefahren beider Extreme nie so nahe waren wie heute: die einen haben allen Wagemut eingebüßt und wandeln die alten Formen leierkastenmäßig ab, die andern möchten eine Kunst in unsre Kirchen schmuggeln, deren Empfindungsgehalt kaum christlich, geschweige denn katholisch zu nennen ist.

Sehr scharf hat sich Hermann Eßwein, der aus seiner freigeistigen Weltanschauung nie ein Hehl gemacht hat, gegen jede konfessionelle Kunst in seinem Artikel „Religiöse Kunst und Konfessionskunst"[1] ausgesprochen: „Es gab und kann immer wieder geben eine sinnliche Kultur, einen Komplex ästhetischer Äußerungsformen des religiösen Empfindens, aber konfessionelle Kunst-

[1] „Münchener Kunstschau", Wochenbeilage der „Münchner Post" vom 22. Januar 1920.

kultur ist ein Widerspruch in sich selbst, eine Unmöglichkeit, und selbst bestenfalls nur eine zu ewigem Kränkeln verurteilte Treibhausmittelmäßigkeit. Ich sage den Kennern der mittelalterlichen Kunst damit nichts Neues. Jenen Blütezeiten des religiösen Empfindens war nichts so fremd als jene unsinnliche, zahme, saftlose, gleichsam kastrierte Scheinkunst, die den Konfessionsorthodoxen von heute als die religiöse Kunst, die einzig zu duldende, einzig echte gilt."

Als Grund für diese Entkräftung und Verweichlichung der katholischen Kunst im besondern glaubt Eßwein die Tatsache erkennen zu müssen, daß die Reformation und zuletzt noch der Kulturkampf Bismarcks den Katholizismus zu seiner Selbstbehauptung gezwungen habe, kalvinischer zu sein als Kalvin. Von dieser Begründung, die kaum zutrifft, abgesehen, liegt in diesen Feststellungen des bekannten Kritikers zweifellos ein beachtenswerter Wahrheitskern, der zu gewissenhafter Überprüfung der Frage auffordert. Wie aber kommt Eßwein, der die Möglichkeit konfessioneller Kunst so rundweg leugnet, dazu, bei einer Besprechung der Jubiläumsausstellung der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst den lehrenden Christus von W. Göhring „am stärksten beseelt" unter allen Bildwerken der Ausstellung, aber „ganz protestantisch aufgefaßt", und die Dürerschen Apostel „erzprotestantisch" zu bezeichnen? Gibt er damit nicht selbst zu, daß es eben doch ganz bestimmte, außerhalb des Themas als solchen gelegene Empfindungsstufungen gibt, die einem Werk eine ausgesprochen konfessionelle Färbung verleihen? Die Frage drängt sich auf, so wenig wir auch in den beiden genannten Fällen mit seinem Urteil übereinstimmen.

Welche Gesichtspunkte sind es nun, die das Konfessionelle seinem Wesen nach bedingen? Es sind Unterschiede im Dogma und Unterschiede im Empfindungscharakter. Verstand und Gemüt werden gleicherweise davon betroffen. Das Dogma als solches übt seinen Einfluß lediglich auf das Thema eines Kunstwerkes, auf seinen Inhalt, der Empfindungscharakter auf die Art der Darstellung, den Gefühlsgehalt aus. Nur der letztere Gesichtspunkt kann uns hier weiter beschäftigen; hier liegen die eigentlichen Fragepunkte. Sind diese Empfindungen so stark und ausgesprochen differenziert, daß sie der künstlerischen Form eine ganz eigene Prägung verleihen, oder sind sie mehr allgemeiner Art in der Seele wie im Kunstwerk? Ist z. B. die Gottesliebe gefühlsmäßig eine andere beim gläubigen Katholiken als beim gläubigen Protestanten, ist das Heilandsideal, wiederum nach der Gefühlsseite, ein anderes beim Katholiken, Protestanten, Orthodoxen? Läßt sich die konfessionelle Eigenart eines Kunstwerkes positiv nachweisen, oder kann man nur negativ bestimmen, daß hier und dort das konfessionelle Empfinden verletzt ist?

Es ist wohl kein Zweifel, daß es solche Empfindungsunterschiede gibt, denn Empfindungen schattieren sich notwendigerweise nach der Erkenntnis. Indes sind bis heute noch keine annehmbaren, wissenschaftlichen Formeln gefunden, die solche Empfindungsunterschiede klar, eindeutig und unbestreitbar bezeichneten. Die bildende Kunst scheint in dieser Hinsicht eine schärfere Witterung zu besitzen als die Wissenschaft, denn hier lassen sich bei manchen ikonographischen Typen merkliche Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Auffassung feststellen. Nur so konnte ja Eßwein in einem unbewachten Augenblick seine früheren theoretischen Feststellungen vergessen. Aus diesen ikonographischen Typen seien zwei zu besonderer Betrachtung herausgegriffen, der Christus-

und der Marientyp. Weil sie die häufigsten und beliebtesten sind, werden sich bei ihnen auch am leichtesten Empfindungsschattierungen ablesen lassen.

Es hat auch in der vorreformatorischen christlichen Kunst Perioden gegeben, wo realistische Gesinnung und Auffassung ins Heiligtum gedrungen waren. Im allgemeinen bevorzugte aber die Kunst typische Verallgemeinerungen. Sie bilden auch in der nachreformatorischen katholischen Kunst das Unterscheidende von der mehr subjektiv gearteten protestantischen, ganz entsprechend der weitgehenden Glaubensfreiheit des protestantischen Bekenntnisses gegenüber dem katholischen, wo das Gemeinschaftsbewußtsein durch seine dogmatische Gebundenheit ein viel stärkeres Rückgrat besaß.

In der Natur typischer Ausdrucksformen, in der Allgemeinheit und Abstraktheit ihrer Erscheinung ist es gelegen, daß sie es jedem Beschauer ermöglichen, sein eigenes Ideal hineinzulegen. Daher die Erfahrung, daß der Protestant den katholischen Christustyp nie als etwas Fremdartiges empfindet, wohl aber der Katholik so manche stark subjektive, protestantische Christusdarstellung. Die Auffassungen der altchristlichen und Renaissancekunst oder eines Führich, Steinle, Veit, Overbeck sind im besten Sinn interkonfessionell, dagegen würde die Auffassung eines Gußmann, Fahrenkrog, Arendrup katholischem Empfinden nicht gerecht. Selbst Uhde und Gebhardt, die in ihrer Subjektivität doch immerhin nicht so weit gehen wie die genannten Künstler, haben für den Katholiken einen etwas fremden Gefühlsklang. Das Allzumenschliche, wenn auch noch so Sympathische überdeckt zu sehr das Göttliche. Direkt ist die göttliche Natur des Heilandes ja ohnehin durch menschliche Kunst nicht ausdrückbar; sie läßt sich nur andeutungsweise wiedergeben durch eine Erhöhung aus der Erscheinung des Alltags ins Ungewöhnliche, durch eine Art von Typisierung. Es ist eigentümlich, daß der Protestant, der doch ebenso wie der Katholik an die Gottheit Christi glaubt, auf solche Mittel zur Andeutung der Gottheit viel leichter verzichtet als dieser, während anderseits die Orthodoxen die Typisierung bis zur Erstarrung der Form durchführten. Immerhin bewirkt diese Typisierung, daß der russische Christus auch für die Empfindung des Katholiken nicht das geringste Fremdartige enthält, so wenig wie die arianischen Mosaiken in Ravenna. Aus dem gleichen Grunde wird den Thorwaldsenschen Christus auch der Katholik gelten lassen, da die klassische Typisierung, obwohl etwas kühl, auch für sein Christusideal Platz läßt.

Typische Kunst ist aus inneren Gründen für Andachtszwecke geeigneter als scharf geprägte persönliche Ausdruckskunst. Je individueller, ausdrucksgesättigter eine Kunst ist, um so mehr beansprucht sie als Kunst sämtliche Akte des Beschauers, während ein Typus nur als Anreger für selbständige Akte der Gottesverehrung in Frage kommt. Hier stößt der Beter nicht wie bei jener andern Art fortwährend auf die Individualität des Künstlers, der ihm seine Empfindung suggerieren möchte, er ist, um ein Gleichnis zu gebrauchen, nicht gezwungen, nach Noten zu singen, sondern das typische Kunstwerk begleitet in sanfter Anschmiegsamkeit die Töne, die ihm sein eigenes Herz eingibt. Es steht hier nicht in Frage, wo die größere Kunst, sondern nur, wo die größere Angemessenheit für Kultus und Andacht, die größere Dienstwilligkeit ist.

Gleichwohl liegt in den eben gezeichneten Verhältnissen auch ein gutes Stück Sehgewohnheit. Tatsächlich haben sich denn auch die Katholiken an gar manche

subjektivere Auffassungen des Heilandsbildes gewöhnt. So hatte Sambergers Christus in katholischen Kreisen zuerst peinliche Überraschung hervorgerufen. Heute ist gerade dieses Bild eines der beliebtesten und in der ganzen katholischen Welt verbreitet. Der Christustyp des Gebhardtschülers Feldmann ist dem seines Lehrers durchaus blutsverwandt. Und doch empfindet ihn kein Katholik als wesensfremd-protestantisch. Selbst Uhde, dessen impressionistisch-realistische Einkleidung vielen den durch und durch religiösen Gedanken verhüllt, hat schon an manche katholische Seele gerührt. Ein Priester sagte mir einmal, wenn er eine gute Betrachtung machen wolle, brauche er nur ein Uhdebild vor sich hinzulegen. Es ist das gewiß ein Ausnahmefall, der die Tatsache nicht aus der Welt schafft, daß Uhdes Art, den Heiland darzustellen, der katholischen Tradition nicht gerecht wird. Auch Fugels Christustyp bedeutet dem nazarenischen gegenüber eine merkliche Vermenschlichung. Trotzdem sind Fugels Bilder vielleicht am weitesten im katholischen Volk verbreitet.

Indes ist diese Möglichkeit, das Auge an ungewohnte Darstellungen zu gewöhnen, keine unbegrenzte. Sicher ist die Grenze dort gegeben, wo der religiöse Ausdruck in Frage gestellt ist.

Jüngst ging die Mitteilung durch die Tagespresse, ein großes Kruzifix von Prof. Gies, aufgestellt in einer protestantischen Kirche zu Lübeck, habe so sehr den Unwillen des Volkes erregt, daß man es eines Tages von unbekannten Tätern zerschlagen vorgefunden habe. So mußte seine Entfernung erfolgen. Heute, wo ich dieses schreibe, hängt dieses Kruzifix in der Dombauhütte der Münchener Gewerbeschau. Wir möchten die Frage nicht untersuchen, ob die Ausstellung eines so lebhaft umstrittenen Werkes nach dem peinlichen Vorfall nicht aufdringlich, provozierend wirken muß[1], noch weniger soll dem Künstler die bewußte Absicht einer Verletzung religiöser Gefühle unterschoben werden; er hat vielmehr eine allzu ergiebige Verstandesarbeit geleistet und seine Gedanken zu Symbolen verdichtet, die niemand ohne Erklärung verstehen kann, die auch nach der Erklärung kaum überzeugen, in ihrer materiellen Erscheinung aber abstoßend wirken müssen. Wenn nun schon in einer protestantischen Gemeinde Ikonoklasten erstanden, und das Volk, dessen Gefühle man mißachtete, einem moralischen Naturgesetz gemäß sich selber half, dann mag man die Hoffnung nur begraben, solcher Kunst in katholischen Kirchen Eingang zu verschaffen. Dem stehen schon die kanonischen Gesetze entgegen, nach denen Bildwerke in Kirchen aufzustellen verboten ist, die sich von der erprobten Tradition entfernen oder die geziemende Würde außer acht lassen. Welcher katholische Bischof möchte in diesem Falle die Verantwortung auf sich nehmen und die Aufstellung dieses Kruzifixes in einer seiner Kirchen gestatten? Prof. Witte, der Direktor des Kölner Schnütgen-Museums, ist freilich anderer Meinung. Er hat bei der Eröffnung der Dombauhütte gerade für diese Kunst begeisterte Worte gefunden und möchte dem Kruzifix von Gies am liebsten ein Plätzchen im Kölner Dom gönnen. Von demselben Bildhauer befindet sich in der Dombauhütte auch das Gipsmodell eines segnenden Christus in den primitiven Formen der Negerplastik. Wohl niemand käme auf den Gedanken, daß es sich dabei um einen segnenden Christus handeln sollte, doch bekundet es der beigelegte Zettel un-

[1] Die Wirkung ist tatsächlich eingetreten. Die Entrüstung weitester Kreise war so groß, daß das Kruzifix aus der Dombauhütte entfernt werden mußte.

zweideutig. Niemand hat etwas gegen eine kindlich-naive Primitivität; hier aber ist die Primitivität eine gekünstelte und gesuchte, weil die Kulturbedingungen, unter denen der Künstler aufgewachsen ist und lebt, nun einmal keine primitiven sind. Selbst ein Aufenthalt unter den Wilden, den manche modernen Künstler aus solchen Erwägungen heraus gewählt haben, löscht die Vergangenheit nicht aus; sie bildet ein unvertilgbares Muttermal.

Ähnlich wie mit Christusbildern steht es mit Bildern der heiligsten Jungfrau. Ihre Jungfräulichkeit läßt sich ebensowenig direkt darstellen wie die Gottheit Christi, sondern nur indirekt durch eine besondere Verklärung und seelische Verfeinerung der Gestalt. Da es sich hier um eine wichtige konfessionelle Unterscheidungslehre handelt, ist der Katholik bei Marienbildern fast noch empfindlicher und leichter zu verletzen als bei Bildern des Herrn. Marienbilder, bei denen die Jungfräulichkeit der Dargestellten fragwürdig erscheint, wird der Katholik als verfehlten Ausdruck der katholischen Marienidee und seiner Empfindung betrachten. Solche Verzeichnungen unsres Madonnenideals sind häufig genug und werden von modernen Kunsthandlungen eifrig verbreitet, wie z. B. die — einer hoffentlich für immer verschwundenen Epoche angehörigen — Bilder von Badiz, Beyschlag, Bodenhausen, Dagnan-Bouveret, Echtler, Eichstädt, Firle, Hoeßlin, H. Kaulbach. Das sind vielfach Damen der Halbwelt übelsten Schlags, die man als Madonnen vorstellen möchte. Ebensowenig entspricht uns aber auch der äußerste Gegensatz dieses sentimentalen Typs, die expressionistischen Roheiten eines Nolde oder Schmidt-Rottluff. Muß doch selbst Hartlaub in seinem Buch „Kunst und Religion“ zugeben, daß irgend ein konfessionelles Christentum, sei es liberal oder orthodox, mit einem Nolde nichts würde anzufangen wissen.

Bildet sich in langsamem Werden ein ikonographischer Typus heraus, so ist das nicht so sehr eine naturnotwendige Entwicklung, sondern beruht auf stillschweigender Übereinkunft der Gemeinschaft. Ist aber einmal ein solcher Typus geschaffen, so hält das Volk mit zäher Entschlossenheit daran fest. Gerade Rußland und die orientalischen Kirchen überhaupt sind dafür ein schlagender Beweis. Bei unsrem deutschen Volke finden wir heute noch trotz aller künstlerischen Umwälzungen eine unausrottbare Vorliebe für die Art der Nazarener. Dieser Konservativismus ist zumal den unteren Kreisen eines Volkes eingeboren, während die gebildeten Schichten viel leichter auf Neues einzugehen gewillt und befähigt sind. Gerade in unsern Tagen ist auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst ein lebhafter Streit zwischen Alt und Neu entbrannt. Die einen sind sehr schnell mit dem Vorwurf zur Hand, dieses oder jenes modernere Werk sei nicht mehr katholisch, die andern behaupten umgekehrt, Werke in ererbten Stilen und Kunstformen seien keine Kunst und müßten unbedingt abgelehnt werden. Es wird die Wahrheit wohl auch hier in der Mitte liegen.

Man darf sich in der Tat nicht allzu hartnäckig auf die überkommenen Typen festlegen und nur sie als die einzigen echt katholischen gelten lassen. Ödeste Nachahmerei und üppiges Aufsprießen der Fabrikware müßten die Folge sein. Wer unsre Verhältnisse offenen Blickes betrachtet, wird zugeben müssen, daß sich diese unerfreulichen Folgen heute schon zeigen. Wäre es dann wenigstens ein Nachahmen herber, kräftig-männlicher Formen, etwa von der Art der altchristlichen! Aber vieles von dem schmeckt so fad, so süßlich und lauwarm,

was uns heute als christliche Gebrauchskunst dargeboten wird. Das Ideal unsrer Frömmigkeit ist nicht Weichlichkeit, Sentimentalität und Schwäche, sondern Festigkeit, Standhaftigkeit und hochgemute Liebe. Noch weniger freilich besteht das katholische Frömmigkeitsideal in dem Ächzen, Stöhnen, verzweifelten Aufschreien und Gliederverrenken, das für die vergangene Epoche des Expressionismus so bezeichnend war. Es sind darum Meister aufs freudigste zu begrüßen und in ihrem Wirken zu fördern, die das traditionelle Erbgut nicht verbrauchen, sondern bereichern, die das Alte zeitgemäß erneuern, ohne neuerungssüchtig zu sein oder durch künstlerische Gewalttätigkeiten Aufsehen oder auch Widerspruch — beides ist gute Reklame — erregen möchten. In dieser Hinsicht bedeutet für mich das Passionsaltarwerk Karl Caspars eine freudige Hoffnung. Gedanken, die den Künstler seit vielen Jahren beschäftigten, haben hier eine völlig ausgereifte, abgeklärte, formale Lösung gefunden. Dieses Werk ist, so modern es in seinen Mitteln erscheint, ganz und gar von katholischem Geiste durchseelt. Wie würdevoll ist dieser Leib des Heilandes trotz seiner Zerschlagenheit, wie ergeben der Ausdruck unsäglichen Schmerzes im Antlitz der heiligsten Jungfrau, wie ergreifend der Trauerschleier, den die zurückgehaltene Farbigkeit um das Hauptbild gelegt hat. Die großzügige flammige Technik des Meisters, die nur auf das Wesentliche lossteuert, ist ja manchem an die übliche Feinmalerei gewöhnten Auge noch fremd. Da es jedoch keine konfessionelle Technik gibt, diese vielmehr nur nach künstlerischen Maßstäben zu messen ist, und Caspars Technik diese Maßstäbe sehr wohl verträgt, soll dieser Umstand, der sich ja doch sehr bald verliert, kein Hindernis für den Eintritt in unsre Kirchen sein. Rheinischen Kritikern ist Caspar allerdings nicht revolutionär genug. Ich glaube, dieser Vorwurf bedeutet für den Künstler nur Lob. Das genannte Altarwerk ist durchaus nicht die einzige Schöpfung des Künstlers, die Kern und Wesen des katholischen Kultbildes trifft; ich erinnere nur an sein großes Ölbergbild, oder an so manche florentinisch-sonnige Ostermorgendarstellung, oder an sein Weihnachtstriptychon. Bei all diesen Bildern ist nur die Form neu, der Geist aber uralt und ehrwürdig.

Ganz anders geartet als Caspar ist Hermann Bantle, wie dieser ein Schwabe von Geburt. Zwar blieb auch Bantle vom Zuge der Zeit nicht unberührt, aber seine viel ruhigere, weniger erregte Vortragsweise geht weit mehr auf Giotto zurück und ist von den Beuronern nicht unberührt geblieben. Schon vor etwa zehn Jahren habe ich auf seinen Kreuzweg in Ohron a. Mosel hingewiesen. Inzwischen hat der Künstler unermüdlich an den Kreuzwegkompositionen, ihrer formalen Durchfeilung und gedanklichen Vertiefung weitergearbeitet und als Schriftsteller emsig und mit Geschick für die Wiederbelebung der monumentalen Freskotechnik geworben, die er selbst so gut handhabt. Die elfte Station, die Annagelung ans Kreuz, hat der Künstler in der neuen Fassung zu einer bittern Zeitsatire umgestaltet, insofern den gepeinigten Heiland Personifikationen heute besonders auffälliger Laster gefühllos umstehen. Der Gedanke ist zwar originell und schlagend, für ein Kirchenbild jedoch unpassend.

Noch einen Künstler möchte ich hier unter den Bannerträgern gesunden Fortschritts namhaft machen: Felix Baumhauer. Sein Kreuzweg, den er in jahrelangem Ringen für den Bamberger Dom geschaffen hat, ist ein Muster, wie man mit sparsamsten Mitteln größte Innerlichkeit erreichen kann. Auch seine

technische Handschrift, die ja ganz anders ist als die Caspars, mag vorerst befremdlich wirken, da sie nicht in der Schönschreibstunde erlernt wurde, doch zweifle ich nicht, daß sich auch der Laie bald an sie gewöhnt.

Ist es schon bei der Bildnerei und Malerei schwierig, konfessionelle Unterschiede festzustellen, die ein Werk ohne weiteres als katholischem oder protestantischem Geiste entsprungen und von ihm erfüllt bekunden, sind diese Unterschiede mehr negativer Art als positiver, so ist die Schwierigkeit bei der Baukunst fast unüberwindlich. Zwar haben wir Stilarten, von denen jeder Geschichtskundige weiß, daß sie tatsächlich in grundkatholischen Gegenden und zu Zeiten entstanden sind, wo es noch keinen Protestantismus gab; wollten wir uns aber daran machen, den katholischen Charakter aus dem Kunstwerk selbst begreiflich und anschaulich zu machen, würden unsre Bemühungen wohl ohne Erfolg bleiben. Was hat auch ein Grundriß, ein Gewölbe- oder Säulensystem oder dekorative Musterungen mit konfessionellen Unterschiedslehren zu tun! Beruht doch selbst die religiöse Wirkung im allgemeinen, die wir bei einem Bauwerk empfinden können, lediglich auf gewohnheitsmäßigen Assoziationen. Zwar hat sich der Protestantismus zu Zeiten eifrig bemüht, für seine Kirchenbauten einen besondern Stil zu pflegen, der von den historisch-katholischen sich unterscheiden sollte, das Ergebnis aber war ausnahmslos kläglich. Gewisse rein äußere Unterschiede zumal im Innern der Kirchenräume hat dann allerdings das praktische Bedürfnis der einzelnen Konfessionen gezeitigt, das ein anderes ist bei der katholischen Opferstätte als beim protestantischen Predigt- und Betraum. Im ganzen und großen sind die protestantischen Kirchen der allgemeinen Stilrichtung nach ebenso gotisch, romanisch, barock wie die katholischen; anderseits gibt es aber auch katholische Kirchen im griechischen oder römischen Stil. P. Desiderius Lenz, der Begründer der frommen Beuroner Schule, hätte nicht einmal Bedenken getragen, für kirchliche Kultbauten den so eigenartigen ägyptischen Stil zu Grunde zu legen.

Wie es dann zu geschehen pflegt, bildete sich auch in der Baukunst in bestimmten Gegenden eine bestimmte Bauweise, die Vorliebe für einen bestimmten Stil aus. So liebt der Rheinländer mehr das Gotische und Romanische, welche Tatsache seinerzeit den Kardinal Fischer zu seinem vielbesprochenen Erlaß bewogen hatte, der Südländer mehr den Barock. Diese Sehgewohnheit eines Landes kann so einseitig werden, daß eine andere Bauweise als unkatholisch empfunden wird. Wie oft schon habe ich aus Laienmund das Urteil gehört, die St. Ursulakirche in München habe protestantischen Charakter. Und doch ist diese Kirche eine getreue Nachbildung italienischer Frührenaissancekirchen, wie man sie in Florenz z. B. zu Dutzenden findet. Der Stil ist also grundkatholisch in seinem Ursprung, mag er auch in ein deutsches Städtebild nicht so gut passen wie in ein italienisches. Wir müssen uns vor Überempfindlichkeit hüten; sie ist kein Segen für die kirchliche Kunst, weil ihre gewissermaßen naturrechtliche Freiheit zu sehr beschränkt wird. Das alte Christentum kannte nur einen Unterschied zwischen sakral und profan und benützte ungescheut heidnische Sakralbauten für seine christlichen Gottesdienste. Umgekehrt haben z. B. die Juden kein Bedenken getragen, ihre Synagogen im romanischen oder gotischen Stil zu bauen. Seinem Wesen nach ist eben jeder Baustil konfessionell indifferent.

Die einzige Forderung, die sich aus inneren Gründen ergibt, ist eine negative, daß sich nämlich ein kirchlicher Kultbau in seinem Charakter von Profanbauten unterscheidet. Dieser sakrale Charakter kann nur durch Symbolik hervorgebracht werden, wie z. B. durch eine die Umgebung überragende Größe als Zeichen metaphysischer Bestimmung. Wie mächtig muß im Mittelalter so ein gotischer Domriese inmitten all der kleinen Häuser gewirkt haben! Dagegen sieht die Neuyorker gotische Dreifaltigkeitskirche trotz des 86 m hohen Turmes inmitten der ungeheuren Wolkenkratzer wie ein Spielzeug aus und wie ein Symbol der Überwindung des Geistigen durch das Materielle.

Daß selbst dieses Symbol einer überragenden Größe entbehrlich ist, weiß jedermann, den einmal die stille Heimlichkeit kleiner Hauskapellen ergriffen hat, die sich nur durch ihre Innenausstattung als gottesdienstliche Räume kenntlich machen. Ich glaube auch nicht, daß irgend ein Mitglied der Neuyorker Dreifaltigkeitsgemeinde seine Kirche deswegen ihres sakralen Charakters entkleidet empfinden wird, weil ihr die Symbolik der überragenden Größe fehlt. Die Symbolik der nach oben weisenden Bauglieder konnten ja auch die riesenhaften Turmhäuser keineswegs zunichte machen.

Wir sehen somit, daß man von einer konfessionellen Architektur im Ernste nur insofern sprechen kann, als sich in bestimmten Ländern und Zeitabschnitten ein bestimmtes Stilideal die Vorliebe zu erringen vermag.

Man hat die Baukunst in Stein erstarrte Musik genannt. Wir dürfen diesen Vergleich nicht allzu scharf ins Examen nehmen; die Abweichungen sind größer als die Ähnlichkeiten. Immerhin kommen Baukunst und Musik darin überein, daß das Mathematische, die Proportion in beiden Künsten eine größere Rolle spielt als in der Malerei oder Bildnerei, daß sie ihren Schöpfungen kein Naturvorbild zu Grunde legen, und daß sie begrifflicher Deutung am meisten widerstreben.

Dieses begrifflich Unfaßbare ist der Grund, warum auch die Musik ihrer innersten Natur nach nichts von konfessionellen Unterschieden weiß. Ein religiös gehobener Ausdruck im allgemeinen ist das Äußerste, was sie zu leisten vermag; ob aber dieser religiöse Ausdruck ein Ausdruck katholischer oder protestantischer oder jüdischer Frömmigkeit ist, läßt sich durch keinerlei innere Kriterien bestimmen. Nur untergelegte Texte, also etwas Äußeres, können darüber Aufklärung schaffen.

Aber selbst der theoretisch festzustellende Unterschied zwischen religiöser und profaner Musik unterliegt in der Praxis den größten Schwankungen. Noch im Zeitalter der klassischen Polyphonie ist ein Charakterunterschied zwischen religiöser und profaner Musik überhaupt kaum merklich. Madrigale mit oft recht zweideutigen, obszönen Texten tragen das gleiche musikalische Kleid wie kirchliche Motetten. Das Kirchenlied „O Haupt voll Blut und Wunden", eines der herrlichsten, die wir besitzen, mit dem tiefsten „religiösen" Ausdruck, hat Hans Leo Haßler als Liebeslied komponiert und in seinem „Lustgarten neuer teutscher Gesänge" 1601 herausgegeben. Und wie völlig verschieden von den unsrigen waren die Begriffe von religiöser Musik im 18. Jahrhundert, zur Zeit der Wiener Klassiker. Wir haben kein Recht, zu bezweifeln, daß die damalige Zeit solche Musik wirklich als religiös empfand, und müssen uns wohl hüten, unsre geänderten Anschauungen als Maßstab zu gebrauchen.

Gerade die katholische Kirchenmusik hatte damals den Charakter der Heiterkeit und Fröhlichkeit angenommen und ihn in Italien bis in die neueste Zeit bewahrt, während die protestantische Kirchenmusik im allgemeinen viel ernster blieb und ihr altes Erbe treuer hütete. Viel seltener finden wir hier auch Entlehnungen von Kirchenliedtexten und Melodien aus den katholischen Schätzen als Anleihen der Katholiken bei den Protestanten. So sind z. B. im vierten Band von Bäumkers Quellenwerk „Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen" 451 Melodien abgedruckt, von denen 49 aus dem protestantischen Kirchengesang stammen. Ebenso 79 Texte. Dagegen sind aus dem katholischen Kirchengesang nur 13 Melodien und 10 Texte in den protestantischen übergegangen. Auch das bereits genannte Lied „O Haupt voll Blut und Wunden", das wir heute nicht mehr missen möchten, ist nach Text und Melodie von Protestanten verfaßt und erst auf dem Umwege über das protestantische Gesangbuch zu uns gekommen. Dagegen sind allerdings die so beliebten katholischen Kirchenlieder „Stille Nacht", „Hier liegt vor deiner Majestät", „Großer Gott, wir loben dich" auch vom protestantischen Kirchengesang übernommen worden. 34 Melodien aus dem genannten vierten Band Bäumkers stammen aus dem weltlichen Volkslied.

Aus allem dem können wir schließen, daß diese Melodien keinerlei konfessionelle Färbung aufweisen und sich im Ausdruck allgemeiner religiöser Stimmung halten. Ja es wäre einfachhin unmöglich, eine Melodie zu schaffen, die ausschließlich katholisches oder protestantisches Gepräge aufwiese. So ist auch die Melodie zum Lutherschen Trutzlied „Ein' feste Burg ist unser Gott" ihrem religiösen Charakter nach ebensowenig protestantisch wie katholisch.

In Deutschland dürfen darüber wohl kaum Zweifel bestehen, mögen auch noch wenige über das Problem nachgedacht haben. In rein katholischen Ländern dagegen herrscht manche Unklarheit. So wurde ich neulich von einem gebildeten Spanier um Antwort auf die Frage gebeten, ob ein katholischer Komponist, der ein symphonisches Werk schafft, in das er Choralmelodien von der Art Sebastian Bachs hineinverwebe, den deutschen Katholiken kein Ärgernis gebe. Die Anfrage setzt offenbar die Meinung voraus, daß die Musik Bachs ihrem Empfindungsausdruck nach protestantisch sei. Der Grund für diese Meinung liegt vielleicht in einer gewissen Herbheit seiner Tonsprache, die dem romanischen Ohr allerdings nicht unmittelbar eingängig sein mag. Indes ist diese Herbheit gegenüber der italienischen Gefälligkeit nichts anderes als ein Charakterzug deutscher Empfindung gegenüber der romanischen, dem wir auch in der bildenden Kunst begegnen. Bach war eben ein genialer Pfadfinder im Reiche der Musik, der instinktiv das seinerzeit in Deutschland so verbreitete italienische Musikwesen preisgab. Protestantisch ist diese ernste Musik so wenig wie katholisch. Ebensowenig ist aber auch die Musik eines Palestrina ihrem Stimmungsgehalt nach spezifisch katholisch, weil sie es gar nicht sein kann, oder die Missa sollemnis eines Beethoven unkatholisch, wie man nicht selten hört. Sie mag wegen ihres stark subjektiven Einschlags für die Liturgie nicht verwendbar sein, aber unliturgisch ist noch lange nicht unkatholisch. Für die liturgische Musik allerdings geziemt sich dem ganzen Charakter der Liturgie entsprechend eine gewisse Zurückhaltung des Subjektiven. In diesem Sinne ist Palestrina katholischer als Beethoven, aber auch nur in diesem Sinn. Das

schließt nicht aus, daß der allgemeine religiöse Ausdruck bei Palestrina reiner und einheitlicher ist als bei Beethoven. Von Anton Bruckner wird besonders oft behauptet, daß seine Musik katholisch sei — ganz mit demselben Recht oder Unrecht, mit dem es Beethoven abgestritten wird. Das persönliche Bekenntnis eines Meisters läßt sich musikalisch nicht deutlich machen.

Sind nicht Chromatik und gehäufte Dissonanzen, wie sie die moderne Musik liebt, wenigstens negativ unkatholisch, insofern sie Ausdruck grüblerischer Zweifelsucht sind? Eine Verstandessache, wie es der Zweifel ist, kann die Musik nicht zum Ausdruck bringen. Dissonanzen aber deuten nur auf Stimmungshemmungen hin, die ganz andere Gründe haben können als den religiösen Zweifel. Im Kyrie eleison z. B. sind schon durch den Text solche Stimmungshemmungen nahegelegt. Ein Flehen um Erbarmung setzt ja gedrückte Herzen voraus.

Fassen wir zusammen. Musik kann nach ihren begrifflich undeutlichen Mitteln nur religiös sein oder profan, aber nicht konfessionell. Und selbst das Religiöse ist nicht einmal eindeutig. Denn eine ernste und getragene Stimmung kann auch durch andere als religiöse Erwägungen und Zuständlichkeiten hervorgerufen werden, wie etwa durch Unglück und Leiden. Ebenso Freude und Jubel, deren musikalischem Ausdruck man es nicht anmerkt, ob er religiösen Motiven seinen Ursprung verdankt oder profanen. Nur so war es ja möglich, daß sich weltliche Volkslieder durch Unterlegen religiöser Texte für die Kirche gebrauchen ließen, und umgekehrt.

Das Beiwort katholisch oder protestantisch gebührt einer Musik also nur aus äußeren Gründen: weil sie einem katholischen oder protestantischen Kulturkreis entsprungen sind, von einem Katholiken oder Protestanten komponiert wurden, im katholischen oder protestantischen Gottesdienst Verwendung gefunden haben. Hält eine Melodie die allgemein religiöse Stimmung fest, so kann nur der Text entscheiden, welcher Konfession ein Lied zuzuweisen ist, und da es viele Liedertexte gibt, die keinerlei Unterscheidungslehren enthalten, erklärt sich die Tatsache, daß Lieder solcher Art bei beiden Konfessionen Eingang gefunden haben. Das Aufklärungszeitalter am Ende des 18. Jahrhunderts ging allerdings noch weiter. So gab der Protestant Basedow 1767 ein Gesangbuch zur Erbauung aller Christen ohne Rücksicht auf das Bekenntnis heraus, 1784 ein solches, dessen sich auch Nichtchristen bedienen könnten mit dem schönen Titel „Einer Philadelphischen Gesellschaft Gesangbuch für Christen und für philosophische Christgenossen". Auch katholischerseits fanden solche Beispiele Nachahmung. Sogar ein „Allgemeines Toleranzlied" wurde in ein solches katholisches Gesangbuch aufgenommen.

Eine Frage steht noch zu beantworten: das persönliche Verhältnis des Künstlers zur Konfession, zu deren Dienst er ein bestimmtes Werk schafft. Muß ein Künstler selbst gläubig von dem durchdrungen sein, was er darstellt?

Keine Frage, daß dies nach jeder Richtung hin das Ideal wäre, obwohl mit der Tatsache der persönlichen Gläubigkeit noch keineswegs die Gewähr geboten ist, daß sie auch aus dem Werke widerstrahlt und sich der Gemeinde mitteilt. Denn zur Gläubigkeit müßte auch das entsprechende künstlerische Ausdrucksvermögen kommen. Künstler, deren Können nicht gleichen Schritt hält mit der guten Gesinnung, gibt es genug.

Wiederum ist keine Frage, daß man ohne wichtigen Grund kirchliche Kunstwerke nur einem gläubigen, der eigenen Konfession angehörigen Künstler anvertraut. Darf ein protestantischer Künstler zu katholischen Kunstaufgaben überhaupt herangezogen werden? Wenn Gewähr gegeben ist, daß sein Werk den Forderungen der Kirche entspricht, wenn kein gläubiger katholischer Künstler die Aufgabe ebensogut lösen kann, wenn kein Ärgernis zu fürchten ist, wird man die Frage wohl bejahen dürfen. Wir wissen ja gar nicht, ob dieser andersgläubige Künstler nicht zur Seele der katholischen Kirche gehört, was ihn subjektiv für die Aufgabe doch ungleich würdiger machte als einen Katholiken, der vielleicht nur zum Leibe der Kirche gehört, innerlich aber Gott abgewandt ist. Die umgekehrte Frage, inwieweit ein katholischer Künstler für die religiösen Zwecke einer andern Konfession mitwirken darf, wird in der Moraltheologie weitläufig erörtert.

Die Frage ist vielmehr, ob ein Künstler, der dem religiösen Stoff, den er darstellen soll, innerlich entfremdet ist, kirchliche Werke, die allen Anforderungen entsprechen, überhaupt schaffen *kann*. Die Frage dürfte zu bejahen sein aus inneren und äußeren Gründen. Die christliche Vergangenheit hat eine solche Menge von kirchlich brauchbaren Typen aufgespeichert, daß ein einigermaßen gewandter Künstler mit nur zu großer Leichtigkeit ähnliche Werke herzustellen vermag. So niedrig auch eine solche Kunstfertigkeit zu werten ist, das Werk selbst mag seinen Zwecken vollauf genügen. Gar mancher Künstler, der für Kirchen schafft, ist ein bloßer Taufscheinchrist, ein Prediger, der selbst nicht glaubt, was er verkündet, dabei mit staunenswerter Virtuosität im Handhaben kirchlich brauchbarer Darstellungsformen begabt. Von der Tatsache erloschenen Glaubenslebens kann man meist nur zufällig Kunde erhalten, da solche Künstler diese Umstände wohl zu verbergen wissen und ein Besteller sie nicht erst auf Herz und Nieren nach ihrer religiösen Gesinnung prüfen kann.

Ganz anders liegt der Fall bei Künstlern modernster Richtung. Ihre Werke sind bis in den Kern hinein ehrliche Dokumente der inneren Gesinnung. Da sie aber leider so selten gläubige Christen sind, die moderne religiöse Kunst überhaupt das Bestreben hat, eine von Kirche und Konfession, oder vielmehr von allem positiven Christentum befreite Religiosität zu pflegen — man vergleiche nur Hartlaubs Buch „Kunst und Religion“ —, so ist es nicht zu verwundern, daß der Ertrag an kirchlich brauchbaren Werken unter den Anhängern der neuesten Kunst so verschwindend gering ist. Das ist um so bedauerlicher, als die grundsätzliche Ehrlichkeit dieser Künstler menschlich unvergleichlich sympathischer berührt als das künstlerische Pharisäertum ihrer eben genannten Berufsgenossen. Vielleicht bringt die Zukunft den harmonischen Ausgleich der künstlerischen und religiösen Kräfte, deren Zwiespalt heute so schmerzlich empfunden wird.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Kirchliche Statistik, Handbücher und Jahrbücher.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands 1921. In Verbindung mit Dr. Fr. Kah, D. Dr. M. Schian, P. Richter, P. E. Schaeffer, P. E. Bunke, D. Dr. Schubert, P. Ulbrich herausgegeben von Pfarrer D. J. Schneider. 48. Jahrgang. 8° (VIII u. 512 S.) Gütersloh 1921, Bertelsmann. *M* 40.—; geb. *M* 50.—

Das Kirchliche Jahrbuch von Pfarrer Schneider ist in dieser Zeitschrift schon wiederholt besprochen worden. Der 48. Jahrgang teilt die bei den früheren Besprechungen hervorgehobenen Vorzüge seiner Vorgänger, die Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit des im Jahrbuch zusammengestellten Materials über die deutschen evangelischen Landeskirchen, das sichtliche Streben nach Objektivität in der Beurteilung, die Vornehmheit des Tones, durch die auch für Andersdenkende sich die Benützung dieses Werkes als Informationsquelle über den deutschen Protestantismus der Gegenwart ganz besonders empfiehlt. Leider mußte infolge Erkrankung des betreffenden Referenten das gerade im gegenwärtigen Augenblick vorzugsweise interessierende Kapitel „Kirche und Schule" ausfallen. Katholische Leser werden das besonders bedauern, da ja in dieser Frage die Bestrebungen gläubiger Katholiken und Protestanten parallel gehen. Auch das Kapitel über die kirchlichen Vereine ist diesmal nicht behandelt und der Bericht über das evangelische Auslandsdeutschtum ist auf die von Deutschland abgetretenen Gebiete beschränkt. So hat sich der Umfang gegenüber dem Jahrgang 1920 um 77, gegenüber dem letzten Friedensjahrgang 1913 um 102 Seiten verringert. Der Wert des Jahrbuches und seine Brauchbarkeit zu dem oben bezeichneten Zwecke ist dadurch aber nicht wesentlich beeinträchtigt, zumal sehr wertvolle Kapitel über die Verfassungsfragen der evangelischen Landeskirchen und die Gemeindeorganisation hinzugekommen bzw. weiter ausgebaut sind. Auch die eingehende Behandlung des Kapitels über die Innere Mission (130 S.), das mit verwandten Bestrebungen auf unsrer Seite manche Berührungs- und Vergleichspunkte bietet, muß als ein Vorzug des 48. Jahrgangs bezeichnet werden.

Der bedeutendste und wertvollste Teil des Jahrbuches ist das vom Herausgeber selbst bearbeitete Kapitel „Kirchliche Statistik". Abgesehen von Mitteilungen aus der allgemeinen Bevölkerungs- und Moralstatistik, die das ganze deutsche Volk ohne Unterschied der Konfession betreffen, gibt der Verfasser darin eine eingehende Darstellung der Bevölkerungsbewegung des evangelischen Volksteils im Jahre 1919, der zur Vergleichung die Durchschnittsergebnisse der Jahre 1915—1918 und des Jahres 1914 gegenübergestellt werden. Mit den Eheschließungen, Geburten und Sterbefällen bei der evangelischen Bevölkerung wird die Zahl der evangelischen Trauungen, Taufen und Beerdigungen in den gleichen Zeiträumen in Parallele gesetzt. Das gegenseitige Verhältnis wird durch Prozentberechnung zum Ausdruck gebracht. Besondere Beachtung wird dabei den gemischten Ehen geschenkt, denen ein eigener Abschnitt gewidmet ist. Die Verhältniszahl ist bei evangelischen Trauungen gemischter Ehen nicht, wie es sonst in der Statistik allgemein üblich ist, auf je 100 oder 1000, sondern auf je 200 berechnet. Das führt gerade wegen der entgegenstehenden ganz allgemeinen Praxis naturgemäß zu unklaren Vorstellungen und Mißverständnissen. Für diesen Mangel ist aber nicht der Herausgeber des Kirchlichen Jahrbuches verantwortlich, sondern die amtliche Statistik der evangelischen Landeskirchen, die sich zu einer Abkehr von der einmal angenommenen verkehrten Berechnungsweise bis jetzt nicht verstehen konnte. Weitere Abschnitte behandeln die Zahl der Konfirmanden und Kommunikanten, der Übertritte und Austritte, der Theologiestudierenden und moralstatistische Probleme (Kriminalität, uneheliche Geburten, Selbstmorde und Ehescheidungen).

Auf die Ergebnisse der evangelischen kirchlichen Statistik im einzelnen und die Wertung dieser Ergebnisse durch den Verfasser können wir im Rahmen dieser Besprechung nicht eingehen. Widerspruch müssen aber an mehreren Stellen die moralstatistischen Ausführungen erregen. So hätte der Verfasser, wenn er das — entgegen einer jahrzehntelangen Erfahrung — für die Katholiken in Preußen weniger günstige Ergebnis der Unehelichenstatistik der letzten Jahre hervorheben wollte, auch hinweisen müssen auf die ganz offensichtliche Ursache dieser Anomalie, nämlich die Unmöglichkeit der Eheschließung der durch den Krieg in Deutschland zurückgehaltenen russisch-polnischen Saisonarbeiter wegen Mangels der vom Standesamt für die Eheschließung erforderten Papiere.

Noch anfechtbarer sind die Ausführungen über die Kriminalität. Bei der Kriminalität ist noch mehr als bei andern moralstatistischen Erscheinungen größte Vorsicht bei Schlußfolgerungen aus den amtlichen Zahlen (abgesehen von manchen andern Gründen) deshalb geboten, weil wir die wirkliche Kriminalität ja gar nicht kennen, sondern nur einen kleinen Ausschnitt daraus, die zur Aburteilung gelangten Verfehlungen gegen die Strafgesetze. Um so unbegreiflicher ist es, daß der sonst so ruhig urteilende Verfasser aus der — verhältnismäßig nicht bedeutenden — stärkeren Belastung des katholischen Volksteils durch die Ergebnisse der amtlichen Kriminalstatistik den allgemeinen Schluß glaubt ableiten zu dürfen, daß der moralische Einfluß der katholischen Kirche auf ihre Anhänger geringer sei als derjenige der evangelischen Kirche. Die übrigen moralstatistisch bedeutsamen Erscheinungen, positive wie negative, scheinen eher auf einen stärkeren moralischen Einfluß der katholischen Kirche hinzudeuten. Der Verfasser verwahrt sich mit Recht dagegen, wenn aus solchen für den Katholizismus günstigen Symptomen von katholischer Seite allzu weitgehende Schlußfolgerungen gezogen werden. Um so mehr müßte er selbst sich hüten, in den gleichen Fehler zu verfallen.

Sehr interessant ist auch das ebenfalls vom Herausgeber selbst bearbeitete Kapitel über die kirchliche Zeitlage. Der Außenstehende erhält dadurch einen Einblick in das innere Leben der evangelischen Landeskirchen, die Verfassungskämpfe und die Schwierigkeiten von außen und innen. Es ist gewiß lehrreich, darüber von einem Verfasser unterrichtet zu werden, der selbst mitten drin steht in diesen Geschehnissen und an ihnen innerlich beteiligt ist. Wohl nimmt D. Schneider naturgemäß Partei in dem Widerstreit der Anschauungen und Richtungen, aber man hat doch den Eindruck, daß er vorsichtig abwägt und bemüht ist, auch dem gegnerischen Standpunkt gerecht zu werden. Von den Ausführungen über das Verhältnis zur katholischen Kirche kann man leider nicht das gleiche sagen. Da müssen Zeitungsnotizen und unverbürgte mündliche Äußerungen als Beweismittel herhalten für angebliche aggressive Absichten auf katholischer Seite. Das Gymnasium in Montabaur ist dem Jesuitenorden nicht ausgeliefert worden, auch keine andere staatliche oder kommunale Schule. Die „evangelische" Pantaleonskirche in Köln war bis vor 100 Jahren eine katholische Kirche, die von der preußischen Regierung als evangelische Garnisonkirche benützt wurde und daher nach Wegfall der Garnison von Rechts wegen der katholischen Gemeinde zurückzugeben war. Nirgendwo bezeichnet das kanonische Recht die nicht vor dem zuständigen katholischen Pfarrer geschlossenen Mischehen zwischen Katholiken und Andersgläubigen als Konkubinate, wilde Ehen, oder hängt ihnen sonst irgend einen Makel an. Sie sind kirchlich ungültig. Änderungen an den schon vom Trienter Konzil aufgestellten Bedingungen für die Eheschließung sind nicht vorgenommen. Es ist lediglich der für die ganze katholische Kirche schon bestehende Rechtszustand auch auf Deutschland ausgedehnt worden. Zur Zeit des Trienter Konzils lag in der Schwierigkeit der Publikation der Ehedekrete in den protestantischen Territorien Deutschlands und in der durch Zweifel an der erfolgten Publikation hervorgerufenen Rechtsunsicherheit ein objektiver Grund vor, für Deutschland eine Ausnahme zu statuieren, und man versteht auch, daß Pius X. unmittelbar vor der Neugestaltung des kanonischen Rechtes daran nichts mehr ändern wollte. Für die Gegenwart aber läßt sich schwerlich ein Grund ausfindig machen, die deutschen Katholiken in dieser Beziehung anders zu behandeln als die Katholiken anderer konfessionell gemischter Länder. Es war daher ganz naturgemäß, daß bei der Neuordnung des Eherechts für die gesamte katholische Kirche die Sonderstellung Deutschlands ihr Ende erreichte. So schmerzlich es uns also auch ist, daß unsre evangelischen Mitbürger, mit denen wir aufrichtig in Frieden zu leben wünschen, unwillig über diese Bestimmung sind, müssen wir doch die Berechtigung derselben anerkennen.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik. In Verbindung mit H. Auer, Dr. R. Brüning, Dr. H. O. Eitner, Dr. N. Hilling und A. Väth S. J. herausgegeben von H. A. Krose S. J. 10. Band 1921—1922. 8° (XX u. 344 S.) Freiburg i. Br. 1922, Herder.

Das „Kirchliche Handbuch" bildet ein Gegenstück zu dem eben besprochenen Schneiderschen Jahrbuch. Wie jenes über die evangelischen Landeskirchen, so soll das Handbuch nach allen Richtungen über die katholische Kirche Deutschlands orientieren, über ihre Organisation, ihre rechtliche Verfassung, über Zahl und Verteilung ihrer Mitglieder, ihre äußere und innere Entwicklung, über ihre Geistlichen und Ordensleute, über ihr Wirken auf religiösem und karitativem Gebiete, in der Schule, in der

Heidenmission. In Verbindung damit steht ein amtlicher Anhang, in dem auf Grund der Ermittlungen der Zentralstelle für kirchliche Statistik in Köln für jede Diözese und innerhalb der Diözesen für jedes Dekanat die Zahl der Geistlichen der katholischen und akatholischen Bevölkerung, der Geburten, Eheschließungen, Sterbefälle und dementsprechend der katholischen Taufen, Trauungen und kirchlichen Beerdigungen und der Kommunionen angegeben wird.

Auch vom Kirchlichen Handbuch sind frühere Jahrgänge in dieser Zeitschrift wiederholt besprochen worden. Wir können uns daher darauf beschränken, das hervorzuheben, wodurch der 10. Band sich von seinen Vorgängern unterscheidet. Der Unterschied liegt, wie bei dem Schneiderschen Jahrbuch, vor allem in einer erheblichen Verkürzung des Umfanges, durch die eine allzu große Steigerung des Preises verhindert werden sollte. Diese Verkürzung wurde erreicht durch Wegfall der Abteilung über Zeitlage und kirchliches Leben, der Vereinstabelle, der Aufzählung der Niederlassungen der weiblichen Orden im einzelnen und durch Vereinfachung und Zusammenziehung der Angaben über die Organisation der Gesamtkirche. Die Abteilung über Zeitlage und kirchliches Leben erfreute sich bei manchen Benützern des Handbuches besonderer Beliebtheit. Aber sie erfuhr auch am meisten Widerspruch. Da sie nicht zum ursprünglichen Programm des Handbuches gehörte und wegen ihrer naturgemäß mehr subjektiven Färbung strenggenommen nicht ganz dem Charakter des Handbuches als einer Sammlung von Tatsachenmaterial entsprach, war es das Nächstliegende, bei der unvermeidlichen Beschränkung des Umfanges diese Abteilung zum Opfer zu bringen. Im übrigen wird durch die Raumbeschränkung die Substanz des Handbuches nicht berührt und darum auch seine Brauchbarkeit als Auskunftsmittel über die katholische Kirche Deutschlands und ihre Lebensäußerungen nicht beeinträchtigt.

Als Nachschlagewerk ist das Kirchliche Handbuch von vielen Referenten als unentbehrlich bezeichnet worden. Es wird sich aber in den jetzigen schwierigen Zeiten nur behaupten können, wenn die Pfarrer von der ihnen in allen deutschen Diözesen durch die Ordinariate erteilten Erlaubnis der Anschaffung auf Kosten der Kirchenkasse Gebrauch machen und wenn auch die kirchlich interessierten Laien wie bisher dem Handbuche treu bleiben.

Taschenkalender und Kirchlich-Statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus deutscher Zunge 1921. Herausgegeben von Dr. K. A. Geiger. 43. Jahrgang. kl. 8° (206 S.) Regensburg, Manz. Biegsam geb. *M* 4.—

Der „Taschenkalender" hat sich schon fast ein halbes Jahrhundert behauptet und ist auch wirklich ein sehr brauchbares Hilfsmittel, in dem man die wichtigsten Angaben über die Diözesen Deutschlands, Cisleithaniens, der Schweiz und über die Diözese Luxemburg ganz kurz verzeichnet findet. Bei jeder Diözese sind außer der Seelenzahl die Domkapitel, geistlichen Behörden, bischöflichen Lehranstalten und die in dem betreffenden Sprengel vertretenen Orden angegeben. Außerdem enthält der Taschenkalender noch ein Kalendarium, eine sehr eingehende Zusammenstellung über die Bestimmungen des neuen Cod. Iur. Can. bezüglich des Bußsakraments und Angaben über die römischen Kurialbehörden. Der außerordentlich niedrige Preis ermöglicht die weiteste Verbreitung.

General-Schematismus der katholischen Geistlichkeit Deutschlands. Herausgegeben von der Zentralstelle für kirchliche Statistik. 8° (705 S.) Passau 1921, Waldbauer. *M* 65.—

Es ist sehr zu begrüßen, daß die Waldbauersche Buchhandlung in Passau, die schon im Jahre 1914 einen Generalschematismus herausgegeben hat, trotz der schwierigen Zeitlage die Fortsetzung des Unternehmens nicht gescheut hat. Generalschematismen haben sich in Deutschland noch nicht eingebürgert wie in den Vereinigten Staaten, England und andern Ländern. Die ersten Versuche, das amerikanische Beispiel in Deutschland nachzuahmen, in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts waren nicht erfolgreich. Dagegen war der Waldbauersche Generalschematismus von 1914 schon nach kurzer Zeit vollständig vergriffen. Als ein Mangel wurde es aber empfunden, daß der Schematismus in vier organisch nicht miteinander verbundene Teile zerlegt war und daß auf diese Weise ein gemeinsames Namenverzeichnis für den ganzen Schematismus nicht zustande gekommen war. Auch hinsichtlich der Vollständigkeit und Genauigkeit ließ der Generalschematismus noch manches zu wünschen übrig. Diese Mängel sind in dem Schematismus von 1921, der unter der sachkundigen Leitung der Kölner Zentralstelle für kirchliche Statistik hergestellt wurde, vermieden worden.

Die 21 Diözesen Deutschlands sind in alphabetischer Ordnung angeführt. Daran schließen

sich das Apostolische Vikariat Sachsen und die auf deutschem Gebiete liegenden Teile außerdeutscher Diözesen und endlich ein alphabetisches Gesamtnamenverzeichnis der Geistlichen. In jeder Diözese sind wiederum in alphabetischer Ordnung sämtliche Pfarrorte und Orte, in denen sich ein selbständiges Pfarr-Rektorat befindet, angegeben. Soweit Pfarrort und Postbezirk nicht übereinstimmen, ist der Postort besonders angegeben. Für jede Pfarrei werden sämtliche dort wohnenden Weltgeistlichen namentlich angeführt mit kurzer Bezeichnung ihrer amtlichen Stellung. Ordensgeistliche nur, soweit sie in der Pfarrseelsorge angestellt sind. Bei größeren Städten, in denen sich mehrere Pfarreien und eine größere Anzahl von Geistlichen befinden, sind die Namen der Geistlichen alphabetisch geordnet unter Beifügung der Pfarrei, der sie zugeschrieben sind. Weitaus in den meisten Fällen werden diese Angaben als Adresse vollständig genügen. Für die größeren Städte dürfte es sich aber doch empfehlen, bei den nicht an einer Pfarrkirche, Behörde, im Unterrichts- oder Anstaltsdienst angestellten Geistlichen Straße und Hausnummer beizufügen und bei den mit Pfarrseelsorge betrauten Ordensgeistlichen die abgekürzte Ordensbezeichnung. Da jedem Namen eine eigene, meist nicht völlig ausgefüllte Zeile gewidmet ist, läßt sich das durchführen, ohne den Umfang des Werkes zu vergrößern. Vielleicht ließe sich der Raum überhaupt noch besser ausnützen, ohne die Deutlichkeit des Druckes und die Verständlichkeit zu beeinträchtigen. In Anbetracht der hohen Papierpreise und der dadurch hervorgerufenen Steigerung der Unkosten wäre eine erhebliche Raumersparnis gewiß ein nicht zu unterschätzender Vorteil. Sie ließe sich z.B. dadurch erzielen, daß das Namenverzeichnis wie bei der Ausgabe von 1914 in zwei nebeneinander laufenden Spalten gedruckt würde unter Fortlassung aller Angaben, die jeder in der ersten Abteilung des Schematismus ohne Schwierigkeit finden kann.

Kirchliche Gegenwartskunde. Von Dr. theol. Karl Kastner. (VIII u. 126 S.) Breslau 1921, Goerlich.

Kastners Schrift hat einige Berührungspunkte mit dem oben besprochenen „Kirchlichen Handbuch". Sie hat auch einen Abschnitt über die Organisation der Gesamtkirche und über die kirchliche Gesetzgebung, und anderseits könnte man die Bezeichnung Kirchliche Gegenwartskunde mit Recht auch auf das „Kirchliche Handbuch" anwenden. Während aber das Handbuch ein Jahresbericht ist, also in seiner fortlaufenden Folge die Entwicklung darstellt, ist die vorliegende Schrift als eine einmalige oder doch nur in größeren Zwischenräumen zu wiederholende Zustandsschilderung gedacht. Die Schilderung geht daher auch in dem Abschnitt über Verfassung und Verwaltung der Kirche näher auf die Einzelheiten ein und sucht dem Leser ein möglichst konkretes, wir möchten sagen plastisches Bild des päpstlichen Hofes und der Verwaltung der Kurie zu geben. Auch über Papstwahl, Kreierung der Kardinäle, Bischofswahlen sowie über Rechte und Regierungsgewalt der Bischöfe, die bischöfliche Verwaltung, den geistlichen Stand, die Orden, die orientalischen Riten, die äußere und innere Mission enthält die Schrift sehr lehrreiche und nützliche Zusammenstellungen. Im zweiten Teile, der von der kirchlichen Gesetzgebung handelt, werden nach einleitenden Ausführungen über das Gesetzgebungsrecht der Kirche im allgemeinen und über das neue kirchliche Gesetzbuch einige für die Praxis wichtige Bestimmungen des Cod. Iur. Can. im besondern hervorgehoben: über Taufe und Ablaß, Seligsprechungs- und Heiligsprechungsprozeß, kirchliche Strafen, Mischehen und Index der verbotenen Bücher. Der dritte Teil (Kirchliche Kultur) unterrichtet über die kirchlichen Lehranstalten in Rom, das theologische Studium im Deutschen Reich und die sonstige Pflege der Wissenschaft im katholischen deutschen Sprachgebiet, über kirchliche Kunst und Theaterreform, kirchliche Literatur, Zeitschriften, Presse und Bibliothekswesen, Kirche und Schule, Kirche und Politik, Katholikenversammlungen, Volksverein, Frauenbund und Zentralbildungsausschuß.

Der Verfasser verzichtet im allgemeinen darauf, bei seiner Darstellung der kirchlichen Gegenwart die kirchliche Statistik als Hilfsmittel heranzuziehen. Die diesbezüglichen Schriften des Referenten scheinen ihm, wenn auch an einer Stelle unter den Nachschlagewerken das „Kirchliche Handbuch" erwähnt wird, kaum bekannt zu sein. Sonst würde er wohl nicht auf S. 126 die irreführende Notiz über die zahlenmäßige Verbreitung der wichtigsten Religionsgemeinschaften gebracht haben. Die kirchliche Statistik ist eine der wichtigsten und zuverlässigsten Grundlagen der kirchlichen Gegenwartskunde. In ihrer Nichtverwertung scheint uns daher ein wesentlicher Mangel der sonst trefflichen Zusammenstellung zu liegen.

Religions- und Kirchliche Statistik in Deutschland. [Beiträge zur Statistik

Bayerns, herausg. vom Bayer. Statistisch. Landesamt. Heft 96.] Von Dr. Georg Michl. gr. 8° (107 S.) München 1921, Lindauer (Schöpping). *M* 15.—

Es ist ein erfreuliches Zeichen der Weitherzigkeit und des Verständnisses für die vielgestaltigen Probleme der wissenschaftlichen Statistik, die die gegenwärtige Leitung des Bayerischen Statistischen Landesamtes auszeichnet, daß unter den von diesem Amte herausgegebenen „Beiträgen zur Statistik Bayerns" auch eine Veröffentlichung Platz gefunden hat, die sich mit der Religionsstatistik und Kirchlichen Statistik befaßt, um so mehr als diese Schrift wegen ihres reichen Inhaltes und ihrer gründlichen Durcharbeitung wirklich geeignet ist, weitere Kreise mit den bisherigen Leistungen der Religionsstatistik und Kirchlichen Statistik bekannt zu machen und Verständnis für diesen Zweig der wissenschaftlichen Statistik zu wecken.

Der Verfasser sucht in der Einleitung Begriff und Aufgabe der religiösen und kirchlichen Statistik zu umgrenzen und schildert dann die historische Entwicklung, die Methode und die Ergebnisse. Die Darstellung der Ergebnisse nimmt bei weitem den größten Teil der Arbeit ein und darin liegt auch ihr Hauptwert. Dr. Michl hat der Hauptsache nach das ganze bis jetzt veröffentlichte Material aus dem Gebiete der Religions- und Kirchlichen Statistik in 69 Tabellen übersichtlich zusammengefaßt und systematisch verarbeitet. Auch die historischen Notizen und Literaturangaben sind sehr reichhaltig.

Da wohl anzunehmen ist, daß der Verfasser nach diesem vielversprechenden Anfang noch weiter auf dem gleichen Gebiete tätig sein wird, sei hier auf einige Punkte hingewiesen, in denen er uns nicht das Richtige getroffen zu haben scheint. Zunächst ist der Begriff der Religionsstatistik zu weit gefaßt. Der Verfasser glaubt auch dann statistische Untersuchungen zur Religionsstatistik rechnen zu müssen, wenn der Beobachter mit irgend einer Religionsgemeinschaft in enger Beziehung steht, selbst wenn seine statistische Tätigkeit nicht in erster Linie religiöse oder kirchliche Verhältnisse zum Gegenstand hat. Das widerspricht der allgemeinen Gepflogenheit, lediglich nach dem Gegenstand der Beobachtung die statistischen Untersuchungen einer bestimmten Unterabteilung einzureihen. Auf die persönliche Stellung des Untersuchenden kommt es dabei gar nicht an. Es ist auch nicht richtig, die Religionsstatistik als Teilgebiet der Moralstatistik zu bezeichnen und anderseits die Missionsstatistik koordiniert neben die kirchliche Statistik zu stellen, zu der sie als Teilgebiet gehört.

Wenn der Verfasser auf S. 11 sagt: „So z. B. hielt man lange Zeit katholischerseits die Mischehen in Deutschland, wenigstens in bestimmten Bezirken, für gewinnbringend für die Kirche, bis die Statistik das Gegenteil bewies und die kirchlichen Behörden veranlaßte, der Mischehenbewegung noch entschiedener wie bisher entgegenzutreten", so ist das nicht zutreffend. Die Mischehen sind — rein zahlenmäßig betrachtet — in der Tat in bestimmten Bezirken gewinnbringend für die Kirche. Es mag sein, daß man sich in manchen Kreisen über die Größe der Verluste, die im ganzen genommen die Kirche in Deutschland durch die Mischehen erlitten hat, einer Täuschung hingab, und man darf auch wohl annehmen, daß die Statistik in dieser Beziehung aufklärend gewirkt hat, aber auf die Stellungnahme der kirchlichen Behörden der Mischehe gegenüber hat das keinen Einfluß gehabt; sie war und ist eine grundsätzlich ablehnende, daran können Opportunitätsrücksichten nichts ändern. — Auf S. 40 heißt es, die Wanderbewegung habe dem katholischen Volksteil im oldenburgischen Münsterland in den Jahren 1875—1895 wieder einen Verlust von 60713 Seelen verursacht. Wenn das zuträfe, würde davon überhaupt nicht mehr viel übrig geblieben sein; es kann sich nur um einen Druckfehler handeln. — Auf S. 54 wird behauptet, der Umstand, daß in den zahlenmäßigen Ergebnissen nur die äußere Religionszugehörigkeit erfaßt werde, wirke bei jedem positiven Bekenntnis ungefähr gleichmäßig, so daß bei Feststellung der innern Religiosität die Verhältniszahlen kaum geändert würden, scheint uns sehr anfechtbar und mit der Erfahrung gerade in Deutschland nicht übereinstimmend. —

Überhaupt muß man gerade bei statistischen Untersuchungen, die das Tatsächliche auf Grund exakter zahlenmäßiger Feststellungen darlegen wollen, vor allgemeinen Behauptungen und Schlußfolgerungen sich hüten, die aus dem Zahlenmaterial sich nicht mit zwingender Notwendigkeit ergeben. So geht die Behauptung des Verfassers auf S. 64, „daß die Katholiken der höheren wissenschaftlichen Bildung, besonders nach der realistischen Seite, mit einer ungerechtfertigten Indolenz gegenüberstehen", entschieden viel zu weit. Die mitgeteilten Zahlen zeigen im Gegenteil zunächst, daß die Katholiken in Bezug auf die höhere Bildung, zu der vorzugsweise durch die humanistischen Anstalten der Weg gebahnt wird, keineswegs zurückstehen. Für die geringe Beteiligung an den

realistischen Studien ist — abgesehen von den vom Verfasser selbst angeführten schulgeographischen Gründen und der ungünstigeren ökonomischen Lage der katholischen Bevölkerung — vor allem die bedeutend schwächere Vertretung des katholischen Volksteils in der Berufsabteilung Handel und Verkehr maßgebend. — Ungerechtfertigt ist auch die Behauptung auf S. 65, daß die Lückenhaftigkeit der Ergebnisse der Kriminalstatistik alle Bekenntnisse gleichmäßig treffe. Wie will der Verfasser das beweisen? Wir kennen von der wirklichen Kriminalität nur einen kleinen Ausschnitt, die abgeurteilten Vergehen. Man darf aber bei den vom freien Willen des Menschen abhängenden strafbaren Handlungen nicht den Schluß ziehen, daß bei der Gesamtmasse der Vergehen die Verhältnisse geradeso liegen wie bei den zufällig entdeckten. — Daß die Aussicht auf die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses selbstmordhemmend wirke, wie auf S. 65 angedeutet wird, ist wenig wahrscheinlich. Wer sich vor den Folgen des Selbstmordes in der Ewigkeit nicht fürchtet, wird sich durch das, was mit seinem Körper nach dem Tode geschieht, schwerlich beeinflussen lassen. Bei Berechnung der Ehescheidungsfrequenz der Konfessionsgemeinschaften (S. 67) müßte zwischen den konfessionell einheitlichen und gemischten Ehen unterschieden werden. Nur die ersteren kommen für die Berechnung der spezifischen Scheidungsziffer der Konfessionsgemeinschaften in Betracht.

Das Eingehen auf diese Einzelheiten möge man als ein Zeichen des großen Interesses und der Bedeutung ansehen, die wir der Schrift beilegen. Was wir auszusetzen haben, sind nur nebensächliche Dinge, die gegenüber dem hohen Wert, den die Untersuchung als solche hat, nicht ins Gewicht fallen. Die Arbeit ist eine außerordentlich gründliche und reichhaltige statistische Zusammenstellung, in der man eine Fülle von Material aus dem Gebiete der Religions- und Kirchenstatistik beieinander findet, das man sonst aus einer großen Anzahl von amtlichen Quellenwerken und privaten Veröffentlichungen zusammensuchen müßte.

Hermann A. Krose S. J.

Rußland.

Russische Kirche und Sozialismus. Von Prof. Dr. Haase. Osteuropa-Institut in Breslau. (44 S.) Leipzig u. Berlin 1922, B. G. Teubner.

Staunt man etwa in Westeuropa über das Versagen der durch den engverbundenen Staat scheinbar mächtigen russischen Staatskirche im Kampfe gegen den im Bolschewismus seine Höhe erreichenden Sozialismus, so bemerkt der Verfasser im Vorwort obiger Broschüre sehr richtig, daß die Kirche gerade als staatliche Anstalt in ihrer Betätigung durch amtliche Bevormundung gehemmt war, so daß selbst kirchlichen Mäßigkeitsvereinen das größte Mißtrauen entgegengebracht, soziale Betätigung der Geistlichen aber als Sektiererei aufgefaßt wurde. Dazu spielte der Sozialismus in Rußland im 19. Jahrhundert noch lange nicht die Rolle einer Volksbewegung, so daß die russische Staatsgeistlichkeit bei dem durch das Aufblühen der Industrie in letzterer Zeit begünstigten Auftreten des Sozialismus eigentlich in ihrer großen Mehrheit unvorbereitet war, die Gefahr verkannte, den Sozialismus als eine der Religion disparat gegenüberstehende Bewegung auffaßte und in einigen ihrer Vertreter die Sozialisten als vermeintliche Kämpfer für Freiheit und Rechte des Volkes sogar segnete und sich mit ihnen öffentlich solidarisch erklärte. Trotzdem sehen wir aus der vom Verfasser benützten Literatur, daß wenigstens seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts die russische Geistlichkeit in periodischen kirchlichen Volksschriften gegen den Sozialismus Stellung nahm, daß auch akademische Zeitschriften der wichtigen Frage ihre Spalten öffneten und der in Moskau vor dem Kriege sehr bekannte und in kirchlichen Kreisen populäre Priester Wostorgow 1913 ein ansehnliches, zweibändiges Werk über den Sozialismus im Lichte des Christentums veröffentlichte.

Ohne eigene Beurteilung der Auffassung des Sozialismus seitens der russischen Geistlichkeit schildert uns der Verfasser in gedrängter, aber doch wohltuend klarer Kürze streng objektiv den Gesamtinhalt der von ihm im Literaturverzeichnis angegebenen Werke in sechs Kapiteln.

Hiernach ist sich die russische Geistlichkeit vor allem der weitgehenden Bedeutung des Sozialismus bewußt geworden, welcher sich als idealer Kämpfer für das in Rußland unstreitig hart leidende Volk darstellt, 1905 bereits in die Dörfer vorgedrungen war und zahlreiche, zu allen Opfern bereite Anhänger um so leichter erwarb, weil das irregeleitete Volk erst durch Befolgung der sozialistischen Ziele das wahre Christentum zu verwirklichen meinte. So darf die Kirche gegen den Sozialismus nicht allein kritisch vorgehen und nicht bloß transzendental bleiben, sondern muß sich mit der Intelligenz verbinden, um ihre Aufmerksamkeit auf die arbeitenden Massen zu lenken und vielfach berechtigte Vorwürfe gegen

die christliche Gesellschaft durch Verminderung der Armut, durch gerechte Verteilung der Steuern, durch Schutz gegen Ausbeutung des Kapitals, mittels zweckentsprechender Verteilung des Landes, Aufstellung von Schutzgesetzen zu Gunsten der Frauen und Kinder, der Kranken und Alten, endlich durch Gewährung leichter Bildungsmöglichkeit in den Schulen baldigst beseitigen.

Die Gegnerschaft des Sozialismus und der Religion darf nicht ersterem allein zugeschrieben werden, sondern findet auch ihren Grund in dem allgemeinen Verfall des geistigen Lebens in unsrer materialistisch gesonnenen Zeit. Der sich dieser auf das Irdische allein bedachten Richtung verschreibende Sozialismus hat sich zu einer krassen realistischen Weltanschauung emporgerungen, in welcher das höchste Heil des Menschen in der höchsten Zahl irdischer Güter liegt. Leider verstehen die Sozialisten dem Volke ihre Bekämpfung der Religion geschickt zu verhehlen, erklären die Religion als Privatsache und finden so bei dem religiös veranlagten Bauern leicht Glauben.

Der christliche Sozialismus wird uns in zwei Formen vorgeführt, welche vermutlich allein in Rußland, im Gegensatz zu den am Ende des Kapitels kurz berührten christlich-sozialen Volksmännern des Abendlandes, wie Bischof Ketteler u. a., auftreten. Die erste Form vergißt, daß der heutige Sozialismus eine dem Christentum zuwiderlaufende Weltanschauung bleibt und so mit ihm nicht vereinigt werden kann; die zweite Form zeigt ein mangelhaftes Verständnis für das Christentum selbst. Der mit dem Christentum unglücklich verquickte Sozialismus fand in intelligenten und literarischen Kreisen Rußlands Anhänger, trat jedoch sofort, z. B. in Tolstois Schriften und in der 1906 in Moskau gegründeten christlich-sozialen Partei, gegen die Staatskirche und die bestehende politische Regierung auf, wobei unbegründeterweise noch die Bibel als Stütze des vom Sozialismus erstrebten Gemeinbesitzes herhalten mußte.

Die Moral des Sozialismus ist rein relativ, jede Zeit, ja jede Klasse hat ihre eigene Moral; sittlich ist ja nur das, was von der Gesellschaft für gut gehalten wird. Nur vorgeblich schafft der Sozialismus mit seinen Losungsworten Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit die höchste sittliche Vervollkommnung, tatsächlich kommt er auf das Lebensziel der verhaßten Plutokratie hinaus, auf das vollständigste irdische Wohlsein. Dazu baut der Sozialismus alles auf Gewalt auf und vernichtet so den Frieden und die Liebe unter den Menschen. Bezeichnend sagt Nekrassow: „Das Herz wird nicht lieben lernen, welches müde ward zu hassen."

Gerade dieser moralische Bankrott beweist die unversöhnliche Gegnerschaft des Christentums und des Sozialismus in ihren politischen Anschauungen. Nach dem Christentum ist alle Gewalt von Gott gegeben, nach dem Sozialismus entspringt sie nur wirtschaftlichen Quellen und soll im Zukunftsstaat ganz aufhören; dem sozialistischen Kosmopolitismus stellt die Heilige Schrift die Liebe zu den Volksgenossen (1 Tim. 5, 8) als etwas Heiliges gegenüber. Besonders scharf werden Tolstois dem Sozialismus entlehnte Angriffe auf die Staatsgesetze, die Todesstrafe, den Krieg bekämpft; nennt Tolstoi die Soldaten „vertierte Menschen", so hat Christus den Glauben eines Soldaten hoch gerühmt.

Den Kampf gegen den Sozialismus nahm die russische Kirche öffentlich und feierlich auf dem in Kiew 1908 abgehaltenen vierten allgemeinen russischen Missionskongreß auf, wobei der bereits genannte Priester Wostorgow mit einem besondern Bericht über den Sozialismus, seinen Erfolg unter der studierenden Jugend, den Arbeitern und Bauern auftrat. In der Auffassung des Wesens des Sozialismus, welcher „als tief atheistische Lehre nicht neben dem Christentum stehen, sondern als einzig maßgebende Lebenskraft seine Stelle einnehmen" und die „sozial-ökonomischen Fragen, als Hauptaufgabe, in grob materialistischem Sinne lösen will", bewies der Referent ebenso richtiges Verständnis wie in den theoretischen und praktischen Vorschlägen seiner Bekämpfung, bedauerte jedoch zugleich, daß der russischen Kirche durch Einziehung des Kirchenguts im 18. Jahrhundert und durch fortgesetzte Enteignung die Mittel zur eingreifenden Wohltätigkeitspflege entzogen seien. Wichtig sind besonders Wostorgows Forderungen des christlichen Verhaltens der Fabrikbesitzer gegen die Arbeiter, der Organisierung letzterer unter kirchlichem Einfluß und ihre Unterstützung zwecks Beschaffung ständigen Eigentums. Der Leser vermeint Klänge aus der Arbeiterenzyklika Leos XIII. zu hören.

Auch der Metropolit von Petersburg, Wladimir, trat 1913 mit einer Rede gegen den Sozialismus auf und legt in derselben besonderes Gewicht auf das durch Ungleichheit der Stände und des Besitzes geschaffene feste soziale Band, während Aiwasow den Bericht Wostorgows noch durch besondere Hinweise auf die Maßnahmen des literarischen Kampfes mit dem

Sozialismus ergänzte und dabei besonders volkstümliche Behandlung der Frage des persönlichen Eigentums und der Allgemeinheit des Besitzes, der Frage des rechtmäßigen und ungerechten Eigentums, der gerechten und ungerechten Armut empfahl. Während derselbe Verfasser später noch mit einer Broschüre über den unüberbrückbaren Gegensatz des Christentums zum Sozialismus auftrat und eine Versöhnung beider Geistesrichtungen einfach eine die Öffentlichkeit verdummende Utopie nannte, verfaßte der rührige Wostorgow bereits einen Entwurf eines antisozialistischen Katechismus. Freilich machten Babuschkin, Berdjaew und Bulgukow der offiziellen Kirche den Vorwurf der Zurückhaltung im Kampfe mit dem Sozialismus und forderten besonders die Hebung des moralischen Standes der Arbeiter mit Hinweis auf das Musterprogramm des Professors Hitze. Die Sparkasseneinlagen der Arbeiter, welche selbst zur Kriegszeit 1904 1054,4 Millionen Rubel — bei ungefähr 2 Millionen Industriearbeitern — betrugen, beweisen, daß die materielle Lage der Arbeiter nicht gar so traurig war.

Auch der Bolschewismus wurde durch die russische Kirche selbstverständlich bekämpft, die theoretische, grundsätzliche Stellungnahme bleibt dabei stets dieselbe wie oben, nur wird nach der richtigen Ansicht des Verfassers die russische Kirche zu praktischeren Maßnahmen gegen den Umsturz vorgehen müssen. Unser deutsches Publikum wird dem Verfasser für die so viel Neues bietende Broschüre zum Danke verpflichtet sein und wiederum die Bedeutung des Osteuropa-Instituts erkennen, dessen schöne Bibliothek das reiche Material zur Arbeit bieten konnte.

Tolstoi nach seinen Tagebüchern. Von Prof. Dr. K. Holl. Osteuropa-Institut in Breslau. (23 S.) Leipzig u. Berlin 1922, B. G. Teubner.

Der Verfasser der obigen Broschüre sieht die Macht der Gedanken Tolstois im deutschen Volke wachsen. Mit Recht muß da der Sinn seiner Lehren klar festgestellt und die Frage beantwortet werden, ob Tolstoi uns ein zuverlässiger Führer sein kann. — Sogar im Buche seiner Selbstenthüllungen, in der „Beicht", gibt sich aber Tolstoi nicht, wie er wirklich war, dagegen erfassen wir ihn getreuer in seinen Tagebüchern. An der Hand dieser Aufzeichnungen schildert uns der Verfasser kurz das Ringen der Seele Tolstois im Suchen nach Gott, nach dem Inhalt des Sittlichen, nach dem Sinne des Lebens, kommt jedoch zu dem Schlusse, daß in dem vielgelesenen Russen der Dichter und der religiöse Mensch sich zu keiner Einheit zusammenschließen und daß Tolstoi, der „am Leben, an sich selbst, an dieser schönen Welt klebte", uns den Weg in die Zukunft nicht zeigen kann.

Felix Wiercinsky S. J.

Umschau.

Die Auslandsdeutschen in den spanisch-südamerikanischen Ländern.

Die „Deutsche Zukunft", Wochenausgabe der „Kölnischen Volkszeitung" vom 10. November 1921, schreibt auf der letzten Seite über die Ibero-Amerikanische Gesellschaft, die soeben in Hamburg getagt hatte. Es sollen von Anfang Januar 1922 an 3 Zeitungen erscheinen.

„Es handelt sich ... um Berichte über praktische Dinge, über Politik, Kunst und Wissenschaft."

Es bestehen schon ähnliche Unternehmen, besonders von seiten Nordamerikas. Wir sahen auch schon in der Kriegszeit hier ähnliches, das von Deutschland kam, sogar Dinge, die hier selbst in deutschfreundlichen Kreisen den größten Anstoß erregten.

Die Schreiber haben zum größten Teil keine Idee von der spanisch-südamerikanischen Volkspsyche. Man kannte diese Länder vielfach nach einseitigen, entstellenden Berichten, und dann drauf los! Nur recht liberal und libertinös — und den „guten" Eindruck glaubte man gesichert. In keinem Punkte sind die Spanier und Südamerikaner empfindlicher als gerade in diesem Punkte; selbst wenn sie Kinder solchen Geistes wären. Immer haben sie noch, selbst die liberalen Elemente, etwas Landes- und Familientradition und können es nicht ertragen, wenn sie in ihrer alten spanischen Religionsanschauung von Deutschen angegriffen werden.

Die Erfahrung von über 20 Jahren in diesen Ländern hat uns gezeigt, daß der scheinbare Deutschenhaß nichts dergleichen ist, denn die deutschen Katholiken liebt man und schätzt man über die Maßen.

Wovor man aber einen Horror hat, das ist der Protestantismus und das Freimaurertum. Man kann sich diese Abneigung nicht groß genug vorstellen.

Nun aber wird, so scheint es, gerade in diesem Sinne eine Propaganda von den In- und Auslandsdeutschen gemacht.

Das Deutschtum, wie es sich hier präsentiert, kann dadurch aber nur das Gegenteil erreichen, aber keine Sympathien erwerben.

Während der Kriegszeit suchte man sich in diesem Punkte etwas mehr in acht zu nehmen, und mit Erfolg. Jetzt scheint man wieder mit vollen Segeln im alten Fahrwasser zu laufen.

Wir nennen einige Beispiele zur Beleuchtung.

Wir hatten Gelegenheit, die höchsten kirchlichen und weltlichen Kreise über diese Punkte zu vernehmen. Alle wissen wohl, daß z. B. die prächtig eingerichteten sogenannten „Deutschen Schulen" vollständig religionslos oder religionsfeindlich sind. Sie werden auch von einheimischen Kindern besucht, die Deutsch lernen wollen. Da ist nicht zu verwundern, daß man vor ihnen als vor „schlechten" Schulen warnt.

Tatsächlich findet man selbst die Logen in den Schulgebäuden, selbst öffentlich angezeigt; wir sehen diese Schulen an Sonn- und Feiertagen zur Zeit des Gottesdienstes Turn- und Wanderfeste halten: Dinge, welche die hiesigen Bischöfe zu öffentlichen Protesten veranlaßte.

Sehr viele der Kinder, fast die Hälfte, sind katholisch; die Mitglieder der Schulvereine sind es auch zum großen Teil; deswegen brauchen sich die andern gar nicht zu wundern, wenn die hiesigen Kreise ihre Schulen schief ansehen.

Ebenso geht es mit den „deutschen" Auslandszeitungen, die sich schon wunderbare Dinge geleistet haben, sogar ihre deutschen katholischen Landsleute des Auslandes verfolgten, die einzigen, die ihre moralische Stütze sein können.

So geht es auch gesellschaftlich: diejenigen, welche das Ansehen der „deutschen" Vereine hierzulande allein am nachdrücklichsten heben können, das sind die deutschen praktischen Katholiken.

Aber es ist für einen solchen sehr schwer, in den Kreisen der Auslandsdeutschen hochzukommen. Das gelingt ihm viel besser durch Anschluß an die Landesverhältnisse.

* * *

Heutzutage ist hier kein Mangel mehr an deutschen Priestern und Ordensleuten.

In Buenos Aires z. B. wirken nun schon ungefähr 40 Jahre die hochangesehenen, um Argentinien in jeder Beziehung hochverdienten Patres Redemptoristen. Sie haben ihre schöne Kirche mit blühendem Vereinswesen im Zentrum der Stadt.

Seit mehr denn 25 Jahren wirken gleicherweise in Buenos Aires, im Stadtteile Palermo, die Patres vom Göttlichen Worte (die Steyler Missionäre) mit einer der schönsten Kirchen des Landes und wiederum mit hochentwickeltem katholischen Vereinswesen sowie mit vielen Pfarr- und Missionsstationen in den andern

Teilen des Landes, selbst mit dem, was man drüben wünscht, mit deutscher Presse in zwei Ausgaben: „Volksfreund“ und „Semanario“, beide hochangesehen im Lande, nur nicht unter den Deutschen in Buenos Aires!

Diese Patres haben auch ihre Schulen und Kollegien, wo man wie in den „deutschen“ Schulen Deutsch und Spanisch lernt, wie es in diesem Lande notwendig ist.

Für die Mädchen gibt es in gleicher Weise gute, moderne Schulen, sowohl in der Parallel-Kongregation der Steyler, den Schwestern vom Heiligen Geiste, als auch bei den schon ein halbes Jahrhundert hier in Südamerika wirkenden Schwestern der Christlichen Liebe, den Paderborner, sog. Mallinckrodt-Schwestern.

Außerdem gibt es in vielen andern Ordensgenossenschaften wenigstens einzelne Mitglieder, die deutsch sprechen.

So gründete z. B. der im Jesuitenkolleg „El Salvador“ weilende, 1911 verstorbene, berühmte P. Johann Auweiler sogar vor gerade 25 Jahren einen deutschen Katholikenverein, der allerdings jetzt nur ein kümmerliches Dasein fristet.

Die meisten deutschen Katholiken, besonders die besserer Stände, lernen bald die Landessprache, schließen sich den Landesverhältnissen an, werden sogar von den religiösen Veranstaltungen des Landes selbst mehr angezogen, da sie wegen ihrer zahlenmäßigen Stärke mehr imponieren und eine große Tätigkeit entfalten.

Da bei den Auslandsdeutschen doch das katholische Element nicht recht hochkommt, wenn es sich nicht gerade um fast rein katholische Kolonien handelt, sind die deutschen Katholiken durch den Zwang der Verhältnisse genötigt, sich den Landeseinrichtungen anzuschließen.

Die Patres Redemptoristen haben sich in Buenos Aires redlich bemüht, die deutschen Katholiken zusammenzuschließen, aber mit wenig Erfolg. Die guten Elemente kommen von selbst; die meisten jedoch ziehen abenteuerlich im Lande herum oder gehen im sonstigen indifferenten oder katholikenfeindlichen deutschen Vereinswesen auf.

Es ist keine Hoffnung vorhanden, daß hier ein ausschließlich deutsches katholisches Vereinswesen je gedeihen kann; im Gegenteil, bis jetzt waren seine „Hauptstärke“ die inneren Zwistigkeiten.

Man hat zu wenig Sinn für katholisches Wesen und kirchliche Satzungen. Man sucht vielfach die protestantischen Einrichtungen nachzuahmen oder die katholischen Einrichtungen fast nur zu vaterländischen Zwecken zu gebrauchen. Dazu trägt bei, daß durch Mischehen viele Anschluß an protestantische Einrichtungen finden. Solche Katholiken findet man in den Vorständen tatsächlich nur protestantischer Vereine. Die nötigen gesellschaftlichen Beziehungen zu den besseren Kreisen des Landes werden diese Art Katholiken nicht anknüpfen können.

* * *

In Buenos Aires und in ganz Argentinien wurde vom Ende des Weltkrieges an privatim und öffentlich zu Gunsten der deutschen Länder gesammelt. Es gab Bischöfe, die sogar vorschrieben, jeden Sonntag in sämtlichen Kirchen eigens für die „Zentralmächte“ zu sammeln, besonders auf Anregung des Heiligen Vaters hin.

Das Geld wurde an die Kardinäle von Köln und Wien geschickt.

Es wurde auch viel von nichtkatholischer Seite gesammelt, wozu auch Katholiken beitrugen; aber der entsprechende Anteil der darbenden deutschen Katholiken war nicht in dem Maße gesichert wie durch das von Bischöfen an Bischöfe übermittelte Almosen.

Es kam in der deutschen Kolonie vor, daß viel gesammelt worden war, um in Form von Lebensmitteln hinübergeschickt zu werden. Auf einmal stellte sich heraus, daß nichts geschickt, aber das Geld unterschlagen wurde.

Zum Troste kann man da sagen, daß es unter den Franzosen auch dergleichen Geschichtchen gab.

Viel wurde auch einzeln geschickt, denn das Land wurde sozusagen von Bittgesuchen überschwemmt, so daß schließlich Ermüdung und Überdruß eintraten.

Hierzulande war infolge des Krieges und seiner Krisen und auch ohne sie die Not sehr groß. Jeder ist sich selbst der Nächste, dachte man und sorgte vor allem für das eigene Land, wo vielfach alles erst neu zu schaffen war.

Dazu kam der zunehmende Auswandererstrom —, trotz der dringendsten Warnungen von unsrer Seite hier in Amerika.

Das Bettelwesen von seiten Zugewanderter ist kaum auszuhalten, obwohl seit Jahren (in der Straße Moreno) eine von den Deutschen hier gegründete Unterstützungskasse für deutsche Bettler besteht und obwohl (in der Straße San Martin 450) eine Stellenvermittlung gratis wirkt, die wöchentlich an die Hundert mit Arbeit versorgt. Alle Zugewanderten wissen auch und haben es gedruckt, wo Gottesdienst ist; aber in der Kirche sieht man fast keinen, wohl aber an der Türe des Geistlichen zum Betteln. Sie ziehen meist nach Zigeunerart im Lande

herum und halten wenig aus, am allerwenigsten in den landwirtschaftlichen Kolonien, wozu sie übrigens keine Kenntnisse und keine Mittel mitbringen. Die Einwanderer werden fast zur Landesplage. Am schlimmsten sind die „Gebildeten" daran; ein Handwerker kann leichter sein Brot verdienen wie sie.

Die Kolonien im äußersten Süden und äußersten Norden des Landes sind nur für Geld zu haben, taugen auch wenig für Deutsche, die in Misiones, wohin P. Laßberg S. J. Kolonisten von Brasilien brachte, gedeihen, aber nur für Deutschbrasilianer, die Zugewanderten halten alle nicht aus.

Es gibt in Buenos Aires auch ein deutsches Hospital und ein „deutsches" Waisenhaus, wozu auch Katholiken beisteuern; aber beide Anstalten sind freimaurerisch und protestantisch.

Der sogenannte „Deutsche Bund", den man zum Zusammenschluß aller Deutschen gründen will, steht unter freimaurerischer Leitung. Man möchte wohl auch die Katholiken drin haben, aber als Stiefelknechte und um zu bezahlen. Förderung ihrer Schulen und anderer Unternehmungen finden sie darin nicht: man stellte den „Deutschen Bund" in dieser Beziehung auf die Probe, die er schlecht bestand.

Sympathisch sind die Weihnachtsbescherungen für arme Kinder. Da kommen z. B. 300 deutsche katholische arme Kinder zusammen; aber alle Bemühungen, sie auch zum Religionsunterricht zu bekommen, sind bei den meisten umsonst. Selbst wenn man den Kindern die Straßenbahn bezahlt und sie völlig kleidet bei der ersten Kommunion, kommen nur wenige; die Eltern werden sogar persönlich aufgesucht, aber meist umsonst; viele bekommt man nicht dazu, die Kinder wenigstens taufen zu lassen.

Carlos Leonhard 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, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., E. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

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

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

Die siegende Kraft der Christusidee.

Ein Rückblick auf das Oberammergauer Passionsspiel.

Die endlose Völkerprozession nach Oberammergau ist vorüber, der letzte Akkord jener heiligen Symphonie verklungen, die seit vier Monaten Hunderttausende in ihren Bann geschlagen. Wieder liegt das schmucke Ammerdorf in ländlicher Stille und träumt von den vergangenen großen Tagen.

Eine Frage drängt sich dem Rückblickenden vor andern auf.

Welches ist der letzte, tiefste Grund, daß der Name Oberammergau Ungezählten eine teure, heilige Erinnerung fürs Leben ward? Woher stammt letztlich die einzigartige Wirkung dieses Spieles? Die Lösung dieser Frage, und sie allein, sei hier versucht.

1. Zweifellos hinterlassen auch andere gefeierte Bühnen tiefgehende Erinnerungen. Aber was bedeutet selbst ein Baireuth mit seinen berückenden Zauberklängen gegen ein Oberammergau?

Baireuth ist Kunstkaviar für eine Auslese der oberen Zehntausend, nach Oberammergau aber pilgern Hunderttausende aus aller Herren Ländern, aus allen Völkern, Rassen, Zungen, Menschen aller Klassen, aller Stände, aller Bildungsstufen; gekrönte Häupter, Gelehrte von Weltruf, Zelebritäten aller Art, vor allem aber der breite Strom der Volksmassen aus Stadt und Land, von Berg und Tal.

Und alle schauen und lauschen acht Stunden lang in atemloser Spannung, fühlen sich gehoben, beglückt, freudig — ja selbst widerwillig fortgerissen.

Hier geht die Wirkung in der Seele tiefste Tiefen, läßt Flamme werden, was Glut war, läßt aufleben, was tot und begraben schien.

Worin liegt das letzte Geheimnis dieser seelenerobernden Kraft?

Es ist — mit freudigem Hochgefühl sprechen wir es aus — die siegreiche Macht der Christusidee, die auch heute noch trotz aller Titanenarbeit des modernen Unglaubens siegreich wie die Sonne durch Nacht und Nebel durchbricht. „Ich bin das Licht der Welt."

„Wenn man über Land und Meer nach dem bayrischen Alpendorfe kommt", so schreibt ein Zeuge von 1890, „so mag dabei wohl die Macht der Mode, die Neugier, die Sucht zu schauen, mitwirken, aber es ist doch auch ein anderes Moment dabei: jener unvertilgbare Zug, der zu Christus hinzieht und der in der Idee seines Leidens und Kreuzes am mächtigsten sich zeigt."

Nicht dem Spiel als solchem, so schön es sein mag, ist jener unwiderstehliche Eindruck zu danken. Hier wirkt hinter Spiel und Spielern die lebendige Persönlichkeit Christi. Er ist's, der verschleiert vor uns hintritt; wir hören gleichsam seine Stimme, sehen seine Gebärde, fühlen den überirdischen Hauch seiner Nähe. Und damit wird der Zauber wieder lebendig, der einst von ihm ausging und alle an sich zog. „Und es folgte ihm viel Volkes aus Galiläa, aus den zehn Städten, aus Jerusalem und Judäa und von jenseits des Jordans her" (Matth. 4, 25).

Das ist's, was bewußt oder unbewußt zunächst die gläubige Masse so tief innerlich befriedigt. Sie fühlt sich in diesen Stunden ihrem Heiland beglückend nahe.

Es war im Jahre 1912. Auf dem Stellwagen, der einige Besucher von Erl[1] nach Rosenheim zurückführte, hatte eine sehr gemischte Gesellschaft Platz genommen. Man gab die Eindrücke des Spieles wieder. Abseits in einer Ecke saß ein sonngebräunter Sohn der Berge, tiefschweigsam in sich gekehrt. Da legte ihm sein nächster Nachbar, ein Priester, die Hand auf die Schultern mit dem Worte: „Es hat Ihnen gut getan." Mit leuchtenden Augen schaute der schlichte Mann des Volkes auf, und wie ein erlösendes Aufatmen kam's heraus: „Ja, das ist das Wort."

Bei andern, die, wenn nicht ganz entfremdet, doch fern und abseits standen, beginnen beim Passionsspiel längst verklungene Saiten sich wieder zu rühren.

Was ich an Religion besitze, erklärte einst der amerikanische Multomillionär Cornelius Vanderbilt, verdanke ich Oberammergau. Dort habe sich ihm die Religion plötzlich als eine große Wirklichkeit enthüllt, dort sei ihm die Bibel erstmals zur greifbaren Tatsache geworden.

Und selbst jene Zuschauer, die sich feindlich zu Christus und Christentum stellen, können sich dem machtvollen Eindruck nicht entziehen. Das klingt unverkennbar aus den gehässigen Ausfällen und hämischen Glossen, die ihre Preßberichte über Oberammergau begleiten. Es ist wie ein wilder Versuch, die tiefe Wirkung abzuschütteln, die das Spiel wider ihren Willen auf sie ausgeübt. War's nicht ähnlich bei Heine. In einer lichten Gnadenstunde hatte ihn das Bild des Weltheilandes mit unwiderstehlicher Gewalt erfaßt. Er greift in die goldenen Saiten, und denselben entquillt eine der schönsten Christusrhapsodien, die je gedichtet wurden („Der Friede"). Aber wie verärgert, daß es ihn fortgerissen, wirft er am Schlusse eine Handvoll Straßenkot nach dem wundervollen Bilde, das sein besserer Genius schuf. Wir wiederholen es: In dem starken Lebendigwerden der Christusidee liegt die gewaltige Wirkung des Oberammergauer Spieles und sein hoher religiöser Wert.

Und so soll es nach der frommen Absicht seiner Begründer und Erben auch sein.

„Liebe zum göttlichen Heiland" hat dem Verfasser bzw. Bearbeiter des heutigen Spieltextes, dem edlen Pfarrer J. A. Daisenberger, die Feder geführt. „Die Erbauung der christlichen Welt" soll nach ihm Zweck und Frucht der Aufführungen sein. „Möge es", so erklärten die Oberammergauer Ältesten 1890, „den Mitwirkenden gelingen, das Versöhnungswerk des göttlichen Menschenfreundes so würdig und wahr zur Anschauung zu bringen, daß die Beiwohnenden darin die kräftigste Anregung zu frommer Betrachtung und daraus hervorgehender Erbauung finden." „Wir gehen wieder an unser Werk", so hieß es 1922, „im Vertrauen auf unsern Gott, ... im Vertrauen auf die

[1] Wir haben an dieser Stelle zunächst Oberammergau im Auge. Was aber hier gesagt wird, gilt im wesentlichen auch von Erl. Erl schien uns (1912) urwüchsiger und kindlich fromm. Der Umstand, daß dort die Bühne geschlossen, bringt Spieler und Zuhörer einander näher, und das elektrische Licht läßt Wirkungen erzielen, die einigen Szenen, z. B. dem Ölberggebete, wunderbar zu gute kommen. Unvergleichlich rührend wirkt dort das Trostlied, das zarte Kinderengelchen dem Herrn nach dem Blutschweiß und der Geißelung singen, so recht ein Zug aus deutscher Herzensmystik geboren.

vielen Tausende, durch deren Herzen der Sehnsuchtsschrei nach dem Erlöser geht."

Kraftvoll kündet es der Prolog:

Alle seien gegrüßt, welche die Liebe hier
Um den Heiland vereint, trauernd ihm nachzugehn
Auf dem Wege des Leidens bis zur Stätte der Grabesruh'.
Die von nah und fern heute gekommen sind,
Alle fühlen sich eins im Brudersinn
Als die Jünger des einen, der für alle gelitten hat.

Gewiß der starke religiöse Eindruck des Spieles wird sich im Taumel des Alltagslebens wieder verlieren. Aber es bleibt die segnende Erinnerung. „Wie oft in späteren Jahren", so bezeugt ein Engländer, „und in weit entlegenen Fernen tritt ungerufen das kleine bayrische Bergdorf wieder in den Gedankenkreis. Wieder stehen die blumigen, von Tannen und ragenden Felsen umrahmten Matten vor der Seele, die mitten unter Obstbäumen hingestreuten Häuser mit ihren weißschimmernden Mauern und rotgeziegelten oder graugeschindelten Dächern, das Kirchlein mit seinem schlanken Turme, der hohe, mit einem Marmorkreuz gekrönte Kofel, und klingt das Geläute der Kuhglocken von den Triften. Gleichzeitig mit diesen Bildern und Tönen erwacht die Erinnerung an die Oberammergauer Tage mit ihren dramatischen Szenen, die in seliger Täuschung aufhörten, Geschehnisse ferner Zeiten zu sein und wie ergreifende Vorgänge der Gegenwart wirkten."[1]

2. Man hat den Versuch gemacht, die Oberammergauer Passionsspiele anderwärts, beispielsweise 1878 in London, 1882 in Neuyork nachzubilden. Alle diese Versuche sind kläglich gescheitert und mußten scheitern. Warum? Dies führte uns zu den eigenartigen Bedingungen und Kräften, die in Oberammergau, Erl usw. und hier allein sich auswirken.

Es ist nicht Zufall, daß der Schauplatz aller, jedenfalls der berühmt gewordenen Passionsspiele, wie der von Oberammergau, Erl, Brixlegg, Unterthiersee u. a., sämtlich in katholischen Bergländern liegt. Das weist darauf hin, daß hier allein der richtige Nährboden sich findet.

Ein solches Spiel gehört in den Rahmen einer großen Berglandschaft. Und wenn diese Kuppen und Täler und Felsen wie die Berge Judäas und Galiläas als abschließender Hintergrund in die offene Bühne sichtbar hineinragen, wird die Täuschung eines wirklichen Geschehens wundersam verstärkt. Und dann vor allem, nur ein rassenreines, wurzelfestes Bergvolk kann ein so prachtvolles Menschenmaterial auf die Bühne stellen, so scharf geprägt, so urwüchsig wie Dürersche Holzschnitte und Veit Stoßsche Schnitzereien. Hier ist alles echt und unverfälscht; die stolzen Bärte und wallenden Locken, die breiten Schultern, die blauen Augen, die herrlichen Stimmen. Das sind kernhafte, sonnengebräunte, breitschulterige Apostel, wie sie einst wirklich um des Meisters Tafelrunde saßen.

Mit diesen physischen Vorbedingungen verbindet sich ein angeborenes dramatisches Talent, die Frucht einer jahrhundertealten Tradition. Kleinere und größere Bühnenstücke religiösen und weltlichen Inhalts gehören zum jährlichen Festprogramm des lebenslustigen und kunstsinnigen Volkes. Sie liefern einen

[1] W. Canton, Review of Reviews 1922, 175.

geschulten Nachwuchs für die große Aufgabe, auf die alles hinzielt. Von den frühesten Jahren an wachsen die Kinder in das Spiel hinein. Dabei einst eine Rolle zu spielen, bleibt der goldene Traum ihres jungen Lebens. Das erklärt die wunderbare Frische und Sicherheit, mit der schon die Kleinen und Kleinsten auf die Bühne treten. Mehr noch, das Passionsspiel, aus einem Notgelübde der Altvordern geboren, wird als heiliges Vermächtnis und als gemeinsame Familiensache betrachtet. Daher wirkt auch sozusagen die ganze Einwohnerschaft mittelbar oder unmittelbar am Spiele mit. Es sind Kinder derselben Dorffamilie, vom selben Schlag, vom selben Geist, ein Ensemble, so einheitlich, so geschlossen, wie kein Residenztheater es stellen kann. Das bedingt jene „gleichbeseelte Energie und Präzision", die einen Devrient bereits vor siebzig Jahren in Erstaunen setzte.

Seit der edle Ludwig I. das Oberammergauer Spiel unter seinen besondern königlichen Schutz genommen, ist der künstlerische Einfluß des nahen Isar-Athens demselben unverkennbar zu gute gekommen, hat den derben Realismus des alten Mysterienspiels verfeinert, das Ganze vertieft und vergeistigt. Die herrliche, stimmungsvolle Bühne, das wundervolle Kolorit und der Schnitt der historisch treuen Kostüme, die entzückende Gruppenstellung der lebenden Bilder, die so geräuschlos und zauberschnell arbeitende Regie, all das und mehr ist zweifellos dieser Einwirkung zu verdanken. Aber der kerngesunde Sinn und das starke Selbstbewußtsein der Oberammergauer hat sich die Zügel niemals entwinden und ihr herrliches Spiel — Gott sei's gedankt — nicht wagnerisieren lassen. Und so hält es in seiner jetzigen Gestaltung die fein abgewogene Mitte zwischen urwüchsigem Volksspiel und verfeinerter Bühnenkunst, hat vom ersten den würzigen Duft der Alpenblume, von der letzten die edle Klangfarbe und die geschmackvolle szenische und musikalische Umrahmung. Hier liegt die Erklärung, daß die Darbietung den schlichten Mann des Volkes wie den fein gebildeten Gelehrten und selbst den verwöhnten Künstler gleichmäßig befriedigt.

3. So sehr all diese günstigen Bedingungen zu der einzigstehenden Gesamtwirkung des Spieles beitragen, das eigentliche Geheimnis seiner seelenerschütternden Kraft bleibt noch aufzudecken. Es ist ein tief religiöses, durch und durch katholisches Volk, das hier spielt und daher in seine Rollen nicht bloß mit echtem Künstlersinn, sondern mit inniger Glaubenswärme sich vertieft.

„Für uns", so hat der Christusdarsteller Anton Lang noch unlängst öffentlich erklärt, „ist das Spiel eine ernst religiöse Sache."[1]

Die Aufführung will in erster Linie die Erfüllung eines heiligen Gelübdes, ein Dankesopfer für eine den Vorfahren erwiesene göttliche Huld sein.

Neun Jahre, so führt der genannte Zeuge aus, sind den gewöhnlichen Berufsarbeiten, jedes zehnte aber ausschließlich dem heiligen Spiele geweiht. Es ist gleichsam der Zehnt, den die Ammergauer dem Allmächtigen entrichten und bei dessen treuer Erfüllung sie weder Opfer noch Ermüdung scheuen.

Diese Edelblume des Ammergaues sproßt aus katholischem Grunde. Nur ein katholisches Volk kann ein solches Passionsspiel bieten.

---

[1] Westminster Gazette, 20. Juli 1922.

Ihm ist Christus mehr als bloß der Christus der Bibel, als eine bloß geschichtliche Erscheinung, als eine ferne, in Lichtsphären spielende Wirklichkeit. Ihm ist er in seinen Kapellen und Kirchen nahe, persönlich, greifbar nahe. Da lebt er sein Leben im Tabernakel geheimnisvoll weiter als göttlicher Meister und Lehrer, als Freund der Kinder und Armen, als guter Hirt unter seinen Schäflein. Auf den katholischen Altären erneuert er Tag um Tag das Opfer von Golgatha. Und wenn das Wandlungsglöcklein klingt, dann sinkt die ganze katholische Gemeinde anbetend nieder, vom Geheimnis seiner wundervollen Nähe durchschauert. Von diesen ergreifenden Wirklichkeiten hat der Außenstehende keine Ahnung. Für das katholische Volk sind sie tägliche Erlebnisse. Und dieses süß tröstliche Fortleben und Mitunssein gewinnt in der katholischen Liturgie und in der sie umrankenden Volksandacht greifbare Form und Gestaltung. Immer wieder erneuert sich dieses heilige Leben von der Krippe bis zur Himmelfahrt im katholischen Kirchenjahr. Und das Volk lebt dieses Leben in innigster Anteilnahme mit.

Vorab aber ist es die bittere Passion, die das katholische Volk mit fast leidenschaftlicher Liebe und Teilnahme umfaßt.

Das künden die zahllosen hochragenden Kruzifixe und Kreuzigungsgruppen auf felsigen Höhen, an steilen Hängen, an Wegeskreuzungen, am Waldesrande. Das rufen die ungezählten Geißel- und Ölbergkapellen, die uralten Grablegungen, die rührenden Vesperbilder, die in steilen Windungen aufsteigenden Kreuzwegstationen. Sie sind's, die dem Landschaftsbild in echt katholischen Gegenden ihr unterscheidendes Gepräge verleihen.

Und wer kennt nicht den „Herrgottswinkel" in jeder Bauernstube des katholischen Tiroler-, Bayern- und Schweizerlandes. Dort in der Ecke hängt seit Urgroßvaters Zeiten das altehrwürdige Hauskruzifix und nimmt morgens und abends den Gruß der sich folgenden Geschlechter entgegen.

Keine Andachten sind dem katholischen Volke lieber als die von den fünf heiligen Wunden, als die zum durchbohrten Heilandsherzen, als Kreuzweg und Kreuzverehrung.

Durch die nervige Faust des starken Mannes wie durch die welken Finger der Greisin und die weiche Hand des Kindes gleiten die Perlen des Rosenkranzes und immer wieder klingt oder lispelt es: „Der für uns Blut geschwitzt hat", „der für uns ist gegeißelt . . ., der für uns ist gekreuzigt worden".

Und gerade das herbe, in harter Arbeit hart gewordene Volk der Berge hat „den Mann der Schmerzen" so tief wie kein anderes in sein Herz geschlossen.

Ist es da zu verwundern, wenn gerade in diesen Bergen die dunkle Rose der Passionsspiele wundersam aufgeblüht ist?

Nur das tiefgläubige und tieffromme Kind eines solchen Volkes kann sich so ganz und voll hineinleben und hineinfühlen in die göttliche Tragik der Passion und sie so lebenswahr, so warm empfunden und ergreifend wiedergeben.

Hier liegt der tiefste Grund der elementaren Wirkung, die von diesen durch und durch katholischen Passionsspielen ausgeht, eine Wirkung, wie sie ohne jene religiösen Voraussetzungen auch die vollendetste Bühnenkunst nie und nimmer erzielen kann. Hier spielt eben nur die Kunst, dort die innerste Seele mit. Zumal einige der Massenszenen sind von hinreißender Wirkung.

„In solchen Momenten steigert sich die Handlung zu einem hochgradigen Scheine der Wirklichkeit, so daß man sich ganz in jene selige Zeit zurückversetzt glaubt, da ‚die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unsres Seligmachers, sich uns offenbarte'" (ein Zeuge von 1890).

„Der Vorhang geht auf", so schildert der Engländer Auguste Hare seinen Eindruck, „und nun ist England, ist Deutschland vergessen. Du fühlst dich als Jude. Jerusalem ist deine Heimat geworden. All deine Interessen sind dort konzentriert. Es gibt für dich jetzt nichts auf dieser Welt außer dem großen Trauerspiel, das vor deinen Augen sich vollzieht."

Und selbst die schwierigste Rolle ist in den Händen eines Joseph Mayr und Anton Lang gut aufgehoben. Beide haben sie dreimal gespielt. Dreißig Jahre lang schwebte der Gedanke an das hehre Vorbild über diesen Männern. Bei aller edlen Schlichtheit blickt aus ihrem Spiele, ihrer Erscheinung und Gebärde ein ruhiges Selbstbewußtsein durch, das den entscheidenden Zug ihrer Rolle ausmacht. Fernstehende staunen, wie diese Männer des Volkes im Spiele über sich hinauswachsen; der Naheste nde, „Wissende" aber freut sich inniglich, daß es Kinder seines Glaubens, seiner Kirche sind, die auch das Höchste so zart, so würdig wiederzugeben wissen.

4. Ja, es ist ein katholisches Spiel, katholisch in seinem Ursprung, seinem Geiste, seiner Ausprägung. Und darin liegt der apologetische Wert dieser Aufführungen für die heilige Kirche Gottes. Um so etwas zu sehen, zu erleben, muß man in urkatholische und, fügen wir bei, in urdeutsche Lande kommen.

Wir wollen uns nicht überheben, während die Hand des Allmächtigen so schwer auf uns liegt, aber das mag in dieser Golgathastunde für das deutsche Volk, da alle, die vorübergehen, höhnend und spottend ihre Köpfe schütteln, das mag gerade in dieser Stunde gesagt sein.

Es ist ein bleibender Ruhm für die deutschen Stämme, daß sie die Christusidee so tief wie wenige Völker in sich aufgenommen und in ihrem religiösen, bürgerlichen ja selbst politischen Leben so einzigartig ausgeprägt haben.

Was Christus ihnen einstens war, das leuchtet wundervoll aus dem „Heliand", diesem Hohenliede deutscher Christusliebe, das jubelt und jauchzt aus den süßen Weisen eines Werner von Tegernsee und der andern geistlichen Minnesänger, das blüht aus den unvergleichlich innigen Bildern der alten deutschen Kunst, das quillt so tief und warm aus den Wunderbrunnen deutscher Mystik.

Der Deutsche Ludolf von Sachsen schrieb das schönste Christusleben des ganzen Mittelalters, der Deutsche Thomas von Kempen das unsterbliche Büchlein von der Nachfolge Christi. Die Herz-Jesu-Andacht in ihrer lieblichsten Ausprägung ist ganz und gar uraltes deutsches Eigengut [1].

Und ist nicht auch die hohe Auffassung des deutschen Mittelalters von Kaiser und Reich eine Frucht dieser Christusliebe? Von Christus, dem großen Weltenkönig, geht die Doppelgewalt aus, die auf Papst und Kaiser sich verteilt. Der Papst ist der Träger des Hohenpriesteramtes Christi, der Kaiser der Träger

[1] Siehe den Nachweis in dem Werke: „Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters" von P. Karl Richstätter S. J. Zwei Bände. Paderborn 1919.

seiner Weltherrschaft, sein Vogt, der geborene Schutzherr seiner Kirche. Gewiß, das alte tausendjährige Römische Reich Deutscher Nation ist unwiederbringlich dahin. Es hat geblüht, solange es auf Christusglauben und Christusliebe ruhte [1].

Aber noch hat der Kern des deutschen Volkes auf dem Lande draußen und in den Bergen droben Christus die alte angestammte Treue bewahrt. Und es erfüllt uns in dieser dunklen Zeitennacht mit süßer Genugtuung, daß jenes Volks- und Völkerspiel, das wie keine andere außerkirchliche Veranstaltung für den Christusglauben wirbt und die Christusliebe in hunderttausend Herzen machtvoll wieder aufflammen läßt, eben in deutschen Landen seine Bühne aufgeschlagen hat. Es waren die Oberammergauer Tage wie eine große Heerschau christustreuer Deutschen, und sie alle haben hier in stiller Weihestunde das heilige Gelöbnis getan, alles aufzubieten, um dem deutschen Vaterlande sein höchstes und köstlichstes Gut zu retten und zu erhalten: den Glauben an Gott und an Christus, den ewigen Gottessohn.

Anton Huonder S. J.

[1] Christus der Völkerkönig und das deutsche Volk. Gedanken zu einem religiös-nationalen Programm von Bonifaz Walter. Mergentheim 1917. Vgl. diese Zeitschrift 93 (1922) 346 f.

Alban Stolz.

Alban Stolz ist ein Liebling des katholischen Volkes geworden, obgleich sich in seinem Wesen wie in seinen Schriften viele abschreckende Herbheiten und Schroffheiten finden. Es ist wie eine geheimnisvolle Anziehung, die von ihm ausgeht, etwas Aufreizendes und eben dadurch auch Belebendes, etwas Erregendes und dadurch auch Fesselndes. Sein Wirken strömt aus einer Persönlichkeit, die voll von Reichtum und Ursprünglichkeit ist, und darum besitzt er Macht über viele, Macht sogar über die Geister, die ihm widersprechen; und wer fühlte sich nicht oftmals in Widerspruch mit den kühnen, herausfordernden, streitlustigen Sätzen dieses Predigers? Eine schöpferische Persönlichkeit zieht immer in ihren Bann, mag sie gut oder böse sein, mag sie schmeicheln oder schlagen, mag sie weissagen oder irrlichtern. Eine solche Persönlichkeit war Stolz, und überdies war diese Persönlichkeit in ihrem Wesen, im Aufbau und Inhalt ihres inneren Lebens dem katholischen Volke eng verwandt: in ihm lebte ein Katholizismus, der sich so urwüchsig, so naturhaft fest und stark geben konnte, wie das Volk es liebt: und dieser Katholizismus war dabei doch ganz persönlich, ganz eigenmächtig; so lebendig und individuell war er, wie er zwar in breiten Volksmassen sich nicht leicht findet, wie er aber diese Massen zu begeistern, zu staunender Gefolgschaft mitzureißen vermag. Nicht Lehrsysteme, nicht abstrakte Gedanken, wie klar und überzeugend sie auch sein mögen, reißen das Volk hin, sondern nur die von lebendigen Gedanken erfüllten, durchtränkten Menschen, Persönlichkeiten von seelischer Gestalt und Wucht, die durch eigene Empfindungen und eigene Überzeugungen über alles Volk hinausragen. Sie überwältigen die Massen und selbst einsame und selbständige Geister können ihrem Bannkreis nicht ganz entgehen. So hat auch Alban Stolz sogar auf ganz geistige und reife Menschen noch fesselnd und bestimmend gewirkt.

Aber welches ist das Persönlichkeitsgeheimnis dieses Dichters, Priesters und Predigers gewesen? Dr. Julius Mayer, der unermüdliche und gewissenhafte Stolzforscher, der sich in jahrelangem Studium in das Leben und Wirken seines Helden hineingelesen und hineingefühlt hat, konnte nunmehr seine große Stolzbiographie herausbringen. Ein umfangreiches, mit gehäuften Stoffmassen schwer befrachtetes Werk! In peinlicher Genauigkeit und in ehrfurchtsvoller Ruhe und Sachlichkeit wird da das Leben und Wirken, das Kämpfen, Dichten und Beten des großen Volksmannes nachgezeichnet. Die reichsten und wertvollsten Quellen, aus denen Dr. Mayer schöpft, sind die zahlreichen Schriften des fleißigen und fruchtbaren Kalendermannes, vor allem seine Tagebücher, die zum Teil noch nicht veröffentlicht sind und die sämtlich wenigstens in ihrer ersten Anlage nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren. Diese Tagebücher gestatten uns nun einen tieferen Einblick in diese Seele als alle äußeren Lebensdaten und Lebenswerke: sie liefern uns auch den Schlüssel zum psychologischen Verständnis eines ungewöhnlich begabten, aber auch sehr komplizierten und widerspruchsvollen Menschen,

Auf den ersten Blick scheinen die Widersprüche im Wesen dieses Mannes unlösbar. Wir alle kennen Alban Stolz als einen Schriftsteller, der mit ein-

dringender Gedankenkraft und unerbittlich scharfer Logik und zugleich mit unbeugsamer Energie der Überzeugung ausgerüstet und von stärkstem Seelsorgerwillen getrieben war; wir kennen ihn aber auch als einen Stimmungsmenschen von geradezu erschütternder Hilflosigkeit gegenüber den unaufhörlich wechselnden Witterungen seiner „Aprilseele", wie er sie selber nennt. Wir kennen ihn als einen Kämpfer, der zu beißender und oft verletzender Satire fähig war, der die Polemik in ihren schärfsten Formen liebte und geradezu suchte, der sich mit Wonne auf geistigen Kampfplätzen tummelte, dessen Feder „an Streitbarkeit gewöhnt ist". Er ist aber auch ein empfindsamer Träumer, der Tränen vergießen kann beim Klang einer fernen Glocke und in der Erinnerung an liebe Menschen. Wir wissen, daß er ein schroffer und düsterer Prediger ewiger Wahrheiten gewesen ist, ein weltabgewandter und weltverachtender Prophet der letzten Dinge. Wir lernen ihn nun aber, besonders aus den Tagebüchern seiner Jugend, auch kennen als eine schwache, ringende, zweifelnde, ihrer selbst unsichere, lebensbange Kinderseele, und möchten fast vermuten, er habe die apodiktische Sicherheit seines Redens selbst gebraucht zum Verbergen und Beruhigen seiner inneren Unsicherheit und Schüchternheit. Wir kennen ihn längst als einen Naturlyriker, der die Schönheit der Welt geradezu vergöttert; wir lernen ihn aber auch mehr und mehr als einen religiösen Genius kennen, dessen ganzes Bemußtsein von Gott und immer nur von Gott erfüllt ist, auch in seinen düstersten Zweifelsjahren.

Die Quelle all dieser starken und widerstreitenden Bewegungen, die in der Seele von Alban Stolz miteinander rangen, lag in einem unausgeglichenen Spannungszustand zwischen seiner ungewöhnlich tiefen und schöpferischen, aber auch naturhaften Innerlichkeit und der halb unbewußten Flucht vor diesen inneren Schicksalen, die ihm wegen ihrer naturhaft überwältigenden Kraft, wegen ihrer hinreißenden und unberechenbaren Dämonie Grauen und Angst einflößten.

Alban Stolz war ein Mensch von höchst gesteigerter Eindrucks- und Empfindungsfähigkeit. Alle Erfahrungen, Erlebnisse, Schicksale, Menschen und Dinge übten einen bis in die Tiefen seines Wesens reichenden Stoß auf sein Seelenleben aus. Selbst ganz unscheinbare Dinge, Farbenreize und Klänge, die von andern ganz unbeachtet bleiben, wirkliche Kleinigkeiten, die andere, nüchterne Gemüter entweder kalt lassen oder gar stören, konnten ihn bis zu Tränen ergreifen. Besonders aber bei unangenehmen Ereignissen war es ihm, als würde „Scheidewasser auf sein Herz gegossen". Am tiefsten drangen naturgemäß die Eindrücke und Erschütterungen der Jugendzeit. Die Bilder seiner heimatlichen Landschaft, die Erlebnisse elterlicher Liebe und Autorität, die religiösen Erfahrungen nach ihrer lichten und düstern Seite müssen auf seine sensible Seele mit besonderer Gewalt gewirkt haben, da sie ja überhaupt jeden Menschen lebenslang beeinflussen. Die Schwingungen seiner Kindesseele sind denn auch nie ganz zur Ruhe gekommen: Seine Religiosität blieb für immer stark beherrscht von den Vorstellungen, mit denen in Kindestagen die Religion ihm nahegebracht worden war, von den strengen Gedanken an Sünde und Tod. Das Frauenideal, das er zeitlebens in der Seele trug, war das Bild seiner dienenden, unerschöpflich geduldigen und sich opfernden Schwester Sophie.

Alle die Stöße, die auf eine so bewegliche und empfängliche Seele wirkten, setzten sich nun aber in immer neue Energien um und brachen dann in neuer Gestalt aus ihm hervor, so daß Stolz selbst das Gefühl hatte, als erschaffe er sich selbst die Außenwelt nach den Gesetzen seiner eigenen Innerlichkeit: „Ich bin mir selbst die Welt, aus der alles für mich sproßt.“ Ein solches nachschaffendes Wiedererzeugen der Welt von innen heraus ist aber eigentlich ein Künstlerschaffen im besten Sinne und von Künstlerlust und Künstlerschmerz reichlich durchtränkt. Es ist nur möglich in einer schönheitsfähigen und darum auch schönheitsdurstigen und schönheitstrunkenen Seele. Bei Alban Stolz war denn auch das Schöne die Grundkategorie seines Gemütslebens, der Grundbegriff, auf dem selbst sein geistiges Leben sich immer wieder aufbauen wollte. Der Genuß des Schönen, besonders in der Natur, nahm bei ihm geradezu ethische Formen an; er wurde zu einer Art Kultus, den er der Schönheit weihte. Und so liebte er denn auch die Schönheit seines eigenen Schaffens, die Worte, die er schreibt, berauschen ihn selbst, die Klänge seiner Formen reißen ihn mit sich fort und es wird begreiflich, daß er der klingenden und packenden Form zuliebe manches schreibt, was die Wahrheit allein ihm niemals eingeben konnte. Er schleift seine Sätze bis zu schärfster Zuspitzung, bis zum Umbiegen und Abbrechen. Er ist hingerissener Dichter und Prediger, nicht abwägender Forscher, und auch als Prediger ist er nicht bloß von der Wucht seiner Gedanken, sondern auch von dem glatten Flug seiner Wortpfeile getragen. Daher stammt zum Teil der Radikalismus seiner Ansichten, die vor dem paradoxen Inhalt nicht zurückschrecken, weil gerade die paradoxe Form sie anzieht. Freilich nur zum Teil sind seine Schroffheiten ästhetisch zu erklären, zum andern Teil sind sie aus wirklicher Gefühlserregung erzeugt.

Alle Eindrücke wirken auf Stolz mit aufwühlender Gewalt, und was seine Seele unter so heftigen Energieentladungen aufnimmt, das bricht aus ihrer hochgespannten Atmosphäre wieder mit ähnlicher, fast explosiver Gewalt hervor. Vom dunklen und hellen Trubel seiner Erlebnisse getragen, werden auch seine Äußerungen emporgeschleudert, seine Tatsachen und vor allem seine Werturteile nehmen die glutflüssige Feuerfarbe der inneren Stürme, der Schmerzen und Seligkeiten an, in denen sie erzeugt wurden. Die Unduldsamkeit heftiger Stimmungen führt aber leicht zu Verallgemeinerungen und Übertreibungen, die schreiend ungerecht klingen, die aber nur verraten, daß eine erregte, eine frohlockende oder sich quälende Seele sich Luft machen will. Diese Seele aber wird schon erregt, wenn ihr auch nur die Vorstellung der Menschheit vorschwebt, zu der sie reden soll, die vielgeplagte, oder die von Vorurteilen erfüllte, oder die liberale, die lesende, die reisende, oder auch die weibliche Menschheit. Und so wird er von seinem Auditorium selbst gereizt und fortgerissen, ihm Unerhörtes ins Gesicht zu sagen: „Der Mutwille wandelt mich beim Schreiben nur dann an, wenn ich dabei daran denke, es sei für das Publikum.“ Wo Stolz sich allein zum Zuhörer hat, wird er schlichter, unbefangener. Selbst sein nie rastender Kummer über die eigene Schwäche und Unvollkommenheit schwingt dann in gedämpfteren Formen, in ruhiger Melancholie: der flammende Prophet wird zum weinenden Bekenner. Er hat aber auch sich selbst nie anders gesehen als im wechselnden Licht seelischer Witterungen, im Flammenschein blitzartig aufleuchtender, vom Gefühl entzündeter

Intuitionen oder im verlöschenden Dämmerschein innerer Sonnenuntergänge. Er hat sich selbst nicht gesehen, wie er wirklich war, sondern wie sein inneres Licht ihn erschuf, intuitiv gestaltend und diese selbstgeschaffenen Gestalten in sein Bewußtsein werfend. Da aber wurde dann sein Schmerz wie seine Freude so tief, daß die lauten Formen verstummten. Gerade in seinen ergreifendsten Selbstanklagen ist die furchtbare Stille der unerbittlichen Einkehr, des Gerichtes über sich selbst am deutlichsten zu spüren.

Und was er so in sich selbst und zu allertiefst schaute, das mußte er allein tragen, das war unsagbar und konnte nicht auf andere abgewälzt werden; das war sein Geheimnis, das er zwar stillen Tagebuchblättern anvertrauen konnte und sogar anvertrauen mußte; aber um es zu lebendigen Menschen, die doch immer fern sind, persönlich zu tragen, dazu fehlte ihm die Kraft. Alban Stolz war schon in seiner Grundanlage ein verschlossener Mensch und mußte es immer mehr werden. Solche Naturen können nicht ihre tiefen Brunnen in die seichten Kanäle ergießen, die von Mensch zu Mensch gehen. Die verschlossenen Wasser aber graben und bohren doch weiter und vertiefen so die Kluft noch mehr, die von den Menschen trennt: sie stauen sich an, belastend und drückend: Alban Stolz wurde ein Grübler, der die eigenen Gedanken kaum je abschirren konnte.

Irgend eine Entlastung muß die innere Spannung aber doch finden, und da Stolz sich nicht vertrauend zu einem Menschen neigen konnte, außer etwa in der Beicht, die aber doch nie das ungehemmte Ausströmen einer Zwei-Einsamkeit von Du zu Du sein kann, so suchte der einsame Mann das lesende Publikum. Es könnte verwunderlich erscheinen, daß er die intimsten Tagebücher durch den Druck der Öffentlichkeit preiszugeben vermochte. Gewiß hat ihn dazu auch der starke Wille angetrieben, auf die Seelen zu wirken. Aber dieser Wille allein kann niemals begreiflich machen, wie er zu so rücksichtsloser Selbstanklage und Selbstoffenbarung kam, die doch immer etwas sehr Seltenes in der Geschichte des menschlichen Seelenlebens ist. Es war eben doch die ungeheure Wucht der inneren Einsamkeit, die Stolz zunächst zur Anlage der umfangreichen Tagebücher zwang, ihm selbst unbewußt, und die dann, immer weiter wirkend, ihn mit seinen Tagebüchern zuerst in vertrautere, aber auch schon ziemlich umfangreiche Freundeskreise und dann bis in die weiteste Öffentlichkeit hinaustrieb. Auch der Reichtum, die überströmende Fülle seines inneren Lebens erklärt nicht diesen Bekenntnisdrang, denn gerade die reichsten und tiefsten Menschen verstummen gegenüber jeder Kreatur, und erst recht gegen jeden Lauscher, der in sie hineinhorchen möchte: „Warum wurden sonst die Männer, denen etwas recht Großes geoffenbart wurde, stumm?“ (Sören Kierkegaard.) In Alban Stolz aber wurde seine innere Fülle schon von Jugend auf nach außen getrieben, weil er das Gleichgewicht nicht in sich selber hatte: seine Seele stand in geneigter Lage. Er war auf der Flucht vor sich selbst, und da er nicht zu einem einzelnen ganz nahen Menschen sich bergend flüchten konnte, ergoß er sich in papierene Freunde und von da aus in die Allgemeinheit.

Wie entstand aber in Alban Stolz diese Flucht vor sich und die große Kinderbangigkeit vor sich und dem eigenen Wesen? Über der dunklen, rätselvollen Tiefe der Stimmungen, der aufwühlenden Eindrücke, der schöpferischen Weltbildungsarbeit schwebte bei diesem Manne ein Verstand von mehr als gewöhn-

lichem Durchdringungsvermögen und zugleich von einer eigentümlichen Begrenztheit des Gesichtsfeldes; dieser Geist sah und beobachtete alle Einzelheiten in voller Wachheit; aber was er nicht in reinlicher Sonderung, in scharfen und klaren Linien und Umrissen sehen konnte, dem fühlte er sich nicht gewachsen, vor dem fühlte er ein heimliches Grauen, das ihn zugleich bannend anzog und schreckend abstieß. Und als etwas so Unberechenbares, Unbotmäßiges, ja Dämonisches empfand Stolz, wenn auch in halb unbewußt instinktivem Fühlen, das schwankende, stürmende, wogende, gärende Leben, das sich ungerufen in seiner Seele breit machte. Diese quellende, bis in unbelichtete Tiefen sich erstreckende Halbwelt seines Innern konnte er nicht bis ins kleinste übersehen, regeln; und so wußte er nie recht, wessen er sich von ihr zu versehen hatte; sie konnte ihn unvermutet aus der Bahn werfen. Sie brachte ja wohl traumhafte Seligkeiten, aber auch unbegreifliche Qualen über ihn — und selbst die Seligkeiten hatten noch etwas Beunruhigendes: sie glichen dem seltsamen Rauschgefühl, das ihn inmitten eines tobenden Natursturmes überrieselte; immer wieder fand er es rätselhaft, was es mit dieser Freude an Sturm und Unwetter auf sich habe, und er ahnte es dunkel, wie sehr das Dämonische der Natur den unterbewußten Kräften seiner Seelentiefe verwandt war. Und wenn dann die Naturseligkeit verrauscht war, dann blieb eine seltsame, sehnsüchtige Leere, die sich durch den dunkeln Raum lagerte, wo eben noch so sprühende Sterne gekreist hatten. Dann erwachte bald wieder der unwiderstehliche Drang in die Ferne und Weite, in der sich die erloschene Glut neu entfachen konnte.

All dieser Sturm und Drang schien ihm wahrlich Grund genug, sich vorzusehen und sich eine standfeste, übersichtlich geordnete Welt aufzubauen, in der der vorsehende Verstand und der seiner Sache bis ins kleinste sichere Wille allein gebieten sollten. So begann Alban Stolz die Anlagen herauszuarbeiten, die seiner Persönlichkeit die feste Prägung gaben. Er wurde zu dem Manne der unwandelbaren Überzeugungen und der fast eigensinnig sich durchsetzenden Willenskraft. An sich war er durchaus kein Willensmensch. Wie sollte auch ein Künstlerblut, ein Stimmungsmensch, ein Träumer von seiner Art zu einem starken Willen kommen? Sein Wille war nicht eine spontan naturhafte Kraft, sondern ein von intellektuell begriffenen Notwendigkeiten erzeugter Zwang. Der furchtbare Ernst, der von den religiösen Wirklichkeiten, besonders von der Ewigkeit, von dem gewissen Tod und Gericht ausging, zwang diesen Träumer, sich zusammenzuraffen und auf schnurgerader Pflichtlinie gehen zu lernen.

Und hier stehen wir auch vor der psychologischen Erklärung der Religiosität, die in Alban Stolz bis zu einer genialen Höhe aufwuchs. Ein gut Stück dieser Religiosität war naturhaft. Wie alle tief empfindenden, innerlichen, ins Unendliche sich sehnenden Menschen war auch Stolz wesenhaft religiös angelegt, insofern er überall die letzten Tiefen hinter den Erscheinungen ahnte und suchte und überall hinauszukommen trachtete über die Schranken der Sinne und des Todes. Aber diese religiöse Grundstimmung nahm nach einer kurzen Periode des Zweifelns und Schwankens sehr rasch die intellektuell und willensmäßig festgeprägten Formen des strengsten Katholizismus an. Seine Religiosität wurde konfessionell, dogmatisch, objektiv, kirchlich, bis hart an die Grenze des Starren; ja sie hat an manchen Punkten sich so hart und handfest gegeben, wie

es auch die objektivste und kirchlichste Frömmigkeit nicht zu sein braucht. Der Schlüssel zum Verständnis dieser Entwicklung liegt wohl in der geschilderten Notwendigkeit, ein inneres Gleichgewicht zu suchen. In dem Katholizismus, wie ihn Stolz mehr und mehr in sich ausbildete, fand er die Ausgleichung seiner inneren Schwankungen, die Regulierung seiner seelischen Ströme, die Klarheit und Festigkeit, an der die flutenden Dunkelheiten seines Empfindungslebens sich brechen konnten.

Und so ist Alban Stolz durch den katholischen Glauben wirklich in unabsehbarer Weise bereichert, ja geradezu gerettet worden. Die weiten Gedanken, die unendlichen Perspektiven der katholischen Dogmen bewahrten seinen kritisch praktischen und darum auch etwas zu Pedanterie geneigten Geist vor Kleinlichkeit und Enge; die ethischen Forderungen des Katholizismus rissen ihn aus der inneren Einsamkeit und aus der Unfruchtbarkeit des ästhetischen Empfindens und zwangen ihn, die Menschen an sich herankommen zu lassen, ja selbst zu ihnen zu gehen und ihnen zu geben, wenigstens als Seelsorger, als Lehrer und Führer. Die ängstliche Flucht vor der Dämonie seines Empfindungslebens bewahrte Stolz sein Leben lang davor, sich irgend einem Menschen ganz zu erschließen oder gar zu weihen in einer sich selbst aufgebenden, alle Reflexionen hinter sich werfenden Liebe. Er war in der Tat nicht liebesfähig, wie er selbst es oft bitter empfunden und beklagt hat. Aber die Notwendigkeit des christlichen Liebesgebotes zwang ihn doch aus sich herauszugehen bis zu einem Wohlwollen und Schenken und Helfen von solcher Weite und Kraft, daß wir hier von einer eigentlich heroischen Tugendleistung sprechen können.

Der Katholizismus hat Alban Stolz buchstäblich vor dem Verdämmern in unfruchtbarem ästhetischen Gefühlspessimismus gerettet, indem er ihn zwang zu selbstvergessener Tat und zugleich zu scharfer, energischer Selbstprüfung. Freilich war diese Selbstkontrolle ihm zunächst von den Mächten der Angst, von der Furcht vor Tod und Hölle abgenötigt, aber gerade unter dem Einfluß dieses Motivs wurde das ewig kritische, rastlos wachsame, unerbittlich strenge Denken, zu dem Stolz angelegt war, davor bewahrt, sich ausschließlich auf die Umwelt zu stürzen, was sicher die Entwicklung seines Charakters in die Richtung des Nörglerischen, Zänkischen geleitet hätte — auch so ist er ja der Gefahr des keifenden Ressentiment nicht ganz entgangen. Und indem seine Kritik zur Selbstkritik wurde, hat sie ihre beste Frucht getragen, die wahrhaft rücksichtslose und restlose Sachlichkeit, Ehrlichkeit, Selbstlosigkeit und Lauterkeit, die diesen Priester auszeichnete. Er war wirklich einer jener seltenen Menschen, denen es nicht um sich, sondern nur um die Sache zu tun ist, der sie dienen wollen. Auch die leiseste Regung selbstischer Wünsche und unlauterer Nebenabsichten — Eitelkeit, Mißgunst, Feigheit — auch die geringste Spur des Unechten und der Phrase hat dieser strenge Kritiker unbarmherzig verfolgt, in der eigenen Seele noch viel härter und erbarmungsloser als bei andern.

Im katholischen Priestertum hat Stolz den Zwang zur apostolischen Tat, zur Seelsorge gefunden, und damit auch wieder die Rettung vor krankhafter Selbstprüfung und Selbsterziehung, vor der pessimistischen Selbstzernagung und Selbstzerfaserung. In der praktischen Seelsorge und auch noch im Lehramt war er gezwungen, auf Stunden und Tage sich selbst zu vergessen, über sich selbst hinauszuschreiten, ja sich in selten begnadeten Stunden hinreißen zu

lassen, nicht mehr von der Dämonie seiner wogenden Innenwelt, sondern von der Objektivität mit ihrer Klarheit, Festigkeit, Gesetzlichkeit. So ist es begreiflich, daß Stolz seine glücklichsten Stunden erlebte in den Jahren, wo er am meisten Seelsorger war, als Kaplan in Rotenfels und Neusatz; und es läßt sich allen Ernstes fragen, ob nicht seiner eigenen Entwicklung, seinem Seelenglück und seinem schriftstellerischen Wirken besser gedient gewesen wäre, wenn er niemals die unmittelbare Seelsorge mit dem akademischen Lehramt vertauscht hätte. Was er an theoretischer Homiletik und Pädagogik zu Tage förderte, läßt sich ohnehin nicht unter die eigentlich schöpferischen Gaben seines Geistes rechnen.

Es ist aber dem Kämpfer Alban Stolz doch nicht gelungen, das schicksalhaft in ihm quellende und ihn überquellende Leben ganz zu meistern durch die bewußte Systematik des Denkens und Wollens. Die beiden Seiten seines Wesens sind nie zu völliger Ausgleichung gekommen, und die Zerrissenheit, die er selbst immer wieder fühlte, wird auch uns noch sichtbar in den künstlichen Nähten, mit denen er sein Wesen zu harmonischer Einheit binden wollte. Besonders deutlich werden diese Nähte sichtbar in seiner Naturfreude und Naturbetrachtung. Der Künstler in ihm war allzeit geneigt, sich mit hingerissener, hemmungsloser Freude in die Tiefen des Naturgenusses, ja der Naturtrunkenheit zu stürzen. Aber die fromme Gewissenhaftigkeit in ihm legte solchem Drang schnell einen Zügel an und sie bekam im Laufe seines Lebens eine stets wachsende Fertigkeit in dieser Art von Zügelung. Seine Naturbetrachtung wurde immer reflektierter, rationaler, philosophischer. Er zwang sich geradezu, die Natur bis ins kleinste als Gleichnis geistiger und ewiger Dinge zu sehen und zu verwerten. So geriet er oft bis hart an die Grenzen des bloß moralisierenden und allegorisierenden Betrachtens. Aber die ursprüngliche unbefangene Art der Naturversenkung wurde doch nie ganz ausgelöscht, freilich auch nie ganz organisch aufgenommen von der bewußten und gewollten Betrachtung des Theologen und Moralisten. Und so mußte er sich immer innerlich einen Ruck geben, um sich auf die Stufe zu erheben, die ihm als die höhere galt: und wir spüren noch oft und oft diese straffende Kraft, mit der er sich zum Geistigen, Theologischen und Allegorischen zwang.

Und eine ähnlich straffe Anspannung, ein ähnlicher Ruck ist immer wieder im Fluß und Aufbau seiner gesamten geistig-seelischen Persönlichkeit zu bemerken. Aus der Glut des Empfindens floh er streng und stirnrunzelnd in die Nüchternheit des reflektierten Denkens. Aber alsbald fühlte er, wie ihm da seine besten Kräfte versiegten, und er mußte wieder trachten, seine „kalte und dunkle Seele“ neu „zu entzünden“. So entstand der Gemütsdurst einer Seele, die vom scharfen und bohrenden Licht eines überwachen, allzu geschulten Bewußtseins ausgelaugt war, und dieser Durst war es, der ihn immer wieder in die Ferne und in die Einsamkeit trieb. Der immer rege Argwohn, mit dem er diesen Drang überwachte, hat ihm sicher viel Unruhe und Gewissensnot eingetragen, aber die Natur in ihm war doch gesund und stark genug, ihn über alle Bedenken hinüberzutragen; immerhin klingt es wie eine Beschwichtigung des strengen Wächters, wenn er sich so oft vorsagt: Dort, in der Einsamkeit und Fremde „regt sich in meinem Geist dessen tiefstes Leben, und der Sternenglanz der höheren Welt leuchtet über ihm“. Dort „quellen mir reichlicher und

heller religiöse Gedanken und Gefühle aus der Seele, als dies zu Hause geschieht". Die einsame Reise wird ihm „zu einem Sonntag, zu einem Tempel, wo ich nicht arbeite, sondern Bilder schaue, Musik höre und andächtig bin". Es waren eben die Quellen seines unterbewußten, schöpferischen Künstlertums, die da wieder aufbrachen. Aber sie weckten in seinem Geiste auch wieder die Angst, daß sie ihn mit sich fortreißen könnten, und so mußte er sie eilig wieder einzudämmen suchen.

Dieser ständige Zwiespalt im Doppelreiche seiner Seele war freilich recht ermüdend und verzehrte viel Kraft, und Alban Stolz wurde in wachsendem Grade gallig und reizbar, bis im späteren Alter auch dieser innere Kampf eine gewisse Mechanisierung und damit auch Abstumpfung erfuhr. Dieser ständigen inneren Anspannung ist auch das Steife, Kühle, ja auch Harte zu danken, das in seinem Wesen und Wirken zuweilen mit eigensinniger Schroffheit hervorbrechen konnte. Er war eben ein Mann, der nie recht wagte, sich selbst loszulassen, der mit krampfhafter Anspannung aller Muskeln die Zügel seines inneren Lebens in der Hand zu halten suchte — auch in dieser Hinsicht eine echt deutsche Geistigkeit: konzentriert, stark, klar und bewußt, vorsätzlich in allen Dingen und darum auch mit einer Art scheuer Vorsicht an sich haltend, aber freilich auch starr, kühl und etwas unfrei und pedantisch.

Alban Stolz war sein Leben lang ein innerlich zerspaltener und unausgeglichener, und doch ungewöhnlich wertvoller, geistig und sittlich hochstehender Mensch, von stärkster Eigenart. Und all das war er durch die Fülle seiner inneren Kräfte und Anlagen, deren Spannung ihn emportrug und zugleich überwältigte. Gewiß hat er von außen viel empfangen, weniger durch unmittelbar bewußte Einwirkung seiner Umgebung — gegen derartige Absichten war er recht unzugänglich — sondern vielmehr durch die starke Absorptionskraft, mit der er alle Erscheinungen in Natur und Menschenwelt, in Religion und Kultur in sich hineintrank. Die systematische Erziehungskunst der Menschen hätte an diesem eigenmächtigen und eigenwilligen Menschen nur verderben können. Aber die Art, wie er selbst die Eindrücke der Umwelt und die Offenbarungen des Christentums, die Dinge über Land und Meer in sich aufnahm und verarbeitete, hat ihn stark und groß gemacht. Diese ganz persönliche und eigene Kraft der Verarbeitung hat ihn gestaltet und darum war und blieb er persönlich auch im Kleinsten und im Allgemeinsten. Selbst sein Katholizismus, der strengste Kirchlichkeit und Gemeinschaftsreligion war, trug bis in alle Einzelheiten persönliches Gepräge. Solche Menschen wie Alban Stolz bedürfen der Freiheit zu ihrem Werden, aber sie dürfen der Freiheit auch anvertraut werden; gerade in ihr sind sie am besten geborgen. Weil Stolz eine reiche und starke Seele in sich trug, darum hat er seinen Weg gefunden und aus seinem Leben etwas gemacht; und darum konnten die Freiheit, die Zweifel und die Kämpfe seiner Jugend ihm weniger schaden als die Starrheit und Herbheit seiner Altersjahre. Er hat seine eigenen Gesetze erfüllt und gelebt, ohne doch aus der Gesetzlichkeit der Welt und Kirche herauszufallen. Er ist ein Katholik gewesen und zugleich ein autonomer Mensch.

Peter Lippert S. J.

Katholisches Autoritätswesen und moderne Denkfreiheit.

Der tiefgehende Geisteskampf der Gegenwart wühlt stets neue und alte Fragen auf und zwingt den Katholiken, der sich von seinem Glauben Rechenschaft geben will, zur Stellungnahme. Insbesondere das unerschöpfliche Problem Autorität und Freiheit rückt von Zeit zu Zeit bald in dieser, bald in jener Form wieder in den Vordergrund der Aufmerksamkeit.

Soweit dabei das Verhältnis des einzelnen Gewissens zur Autorität in Betracht kommt, so haben wir darüber bereits in dieser Zeitschrift[1] kürzlich das Notwendige gesagt. Aber es gibt noch einige andere Punkte in diesem weiten Bereiche, die einer genauen Beleuchtung bedürfen. Wir finden sie vereinigt in einem vor einigen Monaten erschienenen Aufsatz von Prof. Dr. August Messer. Er trägt die Überschrift: „Katholisches Autoritätswesen und moderne Denk- und Forschungsfreiheit" und wurde in der Monatsschrift „Die Hochschule"[2] veröffentlicht. Seine Ausführungen spiegeln das ganze Unbehagen des Kantianers über den Wandel in der Schätzung katholischen Wesens bei uns Deutschen lebhaft wider. Deshalb will der Verfasser wenigstens die Intellektuellen mahnen, ihre heiligsten Güter, vor allem die moderne Denk- und Forschungsfreiheit, gegen den neu erwachenden Katholizismus zu wahren. Denn sonst könnte es bald „dahin kommen, daß es nicht bloß auf politischem, sondern auch auf kulturellem Gebiete heißt: ‚Katholisch ist Trumpf!'"

Die Ausstellungen Messers betreffen namentlich die Stellung des Katholiken zur modernen Philosophie, zur Glaubensgewißheit und Glaubensbezweiflung sowie zur sittlichen Autonomie. Da diese Fragen in der Tat heute viele in und außerhalb der katholischen Kirche bewegen, so wollen wir unsre Darlegungen an den Aufsatz Messers anknüpfen, damit der Leser so die wirklichen Einwände eines ernsten Gegners kennen lerne und beurteilen könne. Alle Polemik soll ja schließlich der Wahrheit dienen.

Stellen wir uns unbefangen die Frage, wie sich katholisches Autoritätswesen und moderne Denk- und Forschungsfreiheit zueinander verhalten, so kommt, soll die ganze Erörterung nicht auf einen Streit ums Wort hinauslaufen, alles auf die Begriffsbestimmung der modernen Denk- und Forschungsfreiheit an. Messer schreibt in dieser Hinsicht:

„Nur ganz harmlose Menschen können meinen, die Träger der katholischen Autorität dächten an irgend so etwas wie an eine Aussöhnung des katholischen und des modernen Geistes (wobei ich als Vertreter ‚modernen' Geistes nicht etwa an Dekadente und Nihilisten wie Strindberg und Spengler, sondern an einen Lessing und Goethe, Kant und Schiller, Fichte und Nietzsche denke)."

Wenn man den modernen Geist derart in antikatholischem Sinne bestimmt, dann ist es ohne weiteres klar, daß zwischen ihm und dem Katholizismus eine Verständigung oder Versöhnung ausgeschlossen ist, da es unmöglich ist, innerlich

[1] 103 (1922) 201—217.

[2] Blätter für akademische und politische Bildung (Berlin 1922, Februar) 315—323.

Widerstrebendes zu vereinigen. In diesem Sinne können und wollen wir Katholiken nicht „modern" sein. Daß der überzeugte Katholik sich in vielen und grundlegenden Punkten im Gegensatz zu Lessing und Goethe, Kant und Nietzsche befindet, ist eine Selbstverständlichkeit, über die keine Worte zu verlieren sind. Durch diesen Gegensatz braucht er indessen nicht beunruhigt zu werden, solange er sich in Übereinstimmung mit der objektiven Wahrheit weiß; denn es kommt auf die großen Wahrheiten, nicht auf die großen Namen an. Oder bekümmert es etwa den echten Kantianer, daß er sich im Widerspruch sieht mit Geistern ersten Ranges wie Plato und Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin?

Über Kant bemerkt Messer: „Daß es gerade der Sinn der Kantischen Philosophie ist, das Objektive im Geiste zu entdecken; daß Vernunft ihr Organ für das objektive Wahre und Wertvolle ist, das hat die katholische Apologetik immer noch nicht begriffen. Für sie ist Kant durch das Schlagwort ‚Subjektivist' ein für allemal erledigt." Aber Messer unterläßt es beizufügen, daß das „Objektive" bei Kant ganz etwas anderes bedeutet als das, was die gesamte Menschheit mit verschwindenden Ausnahmen darunter versteht. Nach Kant ist unsrer Vernunft jeder wissenschaftlich zuverlässige Weg zu dem „Ding an sich", insbesondere zu Gott, verwehrt, und für diesen gewaltigen Ausfall kann die „Einsicht in die Organisation unsrer Vernunft" keinen Ersatz bieten.

Wie die Kantische Philosophie auf einen hochstrebenden Geist wirken muß, der mit ihr Ernst macht, schildert Treitschke[1] in einem Aufsatz über Heinrich v. Kleist: „In Berlin (1799) trifft ihn wie ein Wetterstrahl die Lehre Kants, daß der Mensch nicht die Dinge kennt, nur seine Anschauung von den Dingen. In maßlosem Schmerz bricht der junge Himmelsstürmer zusammen vor dieser Erkenntnis. Die Verzweiflung an aller Wahrheit, an allen Gesetzen des sittlichen Lebens klagt fortan schauerlich in seinen Briefen. . . . Und dazwischen immer von neuem die glühende Sehnsucht nach dem Ewigen."

Daß die Anschauungen katholischer Kreise über Kant in manchen Punkten der Berichtigung und Vertiefung bedürfen, soll nicht geleugnet werden, ist aber bei der Schwierigkeit dieses Autors und der Uneinigkeit seiner Ausleger verständlich. Doch hat die katholische Apologetik nicht gar so unrecht, wenn sie in philosophiegeschichtlicher Betrachtung Kant als Subjektivisten „erledigt"; denn auf ihn geht in erster Linie der Relativismus der nachfolgenden Zeit zurück, über den der gewiß zuständige Kantianer Paul Natorp[2] kürzlich urteilte: „Es war der Fluch des Säkulums. Aber ich kann uns alle nicht von dem Vorwurf entlasten, daß wir uns diesem Fluch des Säkulums zu vorbehaltlos unterworfen und darum, auch wenn wir nicht wollen, an ihm immer noch zu tragen haben. Jetzt aber, das fühlen wir alle, ist die Stunde gekommen, all solchem Relativismus entschlossen den Abschied zu geben."

Es handelt sich aber in dem Geisteskampf der Gegenwart gar nicht um die Frage, wie die katholische Lehre sich zu Kant oder dem willkürlich bestimmten modernen Denken stellt, sondern ob das katholische Autoritätswesen den berechtigten Forderungen der Denk- und Forschungsfreiheit entgegenkommt oder entgegentritt. Diese Frage ist von grundsätzlicher Bedeutung und geht in gleicher Weise den Philosophen und Theologen an. Messer unternimmt hier seinen Hauptvorstoß vom katholischen Glaubensgebiete aus, von dort muß auch der Gegenstoß geführt werden.

[1] Historische und politische Aufsätze I[8] (Leipzig 1918) 78.
[2] Individuum und Gemeinschaft (Jena 1921) 8.

Der Hauptpunkt, auf den Messer seinen Angriff stützt, ist die Lehre des Vatikanischen Konzils: „Wenn jemand sagt, die Gläubigen befänden sich in gleicher Lage mit jenen, die noch nicht zum allein wahren Glauben gelangt sind, so daß die Katholiken einen gerechten Grund haben könnten, den Glauben, den sie unter dem Lehramt der Kirche bereits angenommen haben, so lange mit einstweiliger Zurückhaltung ihrer Zustimmung in Zweifel zu ziehen, bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und Wahrheit ihres Glaubens würden zu Ende geführt haben, so sei er im Bann."

Dem stellt nun Messer den Satz entgegen: „Seit Descartes ist man der Meinung, daß derjenige, der nach wirklichem innern Erwerb der Wahrheit strebt, das Recht haben müsse, das, was als objektiv gültig autoritativ an ihn herangebracht worden ist, in Zweifel zu ziehen, bis er sich von seiner Gültigkeit durch eigenes Nachdenken und Erleben überzeugt haben würde. Dieses Recht verweigert die Kirche ihren Zugehörigen."

Mit Verlaub, nicht nur seit Descartes, sondern von jeher unterscheidet man in der wissenschaftlichen Forschung den reellen und den methodischen Zweifel, und so nützlich, ja notwendig der methodische Zweifel für den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis ist, ebenso ungereimt und ungerecht wäre der reelle Zweifel in vielen Fällen, jedenfalls überall dort, wo der Mensch bereits zu einer hinreichenden Sicherheit der Erkenntnis gelangt ist; denn „der unnatürliche Weg der Wissenschaft" [1] ist glücklicherweise nicht der einzige Weg zur Erkenntnis der Wahrheit.

Ein intellektuelles Problem kann auch ohne tatsächlichen Zweifel durchaus gelöst werden. Wer die Frage nach dem Dasein einer Außenwelt untersuchen will, braucht nicht erst dieses Dasein wirklich zu bezweifeln; er darf nur nicht, wenn er wissenschaftlich vorangehen will, in seinem Beweisgang das Dasein der Außenwelt schon voraussetzen [2]. Aber er wird deshalb nicht tatsächlich ihr Dasein bezweifeln; er wird nach wie vor dem wütenden Stier aus dem Wege gehen und in allem sich verhalten wie ein „vernünftiger" Mensch. Ein Philosoph kann, ohne die Ehrfurcht gegen seine Eltern zu verletzen, sich theoretisch die Frage vorlegen, wie er seine legitime Abstammung von diesen Eltern wissenschaftlich einwandfrei erkennen und beweisen könne. Aber wenn er ohne sonstigen triftigen Grund, nur wegen dieses erkenntniskritischen Bedenkens, seine eheliche Abstammung im Ernste bezweifeln und gar deshalb alle Beziehungen zu seinen Eltern einstweilen aufheben würde, dann wäre er ein Ungeheuer oder ein Narr. Rudolf v. Jhering hat einmal in einem ähnlichen Falle von einer „Tugendhyäne" gesprochen; einen solchen Menschen könnte man füglich eine „Wissenschaftshyäne" nennen. Und was würde man von einem Gelehrten sagen, der alle seine Verpflichtungen gegen den Staat so lange aufkündigte, bis er sich eine wissenschaftlich vollgültige Theorie über den Ursprung der Staatsgewalt zurechtgelegt hätte?

---

[1] Schiller, Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen.

[2] Ein treffendes Beispiel des methodischen Zweifels aus dem religiösen Bereich bietet Augustinus in seinem Kampfe gegen die Manichäer: Nemo nostrum dicat iam se invenisse veritatem; sic eam quaeramus, quasi ab utrisque nesciatur. Ita enim diligenter et concorditer quaeri poterit, si nulla temeraria praesumptione inventa et cognita esse credatur. Contra Epistolam Manichaei c. 3 n. 4; Migne, P. lat. 42, 175.

Die Anwendung auf unsern Fall liegt nahe. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist die allerreellste Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer. Dem Menschen, der zur Erkenntnis dieses Verhältnisses auf zuverlässigem Wege gelangt ist, das Recht zusprechen, dieses Verhältnis allein um der Wissenschaft willen nicht nur methodisch, sondern reell aufzuheben, heißt nicht die Rechte der Wissenschaft verteidigen, sondern mit der Wissenschaft Götzendienst treiben; denn der reelle Zweifel vernichtet das Untertanenverhältnis gegen Gott und zerstört die Ordnung, die wir nach unsrem Gewissen zu wahren verpflichtet sind. Das Leben steht aber höher als das Denken; es ist in erster Linie nicht Spekulation, sondern Tat und Erfüllung unsrer Pflichten. Was für das Verhältnis gegenüber Gott gilt, gilt auch gegenüber der Kirche, wenn sie einmal als die von Gott gewollte Heilsanstalt sicher erkannt worden ist.

Anschließend an den Ausspruch des Vatikanischen Konzils schreibt Messer: „Aber es wird nicht nur verneint, daß für den Katholiken — objektiv — ein ‚gerechter Grund' zum Zweifel vorhanden sei, auch subjektiv wird ihnen der freiwillige Glaubenszweifel als Schuld, als Sünde angerechnet."

Hier ist nun zunächst zu unterscheiden, was ausgemachte kirchliche Lehre ist, und was sich aus andern Quellen als wahr oder wahrscheinlich entnehmen läßt. Dem Ausspruch des Vatikanischen Konzils genügt es, wenn man ihn (Canon wie Caput) dahin versteht, daß der Katholik niemals einen objektiven Grund haben könne, an seinem Glauben zu zweifeln; denn der Ausspruch richtet sich gegen den Hermesianismus, der einen solchen Zweifel auch ohne einen sonstigen Anlaß zum Zwecke der wissenschaftlichen Prüfung des Glaubens als berechtigt anerkennen wollte, und es gibt angesehene Theologen, die das Dekret in diesem Sinne erklären und darin kein Urteil über die subjektive Schuld des Zweifelnden ausgesprochen finden. So z. B. Granderath[1], einer der besten Kenner der Vatikanischen Beschlüsse, und Vacant[2], der in seinem großen Werke über das Vatikanische Konzil diese Auslegung für „unbestreitbar" hält.

Man wendet dagegen ein, daß dann die Konzilsentscheidung auf die Selbstverständlichkeit hinauslaufe, daß niemals ein objektiv gültiger Grund vorliegen könne, den wahren Glauben zu bezweifeln. Aber abgesehen davon, daß eine zusammenfassende Konzilsentscheidung auch etwas für Katholiken Selbstverständliches enthalten kann, so wollte nach dieser Auslegung die Kirchenversammlung eben das objektive Recht bestreiten, den Glauben zum Zwecke der wissenschaftlichen Untersuchung ernstlich in Zweifel zu ziehen. Daß diese Erklärung nicht so ganz selbstverständlich ist, zeigt nicht nur die Geschichte des Hermesianismus, sondern auch eben der gleiche Einwand Messers, mit dem wir uns hier befassen[3].

Aber auch jene Theologen, die das Dekret des Konzils dahin auslegen, daß der Katholik niemals ohne schwere Schuld seinen Glauben in Zweifel ziehen könne, beschränken diese Erklärung auf den Katholiken, der den Glauben unter dem Lehramte der Kirche rite angenommen, d. h. einen so gründlichen

[1] Constitutiones Dogmaticae Concilii Vaticani (Freiburg 1892) 61—70.

[2] Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican II (Paris 1895) 164—179.

[3] Den von Messer dem Mainzer Fastenhirtenbrief 1912 entnommenen Ausspruch des Papstes Innozenz XI. aus dem Jahre 1679 habe ich in der theologischen Literatur nirgends belegt gefunden. In Frage käme vielleicht der von diesem Papste im gleichen Jahre verurteilte Satz: Hinc potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem (Denzinger, Enchiridion n. 1170).

Religionsunterricht erhalten hat, daß der Glaube nicht nur von außen „als objektiv gültig autoritativ an ihn herangebracht", sondern ihm zu einer innern Überzeugung und Einsicht geworden ist. Ob und inwieweit das bei den einzelnen Katholiken zutrifft, ist eine Tatsachenfrage, über die weder das Dogma noch die Theologen Auskunft geben. Im Einzelfalle ist also große Zurückhaltung geboten, wenn es sich um das Urteil über das Innere des Nächsten handelt (1 Kor. 4, 5). Es ist bei einer anormalen Entwicklung des Geisteslebens manches möglich, was man von vornherein vielleicht nicht vermuten sollte. Deshalb beschränken die Theologen ihre Behauptung, daß jeder freiwillige Glaubenszweifel sündhaft sei, auf die normalen Fälle und nehmen außerordentlich gelagerte aus[1].

Nach der subjektiven Seite bemerkt Messer weiterhin:

„Es bedarf wahrlich keiner dichterischen Phantasie, um sich vorzustellen, welche Seelenqualen es für philosophisch veranlagte junge Katholiken bedeuten muß, wenn durch Bekanntschaft mit der kritischen Philosophie ihr Glaube und die angebliche ‚vernünftige' Grundlage, welche die katholische Philosophie für diesen Glauben geschaffen hat, ins Wanken gerät. Der Wahrheitstrieb, wenn er zum Zweifel führt, ist mit dem Makel des Sündhaften befleckt! Jede Äußerung des Zweifels vom Argwohn der katholischen Umgebung bedroht, sie stamme aus moralischer Verkommenheit!"

Daß die Bewahrung des Glaubens und die innere Auseinandersetzung des Katholiken mit der kritischen Philosophie zu manchen Kämpfen und Seelenqualen führt oder doch führen kann, weiß jeder, der das wirkliche Geistesleben kennt. Die große Zahl derer, die in diesen Konflikten unterliegen, zeugt für die erschütternde Heftigkeit dieses Kampfes. Der Glaube ist eben nicht nur ein Geschenk, sondern auch ein Verdienst, für das wir dereinst von dem gerechten Richter die Krone der Ewigkeit empfangen sollen (2 Tim. 4, 7 8). Gerade jene, die in der Kirche Gottes zu Großem berufen sind, müssen oft die schwersten und schmerzlichsten Glaubenskämpfe durchkosten, damit sie später ihren Mitmenschen Lehrer, Führer und Tröster sein können. Denn wer nicht versucht worden ist, was weiß der? (Sir. 34, 9. Hebr. 2, 18.)

Auch soll nicht geleugnet werden, daß in manchen katholischen Kreisen nicht selten alle Glaubensschwierigkeiten ohne Unterschied einfach auf sittliche Verirrungen, besonders gegen das sechste Gebot, zurückgeführt werden. Diese Auffassung ist in ihrer Allgemeinheit und Ausschließlichkeit unrichtig und ungerecht[2]. Es sind mir und andern Priestern aus der Praxis Fälle genug

[1] Auf dem Vatikanischen Konzil merkten die Theologen zu dem oben erwähnten Dekret an: Neque in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse per accidens et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; qua in hypothesi is fidem non amitteret, nec formalis, sed materialis haereticus foret (Tanner, De fide q. 2, dub. 5, n. 139; Platelius, De fide n. 61). Haec quidem nisi cautissime explicentur, periculose disputantur, sed ab haeresi, quae sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima (Collectio Lacensis VII, col. 534 d; Granderath a. a. O. 69). Das rudis bezeichnet den Grad nicht der profanen sondern der religiösen Bildung.

[2] So schreibt auch Stoeckle: „Es ist ganz gewiß richtig, daß der religiöse Zweifel durchaus nicht immer aus einer unsittlichen Lebensführung hervorgeht. Wer die geistigen Regungen und Bewegungen unsrer Zeit kennt, wird dies auch nicht behaupten" (Zur Psychologie des

bekannt, wo auch bei reinstem sittlichen Streben Glaubensschwierigkeiten sich eingestellt haben. Auch ist es wahr, daß durch taktlose Andeutungen nach der sittlichen Seite schon viel Unheil in schwankenden und darum sehr empfindlichen Seelen angerichtet worden ist. Die Folge der hier gezeichneten verkehrten Anschauung ist, daß oft Strenge und bittere Vorwürfe dort angewandt werden, wo einzig wirkliches Verstehen und schonende Liebe am Platze wären. Diese ungeschickte Behandlung ist dann wieder der Grund, warum ringende Seelen alle ihre Schwierigkeiten in sich verschließen, was für die Entwicklung ihres Geistes und auch ihres Glaubens äußerst nachteilig ist. Eine offene Aussprache bei einem wohlunterrichteten Katholiken würde ihnen helfen, ihre Fragen und Bedenken zu klären und zu überwinden.

Glaubensschwierigkeiten sind also an sich weder eine Sünde noch eine Schande; sie sollen daher auch ohne Angst und Aufregung ertragen und behandelt werden, im Vertrauen darauf, daß Gott niemand über seine Kraft versuchen läßt (1 Kor. 10, 13). Es sind Prüfungen, die gewiß ihre Gefahren haben, aber zugleich auch den Glauben erst recht vertiefen können, wie der Sturm zum Anlaß wird, daß die Eiche ihre Wurzeln fester ins Erdreich treibt. Diese Glaubensschwierigkeiten sind daher oft ein Zeichen des geistigen Wachstums, das wie jedes Wachstum mit mannigfachen Widerständen zu kämpfen hat.

Der Übergang vom Kindesglauben zum Mannesglauben pflegt mit solchen Schwierigkeiten verbunden zu sein; er ist aber durchaus ohne Bruch mit der Vergangenheit möglich, wiewohl dabei manches in der geistigen Einstellung des Gläubigen sich ändert. Der normale Übergang vom Kindesglauben zum Mannesglauben ist ähnlich zu denken wie die Erneuerung des Fundaments eines großen Gebäudes, indem durch die Wachsamkeit des Eigentümers für einen etwa morsch gewordenen Stein jedesmal ein anderer, haltbarer eingesetzt wird. Das Gebäude selbst bleibt dabei unerschüttert[1].

Sind aber einmal bei einem Katholiken — mit oder ohne Schuld — die Vorbedingungen des Glaubens, die sog. praeambula fidei, d. h. die sichere Erkenntnis Gottes und der Tatsache der göttlichen Offenbarung, wirklich erschüttert, dann kann er natürlich in diesem Zustande keinen Akt des Glaubens setzen; denn der Glaube muß immer ein rationabile obsequium sein (Röm. 12, 1). Und da das Sollen niemals die Grenzen des Könnens überschreiten kann, so ist er in diesem Zustande hic et nunc auch nicht zum Glauben verpflichtet. Wohl aber bleibt für ihn die Verpflichtung bestehen, nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit zu suchen. Die Erfahrung lehrt denn auch, daß solche irrende Seelen, falls sie aufrichtig der Stimme ihres Gewissens folgen, allmählich wieder den Weg zur katholischen Kirche zurückfinden, wenn sie sich auch oft über die einzelnen Stadien ihrer innern Entwicklung nachher keine genaue Rechenschaft zu geben vermögen.

Glaubenszweifels[2] [Mergentheim 1920] 18). Das ganze Schriftchen empfiehlt Milde in der Behandlung der Seelen, die von Glaubenszweifeln beunruhigt werden. Es läßt sich ja die schärfste Ablehnung des Irrtums sehr wohl mit großer Liebe zu den Irrenden vereinigen. Dabei ist wohl zu beachten, daß die Gläubigen vielfach als Glaubenszweifel ansehen, was im Grund nur Denkschwierigkeit oder Mißverständnis ist. Oft genügt schon eine kurze Aufklärung, um eine dadurch verursachte Trübung des Glaubens zu beheben.

[1] Näheres bei Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen V (Freiburg 1908) 66—82.

Es erklärt sich bei Messer, der von Rom nach Königsberg gegangen ist, aus psychologischen Gründen, entbehrt aber der sachlichen Berechtigung, wenn er stets nur die Seelenqualen der Katholiken hervorhebt. Schon die oben erwähnten Beispiele Kleists und Natorps zeigen, daß auch den Anhängern der kritischen Philosophie schwere Stunden nicht erspart bleiben. Und Protestanten, die sich der katholischen Kirche auch nur in etwa nähern, pflegt der Argwohn ihrer Umgebung nicht gerade Rosen auf ihren dornigen Weg zu streuen. Seelenqualen in dieser oder jener Gestalt sind eben das Erbteil aller wahrhaft ringenden Menschen.

Zum Schlusse berührt Messer noch das ethische Gebiet. Hier bemerkt er zutreffend, daß Kants Autonomielehre, nach der die Sittlichkeit in ihrer Geltung von der Religion unabhängig sei, von der katholischen Autorität abgelehnt werde, und knüpft daran einen Angriff gegen die katholische Auffassung der Moral.

Cathrein[1] hatte bei der Erörterung des Pflichtproblems geschrieben: „Es liegt auf der Hand, daß die Pflicht im Sinne Kants völlig unzureichend und kraftlos wäre. Wie sollte der kategorische Imperativ den Menschen mitten in den Stürmen des Lebens zu schützen und gegen den Anprall der erregten Leidenschaften zu schirmen vermögen? Die Sünde ist ja nach Kant nichts als ein Verstoß gegen den kategorischen Imperativ. Der müßte aber gar naiv sein, der ohne Rücksicht auf Gott lieber die schwersten Opfer bringen, selbst sein Leben hingeben, als diesem Imperativ mißfallen wollte." Demgegenüber betont Messer: „Verrät eine solche ‚Beweisführung' nicht eine Denkungsart, die für die objektive Geltung und die verpflichtende Kraft des kategorischen Gewissensgebots kein wirkliches Verständnis und Gefühl hat, und der alle Verpflichtungskraft der sittlichen Werte und Normen nichtig erscheint, wenn nicht die Angst vor dem Tode, vor göttlichem Gericht und Höllenstrafe dahinter steht."

Die Weise ist alt und wird durch Wiederholung nicht zugkräftiger. Zunächst ist es nach der Logik nicht angängig, die Rücksicht auf Gott und die Furcht vor göttlichem Gericht einfach gleichzusetzen. Die Rücksicht auf Gott erschöpft sich keineswegs in der Furcht vor seinen Strafen. Die Furcht Gottes ist die unterste Sprosse auf der sittlichen Stufenleiter. Der wahre Christ soll aber nach den schönen Worten Augustins[2] in allmählichem Fortschritt dahin gelangen, Gott mehr zu lieben als die Hölle zu fürchten, so daß er die Freundschaft Gottes allen sündhaften Freuden auch dann vorzöge, wenn er sie ohne diesseitige oder jenseitige Strafe genießen könnte.

Im übrigen haben auch sehr moderne Männer die völlige Unwirksamkeit der kritischen Ethik im praktischen Leben anerkannt und somit „für die objektive Geltung und die verpflichtende Kraft des kategorischen Gewissensgebots kein wirkliches Verständnis und Gefühl" gezeigt. Schopenhauer, der sich Kant sicherlich ebenso verbunden glaubte wie Messer, spricht in seiner Kritik der Kantischen Ethik von einem „aprioristischen Kartenhäuserbau, an dessen Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel sein würde, wie die einer kleinen Kinderspritze bei einer Feuersbrunst"[3].

---

[1] Moralphilosophie I[5] (Freiburg 1911) 399.

[2] De catechizandis rudibus c. 17, n. 27; Migne, P. lat. 40, 331. (Man beachte den Titel des Werkes, dem diese Stelle entnommen ist. Das soll man also schon den Anfängern im christlichen Glauben sagen!)

[3] Über die Grundlage der Moral § 6. Tatsächlich hat sich Schopenhauer noch drastischer und despektierlicher ausgedrückt.

Und Harnack schreibt mit deutlicher Anspielung auf Kant in seinem neuesten Werke[1]: „Wird der Geist nicht wirklich erst zum Geist, die Seele zur Seele und die Freiheit zur Freiheit, wenn ihnen jene unbegreifliche Liebe geschenkt wird, die nicht von dieser Welt ist? Und sind ‚Gerechtigkeit', Moral und Kultur wirklich Heilmittel für den ans Sinnliche gebundenen Menschen, sind sie nicht Palliative, die schließlich das Übel noch ärger machen, wenn der selbstlose höhere Liebeswille fehlt? Erzeugt der gestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir wirklich den Aufschwung zur aeterna veritas und vera aeternitas, die in der Liebe zu Gott und den Brüdern gegeben ist, oder sind sie nicht Kräfte, die bei jeder großen Probe versagen?" Wenn das die Vertreter der kritischen Moral immer noch nicht eingesehen haben, so kommt dies daher, daß sie bei ihren ethischen Ausführungen nicht den leibhaftigen Menschen, sondern ein blasses Vernunftschemen vor Augen haben. „In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit."[2]

Dem heutigen Menschen aber ist auf der Höhe der modernen Kultur seine ganze innere Haltlosigkeit zum schmerzlichsten Bewußtsein gekommen; er fühlt in tiefster Tiefe, daß er von dem „Dufte einer leeren Flasche" nicht leben kann, und daß eine bloße Vernunftmoral ohne Gott keine Stütze zu gewähren vermag weder den Massen noch den Gebildeten[3]. Denn die Hauptfrage der Ethik ist nicht, was für den „sittlich reifen Menschen", von dem die autonome Ethik mit Vorliebe spricht, etwa als Motiv genügen könnte oder sollte, sondern wie man ein sittlich reifer Mensch wird; werden wir ja erdrückt von der Masse der sittlich unreifen Menschen.

Auf die gleichartigen Ausführungen Messers in seiner „Ethik" (Leipzig 1918) 126 ff. wäre zu erwidern, daß die Erkenntnis und Billigung des Inhaltes des Sittengesetzes zwar der Erkenntnis Gottes vorausgehen kann und darum auch im Atheisten nicht erlischt, daß aber eine stichhaltige Erklärung und tragfähige Begründung der verpflichtenden Kraft des Sittengesetzes ohne ein Zurückgehen auf Gott als den Gesetzgeber unmöglich sind. Der Gottesglaube gewährleistet also folgerichtig (wenn auch leider nicht immer tatsächlich) die Einhaltung der sittlichen Ordnung, während der Atheismus folgerichtig (wenn auch glücklicherweise nicht immer tatsächlich) die Sittlichkeit zerstört. Denn, um mit den Worten Kants zu reden, ohne einen weisen Urheber und Regierer der Welt wären „die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen", und „ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung" (Kritik der reinen Vernunft, Berliner Akad.-Ausg. III 526 527).

Der altkatholische Bischof Herzog schrieb, ähnlich wie jetzt Messer, am 28. August 1909 an Professor Hilty von seinen „pessimistischen Anwandlungen", die sich auf „die ungeheure und stets wachsende Macht des römischen Katholizismus" bezogen. In diesem Briefe heißt es: „On est ou catholique ou rien, sagte mir einmal ein Freidenker, der in entscheidenden Fragen immer wieder

[1] Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig 1921) 260 f.

[2] Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I (Leipzig 1883) Vorr. XVII.

[3] Schon 1906 gestand Arthur Drews, gewiß ein Anhänger der modernen Denk- und Forschungsfreiheit: „Was heute noch an echter Sittlichkeit existiert, das ist, sofern es nicht selbst auf religiöser Grundlage ruht, nur ein stehengebliebener Rest einer verloren gegangenen Sittlichkeit ... Unsre moderne Sittlichkeit schwebt mithin in der Luft" (Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes [Jena 1906] 47).

für die Catholiques, d. h. die römischen und seiner Ansicht nach einzig legitimen Katholiken Partei nahm. So denken Millionen." [1]

Seit jener Zeit hat die Entwicklung auf dieses Entweder—Oder, entweder Katholik oder nichts, noch um ein sehr bedeutendes zugenommen. Unser gegenwärtiges Geschlecht, das unter den furchtbaren Leiden einer Weltkatastrophe so viel blendenden Schein zerrinnen sah, erkennt mit Schaudern, daß es mit dem Nichts nicht bestehen kann, daß sich mit dem Nichts kein geistiges, sittliches und nationales Leben aufbauen läßt. Daher die Geistes- und Kulturkrise unsrer Tage oder mit welchem Namen man diese jedem wahrnehmbare Bewegung bezeichnen mag. Daher das Wiedererwachen des Interesses für die Religion und auch für den Katholizismus. Es ist der Aufschrei der gequälten Seele nach Rettung aus dem Chaos, nach Erlösung von der unheimlichen Macht der Sünde und der Leidenschaften, es ist die tiefe Sehnsucht der anima naturaliter christiana nach Gott und Christus.

Die moderne Wissenschaft vermag hier nicht zu helfen; sie *kann* es nicht, sie *will* es auch gar nicht. Sie gibt uns im besten Falle Einzeltatsachen, Überblicke, Mutmaßungen, aber wenn sie an den Punkt gelangt, auf den es ankommt, bei dem wir aufhorchen, um eine Antwort und Lösung zu erhalten, da schweigt sie oder bietet das Schauspiel heilloser Verwirrung.

Die Katholiken wissen oder ahnen, daß ihnen in dem gewaltigen Geisteskampf der Gegenwart eine wichtige Rolle zugedacht ist. Aber dieser Gedanke weckt in ihren Reihen keinerlei übermütige Stimmung oder überschwengliche Hoffnungen. Jede große Aufgabe macht demütig und bescheiden. Die Katholiken sind daher viel mehr darauf bedacht, ihre Kräfte zu sammeln und zu mustern als in ein Jubelgeschrei auszubrechen. Sie verhehlen sich nicht, daß der Kampf gegen die moderne Welt immerhin leichter war und ist als ihre Bekehrung.

Zerrissene Herzen gibt es heute in ungezählter Menge. Aber Massenübertritte zum Katholizismus sind deshalb doch nicht zu erwarten. Dazu gehört mehr als bloße Zerrissenheit. Auf weiten Wegen ist die moderne Kultur schließlich in die heutige Sackgasse geraten, sie wird auch nur auf weiten Wegen die Rückkehr zur verlassenen Wahrheit wiederfinden. Überzeugungen entstehen und vergehen nur sehr langsam. Was der einzelne Katholik zu dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung fördernd beitragen kann, ist wenig im Vergleich zu dem ungeheuren Ausmaß der Aufgabe. Aber wir stehen nicht allein; der Herr der Kirche wacht auch über dem Dunkel unsrer Tage.

Max Pribilla S. J.

[1] „Der Katholik", Schweizerisches Organ für kirchl. Fortschritt, 32. Jahrg. (Bern 1909) 366.

Neue Forschungen über die Ursprünge der Urschweiz.

In würdiger Feier beging die Schweiz vor einunddreißig Jahren Gedächtnistage ihrer geschichtlichen Anfänge. Unvergeßliche Eindrücke verblieben davon den Zeitgenossen. Noch heute höre ich die Klänge des damals komponierten Festmarsches, in den eine ergreifende Volksliedweise verwoben war. Gedachte man pietätvoll der Volksahnen, die der Freiheit ein stolzes Haus gebaut hatten, so war dieses ehrfürchtige Gedenken zugleich gepaart mit wissenschaftlichem Geist. Denn der amtliche Ansatz dieser Denktage und Dankfeste in das Jahr 1891 stand auf dem Boden geschichtlicher Forschung. Der Sage nach wäre das Jahr 1307, nicht 1291, als Gründungsjahr der Schweiz anzusehen und 1907 als Jubiläumsjahr anzusetzen gewesen. Die Verfügung der Bundesbehörden begegnete keinem irgend namhaften Widerspruch; die Scheidung von Sage und Geschichte war bereits ins Volksbewußtsein übergegangen.

Die Sage, auf dem Grund der Volksdichtung erwachsen, stellt als geniales Kunstwerk einen Volksschatz unvergänglichen Wertes dar. Daneben steht in Eigenberechtigung die geschichtliche Wissenschaft. Und es ist nicht an dem, daß sie bloß mit kritischem Scheidewasser hantierte; auch sie zeichnet große Bilder, zeigt machtvolle Ideen in Vorgängen verkörpert. Man erwäge nur dieses: das Selbstbestimmungsrecht, das echte und wahre, nicht das zu einer Kriegsmaschine entwürdigte und entartete, das echte und wahre Selbstbestimmungsrecht schuf einst in zwei bestimmten geschichtlichen Ereignissen eine Schwur- oder Eidgenossenschaft. Die Ereignisse sind einwandfrei bezeugt durch die Urkunde von 1291, in deren Text eine verlorene, frühere Aufzeichnung erkennbar ist, die eigentliche Ururkunde der Schweiz. Inhaltlich sind beide verbriefte Schwur- oder Eidgenossenschaften; die ältere ist etwa um ein halbes Jahrhundert vor 1291 anzusetzen. Von da an sehen wir das nämliche Selbstbestimmungsrecht, freilich ein eigens geartetes, eben urschweizerisches, in folgerichtiger Linienführung den Freistaat auf- und ausbauen. Als ein Wahrzeichen dieser über Jahrhunderte zwar sich erstreckenden, doch von einheitlichem Geist getriebenen Entwicklung verblieb dem Endergebnis, nämlich dem Gesamtstaat, der Name seiner Keimzelle: Eidgenossenschaft.

Man möchte fast sagen, daß die Muse der Geschichte sich für die ihr gezollte Anerkennung dankbar erwies; denn die Säkularfeier entband neuen Arbeitseifer, die Forschung wurde über den Stand von 1891 hinaus erheblich gefördert, der Ursprung der Urschweiz klarer herausgearbeitet, mehr als eine bedeutende Einsicht aufgeschlossen. Aus der Überfülle dieser geschichtlichen Literatur heben wir zunächst drei hochwichtige Leistungen hervor, auf deren Grundlage nun Prof. Karl Meyer erfolgreich weiterzubauen beginnt.

Die Festschrift selbst, W. Oechslis „Anfänge der Schweizerischen Eidgenossenschaft“ (1891), ist der Gegenpol einer Tagesleistung, etwas wie ein monumentum aere perennius. Allen, die seitdem auf diesem Gebiet forschten, war dieses Buch ein Lehrer und Führer. Auch ein Führer der schweizerischen Geschichtsschreibung wie Johannes Dierauer hat in der zweiten Auflage (1913) des

ersten Bandes seiner Geschichte der Schweiz Oechslis Werk durch rege Benutzung ein glänzendes Zeugnis ausgestellt.

Wenige Jahre nach der Festfeier, sichtlich aber noch unter ihrem Eindruck, veröffentlichte ein Großmeister der Urkundenlehre, H. Breßlau, im „Jahrbuch für Schweizerische Geschichte“ (20 [1895] 1—36) eine Abhandlung, an Umfang nicht groß, die aber nach Inhalt und Ertrag ersten Ranges und von bleibendem Wert ist: „Das älteste Bündnis der Schweizer Urkantone“. Breßlau war es, der aus dem Text der Urkunde von 1291 in eindringender Untersuchung die Textreste des verlorenen Urbriefes hervorholte; er würdigte zudem beide Urkunden in ihrem Zusammenhang mit den Zeitereignissen und in ihrer rechtschaffenden Bedeutung. Im Jahr 1291 starb Rudolf von Habsburg. In seiner starken Hand hielt er die drei Urkantone: Uri als Reichsland, Schwyz und Unterwalden durch den dortigen habsburgischen Hausbesitz. War die ehemalige Freiheit der Waldstätte unter ihm nahezu dahingegangen, so blieben sie doch geeint. Wurde nun Rudolfs Sohn zum König gekürt, so verfestigte sich durch ein weiteres Menschenalter die erzwungene Untertänigkeit; wählte man aber einen König aus anderem als dem habsburgischen Hause, so wurden die Waldstätte auseinandergerissen; hie Reich und Uri, hie Habsburg mit Schwyz und Unterwalden. Da war der Augenblick gekommen, sich auf Gedeih und Verderb zusammenzuschließen, sich auf die alten Freiheiten zu besinnen, die alte Bundesurkunde aus „Vorkönigszeiten“ zu erneuern und zu vervollständigen. So entstand die Schwurgenossenschaftsurkunde von 1291, eine neue magna charta libertatum, die das Volk sich selbst gab und ausstellte.

In zeitlicher Folge an dritter Stelle steht das gewaltige Werk Aloys Schultes: „Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien m. A. v. Venedig“. Es erschien 1900 in zwei Bänden; der erste (Darstellung) mit 742, der zweite (Urkunden) mit 358 Seiten. Sie enthalten eine fast verwirrende Menge von Einzelheiten, eine Fülle gelehrter Untersuchung, schier Unübersehbares an verkehrsgeschichtlichen, handelsgeschichtlichen, verwaltungs- und verfassungsgeschichtlichen Tatsachen und Feststellungen. Ein Buch, so sollte man meinen, ausschließlich für Männer vom Fach, für Gelehrte. Und doch hat es, wenigstens was ein alles andere überragendes Ergebnis betrifft, in weiten Kreisen der Gebildeten geradezu eingeschlagen. Dieses Ergebnis hatte etwas von einer blendenden, historischen Vision.

Man war gewohnt, die Bewohner der Urkantone bis zum Ausgang des 13. und dem Anfang des folgenden Jahrhunderts als kulturhistorische Hintersassen anzusehen, ihre Weltabgeschiedenheit als eine Bauern- und Hirtenidylle sich vorzustellen. Im Hintergrund ihrer Wohnstätten war die Welt wie mit Brettern verschlossen, durchs Hochgebirge verriegelt, und der einzige Spalt, die Schöllenenschlucht, wehrte noch gründlicher dem Norden allen Verkehr mit dem Süden, dem Süden mit dem Norden, da die Katarakte der Reuß, die Schlucht völlig füllend, niemand und nichts durchließen. Was war es doch, das die Urschweizer aus der Weltabgeschiedenheit, die die Natur ihres Ländchens ihnen auflegte, hinüberführte in die Weltoffenheit regen Kulturstrebens, in den Weltverkehr, den Welthandel, die Weltpolitik der damaligen Zeit? Es war die „stiebende Brücke“ in den Schöllenen. Mit einem Mal

trat ein großer Anonymus aus der Verschollenheit in das Licht einer weltgeschichtlichen Tat, der Schmied von Uri, der die in Ketten hangende Brücke hergestellt hat. Der verschlossene Talabschluß tat sich auf, der Weg über den Sankt Gotthard war offen, gangbar geworden eine kürzeste nordsüdliche Linie; sie führte zudem südwärts nach, nordwärts von Mailand. Auch um seiner zentralen Lage willen mußte der Gotthard, einmal eröffnet, den Bündner und den Walliser Pässen ein überlegener Konkurrent werden, einmal erschlossen gehörte ihm Gegenwart und Zukunft. Wie das die Klarheit einer historischen Vision hat, so gewährt es auch visionäre Fernblicke.

Morgenröten kommender Dinge über dem Gotthard! Ein Erfinder und eine Erfindung weisen der Wirtschaft Wege. Kultur durchbricht Naturschranken. Eine technische Leistung, und nun gar auf dem Gebiet der Eisenkonstruktion, die in immer weiter tragenden Folgeerscheinungen wirtschaftliche, soziale, politische Fernwirkungen auslöst! Die Schweiz zudem in ihrem Ursprung ein Kind des Gotthard, in ihrem Wesen ein Paßstaat? Da ist sie ja von Haus aus auf friedlichen Verkehr eingestellt, ein geborener Neutraler. Einem Handwerker gebührt das Hauptverdienst an ihrer Gründung. Hat er seine Sache getan, verschwindet er wieder, es ist nicht mehr von ihm die Rede. Der Gesamtheit überläßt er alles weitere. Sie nimmt es in die Hand. Der Volksstaat ist im Entstehen begriffen, Republik, Demokratie. Vom wirtschaftlichen Gemeindeverband zum sozialen und interkommunalen, zum politischen; der wirtschaftliche verdrängt die Gutsherrschaft, der soziale vollzieht die Ausgleichung der Stände, der politische führt zur allgemeinen und gleichen Staatsbürgerschaft. Morgenröten kommender Dinge über der Wiege der Schweiz. . . .

Indes, die Grenze zwischen visionären und phantastischen Fernsichten ist nicht leicht zu ziehen, leicht aber wird sie überschritten. Aloys Schulte hat weder alle diese Folgerungen gezogen, noch auch es durchweg in dieser Form getan; die wichtigeren aber sprach er aus oder deutete sie an, fand scharfen Widerspruch neben reichem Beifall. Es wurde gesagt, der reelle Nutzen, den die Eröffnung der Gotthardstraße den Bewohnern vorab Uris gebracht habe, sei der gewesen, daß sie als Bergführer, Packträger, Pferdeknechte, Ochsentreiber einige Groschen verdienten. Allein auch die Grenze zwischen realistischer Auffassung der Dinge und dem Verkennen geistiger Mächte wird leicht überschritten. Ein aufgeschlossener Großhandelsweg zwischen der nordischen und der mediterranen Kulturwelt bedeutete doch weit mehr als die Möglichkeit gesteigerter Groschenverdienste oder Arbeitslöhne. Er schuf freie Bahn für den Austausch von Kulturgütern jeglicher Art. Im Widerstreit der Meinungen verdichtete sich dann der Gegensatz zu der den Kernpunkt aufdeckenden Frage: Entstand die Schweiz wegen des Gotthardweges und durch ihn oder trotz dem Gotthardwege? Die da „trotzten“, meinten es so: Wenn in der Tat die Erschließung des Gotthardweges eine solche unabsehbare, zunächst handelspolitische Tragweite hatte, dann konnte sie für die Unabhängigkeit der Urschweiz nicht ein Fördernis sein, sondern mußte vielmehr ein Hindernis werden. Denn dann mußten die großen Zeitmächte, Feudalität und Reichsgewalt, alles tun, wie sie ja auch reichlich viel taten, um so oder anders den Paß und seine Anrainer fest in die Hand zu bekommen, sie völlig zu beherrschen. Wenn das nun nicht geschah oder nicht gelang, wenn vielmehr im nördlichen Anstieg-

gebiet des Gotthards sich ein freies Gemeinwesen bildete, so liegt dessen Ursprung in der Urgewalt des Freiheitstriebes und der Widerstandskraft des „kleinen Häufleins freier Alemannen" (W. Oechsli), die sich und ihre Sache durchsetzten. Man braucht dann nur noch zu sagen, der Ursprung liege ausschließlich in den Leuten, er habe sich vollzogen trotz dem Gotthard, dann wäre die Antithese in schroffster Form ausgesprochen.

Wie leicht kann eine Streitsache in die Sackgasse eines Entweder—Oder geraten, wo doch fast immer Sowohl—Als-auch den richtigen Weg weist. Sachliche Gegebenheiten, wie es beispielsweise ein aufgeschlossener Handelsweg ist, schaffen ja an und aus sich gar nichts, liegen da wie tot. Schöpferische Kulturkraft eignet allein dem Menschen. In dem Maß ist sie aber nicht schöpferisch, daß sie der Naturkräfte zu entraten vermöchte. Natur und Kultur gehören zusammen, wie die Welt und der Mensch, wie Leib und Seele, wie Kosmos und Logos. Schöpferische Kulturmacht erschloß den Weg, erbaute die stiebende Brücke; sie allein vermag natürliche Gegebenheiten als Gelegenheiten zu benützen, um Kulturwerte und Kulturwerke ins Dasein zu rufen, wirtschaftliche, soziale, geistige. Dingliche Güter oder sachliche Vorteile gewähren Anregungen, bieten Hilfen, weisen Ziele, steigern dadurch die Kulturkraft. Aber mehr vermögen sie nicht. Den Ausschlag gibt immer die menschliche Arbeit. So konnte es nie gemeint sein, daß der Gotthardweg ohne die Schweizer die Schweiz geschaffen hätte, sondern nur so, daß der erschlossene Weg ein Erwecker war schlummernder Fähigkeiten, ein Anreger weiterer Fortschritte. Man wird die Warnung beachten, die J. Dierauer noch 1913 aussprach, daß man die Bedeutung des Vorganges nicht überschätzen solle. Allein wie in der Welt der historischen Tatsachen der erschlossene Weg seine Bedeutung nie wieder einbüßte, so wird auch in der Welt der historischen Erkenntnisse die einmal in volles Licht gesetzte Bedeutung des Gotthardweges und seiner Erschließung nie wieder verdunkelt werden. Dem entspricht es durchaus, daß die neuesten Forschungen auf diesem Gebiet, die historischen Arbeiten des Züricher Professors Karl Meyer ständig über den Gotthard gehen. Sie setzten vor zehn Jahren im tessinischen Abflußgebiet des St. Gotthards ein und führen immer wieder über den Paß in die Urschweiz und ihre Ursprünge[1].

* * *

Seltsamerweise ist die vielbehandelte Frage nach den Ursprüngen der Schweiz nie mit solcher Blickeinstelluug gewürdigt worden, daß die oberitalische Geschichte den Hintergrund gebildet hätte. Das tut nun Karl Meyer im Jahrbuch für Schweizerische Geschichte a. a. O. Schon der Titel seiner Studie enthält eine zu Fernblicken lockende Problemaufrollung: „Italienische Einflüsse bei der Bildung der Eidgenossenschaft."

[1] „Blenio und Leventina von Barbarossa bis Heinrich VII." Züricher Inaugural-Dissertation 1911. Im gleichen Jahre die Buchausgabe (Luzern, E. Haag). Untertitel: „Ein Beitrag zur Geschichte der Südschweiz im Mittelalter. Mit Urkunden." Text XII und 284, Urkunden 100 Seiten. Ferner: „Die Capitanei von Locarno im Mittelalter." Herausgegeben von den Familien von Muralt in Zürich und Bern und der Familie von Orelli in Zürich. 4° (XIX u. 555 S.) (Mit genealogischen Tafeln und 23 faksimilierten Urkunden.) Zürich 1916. Endlich eine Abhandlung im Jahrbuch für Schweizerische Geschichte 45 (1920) 1*—76*: „Italienische Einflüsse bei der Entstehung der Eidgenossenschaft." Dazu namhafte Beiträge in Schweizer histor. Fachzeitschriften.

Zunächst: wenn solche Einflüsse anzunehmen sind, dann kämen sie nicht auf dem Luftweg, sondern auf dem Landweg, das heißt über den St. Gotthard Uriwärts. Die Weittragweite der Paßerschließung würde nun erst recht sichtbar. Professor Karl Meyer tritt mit guten Gründen dafür ein, daß der Weg von Uri ins Urserental und weiter über die Paßhöhe schon ein Jahrhundert früher gangbar war, als es die bisherige Meinung annahm. „Den Brückenbau an der Schöllenen" möchte ich „etwa ins erste Drittel des 12. Jahrhunderts verlegen", schreibt er[1] und vermochte zudem die erste urkundliche Erwähnung des Gotthardtransits in den Dorfstatuten von Oseo zu entdecken[2], in denen (5. April 1237) der Paß bereits „als eine Hauptstraße des europäischen Handels" erscheint. Die seit 1917 bekannte Bezeugung der Kirchenweihe auf der Paßhöhe setzt diese Einweihung zwar noch etwas früher an, in das Jahr 1230[3], allein ob auf der Höhe zugleich schon das Pilgerhospiz bestand, läßt sich aus dem Mailänder jüngst bekanntgegebenen Text nicht feststellen; man kennt allerdings seit langem ein nicht viel späteres Zeugnis für den Gotthard als Weg der Rompilger. Der Markt von Airolo ist ein in gleichem indirekter Zeuge. Urkundlich erscheint er erst 1311, und zwar als aus Vorväterzeit beschickt und besucht. Das Getreidemaß von Airolo ist aber[4] „bereits in der Mitte des Duecento in der ganzen Leventina das herrschende", was wohl nur aus der Bedeutung des Marktes zu erklären ist, wie diese selbst nur aus der Verkehrshöhe des Gotthardpasses schon in dieser frühen Zeit. Entscheidend dünkt uns indes, daß im Beginn der staufischen Zeit das Zugangstal zum Lukmanier, Blenio, aber auch das Zugangstal zum Gotthard, Leventina oder Livinen, als Grafschaft einem urschweizerischen Mann überwiesen wurde. Konrad III. tat das, und den er erwählte, war der Reichsvogt von Uri, Werner von Lenzburg. Barbarossa entsandte dann, nach dem Aussterben des Lenzburger Hauses, lenzburgische Ministerialen in die Grafschaft jenseits des Gotthards zur Erhebung der Abgaben. Damals waren zum ersten Mal Landschaften nördlich und südlich des Sankt Gotthards in einer Hand vereinigt. Diese Überweisung der Leventina an den Herrn von Uri scheint in der Tat unverständlich, wenn beide genannten Landschaften keine direkte Wegverbindung hatten. Gab es sie aber, so wäre als weitere Folge anzusehen, daß das Auf und Ab der oberitalischen Freiheitskämpfe in der Urschweiz Flut und Ebbe autonomer Bestrebungen auszulösen geeignet gewesen ist.

Eben diese oberitalischen sozialen Kämpfe kennt Karl Meyer bis in die feinsten Falten und Fasern. Hat er doch aus Gemeinde-, Pfarr- und Patriziatsarchiven eine Fülle von Urkunden hervorgeholt und zu fesselnder Bilderreihe verarbeitet. In ihr zieht am Blick vorüber die wirtschaftliche, soziale, politische Aufwärtsbewegung zur Selbstbestimmung und Selbstverwaltung, welche zumal die oberitalischen Landgemeinden, näherhin die der tessinischen Täler ergriff und bewegte.

Ausgangspunkt der Darstellung ist die oberitalische Markgenossenschaft, welche der deutschen darin überlegen war, daß sie einmal sich mit den Pfarrbezirken deckte, so daß die Genossenschaften auch Patronatsrechte zu erwerben

---

[1] Blenio a. a. O. 13. [2] Ebd. Urkunde Nr. 20.
[3] Der Geschichtsfreund 74 (1919) 262 Anm. 9. [4] Blenio a. a. O. 17 Anm. 1.

vermochten; ferner, daß sie sehr früh die Grundherrschaften aus ihrem Bezirk beseitigt hat. Mit der Grundherrschaft ging die Leibherrschaft dahin. Um 1200 war die Leibeigenschaft aus den obertessinischen Tälern verbannt. Um 1200! Man denke an deutsche Lande, in denen sie noch nach einem halben Jahrtausend gesetzlich nicht aufgehoben war. Die Stadtrepublik Como gewährte bereits 1199 u. a. allen, die „von jenseits der Berge" kommen, nach fünfjährigem Aufenthalt bürgerliche Freiheit. So wurde der Boden geebnet für die Ausgleichung der Stände. Der städtische Adel wurde verbürgert, der ländliche verbauert. Unbegreiflich erschien es dem Oheim Barbarossas, Otto von Freising, daß in Italien Leute geringer Herkunft, ja gemeine Handwerker zu ritterlichen Ehren und hohen Ämtern gelangten. Das allgemeine und gleiche Staatsbürgerrecht zeigt sich in ersten Umrissen.

In gleichem die allgemeine und gleiche Gerichtshoheit. Wie mit den Pfarrbezirken deckten sich Markgenossenschaften mit Gerichtssprengeln. Da konnten sie ihre ganze Kraft einsetzen, um eigene Richter zu bekommen, den Rechtszug nach außen einzuschränken. „Es kam bis zur unumschränkten Volkswahl der höchsten Richter und Verwaltungsbeamten."[1] Neben zahlreichen comuni rurali, die reichsfrei waren oder ihre volle Unabhängigkeit von Grund- oder Landesherren durchgesetzt hatten, gab es auch solche, die in gebundener Abhängigkeit von den Städten, den comuni cittadini, sich befanden. Da begann denn der Befreiungskampf Land wider Stadt. „Los von Como" hieß es im weiten Gebiet dieser mächtigen Städterepublik. Die Talgemeinde von Chiavenna und Locarno und Bormio errangen ihre Loslösung und Unabhängigkeit, wenn auch nur teilweise oder vorübergehend. Das nämliche städtische Gemeinwesen, Como, kannte die allgemeine Wehrpflicht, hatte ein ausgebildetes Steuersystem. Auf diesen Grundlagen ruht, und aus diesen Voraussetzungen begreift man die völkische Widerstandskraft der Kommunalverbände Oberitaliens wider den staufischen Absolutismus und sein Axiom, daß Fürstenwillkür Gesetzeskraft habe. Man begreift sie um so besser, als freie Einungen, Schwurgenossenschaften, in Zeiten der Not auch sonst Zerzwistete zu starken Einheiten zusammenschweißten.

Von hohem Interesse ist es und gehört zu den Problemaufrollungen dieser Studien, daß im Widerstreit der comuni rurali und cittadini, diese nicht daran dachten, den Landgemeinden eine Vertretung zu gewähren, die Landgemeinden nicht daran dachten, eine solche zu wünschen. Sie wollten volle Autonomie der kleinsten Bezirke, in denen alle Verwaltung ständig unter den Augen der Gemeinde sich vollzog. Der engbegrenzte Kommunalverband im Gegensatz zum großräumigen Staat war ihr demokratisches Ideal. Der großräumige republikanische Staat muß im Repräsentationsprinzip, in der Volksvertretung, eine Konzession machen in der Richtung von eigentlich echter Demokratie zur Oligarchie hin. Das verstanden die einfachen Talleute ohne die großen Theoretiker der Politik studiert zu haben.

Die Parallelen zwischen diesem völkischen Anstieg und den Anfängen der Urschweiz liegen am Tage. Indes ist ein feiner Unterschied von Prof. Karl Meyer herausgefunden worden. Der Kampf um Selbstbestimmung und Selbst-

[1] Jahrbuch für Schweizerische Geschichte Bd. 20, S. 23—30.

verwaltung, den die Waldstätte führten, war zunächst kein Klassenkampf innerhalb der Waldstätte, sondern ein Kampf wider Machthaber, denen man wie äußern Gegnern gegenüberstand; gegen Habsburg und gegen andere kirchliche und fürstliche Grund- und Leibherren. Wider diese erhob sich in der Urschweiz eine patrizisch-plebejische Einheitsfront. Den Patriziern fiel dann die Führung zu; die waren aber selbst teilweise Grund- und Leibherren. Schon deshalb wurde der linke, plebejische Flügel genötigt, Forderungen zurückzustellen, und man ließ ihn darüber nicht im ungewissen, daß das zu geschehen habe. Denn in der grundlegenden Bundesurkunde von 1291 heißt es, jedermann solle nach Maßgabe seines Standes seinem Herrn gebührend untertan sein und dienen.

Ein weiterer, aber allgemein bekannter Unterschied zwischen der Schweiz und Oberitalien ist der, daß die oberitalischen sozialen Bewegungen schließlich zur Signorie führten, zum Cäsarentum, zur Tyrannis, während in der Schweiz Selbstbestimmungsrecht und Selbstverwaltung, bürgerliche und politische Freiheit ohne Rückbildung noch Bruchlinie sich ständig auszuweiten und zu verfestigen vermochten.

Die Parallelen zwischen den oberitalischen Freiheitskämpfen und den Anfängen der Urschweiz hat K. Meyer aufgedeckt. Die Priorität in dem Ringen um Autonomie ist auf seiten der oberitalischen Kommunen. In ununterbrochenem Verkehr stand Uri mit der Leventina. Ist es da gewagt, von „italienischen Einflüssen auf die Entstehung der Eidgenossenschaft" zu reden? Karl Meyer ist sehr vorsichtig und aller Schwierigkeiten solcher Fragen sich wohl bewußt. Es wird da das Problem aufgerollt, ob historische Analogien immer nur genetisch erklärt werden können, indem das eine das andere gestaltete. Vielleicht kommt das Naturrecht in diesen Erörterungen nicht immer zu genügender Würdigung. Der Mensch braucht gewisse „ewige Rechte" nicht, wie der Dichter sagt, vom Himmel herunterzuholen; von Gottes Gnaden trägt jeder sie in seiner Brust, birgt jedes Volk sie in seinem Schoß. Wie der Keim des günstigen Bodens bedarf, soll er sich entfalten, so bedarf das Naturrecht günstiger Bedingungen, erweckender Anregungen, soll seine gestaltende Macht zur Geltung kommen. Sind diese vorhanden, so vollziehen sich analoge, gleichartige Entwicklungen. Es ist nicht notwendig, daß eine eigentliche förmliche „Rezeption" geschehe. Die gleichartige Anlage erklärt gar vieles, denn das Naturrecht ist eine soziale Naturkraft.

Robert v. Nostitz-Rieneck S. J.

Feldseelsorge bei den bayrischen Truppen im 18. Jahrhundert.

Das 18. Jahrhundert ist besonders in seiner ersten Hälfte ausgefüllt mit großen blutigen Kriegen. Im Spanischen Erbfolgekrieg (1701—1714) rangen fast alle europäischen Mächte um ihren Anteil an dem spanischen Erbe. Die Kriege mit den Türken (1714—1718) werden gekrönt durch die Einnahme von Belgrad (1717), aber das unglückliche Nachspiel (1736—1739) endigt mit dem Verluste Belgrads, Serbiens und der Kleinen Walachei. Der große Streit um die österreichische Erbschaft wird zunächst ausgefochten im Österreichischen Erbfolgekrieg (1740—1748) und findet einen gewissen Abschluß im dritten Schlesischen oder Siebenjährigen Krieg (1756—1763). An allen diesen Kriegen war Bayern beteiligt entweder mit seiner ganzen Macht oder doch wenigstens durch Stellung größerer Kontingente.

Hier interessiert uns nur die Frage, wie es in diesen Kämpfen um die Feldseelsorge bei den bayrischen Truppen bestellt war.

Der Charakter dieser Truppen wird erheblich mitbestimmt durch den damaligen Stand fast aller Heere: es sind im wesentlichen Werbeheere mit all ihren Schattenseiten. Habsucht und Abenteuerlust trieb manche zu den Werbetischen. Befriedigung der Selbstsucht und Habsucht zeigte sich auch vielfach bei den aus aller Herren Ländern zuströmenden Offizieren; Spielsucht und Völlerei sind bei den vielen Rauf- und Saufbolden im Offizierkorps keine seltene Erscheinung. Manche Regimenter waren zudem mit Weibern und Kindern überladen, zählte man ja bei einem 153 Weiber und 167 Kinder[1]. Im Jahre 1739 erging der kurfürstliche Befehl, alle Malefikanten und Müßiggänger zu fangen und an die nächsten Werbeplätze einzuliefern, 1742 traf es besonders die Jagdfrevler und Wilddiebe, 1758 wurden sogar alle liederlichen Burschen beschrieben und herangezogen[2].

Trotzdem hat sich die alte bayrische Tapferkeit auch in diesen mißlichen Umständen hervorragend bewährt. Der Geschichtsschreiber des bayrischen Heeres betont nachdrücklich: In 52 Feldzügen haben während der Regierung des Kurfürsten Max Emanuel (1679—1726) bayrische Truppen in herrlichen Siegen oder unter düstern Schicksalsschlägen ihre Fahnen unentwegt hochgehalten. Das Wort des Prinzen Eugen auf dem dampfenden Schlachtfeld von Belgrad: „Haben diese Bayern etwas anderes getan, als sie zu tun gewohnt sind?“ ist dafür bezeichnend[3].

Um die Haltung der Truppen zu heben, waren die bayrischen Kurfürsten stets auf eine ausreichende Feldseelsorge bedacht, wenngleich dieselbe bei den damaligen Verhältnissen mit den größten Schwierigkeiten verbunden war und vielfach geradezu heroische Opfer verlangte. Seit 1682 wurden für die Feldseelsorge fast durchgehends nur Jesuiten berufen[4].

---

[1] Geschichte des bayerischen Heeres, herausgegeben vom kgl. bayer. Kriegsarchiv München 1901—1908 (drei Bände von Staudinger) II 1277 ff. [2] Staudinger III 247.

[3] Ebd. II 1275.

[4] Vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten III 720.

Die Anstellung erfolgte in der Weise, daß sich der Kurfürst bzw. in seinem Namen das Hofkriegsamt an den Rektor des Jesuitenkollegs in München wandte und um Zuweisung von soundsoviel Feldkaplänen ersuchte. Diese wurden dann den einzelnen Regimentern zugeteilt. So schrieb Kurfürst Max Emanuel am 10. Mai 1717 an den Rektor in München: Die als Patres Missionarii Castrenses gegen den Erbfeind bezeichneten Patres sollen sich wegen der Kapellen usw. an die Hofkammer wenden und dann ein jeder bei dem Kommandanten des ihm assignirten Regiments anmelden. Die Patres sind also eingeteilt: P. Friedrich Vonderborck (Vonderborch) zu den Dragonern, P. Andr. Presl zu den Grenadieren, P. Anton Sepp zum Leibregiment zu Fuß, P. Jos. Wiz zum Churprinz-Regiment, P. Leont. Eggs zu dem Lerchenfeld-Regiment[1].

Am 17. August 1735 ersuchte Kurfürst Karl Albert den Rektor von München um Zuweisung eines Feldpaters „für Unser Contingent-Regiment, das ehestens ins Reich abmarschieren wird und wie alle andern Regimenter mit einem Feldpater versehen werden muß“[2]. Am 28. August 1738 bat Karl Albert den Rektor um vier Feldpatres für den Generalstab und acht Bataillone, die nach Ungarn ziehen, dann noch weiter um einen Pater für zwei Dragoner-Regimenter[3]. Im folgenden Jahre teilte Karl Albert am 9. März dem Rektor mit, er habe heute an Minucci in Ungarn die Weisung ergehen lassen, „daß Wir Uns entschlossen keine andern Geistlichen zur Funktion der Feldpatres anstellen zu lassen, als die in Unserer bayerischen Provinz sich befindenden Patres Jesuiten“[4].

An Stelle eines im Felde verstorbenen Paters verlangte Karl Albert nicht allein Ersatz, sondern auch noch einen Supernumerar, wie er am 1. April 1739 dem Rektor kundgab, damit, im Fall noch einer mit Tod abgehen sollte, dessen Platz alsogleich wieder ersetzt, oder in der Seelsorge, wo es vonnöten, vom selbigen mitgeholfen werden könne[5]. Am 5. Juni 1739 sandte dann Karl Albert die Abschrift eines Befehls an die Hofkammer, in dem es heißt: Er habe bereits am 3. April befohlen, daß anstatt des bei dem Lerchenfeld-Bataillon gestandenen und am 25. Februar zu Arat verstorbenen Feld Patris Ant. Kornmayr S. J. nit allein ein anderer Pater, sondern auch noch ein Supernumerarius, mithin zwei, nämlich P. Georg Jessenwanger und P. Peter Wallpach hinabkommen. Wegen gleichfalls beschehenen Absterbens des P. Pach soll ein dritter Feldpater, nämlich P. Leop. Primus neben obigen zwei dahin abgeschickt werden[6].

Für sechs Feldpatres ließ der Kurfürst am 11. September 1741 das Anrittsgeld mit 1200 fl. ausbezahlen. Am 31. Oktober 1741 erhielt der Rektor die Weisung, drei Feldpatres sollten nach Böhmen zum General Minucci abreisen. Zwei weitere Patres wurden am 2. Januar 1742 angefordert, einer für die Infanterie, ein zweiter für die Dragoner. Einer der 1741 angeforderten, P. Ignaz Stautinger, bat am 27. Dezember 1741 von Hall in Oberösterreich aus den Provinzprokurator für sich und P. Riffelthaler um ein Anstellungsdekret vom Hofkriegsrat, ohne das sie keinen Pfennig erhielten, er habe nichts mehr und könne nicht einmal seinen Diener bezahlen[7].

[1] Original, München, Reichsarchiv Jes. 290. Als Feldpatres nennt die Handschrift Historia Coll. Monacensis im Jahre 1717 noch P. Karl Dörfflinger und P. Damian Grembs.

[2] Orig., M., R. Jes. 291. [3] Ebd. 291. [4] Ebd. [5] Ebd. [6] Kop., M., R. Jes. 291.

[7] Orig., M., R. Jes. 291. In dem Katalog 1743/44 (Clm. 2317 p. 209) werden als Missionarii Castrenses in castris Caesareis genannt P. Aloys Schmid, P. Karl Deichmann, P. Ign. Stautinger, P. Jos. Hommel, P. Jos. Söll, P. Paul Reitter.

Am 1. Juli 1757 teilte Kurfürst Max Joseph dem Rektor mit, daß der zum Kontingent nominierte Pater castrensis Georg Obernberger angenommen und das Anrittsgeld von 200 fl. für ihn angewiesen sei[1]. Eine weitere Weisung vom 25. Juli 1757 besagte: Da wir beschlossen, weitere vier Bataillons marschieren zu lassen, wovon zwei Regimenter formirt werden, also habt Ihr hiezu zwei Feld Patres S. J. auszuwählen und in Vorschlag zu bringen.

Im Jahre 1757 wurde auch ein Feldgeistlicher angestellt, der nicht dem Jesuitenorden angehörte. Als Kurfürst Max Joseph 4. April 1757 drei Feldpatres verlangt hatte, machte der Rektor am 12. April 1757 dem Kurfürsten den Vorschlag: Weil P. Provinzial verstanden, daß ein in vorigen Jahren in geistlichen Felddiensten geübter und sehr belobter Canonicus Regularis von Gars sich hiezu wiederum angetragen, wünscht P. Provinzial, daß diesem seine Bitte gewährt werde[2]. Darauf antwortete der Kurfürst am 13. April 1757: Wir haben den von euch in Vorschlag gebrachten Canonicum Karl Langenagger angenommen nebst den übrigen zwei aus eurer Societät[3].

Zur Bestreitung der Ausrüstung erhielten die Feldpatres ein sog. Anrittsgeld von 200 fl. und für den Unterhalt eine monatliche Gage von 40 fl. In einer Aufzeichnung hierüber heißt es: Die fünf Patres, die der Kurfürst Mai 1717 für den Türkenkrieg erbat, erhielten jeder 200 fl. Davon mußten sie zwei Pferde kaufen, eines für den Pater und eines für den Diener, der von dem Pater Unterhalt und Kleidung erhielt, ferner ein doppeltes Zelt für den Pater und Diener usw. Nur die Kapelle wurde vom Kriegsamt gestellt. Die 200 fl. konnten auch für eine geringe Ausstattung nicht genügen, deshalb kaufte der eine oder andere Pater nur ein Pferd, indem er den Kauf des andern verschob, zumal der Abzug aus Bayern auf dem Wasserwege erfolgte. An Sold erhielt jeder monatlich 40 fl., dazu zwei Futterrationen bei dem Fußvolk, drei bei der Reiterei. Als 1734 einer der Unsrigen zum Feldpater des bayrischen Kontingents ernannt wurde, erhielt er außer den 39 fl. 20 kr. kein Geld für die Ausrüstung, sondern der Kommissar Schwenck stellte nach vielem Hin- und Herreden über die üblichen 200 fl. dem Feldpater mit Mühe und Not zwei fast untaugliche Pferde mit den nötigen Utensilien, ebenso ein Zelt. In der Zukunft soll kein Feldpater von einem andern die Ausrüstung besorgen lassen anstatt der 200 fl., für die alles besser angeschafft werden kann[4].

Den vier Feldpatres, die 1738 nach Ungarn zogen, bestimmte Kurfürst Karl Albert außer dem Anrittsgeld und der monatlichen Gage je drei Mund(Brot)- und drei Pferdeportionen (28. August 1738). Es scheint aber Schwierigkeiten gegeben zu haben, denn am 24. Januar 1739 teilte der Kurfürst dem Rektor von München mit, er habe Befehl gegeben, daß den nach Ungarn abgegangenen Feldpatres von jetzt an statt der täglichen zwei Mund- und zwei Pferdeportionen auch eine dritte Mund- und Pferdeportion bewilligt werde, so daß sie auch hierin den kaiserlichen Feld Patribus gleichgehalten werden möchten[5].

Später wurde die dritte Portion wieder abgeschafft, selbst für den Feldpater, der beim Generalstab angestellt war. Dieser wandte sich deshalb Oktober 1758 an den Hofkriegsrat. Obschon der Kurfürst die dritte Pferdeportion

---

[1] Orig., M., R. Jes. 292. [2] Konzept, M., R. Jes. 292. [3] Orig., M., R. Jes. 292.
[4] Orig., M., R. Jes. 291. [5] Ebd. 291.

abgeschlagen, erneuere er doch seine Bitte: 1. In vorigen Feldzügen haben jederzeit die Castrenses bei dem Generalstab größeres Salarium und dazu eine Pferdeportion mehr als andere Feldpatres gehabt. 2. Wenn andere Castrenses anderswohin kommandiert werden oder erkranken, müssen deren Regimenter besorgt werden, dazu sind zwei Pferde unumgänglich notwendig, eines für die Feldkapelle mitzuführen und den Bedienten, das andere für mich. 3. Bisher hatte ich die Milderung, daß der Kommissar Mayr meine Bagage auf dem Regimentswagen mitzubringen pflegte; weil er sich nunmehr weigert, muß ich ein Pferd mehr halten [1].

Ein „Verzeichniß, was ein Feld Pater um 200 fl. zur Ausfertigung seiner Person und seines Knechtes kaufen kann", zählt folgendes auf: Ganze Kleidung, Reitrock, Mantel, Hut, 6 Hemden, Strümpfe, Schnupftücher, Schlafhauben, leinene Schlafhosen, Schuhwerk, Schreibzeug, Tischtuch, Servietten, 1 Bett mit Strohsack, Matratze oder wenigstens ein paar Decken, Zelt und Zubehör, 2 Pferde mit Sattelzeug, 1 kupferner Kessel zum Kochen, eine hölzerne Schüssel zum Pferdetränken, 1 Beil, Nadel, Faden usw. Dazu kommen einige Präservative gegen Krankheiten, Pillen oder dergleichen, endlich Bücher. Wenn ein Feldprediger keinen Soldaten anstatt des Knechtes vom Regiment erhält oder seine Bagage nit mit den Regimentsfuhren geführt wird, muß das eine Pferd, wenn der Knecht nit reitet, an einen geschlossenen mit Tuch wider den Regen versicherten Karren gespannt und die Bagage darein gelegt werden [2].

Aus einer „Ausfertigung eines Missionarii Castrensis" ergibt sich, daß vom Kolleg die gewöhnlichen Kleider und Schuhe, darüber vier Schnupftücher und zwei Schlafhauben geliefert wurden, das übrige mußte der Missionar „von ihm selbst schaffen", darunter die meisten der oben angeführten Gegenstände.

Was die Patres mit sich führten, ergibt sich auch aus den genauen Inventaren, die bei ihrem Tode amtlich aufgenommen wurden. Bei einem im Jahre 1739 verstorbenen Pater fanden sich außer den gewöhnlichen Ausrüstungsgegenständen u. a. noch „1 blecherner Caffeè Müll, 1 Chocolat Geschirr, 1 Theè Geschirr", ein Paar Pistolen, eine Reisetruhe, mit schwarzem Leder überzogen, mit Schriften gefüllt usw.

In einer Spezifikation über die vom verstorbenen P. Ant. Kornmayr „hinterlassenen und mittels öffentlichen Trommelschlag so hoch als möglich verkauften Effekten, verfaßt Arad, 20. März 1739", wird u. a. eine silberne Uhr ohne Minutenzeiger genannt, die für 10 fl. verkauft wurde [3]. Wie aus einer andern Notiz hervorgeht, hatte der Pater dieselbe vor kurzem von einem Juden für 14 fl. erstanden.

Das Inventar, das über die Nachlassenschaft des P. Friedr. Vonderborch am 26. Juli 1719 vom Auditor aufgenommen wurde, enthält u. a. 1 braunen Wallach verkauft für 17 fl., einen 16jährigen Wallach, verkauft für 8 fl., eine braune Stute achtjährig, ist crepiert, eine Flinte, ein S. V. kupferner Nachtstuhl, Bettstadt, Sack Uhr (verkauft für 20 fl.), Kleider, Wäsche, ein Perspektiv und Kompaß, französische und lateinische Bücher, u. a. französisches Dictionair, Bibel, Regelbuch, Nachfolge Christi usw [4].

[1] Konzept, M., R. Jes. 292. [2] M., R. Jes. 292. [3] Ebd. 291. [4] Ebd. 290.

Den Nachlaß der im Felde verstorbenen Patres zu Handen zu bekommen, war zuweilen sehr schwer. Am 3. April 1739 wandte sich der Provinz-Prokurator Jak. Unglert an den Hofkriegsrat um Verabfolgung der nach dem Ableben des P. Ant. Kornmayr an bar verbliebenen 88 fl., die sich der Pater „gleichsam am Maul erspart". Aber die Auszahlung ließ auf sich warten. Darüber beklagte sich der Prokurator am 6. Mai 1739: Die Hinterlassenschaft des P. Kornmayr (baar 88 fl. und verkaufte Mobilien 69 fl., zusammen 157 fl.) wird nicht herausgeschickt, bis sowohl die ihm als auch dem zu Essek verstorbenen P. Nik. Pach vorgeschossenen Anrittsgelder, zus. 400 fl., dem Hofkriegszahlamt wieder ersetzt werden. Nun ist aber bekannt, daß von den im Jahre 1717 nach Hungarn abgeschickten sowohl als den verstorbenen als hernach zurückgekommenen Feld Patribus für das Anrittsgeld kein Kreuzer weder begehrt noch zurückgegeben worden, also ist es auch jetzt der Wille des Kurfürsten nicht, daß die Ersetzung sothanen Geldes von mir geschehen soll. Er bittet also um Anweisung an das Hofkriegszahlamt, „daß ich mit Zurückgab der 400 fl. um so mehr verschont werde, als die beiden Patres in ihrer gefährlichen Mission ihr Leben um der Liebe des Nächsten willen eingebüßt haben" [1]. Obgleich nun bereits am 20. Mai 1739 ein Befehl an den Regimentsobersten zur Auszahlung der 158 fl. erging [2], hatte der Prokurator bis 23. Oktober 1740 noch nichts erhalten. Über die Ausgaben im einzelnen unterrichtet u. a. eine über zwei Jahre sich erstreckende Abrechnung des P. Damian Grembs vom 1. Mai 1719: Besoldung für 2 Bediente jährlich 15 fl. = 60 fl., Pferdefutter 2 Jahre = 102 fl., Wein und Bier im Quartier 30 fl., Caveè, theè, Zuckher 9 fl. Hr. Oberst und etliche Offizier im Quartier traktirt 12 fl., 4 Pferd zur Rückreis 150 fl., Reiseunkosten aus Ungarn 114 fl., Almosen 50 fl. usw. Für 27 Monate hatte er 900 fl. Gage erhalten, die Gesamtauslagen betrugen 885 fl., es blieb also noch ein kleiner Rest übrig.

Ein vorhergehendes Ausgabenverzeichnis desselben Paters vom 1. Oktober 1717 bis 1. Januar 1719 enthält u. a. Reiskosten von München nach Ungarn zum Regiment (Maffei) mit meinen Leuten verzehrt 107 fl., ein Proviantwagen 45 fl., Krankheit auf der Reis von Belgrad nach Ofen mit einem Bedienten 40 fl., gesund wieder zurück nach Belgrad 20 fl., 2 Pferd für den Proviantwagen 60 fl., Reitpferd 35 fl., dem Wagenknecht und Kapelldiener 15 Monat, jedem 1 fl. Kostgeld die Woche hindurch macht 120 fl., jedem Lohn à 15 fl. = 30 fl., Zelt 14 fl., Zuckher, Caveè, theè 12 fl., Wein 18 fl. Im Sommer Haber für 3 Pferd 30 fl., Pferde-Portionen im Winterquartier 54 fl., zusammen 752 fl. Diesen Ausgaben standen an Einnahmen gegenüber: Gage monatlich 40 fl., für 15 Monate 600 fl., Genuß zweier Pferde-Portionen 54 fl., Anrittsgelder 200 fl. Summa 845 fl. [3]

Die Feldkapellen wurden in München gestellt und mußten nach der Rückkehr wieder abgeliefert werden. Den Inhalt gibt ein Verzeichnis aus dem Jahre 1757. „Kurf. Feld-Kapell-Sachen, wie solche von der Hofkammer bei der Kriegsdeputation jedem Patri Castrensi extradirt wird": 1 Kelch mit Patene, 1 silb. Pix (Büchse) in dem Beitl (Beutel) pro Eucharistia, 1 silb. Pix für hl. Oel, 1 Crucifix mit Postament, 2 Meß-Kändl und Schelle, 2 Altar-

[1] Konzept, M., R. Jes. 291. [2] Orig., M., R. Jes. 291. [3] Ebd. 290.

Leuchter mit 2 Kerzen, 1 Gögglein, 1 Meß-Buch, 1 Buchkissen, 3 Canon-Täflein, 1 Facillet auf den Altar, 1 Zinneres Weihprunn-Kästlein mit dem Wedel, 1 Zinneres Weinfläschl, 1 dergl. zu Taufwasser, 1 Kasel, Stola, 1 Altare portatile usw.

Die Jurisdiktion der Feldpatres war schon durch Breve Urbans VIII. vom 18. September 1643 derart geregelt, daß für alle Truppen im kaiserlichen Heere der Beichtvater des Kaisers in Wien gleichsam Armeebischof (Capellanus maior) war. Derselbe erhielt seine Vollmachten vom päpstlichen Nuntius in Wien. Der Gebrauch der Fakultäten war aber nur gestattet, unbeschadet des Rechtes der Pfarrer zur Zeit der Winterquartiere [1]. Diese Einschränkung wurde nicht immer beachtet. Auf eine Beschwerde dieserhalb antwortete der päpstliche Nuntius am 2. August 1710 dem Fürstbischof von Freising, es sei seine Absicht nicht gewesen, daß die Lager-Missionäre in den Winterquartieren pfarramtliche Tätigkeit bei den Soldaten versehen sollten. „Da mir", so führt der Nuntius aus, „durch ein besonderes päpstliches Breve die Aufsicht über die Lager-Mission als apostolischem Legaten übertragen worden und ich dazu den P. Menegatti S. J. als Obern für die Lager-Mission subdelegirt habe, hatte ich verboten, in den Winterquartieren Pfarrechte auszuüben. Dies hat dann auch P. Menegatti durch ein Rundschreiben kundgemacht. Ich wundere mich, daß dies trotzdem geschehen. Inzwischen werde ich von neuem P. Menegatti anweisen, daß er solche Uebergriffe schleunigst abstelle." [2]

Als mit dem Regierungsantritt Kaiser Karls VI. im Jahre 1711 dessen Beichtvater P. Veit Georg Tönneman die oberste Leitung der Militärseelsorge übernommen, suchte derselbe, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, um weitergehende Vollmachten nach. Dem entsprach Papst Clemens XI. durch Breve vom 28. Juni 1712 an den damaligen Pro-Nuntius Kardinal Piazza, wodurch demselben neue Vollmachten für den Großkaplan der kaiserlichen Armee erteilt wurden. Manche Bischöfe verlangten Einholung der bischöflichen Approbation und Jurisdiktionsprüfung. Dieser Standpunkt war häufig für die Seelsorge sehr hinderlich. Es kam nicht selten vor, so betont Bielik, daß ein Regiment im Bereich zweier Diözesen dislociert war und der Regimentskaplan sich demgemäß von beiden Bischöfen die Approbation hatte erwirken müssen. Kaum hatte er sie erhalten, so wurde das Regiment verlegt, und der Kaplan war gezwungen, von neuem Approbation zu erbitten und eventuell die Prüfung abzulegen. P. Tönneman stellte diese Mißstände in Rom vor.

Durch Breve vom 28. Juni 1720 an den Nuntius erteilte Clemens XI. diesem für den vom Kaiser bestellten Oberkaplan und dessen Subdelegierte sehr weitgehende Vollmachten, darunter Ausübung aller pfarramtlichen Befugnisse, Lesung häretischer Bücher, Bination, Fastendispens usw. Ausgeschlossen sind nur die ständigen Besatzungstruppen, die in allem der pfarrlichen und bischöflichen Jurisdiktion unterworfen bleiben [3].

Diese Fakultäten wurden von Innozenz XIII. durch Breve vom 25. September 1722 an den Apostolischen Nuntius Erzbischof Hieronymus Grimaldi

[1] Vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten III 716, dazu Em. Bielik, Gesch. der k. u. k. Militärseelsorge (1901) 346 ff.

[2] Kopie, M., R. Jes. 289. Über P. Menegatti s. Geschichte der Jesuiten III 791 ff.

[3] Wortlaut bei Bielik a. a. O. 359—365.

für sieben Jahre erneuert und erweitert. In seinen Patenten beruft sich hierauf P. Tönneman und betont deren Gültigkeit für die Soldaten nicht nur des Feldheeres in den Winter- und Sommerquartieren, sondern auch für die Besatzungstruppen [1]. Weitgehende Vollmachten für sieben Jahre enthält auch das Breve Benedikts XIII. vom 24. Dezember 1729. Auf dieses Breve bezieht sich ein Patent, das P. Tönneman am 22. Juni 1735 für drei Jahre dem Feldpater des bayrischen Kontingents, P. Franz Heisch, ausstellte [2].

Da die Feldpatres zuweilen in ihrem Rang herabgesetzt wurden, erfolgte am 28. November 1758 ein Befehl der Hofkriegskanzlei an General Baron v. Pechmann: „Da unsere Feld Patres bei den Abgaben nit nach ihrem Platz ihr Brod, Fourage und anderes, sondern nach dem Auditor, Adjudanten und Proviantmeister empfangen, wir aber wollen, daß selbe ihrem Range gemäß geachtet und sonach als zweite Person des kleinen Stabs nämlich nach dem Quartier Meister angesehen und so traktirt werden sollen ... sollt ihr die Ordre geben, damit das alte Herkommen und die Achtung für gedachte Seelsorger in allweg erfüllt werde." [3]

Anlaß zu Streitigkeiten und Mißhelligkeiten gab zuweilen die Habsucht und Rücksichtslosigkeit der manchmal wenig gebildeten und humanen Obersten. Ein charakteristisches Beispiel hierfür bildet ein längerer Bericht des P. Jos. Birkle dat. Ipps, 10. Juli 1758 an den Bruder Anton Hartl [4].

Einen wunderlichen und doch von allen gutgeheißenen und gerechten Streit habe ich mit meinem Herrn Obristen Gravisi, einem Manne, mit welchem kein ehrlicher Mensch auskommen kann. Während meiner gefährlichen Krankheit, von welcher ich ohne Zweifel Zeit meines Lebens ein Denkmal haben werde und niemals den rechten Gebrauch meines Fußes werde erhalten, sind zu Bautsike in Mähren 24 Mann gestorben, für einen jeden gab Herr Obrist Gravisi 2 fl. zur Bestattung. Weil aber nochmals von dem Feld Kriegs Commissariat nur 1 fl. ist concedirt worden, wurde beratschlaget, wie man den zweiten Gulden einbringen solle, so war alsogleich die Meinung des H. Obristen, daß man solchen mir abziehen solle, weil die Funktion mir zugehörig, welches ja einem jeden unbillig erscheinen muß, indem ich von Gott heimgesucht nit aus meiner Schuld tödlich krank lag und zwar wegen meiner fleißigen Besuchung der Kranken. Zu welcher Krankheit mein Herr Obrist selbst viel beigetragen, indem ich seiner Commodlichkeit zu gefallen, bei den gefährlichsten ansteckenden Krankheiten ganz spät die hl. Messe lesen müssen, mithin wenn ich die Kranken nit verabsäumen wollte, selbe ganz nüchtern besuchen und versehen mußte. Die Kranken hatte ich von zwei Regimentern,

[1] verum etiam cum in quibuslibet accidentalibus et temporaneis sive hybernis sive aestivis aut etiam praesidialibus stationibus detinebuntur. Ganzer Wortlaut bei Bielik 365—373. Ein gesiegeltes Exemplar für P. Bengarth vom 27. November 1723 in Wien, Staatsarchiv Geistl. Akten 454.

[2] Ges. Original Druck. 4° (7 S.) M., R. Jes. 291. In dem handschr. Katalog 1735/36 (Clm. 2316) steht S. 270 unter Missio Castr. Caesar. P. Franz Heisch als Miss. Castr. Legion. Bav.

[3] Kopie, M., R. Jes. 292.

[4] Orig., M., R. Jes. 292. Br. Hartl war der Sekretär des Provinz-Prokurators. Er scheint sich mit großer Liebe der Feldpatres angenommen zu haben. Briefe von Feldpatres an ihn aus dem Jahre 1757 Jes. 292. Von Br. Hartl ist auch die lange nach seinem Tode von der bayrischen Regierung in anti-österreichischer Tendenz veröffentlichte Schrift „Oesterreichische Räuberei in Baiern 1742 (s. l.) 1805 Relation aller Begebenheiten vom 4. Mai bis 7. November 1742 zu München von Tag zu Tag und mit allergnädigster Genehmigung S. K. M. Karls VII. durch Endesbenannten beschrieben und nach Frankfurt geschickt". Unterschrift: Anton Härtl S. J. (Hartl und Härtl schon früher nebeneinander.) (Münch. Staatsbibl. Bav. 1197 qs.)

nemlich von Herzog Clemens, weil der Feldpater damals nit zugegen war, und von meinem Regiment zusammen. Es werden die hochw. Herrn PP. Augustiner zu Hohen Elb in Böheim Zeugniß geben müssen, wie wenig ich bei Tag und Nacht Ruhe gehabt, da ich täglich auf das Land eine halbe und ganze Stunde und noch weiter bin berufen worden und zwar in größter Kälte, daß ich öfters zu Nacht ein und zweimal, auch von dem Tisch, während ich bei ihnen im Quartier gelegen, zu den Kranken sei abgefordert worden. In solchen Umständen ist es ja nit zu verwundern, daß ich endlich das ansteckende Gift an mich gezogen und tödlich darniedergelegen. So scheint unbillig zu sein, daß mir, der ich in fleißiger Abwartung der Kranken und zwar aus Ursach meines H. Obristen, dem zu lieb ich, wenn ich anders friedlich mit ihm leben wollte, sehr spät die hl. Messe halten mußte, erkrankt bin, auch nur ein Kreuzer sollte abgezogen werden, wie alle Hr. Offiziers, so dieser Handel berichtet, sehr unbillig zu sein erachten, und meinen H. Obristen einer sehr großen Ungerechtigkeit beschuldigen und mich dahin verleitet, meinen Handel zu München anhängig zu machen, weil sein wunderlicher Kopf allen zu genügen bekannt ist... Diesem Exempel würden bald andere folgen, welche nichts anders suchen als ihr Interesse und wegen vorgeschützten Ursachen ihren Feld Patribus die Gage entziehen, wie es auch schon wirklich geschehen, indem der Hr. Obrist Graf Rambaldi seinem Feld Pater 40 fl. abgezogen während einer Krankheit. (Folgt Abrechnung.) Aus der mir von Ipps zugeschickten Abrechnung erhellt, daß mich Hr. Obrist unbefugt aus seinem Regiment verstoßen. Daß ich mich ohne Anzeige vom Regiment absentirt ist unwahr. Wenn er die erste Abwesenheit, da ich tödlich krank darnieder gelegen, anzieht, so scheint es ja sehr unvernünftig, von einem Todkranken die Ursach seiner Abwesenheit zu fordern. Ich kann mich Gott sei Dank nit entsinnen, daß ich nur im mindesten einmal meiner Schuldigkeit ermangelt habe. Zum Bezeugniß dessen kann ich zu Zeugen nehmen alle Hrn. Offiziers von meinem Regiment, von welchen ich jederzeit mit größter Liebe bin umfangen worden. Ich kann zu Zeugen nehmen alle Hrn. Feldscheerer, welche bei den Kranken oder Blessirten sich befunden, ob ich nit jederzeit die Schuldigkeit eines Feld Patris gestellet. Dies alles habe ich Carissimum (dem Bruder Hartl) kürzlich berichten wollen, sicherlich auf seine Gütigkeit hoffend als von welcher ich schon verwichenes Jahr sehr viel Guts empfangen, bitte also solches alles Ihro Exzellenz dem Herrn General La Rosé, dessen Gerechtigkeit allen bekannt, vorzutragen.

Der General La Rosée antwortete auf Einsendung des Schreibens 19. Juli 1758: Ich habe den hiermit zurückgehenden Extract mit Aergerniß aber nit mit Verwunderung gelesen, weil ich meine Leute kennen thue. Es muß die Sache in forma an den Hofkriegsrat gelangen, damit die gehörige Justiz dem Hrn. Pater zu teil werden kann... Sobald ich es dann werde erhalten haben, verspreche ich die Remedirung auf kein Weis zu verzögern, sondern so willig als schuldig zu verschaffen [1].

Das von dem General gewünschte Memorial ging am 21. Juli 1758 an den Hofkriegsrat ab (von P. Joh. Wirle Provinz Procurator) und bereits am selben Tage erging der Befehl des Hofkriegsrats an den General-Major Baron von Pechmann, die Sache zu untersuchen, weil die von dem P. Birkle angeführten Umstände allerdings eine Attention meritiren und es höchst unbillig wäre, einem auf dem Todbett gefährlichst krankliegenden Menschen, der sonst jederzeit seine Schuldigkeit verrichtet um dessen willen, weil er hierdurch seine Funktion zu machen, verhindert worden, einen Abzug zu machen. Wenn sich die Sache so befindet, wie P. Birkle geschrieben, befehlen wir gegen Hrn. Obristen Marquis de Gravisi nicht allein dieses unbillige Verfahren zu ahnden, sondern auch zugleich selbigen ohne weiteres anzuhalten, in instanti die abgezogenen 46 fl. 24 kr. dem P. Birkle zu ersetzen [2].

[1] Kopie ebd. [2] Kopie ebd.

Es kam auch vor, daß ein Feldpater wegen Zwistigkeiten mit dem Kommando abberufen wurde. So berichtete der Rektor Georg Hermann am 27. März 1761 an den Hofkriegsrat: „Da unser bei dem bayerischen Contingent bisher in vierthalb Jahre aufgestellt gewester Feld Missionar P. Georg Obernberger schon öfters gefährliche Krankheiten ausgestanden und zwischen ihm und dem commandirenden General sich einige Zwistigkeiten erhoben, hat unser Pater Provinzial unumgänglich sich bemüßigt gefunden, mit solchem Pater Castrensis eine Abänderung vorzunehmen. Er bittet statt dessen den P. Ignaz Merz als einen Feld Missionarius anzunehmen und nötige Anweisung zu geben und zwar auch für das Anrittgeld, weil des abgehenden Missionarii Pferd und nötige Feld Equipage durch vierthalbjährigen Gebrauch fast ruinirt, auch Bett Leingewand und Kleider wegen in solcher Zeit überstandenen Krankheiten also verderbt, daß es der neue Pater ohne Gefahr nit brauchen könnte." [1] Schon am folgenden Tage erfolgt der Bescheid, daß P. Obernberger abgefordert und für P. Merz 200 fl. Anrittgeld angeschafft würden [2].

Die Strapazen der damaligen Feldzüge waren außerordentlich groß. Sie kamen her von den schlechten Verkehrsmitteln, den Mängeln in der Verpflegung und der ganz unzureichenden Abwehr gegen mörderische Seuchen.

In dem Türkenkriege 1717/18 hatten die Bayern Winter 1717 in Belgrad und Semlin über 1100 Kranke, von diesen erlagen auf dem Rücktransport 862, nahezu $^1/_5$ der Kopfstärke des ganzen Korps! Das Lager bei Banovice, wo sich infolge kalter Nächte die Ruhr stark ausbreitete, nannte General Maffei 1718 halb Spital, halb Friedhof [3].

Nicht besser ging es in dem Türkenkrieg 1738/39. Die Truppen, die bei strömendem Regen 2 Nächte ohne Zelte kampieren mußten (Oktober 1738), hatten großen Krankenstand, der sich in der Folge noch steigerte: schlechtes Wetter und schlechtes Wasser bewirkten heftige Dysenterie. Bei Szegedin waren 10% der bayrischen Truppen krank oder gestorben. Der Gesamtverlust der Bayern betrug 5400 Mann; nicht ein Drittel der ausgezogenen Krieger sah 1740 die Heimat wieder. Ungarn hatte sich den Namen „Friedhof der Bayern" erworben [4].

Wenn selbst so viele wetterharte und kriegsgewohnte Soldaten den Strapazen zum Opfer fielen, mußten um so mehr die Feldpatres, die bisher ein Stubenleben geführt hatten, darunter leiden. Es kann deshalb nicht verwundern, wenn manche nach kurzer Zeit erlagen.

Der Obere der Feldpatres, P. Jos. Cristelius, berichtete am 10. Juni 1704 aus dem Lager bei Elchingen dem Rektor von München: „P. Heinrich Graff ist am 23. Mai an einem bösartigen Fieber gestorben. Er hat sich dasselbe nicht von den Kranken, sondern durch die ungewohnten großen Strapatzen zugezogen. Jetzt hat er in Kürze den Lohn für seinen großmütigen Gehorsam erhalten. Ich bin fast krank vor Sorgen und Schmerz. Mit P. Stephan und P. Michael kampiere ich im Feld unter dem Zelt. Von meinem Obersten habe ich wenig Unterstützung für die Verpflegung, zu der er nicht verpflichtet ist, die ich aber sehr nötig hätte. Ich lebe ohne Koch und Geschirr von dem, was der eine oder andere Offizier zuweilen schickt und was ich teuer kaufe. Gott, der mich zu diesem Leben gerufen, möge mir auch die Kräfte verleihen, deren ich, wenn je, jetzt ganz besonders benötige bei glühender Hitze und brennendem Durste, da schon viele krank sind in Folge der frühern und jetzigen Strapazen." [5]

---

[1] Konzept, M., R. Jes. 292. [2] Orig.

[3] Staudinger II 1269 ff. [4] Ebd. III 498 ff.

[5] Orig., M., R. Jes. 289. Kurfürst Max Emanuel war 15. Mai 1704 bis Donaueschingen und Bräunlingen vorgerückt, hatte am 4. Juni bei Ulm die Donau überschritten und in der Nähe von Elchingen sein Lager aufgeschlagen (Gesch. des bayr. Heeres II 1004 ff.). P. Heinr. Graff war geboren 1673 zu Dinkelsbühl und 1692 eingetreten (Necrologia Prov. Germ. Sup.).

Am 20. Juli 1719 erlag P. Friedr. Vonderborch, der schon 1704 im Felde gestanden und im ganzen zwölf Jahre mit großem Erfolg den Soldaten gedient hatte. Sein Tod infolge des ungarischen Fiebers versetzte Offiziere und Mannschaften in große Trauer [1]. Besonders der Feldzug 1738/39 forderte viele Opfer. P. Anton Kornmayr rückte am 6. November 1738 ein und starb bereits 15. Februar 1739, ebenso nach kurzer Tätigkeit erlag P. Nikolaus Pach 2. Mai 1739; P. Leopold Primus, der April 1739 eingerückt, wurde bereits 18. (20.) September 1739 weggerafft.

P. Pach starb, nachdem er eben von dreimonatiger Krankheit genesen. Am 10. Februar 1739 hatte er von Essek darüber dem Provinzial Burkhart berichtet: Neulich habe ich geschrieben, daß die göttliche Güte mich mit einer schweren dreimonatigen Krankheit heimgesucht hat, die nicht allein meine Kräfte, sondern auch meine Kasse so mitgenommen hat, daß ich in äußerster Not gezwungen war, in Wien 50 fl. zu leihen, die ich erstatten werde, sobald ich kann. Ich habe sehr sparsam gelebt und für Kost und Logis monatlich 12 fl. ausgegeben, dem Diener jeden Tag 20 kr., dem Arzt monatlich 12 fl. Jetzt steht der Abmarsch zu meinem Bataillon bevor, das 50 Meilen weit entfernt ist. Ohne große Auslagen geht es nicht ab, für 2 Pferde, Wagen und Zelt 102 fl. [2]

Von P. Leopold Primus aus Augsburg (geb. 1704, eingetreten 1724) rühmt der Nekrolog, daß er auf den Ruf des Obern leicht seine schwache Gesundheit hätte geltend machen können. Er tat das aber nicht und fiel so als Opfer des Gehorsams [3].

Über den P. Kornmayr berichtete der Oberstleutnant Stainer vom Lerchenfeld-Bataillon an den Hofkriegsrats-Vizepräsidenten Grafen Minucci, Arad 27. Februar 1739: Am 25. dieses ist der Feldpater Ant. Kornmayr verstorben und mit allen Ceremonien in der Franziskaner Kirche der Festung Arad beigesetzt worden... „unterdessen wird dieser exemplarische Mann von jedermann schmerzlich bedauert und fast nit geglaubt, daß wir einen so gottesfürchtigen geistreichen und eifrig fleißigen Mann nit mehr werden zu sehen bekommen, indem er nit allein währenden Marsches, sondern auch im Hiersein in Haltung des Gottesdienstes (alles) so wohl und gut gemacht, als auch bei den Kranken sowohl Tag als Nachts sich unermüd eingefunden und denselben bis an den Tod beigestanden. Durch welchen großen Eifer und Fleiß er sich wahrhaftig die hitzige Krankheit über den Hals gezogen, daß er die Schuld der Natur frühzeitig hat bezahlen müssen." [4]

Im Jahre 1742 starb schnell dahin P. Anton Riffelthaler. Das Hofkriegsamt ließ am 26. Januar 1742 an das Kriegszahlamt die Weisung ergehen: P. Ign. Stautinger, P. Ant. Riffelthaler, Franz Janner sind mit Eingang October vorigen Jahres, den P. Paul Reither und Sebastian Arnold, alle S. J., seit Januar angestellt, also sind seit Anstellung die monatliche Gage à 40 fl. gegen Observirung des Gnadenabzuges ausfolgen zu lassen [5].

P. Riffelthaler erlag schon am 27. Januar 1742 zu Linz. Ein Bericht an den Provinzial, Linz, 15. März 1742, besagt: P. Anton Riffelthaler, Feldpater im Regiment Herzog Clemens, ist am 27. Januar in unserm Colleg zu Linz fromm im Herrn verschieden. In dem Lazarett der bayrischen Soldaten, denen er fast den ganzen Tag unermüdlich mit apostolischer Liebe alle Hilfe angedeihen ließ, hatte er sich ein böses Fieber zugezogen. Er wurde in der Krypta dieses Collegs unter den Unserigen nach der Sitte der Gesellschaft beigesetzt. Uns hat er ein herrliches Beispiel apostolischen Eifers und treuer Regelbeobachtung hinterlassen. Er hatte von einigen Soldaten Geld zur Aufbewahrung erhalten. Dies hat er noch bei vollem Bewußtsein zwei zuverlässigen Offizieren vor

---

[1] P. Vonderborch war 1673 in Paderborn geboren und 1689 eingetreten.

[2] Orig., M., R. Jes. 291. Vgl. den Bericht vom 15. Nov. 1740 an den Hofkriegsrat ebenda.

[3] Necrologia Prov. Germ. Sup.

[4] Kopie, M., R. Jes. 291. P. Kornmayr aus Dillingen war geboren 1689 und 1708 eingetreten.

[5] Kopie, M., R. Jes. 291. Der Gnadenabzug oder Gnadenhausabzug für den Gulden 1 Kr.

Zeugen übergeben. Sein Nachlaß ist gering, da er von seinem Regiment keinen Sold erhalten hat[1]. Das einzige Pferd brachte sein Diener nach Amberg und behielt es für sich an Stelle seines Lohnes.

Bald darauf wurde P. Georg Jessenwanger weggerafft. Zu Passau hatte er 14. Februar 1742 200 fl. deponirt, von 2 Pferden im Werte von 80 fl. gehörte eines der Mutter des Verstorbenen, der dafür 40 fl. gezahlt wurden[2]. Er erlag dem Fieber am 4. März 1742 zu Ingolstadt[3].

Mit dem Ende des Siebenjährigen Krieges wurde der letzte Feldmissionar seines Dienstes enthoben. Am 14. März 1763 teilte der Kurfürst Max Joseph dem Rektor mit: Demnach der schon längst von dem teutschen Vaterland sehnlich erwünschte Friede von Gott erfolget und die Reichsarmee auseinandergeht, haben wir unsere drei Bataillons zurückgerufen und die Feldgage und Fourage bis Ende künftigen Monats passieren lassen. Wir teilen dies mit, damit Ihr mit dem von Eurer Societet als Feldpater mit gutem Lob dabei gestandenen P. Merz disponiren möget, ingestalten wir selbem heute bedeutet, daß er sich in andere Weg reguliren und die in dessen Verwahr gehabte Feldkapelle und Paramente unserm Feld-Kriegs-Commissar Fleischmann einantworten solle[4].

Die unvergänglichen Verdienste, die Bielik den österreichischen Feldkaplänen zuerkennt, Verdienste, die sie durch ihr musterhaftes Leben, ihren Eifer und ihre treue Pflichterfüllung erworben, dürfen auch den bayrischen Feldpatres zugebilligt werden: sie haben den größten Beweis der Liebe durch freudige Hingabe des eigenen Lebens erbracht.

Bernhard Duhr S. J.

---

[1] Orig., M., R. Jes. 291. — P. Riffelthaler war 1708 zu Burgau (Schwaben) geboren und 1728 eingetreten. [2] Jes. 291. [3] Geboren 1707 zu Landsberg, eingetreten 1727.
[4] Orig., M., R. Jes. 292.

Schuld.

Wunderbare Gesetzmäßigkeit beherrscht alles Naturgeschehen und alles Leben. Durch ihnen innewohnende Gesetze führt der Schöpfer die vernunftlosen Wesen mit Notwendigkeit ihrer Entfaltung und der ihnen eignenden Vollkommenheit zu.

In der Innehaltung dieser Gesetze, dieses Zwanges und dieses Müssens, liegt das Geheimnis ihrer innern und äußern Entwicklung; in dem Abweichen vom Gesetz der Grund der Verkümmerung und des Siechtums.

Auch der Mensch soll zur vollen Entfaltung und Auswirkung der in ihm liegenden Kräfte gelangen; ja es ist ihm in der jetzigen Heilsordnung ein Ziel gesetzt, das eine Erhebung seines ganzen Seins und Könnens und Tuns weit über die natürliche Beschaffenheit jedes denkbaren Geschöpfes hinaus besagt. Zu diesem Ziel soll auch der Mensch durch ein Gesetz geführt werden; nicht zwar ein Gesetz, das ihn mit blinder Notwendigkeit vorwärts schiebt, sondern dem er in freiem Entschluß Folge leistet.

In freiem Entschluß! Aber nicht nach Willkür und Laune. Auch dieses Gesetz besagt ein Zwingen und ein Müssen. Gott gebietet die wesentlichen Punkte desselben mit der ganzen Wucht seiner Autorität und hat auf ihre Beobachtung eine Sanktion gesetzt, wie nur er sie setzen konnte: einen ewigen Lohn und eine ewige Verwerfung. Aber diese Bindung dient ebenso wie die eiserne Notwendigkeit des Naturgesetzes, nach dem das Tun der vernunftlosen Wesen sich vollzieht, der naturgemäßen und zielstrebigen Entwicklung des Menschen; der Fernhaltung des geistig-sittlichen Siechtums und des Abirrens vom Endziel. Es ist ein Zwang zu innerer Freiheit und zum Glück.

Inhalt und Gegenstand des Gesetzes sind die Beziehungen des Menschen zu seinem Gott, zu sich selbst, zu den Kräften und Fähigkeiten von Leib und Seele, und zu der gesamten Umwelt, in der er sich bewegt. Das Gesetz zeigt ihm, wie er sich in all dem zu verhalten hat, um der sittlichen Ordnung gerecht zu werden und sein übernatürliches Ziel zu erreichen.

Das Gesetz kann aber im Menschen nur wirken, wenn es erkannt wird. Der Mensch hat darum die Fähigkeit erhalten, die wesentlichen Grundsätze der sittlichen Ordnung durch das Licht der Vernunft mit Leichtigkeit zu erkennen. Es ist dies jenes Gesetz, das nach den Worten der Schrift (Röm. 2, 14—15) in das Herz auch der Heiden geschrieben ist, das durch die Stimme des Gewissens sich kundtut und das niemand ohne seine Schuld auf die Dauer im wesentlichen unbekannt bleibt.

Klarer, sicherer und vollständiger lernt der Mensch das Naturgesetz durch die Offenbarung kennen; ja diese ist für die der übernatürlichen Ordnung eigenen Gesetze die einzige Quelle der Erkenntnis.

In der Auseinandersetzung mit dem erkannten Gesetz Gottes, das dem Menschen verpflichtend entgegentritt und dem zu folgen der Mensch sich weigert, kommt es zur sittlichen Schuld, dieser dunklen Macht, die so viele durch eigene freie Wahl in ihr Leben einführen, um dann bitter darunter zu leiden und gar zu oft an ihr zu Grunde zu gehen.

In der neueren Literatur finden sich vereinzelte Äußerungen, die Anlaß zu Mißverständnissen oder irrtümlichen Auffassungen über das Wesen und Zustandekommen der Schuld bieten könnten. Zweck der gegenwärtigen Darstellung ist es, hierüber nach Möglichkeit ein klares und sicheres Wissen zu vermitteln.

Die persönliche sittliche Schuld besteht nach der Moraltheologie darin, daß der Mensch den erkannten verpflichtenden Willen Gottes, wie er im Sittengesetz gegeben ist, frei übertritt. Der Grund für diese Übertretung liegt darin, daß der Mensch sich von ihr den Besitz irgend eines geschaffenen Gutes, das er anstrebt, verspricht. Er liebt also im Akt der Sünde, der Tat nach, sich selbst mehr als Gottes Willen, und in diesem Sinne ist, wie der hl. Thomas[1] lehrt, die ungeordnete Selbstliebe die Ursache jeder Sünde.

Im einzelnen unterscheidet die Moral verschiedene Elemente der sittlichen Schuld.

Wie jedes freie Tun ist auch die Tat der sittlichen Schuld auf ein bestimmtes Objekt gerichtet. Eigentümlich ist ihr, daß ihr Streben nach diesem Gegenstand objektiv der sittlichen Ordnung und dem Gebote Gottes widerspricht.

Dieser Widerspruch kann aber nur dann dem Menschen zur Last gelegt werden, wenn er Kenntnis von dem Gebot und von der Unvereinbarkeit seines Tuns mit diesem Gebote hat, mit andern Worten, zur sittlichen Schuld gehört die Erkenntnis der Sündhaftigkeit der eigenen Tat.

Wer nicht weiß, daß es fremdes Geld ist, was er an sich nimmt, oder wer überzeugt ist, daß er aus irgend einem Rechtsgrund befugt sei, das fremde Geld wegzunehmen, macht sich keines sittlichen Verstoßes gegen die Gerechtigkeit schuldig, auch wenn sein Urteil und seine Überzeugung irrig waren. Das richtige Wissen von der sittlichen Beschaffenheit einer Handlung muß zudem im Augenblick der Tat dem Menschen bewußt werden. Wer ganz genau weiß, daß ihn das Abstinenzgebot zur Enthaltung von Fleischspeisen an bestimmten Tagen verpflichtet, aber an einem solchen Tage sich dieses Gebotes nicht bewußt wird, verfehlt sich in seinem Gewissen nicht dagegen, wenn er Fleisch genießt.

Mangelndes Wissen und mangelnde Aufmerksamkeit befreien indes nicht von sittlicher Schuld, wenn sie in schuldbarer Weise veranlaßt sind. Wer es aus Bosheit, Gleichgültigkeit oder Leichtsinn unterläßt, sich die nötige Kenntnis des Gesetzes, dem er unterliegt, zu verschaffen, den schützt seine Unkenntnis nicht vor Schuld. Wer sich absichtlich in einen Zustand versetzt, in dem das sittliche Bewußtsein hintangehalten wird, ist im Gewissen für sein Tun verantwortlich, auch wenn er im Augenblick der Tat der Sündhaftigkeit nicht inne wird. Wenn jemand weiß, daß er durch Anwendung irgend welcher Berauschungsmittel in einen Zustand geistiger Benommenheit gerät, in dem er Personen und Sachen zu schädigen pflegt, so ist er für diese Schäden, soweit er sie vorausgesehen hat, auch im Gewissen haftbar[2].

---

[1] S. theol. 1, 2, q. 77, a. 4, c.

[2] Wenn die Erkenntnis, von der hier die Rede ist, von den Moralisten mitunter als attentio ad malitiam actus bezeichnet wird, so steht hier malitia im Gegensatz zur bonitas actus, nicht zur infirmitas agentis. Malitia ist demnach deutsch wiederzugeben mit „Sündhaftigkeit" der Handlung (im Gegensatz zur sittlichen Gutheit), nicht aber mit „Bosheit des Handelnden" (im Gegensatz zu einem Handeln aus sittlicher „Schwäche").

Ausschlaggebend und im tiefsten Grunde entscheidend für die Schuld eines Menschen ist aber nicht sein Erkennen und Wissen, sondern sein freies Wollen, seine bewußte selbstgewählte Stellungnahme zu Gottes Gebot.

Diese Entscheidung kann aus ruhiger, klarer Überlegung und aus freiester Selbstbestimmung erfolgen, d. h. ohne daß Unkenntnis oder mangelnde Aufmerksamkeit vorläge, und ohne daß im Augenblick der Entscheidung Leidenschaft und sinnliches Begehren zur Tat drängten. Derartige Sünden werden als Bosheitssünden[1] bezeichnet, nicht weil die Sünde als Sünde beabsichtigt sei oder sein müßte, sondern weil die Tat, die Sünde ist, ganz und allein aus dem verkehrten Willen und der freien Entscheidung des Menschen stammt, ohne daß ihn irgend etwas gegen seinen Willen dazu gedrängt hätte.

Ist eine schuldbare Unwissenheit der Grund, warum sich der Mensch zu einer Tat, die sündhaft ist, entscheidet, und besonders, würde er sich nicht dafür entscheiden, wenn er die Sündhaftigkeit klar und voll erkennte, so ist die Tat als „Sünde aus Unwissenheit" zu bezeichnen (peccatum ex ignorantia).

Schließlich, und das ist bei manchen Gattungen von Sünden der weitaus häufigere Fall, erfolgt die freie Entscheidung infolge des Drängens und Treibens der Leidenschaft. Der Wille würde, für sich allein genommen, sich nicht für die sündige Tat entscheiden; aber die ungeordnete Begierlichkeit verlangt stürmisch nach dem Genuß, den die Sünde verheißt. Diese leidenschaftliche Erregung kann eine solche Stärke erreichen, daß der Gebrauch der Vernunft, und zwar ohne aktuelles oder vorhergehendes Verschulden (culpa in causa) ausgeschaltet wird; dann ist selbstverständlich auch jede freie Entscheidung und jede Sünde ausgeschlossen. Indes sind solche Fälle Ausnahmen, die bei normalen Menschen höchst selten eintreten; — Neuropathen und Psychopathen schalten aus unsrer Betrachtung überhaupt aus. Meistens bleibt die Möglichkeit freier Selbstbestimmung im wesentlichen gewahrt. Kommt es trotzdem zur Tat, so geschieht diese nur, weil der Mensch dem Drängen der Leidenschaft nachgeben will, d. h. sich zum Nachgeben an das Verlangen der niedern Begierlichkeit frei selbst bestimmt. Dem Grade nach ist in solchen Fällen die Freiheit allerdings herabgesetzt; aber im wesentlichen ist sie geblieben. Darum ist der Mensch schuldig, wenn auch weniger schuldig, als wenn er sich mit kaltem Blut zu der Sünde entschlossen hätte. Sittliche Verfehlungen, die auf diese Weise zustande kommen, werden als „Schwachheitssünden" oder Sünden aus Schwachheit[2] bezeichnet.

Das Gesagte gilt von jeder sittlichen Schuld, der schweren sowohl wie der läßlichen; beide können aus Bosheit oder Unwissenheit oder Schwäche geschehen.

Was ist denn der schweren Sünde eigen?

Manches gebietet oder verbietet Gott mit der ganzen Wucht seiner Autorität, so daß dem Menschen nur die ausschließliche Wahl bleibt zwischen Gott und dem geschaffenen Gut, dessen Genuß oder Besitz die sündige Tat bietet. Wählt der Mensch das eine, verwirft er in und durch denselben Akt das andere. Jemand, der sich für den Tod entscheidet, entscheidet sich gleichzeitig gegen das

[1] Der hl. Thomas nennt es peccatum ex certa malitia: S. theol. 1, 2, q. 78, a. 1, c.

[2] Nach dem hl. Thomas peccata ex passione oder peccata ex infirmitate: S. theol. 1, 2, q. 77, a. 3, c, a. 6—8, c.

Leben. Hierbei ist es gleichgültig, ob er ausdrücklich zu dieser Seite seiner Entscheidung Stellung nimmt oder nicht, ob er diese Stellungnahme ausdrücklich ablehnt oder sogar das Gegenteil behauptet. Hier handelt es sich nicht um zwei real verschiedene und trennbare Wirkungen einer Handlung, von denen die eine beabsichtigt, die andere nur zugelassen sein kann, sondern um eine und dieselbe Tat, die nur unter verschiedenen Rücksichten betrachtet wird.

Das gleiche gilt auf sittlichem Gebiet. Indem der Mensch sich für ein geschaffenes Gut, das ihm unter Ausschluß vom Besitze Gottes verboten ist, entscheidet, entscheidet er sich gegen eben diesen Besitz, wendet sich zu dem Geschöpfe hin, wendet sich vom Schöpfer ab. In dieser freien Abwendung von Gott besteht die schwere sittliche Schuld.

Objekte und Handlungen, welche Gott in dieser Weise mit der ganzen Wucht seiner Autorität verbietet, werden von der Moraltheologie als materia gravis bezeichnet, als eine „wichtige Sache". Damit von schwerer Schuld die Rede sein kann, genügt es also nicht, daß das Objekt der Handlung irgendwie der rechten Ordnung und dem Gesetze Gottes widerspricht, sondern es muß eine solche Verletzung der sittlichen Norm darstellen, daß damit die Hinordnung des Menschen auf Gott, als letztes Ziel, unvereinbar ist. Darzulegen, welche Dinge im einzelnen eine wichtige Sache ausmachen, würde zu weit führen. Die Frage ist zu entscheiden aus den positiven Glaubensquellen oder aus der Natur der Sache. Der gläubige Christ erhält die für ihn notwendigen Kenntnisse durch das kirchliche Lehramt, in katechetischer Unterweisung, in der Predigt und auf andere ähnliche Weise.

Indes ist nicht überall, wo eine objektiv wichtige Sache vorliegt, ohne weiteres auch eine schwere Sünde gegeben. Der objektive Tatbestand muß dem Menschen bekannt sein und ihm bewußt werden, mit andern Worten, zur schweren Schuld gehört die Erkenntnis der Schwersündhaftigkeit der Handlung im Augenblick der Tat. Sie ist gegeben, wenn der Mensch in diesem Augenblick einsieht, daß er durch sein Tun Gottes Gesetz in gewichtiger Sache übertritt, oder kürzer, daß er mit seinem Tun eine Todsünde begeht.

Wie bei jeder Schuld ist auch bei der Todsünde die Stellungnahme des freien Willens das Entscheidende. Es kommt keine schwere Sünde zustande, wenn der Mensch nicht frei der als schwer sündhaft erkannten Tat zustimmt.

Die Betätigung der Freiheit hat aber verschiedene Grade. Welcher Grad ist im Prinzip zur schweren Schuld erforderlich? Negativ ist nicht der höchste Grad („vollkommene Freiwilligkeit") erfordert; positiv gilt: die Freiheit muß alle Elemente umfassen, die erfordert sind, damit die Entscheidung, die als schwer sündhaft klar vor der Seele steht, überhaupt frei genannt werden kann, d. h. das Wesen der freien Entscheidung, zu dieser Tat als dieser, muß gewahrt sein („volle Einwilligung"). Volle Einwilligung liegt jedesmal dann vor, wenn die Selbstentscheidung des Menschen der Vollgrund ist, warum die sündige, äußere oder innere, Tat Wirklichkeit wird, während sie ohne diese Selbstbestimmung trotz des Drängens der Leidenschaft oder des Hemmens der Furcht nicht Wirklichkeit geworden wäre. Hier ist die „Freiwilligkeit" herabgemindert und darf deshalb nicht „vollkommen" genannt werden; aber sie ist doch im wesentlichen gewahrt, so daß der sündige Akt nur durch die Selbstentscheidung zustande kommt. In diesem Sinn ist die Einwilligung eine volle.

Niemand wird behaupten, daß in den Zeiten blutiger Verfolgung Christen, die aus Furcht vor den Qualen ihren Glauben verleugneten, dies vollkommen freiwillig getan hätten. Trotzdem hat die Kirche ihren Abfall als schwere Schuld angesehen; also auch die zu einer solchen Schuld notwendige volle Einwilligung als vorhanden angenommen.

Wenn der hl. Paulus im Briefe an die Römer von der Macht der Begierlichkeit spricht, der weder die Kräfte der Natur bei den Heiden noch das Gesetz bei den Juden gewachsen war, der alle Menschen erliegen und ihres Heiles verlustig gehen, wenn ihnen nicht durch die Gnade Kraft zu Widerstand und Sieg gegeben wird, so setzt er als selbstverständlich voraus, daß die Menschen unter dem Drucke dieser Begierlichkeit zu schwerer Schuld kommen, denn nur diese trennt von Gott und schließt vom ewigen Heile aus. Handelt es sich aber um schwere Schuld, dann liegt auch volle Einwilligung vor, trotz der drängenden Gewalt der Begierlichkeit.

An verschiedenen Stellen seiner Briefe spricht der hl. Paulus von den Sünden des Fleisches, von der außerehelichen Befriedigung des Geschlechtstriebes. Klar und bestimmt bezeichnet er sie als Verfehlungen, die vom Reiche Gottes ausschließen [1]. Und doch geschehen sie in weitaus den meisten Fällen aus Leidenschaft und „Schwäche". Also schließt die Leidenschaft die zur schweren Schuld notwendige Freiheit, die „volle Einwilligung", nicht aus. Der heilige Apostel Jakobus lehrt in seinem Briefe, daß Gott niemand versuche; ein jeder werde von seiner eigenen Begierlichkeit versucht, gezogen und gedrängt. Die Begierlichkeit aber, wenn sie empfange (d. h. wenn der Mensch ihr zustimme), gebäre die Sünde; die Sünde aber, sobald sie vollbracht sei, erzeuge den Tod. Also kann nach dem Apostel durch das Drängen der Begierlichkeit eine schwere Schuld, d. h. eine Todsünde zustande kommen. In ganz ähnlicher Weise beschreibt schon das Buch der Sprichwörter das Zustandekommen der geschlechtlichen Sünde. Die Buhlerin naht sich mit Schmeichelreden dem unerfahrenen und törichten Jüngling. Er folgt ihrer Stimme und seiner Leidenschaft und achtet nicht darauf, daß er die Pfade des Todes wandelt.

Nach all dem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß nach der Heiligen Schrift viele Verfehlungen der Menschen, besonders solche geschlechtlicher Natur, zustande kommen unter dem Locken und Drängen der niederen Begierlichkeit und daß sie trotzdem eine schwere Schuld darstellen, die vom Reiche Gottes ausschließt und die ewige Verwerfung nach sich zieht.

Das gleiche wie die Schrift sagen wiederholte Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes [2]. Es ist Glaubenslehre, daß kein Mensch auf die Dauer das Naturgesetz auch nur der Substanz nach aus eigenen Kräften zu beobachten vermag; daß er durch die Arglist des Teufels und die Begierlichkeit des Fleisches zu schwerer Schuld kommen wird, wenn die Gnade ihn nicht hält.

Die Kirche sagt hier keineswegs, daß ohne Gnade alle Menschen das Gesetz Gottes mit kalter Überlegung und ruhigem Blute übertreten würden, sondern getrieben von der Arglist des Teufels und der eigenen Leidenschaft. Sie bezeichnet also als Grund, warum der Mensch, sich selbst überlassen, zur Todsünde kommt, die Übermacht der bösen Begierlichkeit. Damit ist aber klar ausgesprochen, daß der Mensch auch unter dem Druck und in der Glut der Leidenschaft schwer sündigen kann; also „Schwachheitssünden", „Todsünden" sein

[1] Gal. 5, 19—21; Röm. 1, 24 f.; 1 Kor. 6, 9—10, 15—20.

[2] Vgl. Concil. Arausicanum can. 9—10; 19 (Denzinger, Enchiridion n. 182 f.). Concil. Milevitanum can. 4—5 (Denz. n. 104 f.). Coelestinus I Epistola „Apostolici verba praecepti" (an. 431) cap. 6 (Denz. n. 132).

können. Innozenz IV. (1254): „Was aber die Buhlerei anbelangt, die ein Unverehelichter mit einer Unverehelichten begeht, so darf durchaus nicht in Zweifel gezogen werden, daß sie Todsünde ist, da der Apostel die Buhler so gut wie die Ehebrecher vom Reiche ausgeschlossen erklärt.

Alexander VII. und Innozenz XI. [1] haben wiederholt die Ansicht verworfen, daß die verschiedenen Arten geschlechtlicher Verirrungen (darunter auch die einfache fornicatio und die Selbstbefriedigung) keine schweren Sünden seien, oder höchstens gegen das positive, nicht aber gegen das Naturgesetz verstießen.

Das gleiche bietet die übereinstimmende Lehre der heiligen Väter, der Theologen, der Prediger und Katecheten. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß nach der katholischen Lehre freiwillig geübte außereheliche geschlechtliche Befriedigung immer und unter allen Umständen eine schwere Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes ist, die vom ewigen Leben ausschließt und die ewige Hölle nach sich zieht. Nun aber werden, wie bereits oben gesagt und wie die Erfahrung immer wieder bestätigt, diese Sünden fast immer nur aus Leidenschaft und unter dem Drängen der niederen Begierlichkeit, nicht aus kühler Überlegung begangen. Also steht auch fest, daß nach der katholischen Lehre der Mensch aus Leidenschaft und unter dem Einfluß der Begierlichkeit schwere Sünden begehen kann und häufig begeht, mit andern Worten: daß auch „Schwachheitssünden" „Todsünden" sein können und es nicht selten sind. Denn es ist selbstverständlich, daß die Schrift und die Kirche von den Sünden des Fleisches sagen wollen, was sie für gewöhnlich tatsächlich sind, nicht was sie einmal in Ausnahmefällen sein können. Damit ist anderseits nicht gesagt, daß es überhaupt keine Ausnahmen gäbe.

Wie oben bemerkt wurde, kann eine Leidenschaft einen solchen Grad erreichen, daß sie den Menschen des Gebrauches der Vernunft beraubt. In solchen Fällen schaltet die Freiheit und damit auch die Sünde aus; es sei denn, daß der Mensch sich schuldhaft in einen derartigen Zustand übermächtiger Erregung bringt. Erreicht aber die Leidenschaft keinen solchen Grad, so ist nach dem hl. Thomas auch die Sünde nicht vollständig ausgeschlossen. Denn die Vernunft vermag alsdann entweder das leidenschaftliche Begehren auszuschalten, indem sie sich zu andern Gedanken hinwendet, oder wenigstens zu verhindern, daß es sich auswirkt und erreicht, was es will, da die Glieder des Menschen bei der Vollbringung einer Tat nicht zur Verwendung kommen, außer durch Zustimmung der Vernunft (S. theol. 1, 2, q. 77, a. 7, c.). Darum beantwortet der heilige Lehrer die Frage, ob eine Sünde aus Leidenschaft (also eine Schwachheitssünde) eine Todsünde sein könne, wie folgt:

„Die Todsünde besteht, wie gesagt, in der Abwendung vom letzten Ziele, das Gott ist. Diese Abwendung gehört aber zur überlegenden Vernunft, deren Aufgabe es auch ist, auf das Ziel hinzuordnen. Daß nun eine Hinneigung der Seele zu etwas, was dem letzten Ziele entgegen ist, keine schwere Sünde sei, kann nur so geschehen, daß die überlegende Vernunft dieser Hinneigung nicht begegnen (occurrere) kann; was bei unvermuteten, plötzlichen Aufwallungen zutrifft. Wenn aber jemand aus Leidenschaft zu einem Akt der Sünde oder zu überlegter Zustimmung schreitet, so ist das nicht ein plötzliches Geschehen. Daher kann die überlegende Vernunft hier entgegentreten (occurrere);

[1] Vgl. Denzinger n. 1124—1125, 1140 u. 1198—1200.

denn sie kann die leidenschaftliche Erregung ausschalten oder wenigstens hemmen, wie im vorhergehenden Artikel gesagt worden ist. Demnach liegt, wenn sie nicht entgegentritt, eine schwere Sünde vor; wie wir ja auch sehen, daß Totschlag und Ehebruch oft aus Leidenschaft begangen werden" (S. theol. 1, 2, q. 78, a. 8, c.).

Zwei Dinge sind also nach der Lehre der Schrift und der Kirche sowie der übereinstimmenden Meinung der Theologen bezüglich der Schwachheitssünden sicher: einmal, daß sie Todsünden sein können; sodann, daß sie nicht immer Todsünden sind. Es kann deshalb im Einzelfalle zweifelhaft sein und bleiben, ob eine aus Schwäche begangene, an sich sündhafte Handlung tatsächlich eine schwere Schuld bedeutet; das Urteil hierüber ist Gott zu überlassen. Dagegen ist es nicht zweifelhaft, daß Schwachheitssünden überhaupt schwere Schuld sein können.

Die Schwachheitssünden weisen nicht selten die Eigentümlichkeit vor, daß die in der sündigen Tat zum Ausdruck kommende Gesinnung von der sonst und für gewöhnlich vorhandenen gänzlich abweicht. Der Mensch will Gott anhangen und ihn nicht beleidigen, im Augenblick der Sünde aber faßt er unter dem Einfluß der Versuchung und Leidenschaft einen entgegengesetzten Entschluß, den er nach der Tat wieder aufgibt und der die sonstige habituelle Gesinnung, wenn man sie im psychologischen Sinne versteht, nicht aufhebt. Der hl. Thomas bezeichnet es als „eine Unterbrechung der rechten Willensrichtung aus Leidenschaft auf kurze Zeit" (. . . licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem, S. theol. 1, 2, q. 78, a. 4, c.). Trotzdem bleiben solche Schwachheitssünden schwer schuldhaft. Denn in letzter Linie ist für die Tat nicht entscheidend die habituelle Gesinnung, sondern der aktuelle freie Willensentschluß, dem die sündige Tat entspringt.

Das gilt nur unter Zugrundelegung der gebräuchlichen Terminologie von „Schwachheitssünde", wie sie oben erörtert worden ist. Wollte jemand nur jene aus Leidenschaft begangenen Sünden als „Schwachheitssünden" bezeichnen, bei denen schuldlos durch das niedere Begehren die zu schwerer Schuld notwendige Überlegung und Entschlußfreiheit ausgeschaltet worden ist, so ist es eine Selbstverständlichkeit, daß Schwachheitssünden in diesem Sinne keine Todsünden sind. Nur wäre diese Terminologie von der sonst gebräuchlichen wesentlich verschieden.

Für die moraltheologische Analyse der sündigen Tat erübrigt noch eine letzte Frage: Welchen Anteil hat Gott, der ja zu jeder menschlichen Handlung mitwirkt, an der Sünde? Diese Frage nach der Art und Weise der göttlichen Mitwirkung zu den freien menschlichen Handlungen ist von den Theologen verschieden beantwortet worden; niemand hat ein Recht, eine Auffassung, die das kirchliche Lehramt billigt oder duldet, mit irgend einer theologischen Zensur zu belegen, oder es jemand zu verargen, daß er für seine Person die eine der andern vorzieht. Indes muß festgehalten werden, daß keine dieser strittigen Auffassungen je behauptet hat, das Sündhafte an einer verbotenen Handlung, gleichgültig ob sie mit kalter Überlegung oder unter dem Einfluß der Leidenschaft begangen worden ist, komme irgendwie auf die Rechnung Gottes. Für die persönliche Schuld und Sünde ist und bleibt einzig und allein der Mensch verantwortlich. Dagegen ist es richtig, daß das physische Sein jedweden Geschehens, also auch das der sündigen Tat auf Gott, als mitwirkende Ursache, zurückzuführen ist, aber so, daß der Mensch die

Schuld trägt, daß Gott als solche Ursache in Tätigkeit tritt; ferner, daß alles Geschehen, das nicht von der freien Entscheidung des Menschen abhängt, von Gott auch nicht auf Rechnung des Menschen gesetzt wird, unabhängig davon, ob dieses Geschehen als von Gott gewirkt oder als von ihm nur zugelassen bezeichnet werden muß.

Das ist die Tat der schweren Sünde, die persönliche schwere Schuld: eine im wesentlichen frei gewollte Abwendung von Gott, dem letzten Ziele. In der jetzigen übernatürlichen Heilsordnung ist aber diese Abwendung eine besonders geartete. Nach Gottes Anordnung ist die Hinordnung zu unsrem übernatürlichen Ziel ausgedrückt und grundgelegt in einer seinshaften Erhebung der Seele durch die heiligmachende Gnade, die eine über die Natur jedes Geschöpfes hinausgehende Verähnlichung mit Gott bewirkt. Ein „Teilhaftigwerden der göttlichen Natur" nennt es die Heilige Schrift. Es ist dies in gewissem Sinn ein Gegenstück zu dem Bande des Blutes, das in der natürlichen Ordnung für das eheliche Kind Quelle und Grundlage seiner Zugehörigkeit zur Familie und all seiner Kindesrechte ist. Diese seinshafte Umgestaltung und Erhebung der Seele durch die Gnade ist nach Gottes Anordnung jetzt die unbedingt notwendige Einstellung auf das ewige Ziel. Ohne sie kann niemand zur Anschauung Gottes gelangen, so sehr auch beim Erwachsenen zugleich die persönlich-ethische Hinordnung auf Gott erfordert und mit der Erlangung oder dem Fortbestehen der seinshaften Einstellung verknüpft ist.

In der jetzigen Heilsordnung bedeutet nun die freiwillige Abwendung von Gott in der schweren Sünde tatsächlich zugleich auch die freiwillige Preisgabe und Zurückweisung der heiligmachenden Gnade, da in ihr jetzt das Wesen unsrer Hinordnung auf Gott, als letztes Ziel, besteht. Diesen Verlust der Gnade bewirkt der Mensch durch seine Sünde zwar nicht in dem Sinne einer physischen Zerstörung, wohl aber insofern er durch seine sündhafte freie Entschließung in der sittlichen Ordnung eine Lage schafft und sich in einen Zustand versetzt, der mit der Gnade als Ausdruck und Grundlage der Gotteskindschaft und -Freundschaft unvereinbar ist. Die physische Zerstörung der Gnade geschieht alsdann durch Gott. Dieses Erlöschen und Vernichtetwerden der Gnade ist das Aufhören des übernatürlichen Lebens in der Seele, ein Sterben, der Tod der Seele für ihr letztes Ziel.

Wie ein Toter nicht die Möglichkeit hat, durch eigene Kraft sich wieder ins Leben zurückzurufen, ebensowenig und noch viel weniger hat der Sünder die Möglichkeit, aus eigener Kraft sich wieder zum übernatürlichen Leben zu erheben und die Freundschaft Gottes zurückzuerwerben. Selbst in der rein natürlichen Ordnung wäre der Mensch nicht imstande, aus eigenen Mitteln wieder gut zu machen, was er in einer einzigen schweren Sünde an Schuld auf sich ladet. Der Ungehorsam des Geschöpfes gegen seinen absoluten Herrn und Schöpfer, die Hintansetzung des ungeschaffenen höchsten Gutes hinter ein geschaffenes um der ungeordneten Selbstliebe und eines persönlichen Vorteils willen, wie sie in einer schweren Sünde liegen, besagen eben eine unendliche Schuld, denn der beleidigte Gott steht unendlich hoch über dem endlichen Menschen; die Beleidigungshandlung wächst aber an Schwere und Verantwortung auf seiten des Beleidigers, je höher der Beleidigte über dem Beleidiger steht. Wie aber könnte der endliche Mensch eine unendliche Schuld zahlen!

Zu dieser Schuld tritt nun die Strafe, wie diese unendlich. Da der Mensch einer an Schwere und Schärfe unendlichen Strafe nicht fähig ist, so muß sie, soll sie für seine Schuld volle Genugtuung bieten, der Dauer nach unendlich sein. Aus den Glaubensquellen steht mit voller Sicherheit fest, daß in der Tat jede schwere Sünde eine ewige Strafe nach sich zieht. Dies „Schuldig des ewigen Todes" wird gesprochen im Augenblick der Sünde; die Ausführung folgt in demselben Moment, wo der Mensch, mit der schweren Schuld beladen, in die Ewigkeit eintritt.

In all diesem zeigt sich die furchtbare Tragik der Sünde. „Die da Sünde tun und Ungerechtigkeit, sind Feinde ihrer Seele" (Tob. 12, 10).

Es steht in der Hand des Menschen, sich das Leben zu nehmen oder nicht; aber es steht nicht in seiner Gewalt, sich das Genommene zurückzugeben. Es steht in der Hand des Menschen, den Lockungen der Sünde nachzugeben, Gott den Rücken zu kehren; ist aber die Tat geschehen, dann steht es nicht in seiner Gewalt, den Weg zu Gott zurückzunehmen. Es tritt ein Zustand vollständigster Hilflosigkeit ein. Die Sünde ist der Todessprung in einen gähnenden Abgrund. Wenn der Mensch vom Felsengrund der Gebote Gottes, auf dem er stand, hinabgesprungen ist, dann folgt mit eiserner Notwendigkeit der Sturz in die Tiefe; er kann nicht aus eigener Kraft mitten im Fall Halt machen und sich wieder zur Höhe erheben. Ebensowenig und noch viel weniger kann er nach begangener sündhafter Tat aus eigener Kraft dem Sturz in den Abgrund des ewigen Verderbens Halt gebieten. Wenn es ihm trotzdem tatsächlich so leicht gemacht ist, den Weg zu Gott zurückzunehmen, so verdankt er das der Langmut und dem Erbarmen Gottes. Die Sünde aus sich überantwortet ihn dem ewigen Verderben, ohne daß er aus eigener Kraft diesem wieder entrinnen könnte. Und der Mensch kann auch Gott in keiner Weise zwingen, ihm diese Zeit und Gnade zur Buße zu geben.

Das ist die „Tatsache des Schuldigseins" und dessen Auswirkungen, wie sie in der Sünde verwirklicht wird und wie der Glaube sie lehrt. An dieser Lehre können wir Menschen nichts ändern und abschwächen. Wir würden vor Gott deshalb nicht weniger schuldig sein, weil wir vor der Schuld die Augen schließen oder sie leugnen wollten. Nicht immer, vielleicht sogar verhältnismäßig selten, entspricht diesem „Schuldigsein" das „Sichschuldigfühlen". Es wird übertönt von tausend Dingen. Will es sich mit elementarer Kraft Bahn brechen, dann versuchen die einen, es mit Gewalt niederzuhalten oder durch neue Schuld zu ersticken; andere ergreift die Verzweiflung. Gott hat allen einen Weg der Versöhnung und Gnade gezeigt aus jeder, auch der dunkelsten und abgründigsten Schuld: in Christus, dem Herrn, der uns Erlöser und Erlösung geworden ist. Wer die Herrlichkeit und den Reichtum der Erlösung verstehen und würdigen will, muß zuerst klar und ruhig in das Dunkel hineinschauen, aus dem der Erlöser uns herausgeführt hat. „Ihr waret einmal Finsternis, aber jetzt seid ihr Licht im Herrn", sagt der Apostel. Wenn wir der Schuld des Menschen nachgehen und nachgegangen sind, so ist dies nur geschehen, um später das lichte Bild unsrer Befreiung und Erlösung auf diesem dunklen Grund unsrer Schuld zeichnen zu können und die ganze Größe der Gnadentat Gottes deutlicher hervortreten zu lassen.

Franz Hürth S. J.

Metaphysik und Religion.

Ist es nicht etwas wesentlich anderes, wenn der forschende Philosoph dem Dasein und Wesen Gottes nachsinnt, und wenn der Beter Gottes Einsprechung und Führung sich hingibt in Anbetung, Bitte und Dank? Ist die „metaphysische" Einstellung zu Gott nicht scharf zu scheiden von der „religiösen"? Und wenn so, ist dann nicht notwendig das Gottesbild der metaphysischen Einstellung ein anderes als das der religiösen? Und liegt nicht darin vielleicht der Grund für ein sogenanntes Versagen der „Gottesbeweise", daß eben Gott einem ehrfurchtlos kritischen Blick sich verbirgt, aber der einfältigen Demut des Beters sich offenbart?

Wir wollen dieser Fragestellung, die unsern früheren Ausführungen entgegenzustehen scheint, ein wenig nachgehen. Was sagt das wirkliche Leben dazu? Was ist die Lehre der Kirche in diesem Punkte?

1.

Es ist sicher etwas anderes, wenn der Naturwissenschaftler aus bestimmten Erscheinungen auf eine ihm bislang unbekannte Ursache schließt und deren Wesen durch die Eigenart der beobachteten Erscheinungen zu bestimmen sucht, und etwas anderes, wenn ein Mensch den „Spuren" eines andern Menschen nachgeht, bis er ihn findet. In dem ersten Falle besteht, wie es scheint, zwischen dem Naturwissenschaftler und der unbekannten Ursache ein rein „sachliches" Verhältnis, seine Person ist nur insofern beteiligt, als ein Wissenstrieb nach Erfüllung verlangt und in der Erfüllung ruht; es scheint ferner ein Verhältnis, bei dem alle Aktivität ausschließlich auf einer Seite liegt, beim Naturwissenschaftler nämlich; die neue Naturkraft (Schwerkraft oder Elektrizität oder wie immer) tut ja von ihrer Seite nichts, sie wird einfach erforscht, und der Naturwissenschaftler ist sich in seiner Arbeitsweise wohl bewußt, daß alles von seiner Arbeit allein abhängt. Anders aber, wenn der Gegenstand des Suchens ein Mensch, eine Person ist. Wohl liegt auch hier noch ein „objektives Forschen" vor: bestimmte Spuren weisen auf eine bestimmte Person und umgrenzen durch ihre Eigenart, wenn auch schattenhaft und vielleicht mehr negativ als positiv, deren Eigenart: in ihren Spuren gibt sich ein Bild der zu erspürenden Person. Aber dieses Suchen einer Person aus ihren Spuren enthält doch zunächst eine ganz andere Zielrichtung: der Mensch, der einen Menschen sucht, sucht ihn um eines persönlichen Verhältnisses wegen zu ihm; ein persönliches Verhältnis ist nicht möglich zwischen Person und Sache, aber wohl zwischen Person und Person. Weiter ist das Suchen dieser Person auch nicht einseitig abhängig von der Arbeit des Suchers; im Gegenteil, der Sucher rechnet in seinem Suchen mit dem Entgegenkommen oder dem Widerstreben des Gesuchten, ob er sich frei finden lasse oder dem Gefundenwerden frei Hindernisse bereite. Ob das Kind die unbekannte Mutter oder den unbekannten Vater sucht, der Mensch einen „werdenden" Freund, überall ist in der seelischen Einstellung des Suchenden ein persönliches Verhältnis zum Gesuchten als Zielpunkt und ein Rechnen mit dem persönlichen Verhalten des Gesuchten zum Suchenden: Wie werde ich mich zu ihm stellen? Wie wird er sich zu mir stellen?

Und je inniger der „Zug“ ist, der den Sucher zum Gesuchten zieht, um so mehr werden in dieser Frage alle Schwingungen des Fühlens zittern; und je mehr der Gesuchte erhaben ist über den Suchenden, um so mehr wird die Frage in der Seele des Suchenden brennen: Wird er sich finden lassen? Ja, könnte es nicht sein, daß diese Überlegenheit des Gesuchten über den Suchenden und die Ohnmacht des Suchenden gegenüber dem Gesuchten so groß sei, daß das Gegenteil von der sachlichen Einstellung des Forschers eintritt und die Aktivität fast nur beim Gesuchten liegt, der dem „wartenden“ Sucher „sich gibt“? Und wäre eine solche Umkehrung nicht fast gefordert durch eine wachsende Überlegenheit des Gesuchten über den Suchenden? Die gesuchte „Sache“ hat nichts von persönlicher Unabhängigkeit, sie wird nur gesucht und gefunden. Aber eine Person in Fülle persönlicher Unabhängigkeit, wie kann die anders als nach freiem Ermessen sich offenbaren? Einen hohen Fürsten kann man nicht aufsuchen wie einen schönen Baum, zu dem man einfach hingeht; man muß den Fürsten bitten und warten, ob er sich sehen lasse.

Gott ist im höchsten Sinne Person, so sehr, daß alle geschaffene Person nur schwaches Gleichnis dieser Person ist. Gilt also dann nicht im höchsten Maße von ihm, was wir bisher an irdischen Beispielen entwickelt haben? Ist also demnach eine sachliche Forschungseinstellung gegenüber Gott von vornherein zur Untätigkeit verurteilt, weil Gott die Person ist, weil er Person ist im höchsten unendlichen Sinn und darum kraft seiner hierdurch gegebenen höchsten, unendlichen Unabhängigkeit sich nicht wie ein dinghaftes Forschungsobjekt behandeln lassen kann, sondern nur als freie Person in freier Liebe sich offenbaren? Ist also gegenüber Gott nur das Verhältnis des demütig wartenden Beters möglich, dessen ganzes Verstandes- und Willenswirken nur ein „Sich-bereiten“ sein kann für eine Selbstoffenbarung Gottes und nachher ein einfaches „Glauben“ an sie? Und geht das etwa so weit, daß der sachliche Forscher wegen seiner Forschungseinstellung bei allem Gottsuchen nur einen unpersönlichen Weltgrund zu finden vermag, während dem Beter wegen seiner Erwartungs- und Glaubenseinstellung der persönliche Gott sich offenbart?

Gehen wir noch einmal zu unsern irdischen Beispielen zurück. Ist es denn wahr, daß mit steigender Überlegenheit der gesuchten Person über die suchende die Aktivität des Suchens einfachhin zu einem passiven Warten wird? Wäre nicht auch dadurch die Unabhängigkeit der gesuchten Person genügend gewahrt, wenn sie von sich aus, in freiem Ermessen, den ersten Schritt tut, um sich finden zu lassen, wenn sie dem Suchenden Fähigkeit und Möglichkeit gibt, sie zu finden, aber das alles doch so, daß dem Sucher die Arbeit des Suchens nicht erspart bleibt? Und weiter, ist es denn wahr, daß alles Suchen einer Person notwendig auf ein persönliches Verhältnis zu ihr gerichtet sein muß? Genügt es denn nicht, das einfach sachliche Dasein einer bestimmten Person festzustellen als reinen objektiven Wissensgegenstand?

Wenn wir also nüchtern diese Fragen uns beantworten, so sehen wir, daß die obige, auf den ersten Blick bestechende Steigerung und Entgegensetzung allzu einseitig ist, um dem wirklichen Leben gerecht zu werden. Gewiß fordert es die Unabhängigkeit und Erhabenheit einer überragenden Person, daß derjenige, der zu ihr in ein persönliches Verhältnis treten will, von ihr zuerst zu-

gelassen werde; der erste Schritt muß von ihr ausgehen; aber damit ist wohl vereinbar, daß auf diesen ersten Schritt hin der Zugelassene nun auch von seiner Seite aus sich Mühe gibt, um das persönliche Verhältnis, das ihm durch diesen ersten Schritt möglich ward, einzugehen. Und gewiß ist es mit der Unabhängigkeit einer überragenden Person gegeben, daß sie sich vor allem Nachforschen verbergen kann; aber wenn sie Spuren ihres Daseins gibt, so kann ebensogut der rein nüchterne Forscher der Tatsache ihres Daseins nachspüren (wie er dem Dasein neuer Fixsterne nachspürt) wie der liebende Sucher sich mühen nach ihrer Gegenwart und der Vereinigung mit ihr.

Wie also ist es demnach mit Gott? Müssen wir scheiden zwischen der Erforschung eines objektiven Weltgrundes und dem Finden einer sich offenbarenden Person? Müssen wir scheiden zwischen philosophischer und religiöser Einstellung: zwischen Metaphysik und Religion?

Wir haben durch die obigen Klärungen uns schon den Weg gebahnt und brauchen nur die Anwendungen zu machen. Voraussetzung alles Erforschens und Findens Gottes ist gewiß, daß Gott sich kundgeben wolle. Denn so sehr ist Gott der alles Überragende und von allem Unabhängige und alles Geschaffene in Sein und Wesen von ihm abhängig, daß er den ersten Schritt tun muß. Eine Art von Selbstoffenbarung steht also wirklich am Beginn jeder möglichen Gotteserkenntnis; ja nicht nur das, auch die Möglichkeit einer Aufnahme dieser Selbstoffenbarung ist erst durch ein Wirken Gottes gegeben. Diese vorausgehende Selbstoffenbarung Gottes ist die objektive Schöpfung, die in ihrem Wesen eine Kundgabe vom Dasein und Wesen des Schöpfers ist; und dieses Wirken Gottes bei der Aufnahme seiner Selbstoffenbarung besteht darin, daß er dem Menschen den Verstand gab als Fähigkeit, ihn zu finden, und dazu bei diesem Finden noch mitwirkt durch seinen Beistand, „mitwirkt", nicht „allein-wirkt".

Es ist also in gewissem Ausmaß wahr, was Pascal Gott sagen läßt: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest." Gott leuchtet so sehr im Antlitz der Schöpfung und das Erkennen des Menschen ist so sehr auf das Schauen dieses Leuchtens gerichtet, daß es wie ein „Heimfinden" ist, wenn der Mensch dieses Leuchten schaut. Gott, der in der Schöpfung sich kundtut, und Gott, der im Erkennen und Wollen des gottsuchenden Menschen wirkt, ist eben derselbe Gott. Gott ist bereits „gefunden" im Gottsuchen, weil er es ist, der es gab und in ihm mitwirkt. Darum ist es dem Menschen, der Gott im Antlitz der Schöpfung findet, so, als ob er ihn mehr wiederfinde als finde. Es trägt also tatsächlich der gottsuchende Mensch, bereits ehe er Gott „findet", gleichsam die Umrisse des Gottesbildes in seinem Gottsuchen; ja, wie Sankt Paulus sagt, er müßte der „Wahrheit Gewalt antun", so sehr ist das unverdunkelte Erkennen auf Gott gerichtet als das Urziel alles Erkennens, weil Gott dieses Erkennen ursprunghaft hingeordnet hat auf das Erkennen seines Daseins und Wesens im Spiegel der Schöpfung und in ihm mitwirkt zu diesem Ziel: weil Seele und Welt aufeinandergerichtet sind letztlich in Gott und darum im Vorgang der Gotteserkenntnis ihre höchste Einigung erfahren: die Seele für sich nur Stückwerk als Subjekt der Gotteserkenntnis und ebenso die Welt nur Stückwerk als Objekt der Gotteserkenntnis, aber beide eins in ihrem Vollzug und Wachstum und Vollendung.

Darin also ist kein Unterschied zwischen „Metaphysik“ und „Religion“; beide setzen die freie Entschließung der freien Persönlichkeit Gottes voraus, sich kundzutun, eine Entschließung, die in der frei vollzogenen Schöpfung von Welt und Mensch Wirklichkeit geworden ist.

Aber besteht nicht ein Unterschied in der Art und im Grad, wie beide zur Erkenntnis der Persönlichkeit Gottes vordringen?

Man wird zunächst wohl zugeben müssen, daß überhaupt gegenüber dem Dasein Gottes nicht eine so einfachhin „neutrale“ Stellungnahme möglich ist, wie sie etwa der Naturwissenschaftler gegenüber neuauftauchenden Lebewesen oder Naturkräften einnehmen mag. Ist es sicher, daß es einen Gott gibt, so ergeben sich sofort daraus Folgerungen, die für den ganzen Menschen entscheidend sind. Die Annahme des Daseins eines neuen Fixsterns greift nicht in Gewissensfragen und Lebensführung ein. Aber die Annahme des Daseins Gottes hat als unerbittliche Folge ein Leben im Gesetze Gottes und nach dem Geiste Gottes. Ist es da verwunderlich, wenn schon die allererste Einstellung, die ein noch so kühler Gelehrter zu der Gottesfrage nimmt, bereits getränkt und gefärbt ist durch eine „persönliche Richtung“? Eine völlige „Unparteilichkeit“ dem möglichen Dasein Gottes gegenüber trägt notwendig ein gutes Stück der sog. Ignatianischen Indifferenz in sich: Verzicht auf alles, was mit dem möglichen Dasein eines persönlichen Gottes nicht vereinbar ist. Ist also nicht schon in der Einstellung der „Metaphysik“ „religiöse“ Einstellung, Einstellung der Hingabe an einen möglichen Herrn und Richter? Und ist es verwunderlich, daß diejenigen Philosophen nicht zu einer Erkenntnis Gottes kommen, deren Einstellung einer solchen Hingabe widerstreitet? Ist die Demut gegenüber einem möglichen Gott nicht die Vorbedingung zur Demut des Sich-beugens unter den wirklichen Gott? Wird ein Philosoph zur Erkenntnis eines persönlichen, vom Weltall unterschiedenen Gottes gelangen, dessen philosophischer Drang in nichts anderem besteht als darin, seine eigene innere Zerrissenheit dem Weltall und Weltgrund aufzubürden? Braucht es also nicht zunächst der demütigen Einsicht der persönlichen Unwichtigkeit: die Welt kann gut sein, auch wenn ich voller Elend bin? Braucht es nicht erst des Verzichtes geradezu auf die eigene Glück-Unglück-Verengung, ehe der tragische Pantheist für den Theismus fähig wird? Das liegt gewiß nicht daran, daß etwa das Dasein Gottes nur der sozusagen objektivierte Ausdruck einer bestimmten Seelenrichtung wäre, wie es dem Gedankengang der Simmelschen Philosophie entspräche. Wohl aber liegt es daran, daß Gott, wenn er Dasein hat, eben der unbedingte Herr und Richter und Seligmacher ist, das alles umspannende Endziel und der allesdeutende Endsinn des ganzen Menschenlebens. Die Entscheidung des „Mein Gott und mein Alles“ wirft ihren Schatten schon voraus in die Einstellung des Forschens, ob Gott sei.

Trotzdem wird man sagen können, daß dieses Gewebe der Einstellungen sich dichter spannen werde, wenn von vornherein auch ganz ausdrücklich das persönliche Verhältnis zu Gott im Blickpunkt des Gottsuchers steht, wie es in der spezifisch religiösen Seelenhaltung gegeben ist. Gott als Person ist auch und durchaus das Ziel des metaphysischen Forschers. Er beschränkt sich aber auf die Feststellung, daß Gott Person sei. Der religiös Eingestellte, der werdende „Beter“ strebt nach einer tätigen Erfahrung dieses Personseins

Gottes. Denn es ist etwas anderes, ob ich sozusagen „statistisch" feststelle, daß es im Nachbarhaus einen Herrn X. gebe, oder ob ich diesen Herrn in persönlichem Verkehr immer mehr kennen lerne. „Person" ist er für beide Einstellungen; aber erst auf die zweite Weise werde ich seiner Person eigentlich „inne", vollzieht sich sozusagen eine innere Berührung von Person zu Person. Darum stellen ja auch die Lehrer des geistlichen Lebens das „persönliche Leben und Wandeln" mit Gott einer nur verstandesmäßigen Erkenntnis seines Daseins und Soseins gegenüber. Das Gottesbild des tatsächlich persönlichen Gottes ist also für „Metaphysik" und „Religion" dasselbe, wenngleich in der religiösen Einstellung die Richtung auf die tätige Auswirkung dieser Erkenntnis hinzukommt, die Richtung auf die Erfahrung des persönlichen Gottes im persönlichen Gebetsverkehr.

Aber ist dieser Gebetsverkehr selbst, wie er der religiösen Einstellung wesenhaft eignet, nicht auf andere seelische Faktoren aufgebaut als die metaphysische Gotteserkenntnis? Ist mit dem besondern Vorwiegen des „Persönlichen" nicht gegeben, daß auch die besondere Weise des innigen Verkehrs von Person zu Person, wie sie Menschen zueinander haben, hier eintritt: das vertrauliche Sichgeben des einen und das gläubige Hinnehmen des andern? Ist also „Offenbarung" und „Glaube" in besonderem Maße die Einstellung der „Religion", und „selbsttätiges Forschen" die der „Metaphysik"?

Es kann sich bei „Offenbarung" und „Glauben" zunächst nicht handeln um die Verhaltungsweisen, wie sie einer positiven Offenbarungsreligion eignen. Denn der gemeinsame Hintergrund der „Religion", von der wir sprechen, und der „Metaphysik" ist Gott, wie er sich in der geschaffenen Natur und ihrem natürlichen Wirken kundtut. Es ist nicht „Offenbarung" durch ein autoritäres Sprechen Gottes, wie er „durch die Väter sprach und zuletzt, in unsern Tagen in Sohnesweise"; es ist darum auch nicht ein „Glauben" im strengen Sinn des Wortes, ein Fürwahrhalten allein wegen der Autorität dieses sprechenden Gottes, wobei der Verstand nur die Tatsache seiner positiven Offenbarung feststellen kann, um nachher sozusagen in Gottes Verstand überzugehen: „Was Gott schaut, das glaube du!" (Augustinus, In Ps. 36 s. 2, 2.) Denn dieser Glaube setzt die Annahme des Daseins Gottes bereits voraus. Immerhin wird man sagen können, daß tatsächlich in der religiösen Einstellung nicht die einseitige Forschungseinstellung der Metaphysik obwaltet, sondern etwas ähnliches, wie es durch die Worte „Offenbarung" und „Glaube" ausgedrückt ist: eine demütige und sehnsüchtige Bereitung für Gottes Ruf und Führung, für die „innere Einsprechung", und ehrlicher Gehorsam gegen das Wort dieses Rufes und die Weisung dieser Führung. Wenn Beten wirklich ein Verkehr zwischen Seele und Gott ist, so ist ja durch die Stellung von Geschöpf und Schöpfer bedingt, daß der eine der „Herr", das andere der „Diener" ist: „Rede, Herr, dein Diener hört!" Aber es ist nicht Offenbarung im eigentlichen Sinn und es ist nicht Glaube im eigentlichen Sinn; und darum betonen auch gerade die Lehrer des geistlichen Lebens eine kluge „Unterscheidung der Geister" gegenüber den „inneren Einsprechungen". Nicht daß etwas als „innere Einsprechung" auftritt, ist auch schon ein Erweis seines „Von-Gott-seins"; es muß sich erst erproben an den Grundsätzen einer gesunden Vernunft und des Inhalts der tatsächlich positiven Offenbarung. Es fällt also „Offen-

barung" und „Glaube" der religiösen Einstellung unter den Bereich der natürlichen Erkenntnis- und Verhaltungsweise, ist innerhalb der natürlichen Vernunft nur ein anderes Verhalten des ganzen Menschen zu Gott. Es ist ein Verhalten, in dem sofort das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf in der Tat verwirklicht ist, jenes Verhältnis eines innigsten Ineinander der Liebe und doch zugleich des erschreckenden Andersseins des ewigen Gottes vom vergänglichen Geschöpf, wie es nichts weiter ist als sozusagen die in Tat umgesetzte analogia entis (das Unveränderliche und Unendliche als letzter Seins- und Wirkgrund des Veränderlichen und Endlichen), von der wir früher sprachen als dem Angelpunkt von Gotteserfahrung und Gottesbeweis [1]. „Metaphysik" und „Religion" unterscheiden sich nur darin, daß die erste auf den persönlichen Gott zielt, der in Hingabe der Liebe und Furcht zu verehren sei, während die zweite direkt auf diese Verehrung selbst zielt. Welche von beiden Richtungen in einem Menschen sich finden, wird ganz von dessen Charakter abhängen. Der eine wird vielleicht von vornherein „metaphysisch" eingestellt sein, um dann seine metaphysische Einsicht in Religion übergehen zu lassen. Ein anderer wird vielleicht die religiöse Einstellung von Anfang an haben und mehr in Beten und Warten seinen Gott finden, um dann später seinen Werdegang auch metaphysisch sich darzulegen. Die Wirklichkeit des Menschenlebens ist denn doch allzu systemlos, als daß man nur einen Typus festlegen dürfte.

Gemeinsam für „Metaphysik" und „Religion" ist der Angelpunkt der analogia entis und die Voraussetzung der natürlichen Selbstoffenbarung Gottes in seiner Schöpfung, so daß sowohl die Metaphysik ein Element der Religion in sich trägt (die Voraussetzung der Selbstoffenbarung Gottes) wie die Religion ein Element der Metaphysik (den Erkenntnisgrund der analogia entis). Gemeinsam auch ist ihr Gottesbild: der persönliche Gott. Gemeinsam sogar in gewissem Ausmaß ist die Bedeutung der ersten „Einstellungen".

Aber hier bereits beginnen die Unterschiede. Metaphysik zielt auf eine rein tatsachengemäße Feststellung des Daseins und Soseins des persönlichen Gottes, Religion aber auf das persönliche Verhältnis zu diesem persönlichen Gott. Metaphysik zielt auf die Wahrheitstatsache, deren Umsetzung in praktisches Leben Religion ist; Religion zielt auf jenes praktische Verhältnis, dessen Wahrheitsgrundlage die Einsicht der Metaphysik ist. Metaphysik und Religion sind insofern voneinander unabhängig, als es nicht notwendig ist, daß jeder Gottsucher erst um formell metaphysische Einsicht sich zu mühen habe, um dann darauf die Religion zu bauen, oder daß eine metaphysische Erforschung ohne gleichzeitige religiöse Betätigung unmöglich wäre. Aber in jedem noch so rein „religiösen" Weg zu Gott oder Fortschritt auf dem Wege mit Gott ist, wie wir früher sahen, der metaphysische Erweisgrund des Daseins und Soseins Gottes unlöslich eingewurzelt: die analogia entis. Und kein noch so rein metaphysischer Weg wird von den religiösen Folgerungen aus dem Dasein und Sosein Gottes absehen können, weil eben Gott seinem Wesen nach einer ist, der vom Geschöpf (so ein solches besteht) Anbetung und Hingabe fordert. „Furcht und Liebe", wohinein man den Inbegriff des religiösen Verhältnisses legen kann, ist eben nichts anderes als der religiöse Ausdruck der analogia

[1] Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 16.

entis: Gott in den Geschöpfen und darum Liebe, Gott über den Geschöpfen und darum Furcht: „Liebende Furcht und fürchtende Liebe“ (Augustinus, In Ps. 118 s. 22, 6).

2.

Was aber sagt die Kirche über diesen Tatbestand? Die Akten des Vatikanischen Konzils unterscheiden zunächst tatsächlich eine „objektive Kundgabe Gottes durch die Geschöpfe“ von der „menschlichen Vernunft“, die die „Kräfte habe, um aus jener Kundgabe Gott erkennen zu können“. Es geht also aller „Erkenntnis von Gott“ eine „Kundgabe Gottes“ voraus (Coll. Lac. VII 520). Ja, in unsrer tatsächlichen Heilsordnung tritt zu dieser objektiven Kundgabe Gottes in den Geschöpfen noch eine eigentlich positive Offenbarung als Hilfe für die rein natürliche Gotteserkenntnis, da es „der göttlichen Offenbarung zuzuschreiben sei, daß verschiedenes über göttliche Dinge, was an und für sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist, im gegenwärtigen Stand des Menschengeschlechts von allen leicht, mit fester Sicherheit und ohne beigemischten Irrtum erkannt werden könne“ (Vat. sess. 3 cap. 2). Und eine solche Hilfe ist so notwendig für die natürliche Gotteserkenntnis, daß nicht wenige Theologen lehren, es wäre in jeder Heilsordnung irgend eine Hilfe zu diesem Zweck von nöten, wenn auch nicht eine direkt positive Offenbarung. Dazu kommt noch ein anderes, was aus der Lehre von der „Gnade des Beistandes“ sich ergibt. Eine solche Gnade ist nötig, um zum „Heil“ zu gelangen, erstreckt also ihre Wirksamkeit überall dahin, wo das „Heil“ in Frage kommt. Diese Gnade ist ferner, wie verschiedene Theologen lehren, unabhängig von den verschiedenen Heilsordnungen, wird also in einer übernatürlichen Ordnung (wie es die unsre ist) in Form eines übernatürlichen Beistandes gegeben, in einer natürlichen Ordnung in Form eines natürlichen. Nun ist aber der Weg zur Erkenntnis Gottes die Grundlage des „Heiles“. Also haben wir auch beim Vorgang der Gotteserkenntnis das Wirken dieses vorausgehenden, mitwirkenden und nachfolgenden Beistandes.

Es zeigt sich also, wie die Lehre der Kirche und der Theologen ein ganzes Gewebe von „Offenbarung“, „Einladung“, „Hilfen“ Gottes aufweist, durch das der persönliche Gott tatsächlich sich zuerst „darbietet“, den Gottsucher „an sich zieht“ und seine tastenden Schritte stützt. Es braucht nur eines klaren Auges, eines ehrlichen Wollens, einer aufrichtigen Liebe. Es braucht nur eines demütigen „Sich-führen-lassens“; denn durch alle diese Hilfen führt ja tatsächlich Gott selber seinen Sucher zu sich. Was in unbegreiflich erhabener Weise erst im seligen Schauen erfüllt ist und im Glauben als „Vorgabe“ uns geschenkt ist, das „Erkennen Gottes durch Gott“, von dem Sankt Hilarius von Poitiers spricht, das ist schattenhaft und gleichnishaft schon Grundeigenart der natürlichen Gotteserkenntnis, da Gott durch seine „objektive Kundgabe durch die Geschöpfe“ und durch seine Beistandshilfen wirklich zum Menschen hintritt, ihn an der Hand faßt und sein gesenktes Haupt emporhebt: Sieh mich an!

Aber es ist nur ein gleichnishaftes „Erkennen Gottes durch Gott“. Die Lehre der Kirche scheidet es scharf ab von allem rein passiven Empfangen, da sie von einer „aktiven, nicht passiven Fähigkeit“ der Gotteserkenntnis spricht (Coll. Lac. VII 127 236) und von „Kräften“ der menschlichen Vernunft, durch

die diese die „objektive Kundgabe Gottes durch die Geschöpfe" erkennen könne (Coll. Lac. VII 127 520). Sie scheidet ferner die natürliche Gotteserkenntnis von allem eigentlichen Glauben, da sie sowohl definiert, daß dem Menschen eine Gotteserkenntnis möglich sei, die nicht Glaube an eine positive Offenbarung ist (Vat. sess. 3 cap. 2; vgl. Coll. Lac. VII 520 f.), als auch, daß der eigentliche Glaube ausschließlich erfolge „wegen der Autorität des offenbarenden Gottes" (Vat. sess. 3 cap. 3). Aller „Glaube" ist also wesentlich zugeordnet der „positiven Offenbarung", und „Vernunfterkenntnis" der „objektiven Kundgabe Gottes durch die Geschöpfe".

Gewiß ist damit die natürliche Gotteserkenntnis nicht auf einen einzigen Typus festgelegt, wie wir schon früher sahen. Es sind Wege möglich, die mehr passiv sind, ebenso wie Wege, die mehr aktiv sind. Es sind Unterschiede innerhalb des Vernunftverhaltens. Es ist eben, wie wir im ersten Teil schon sahen, nicht der Fall, daß ein „religiöser" Typus nur passiv empfangend gerichtet sei und ein „metaphysischer" Typus nur aktiv erforschend. Der homo religiosus ist gewiß ein Typus, der von vornherein das „Rede, Herr, dein Diener hört!" als Grundeinstellung hat; aber es wäre eine falsche Religiosität, die die aktiven Kräfte des Verstandes und Willens ausschlösse (vgl. die verurteilten Sätze Fénelons und Molinos'), die nötig sind zur aktiven Vorbereitung auf Gottes Führung, zum aktiven Mitwirken mit Gottes Führung, und gar sehr zur „Unterscheidung der Geister", von der wir oben sprachen. Der homo religiosus wird sich vielmehr als ein Typus darstellen, bei dem das „Auf-Gott-warten" sozusagen ein Höchstzustand der Selbstüberwindung ist, die auch noch den geheimen Stolz des Selber-könnens überwindet, und das „Von-Gott-sich-führen-lassen" ein Höchstzustand der Selbsttätigkeit, die in ihrem rastlosen Wirken Gottes unverdiente Gnade erkennt und anerkennt. Und es ist ebenso nicht der Fall, daß der „metaphysische" Typus des „Philosophen" nur aktiv gerichtet sei, nur „erforschend", nicht „betend empfangend". Denn es besteht doch unleugbar ein notwendiger Zusammenhang zwischen der Eigenart von Forschungsgegenständen und der Eigenart der Forschungshaltung, so daß die Majestät des „Herrn des Himmels und der Erde", zu der der „Philosoph" forschend sich erhebt, schon für den ersten Akt dieses Forschens einen Hauch jener Haltung fordert, die vollendet das innerste Wesen echter Religiosität ist: Furcht und Liebe.

So bedeutet die Lehre der Kirche eine wahre letzte Klärung unsrer Frage. Der „religiöse Typus" ist weder einfachhin ein „Glaubenstypus" noch ein passiver „Gefühlstypus", vielmehr ein Typus, dessen Vernunft- und Willensverhalten von vornherein mehr auf die praktische Verehrung des persönlichen Gottes gerichtet ist als auf ein rein theoretisches Feststellen seiner Wesenheit. Ebenso geht der „metaphysische Typus" nicht einfachhin ausschließlich auf ein rein theoretisches Erkennen Gottes, sondern in seine Seelenhaltung greift auch die Verehrung dieses erkannten Gottes ein. Denn die Kirche definiert ein Doppelobjekt der natürlichen Gotteserkenntnis: das Dasein und Wesen eines persönlichen „Zieles und Urgrundes aller Dinge" (Vat. sess. 3 cap. 2) und die „hauptsächlichen Pflichten gegen Gott" (Coll. Lac. VII 133). Es ist also ein wahres zweifaches „Prävalenzverhältnis" möglich: der eine Mensch ist *mehr* auf das erkenntnismäßige Dasein des „Zieles und Urgrundes aller

Dinge" gerichtet, ein anderer *mehr* auf die „hauptsächlichen Pflichten gegen Gott".

Aber beide kennen nur einen „persönlichen Gott" (vgl. Coll. Lac. VII 102 c, 130 c, 133 b, 236 c—238 b) und einen persönlichen Gott, der als „Ziel und Urgrund aller Dinge" erkannt wird, um als solcher verehrt zu werden, und verehrt wird, weil er „Ziel und Urgrund aller Dinge" ist. Mit andern Worten: das Doppelobjekt ist unverkürzt das Objekt beider Typen; nur die „Beleuchtung", der „Akzent" ist ein anderer.

Metaphysik und Religion lassen sich nicht einfachhin voneinander scheiden, wenngleich metaphysische und religiöse Einstellung sich in etwa scheiden lassen. Die erkenntnismäßige Wirklichkeit des religiösen Objekts ist eben nur gegeben durch das *metaphysische* Grundverhältnis der analogia entis, das, wie wir früher und wieder im ersten Teil sahen, der religiösen Einstellung selbst notwendig innewohnt; und der Gott der Metaphysik ist wesentlich der persönliche Gott, der religiöse Verehrung kraft seines Wesens fordert, und diese seine Grundeigenart auch schon hineinwirken läßt in den scheinbar rein metaphysischen Forschungsgang selbst.

Gott ist eben die „anbetungswürdige Majestät", weil er die höchste Wirklichkeit ist, und darum ist die analogia entis der Metaphysik auch Grundelement der Religion, in der sie sich auswirkt, wie wir sahen, in das religiöse Grundverhältnis von „fürchtender Liebe und liebender Furcht". Und Gott wäre nicht „höchste Wirklichkeit", wenn er nicht für jedes mögliche Geschöpf die anbetungswürdige Majestät wäre, und darum ist die religiöse Grundeinstellung von Furcht und Liebe eine notwendige Grundeinstellung des metaphysischen Forschens selbst, wenn nicht die Wolken oft tief verborgener irdischer Richtungen das reine Auge der Erkenntnis überwölken sollen. „Selig, die reinen Herzens sind, sie werden Gott schauen!"

Erich Przywara S. J.

Besprechungen.

Deutsche Literatur.

Gottfried Keller-Ausgaben:

Kellers Werke. Herausg. von Max Nußberger. Kritisch-historische und erläuterte Ausgabe. (Meyers Klassiker-Ausgaben) 8 Bände. 8° Leipzig u. Wien 1921, Bibliographisches Institut. Geb. *M* 272.—

Ausgewählte Werke von Gottfried Keller. Mit einer Einführung, Einleitungen und Anmerkungen herausg. von Prof. Dr. Otto Hellinghaus. 2 Bände. 12° Freiburg i. Br. 1921, Herder & Co. Geb. *M* 10.25 (G)

Die Gottfried Keller-Literatur ist in den letzten Jahren fast unheimlich rasch angeschwollen, und seitdem die Schriften des Dichters für den Wettbewerb der Verleger frei geworden sind, fehlt es auch an großen und kleinen, fast jedem Geschmack angepaßten Ausgaben wirklich nicht mehr. Unter den ersteren nimmt die von dem Basler Literarhistoriker Max Nußberger besorgte achtbändige einen ehrenvollen Platz ein, der ihr von einer andern nicht leicht streitig gemacht werden dürfte. Nußberger ist von Jugend auf mit Keller und allem, was über ihn erschien, vertraut, hat dann schon vor 20 Jahren seine erste wissenschaftliche Arbeit über den Dichter veröffentlicht (Der Landvogt von Greifensee und seine Quellen) und verlor seitdem die Spuren seines berühmten Landsmanns nicht mehr aus den Augen. Der vorliegenden Ausgabe kam überdies die gelegentliche Mitarbeit und Unterstützung mehrerer Keller-Forscher wie Prof. Dr. Emil Ermatinger und Direktor Dr. Hermann Escher in Zürich zu gute, und Nußberger konnte seiner Arbeit die Handschriften des Kellerschen Nachlasses zu Grunde legen. Das nötige literarhistorische Rüstzeug ist denn auch zweifellos vorhanden, und die gediegen ausgestatteten Bände bieten nicht nur die Werke des Dichters übersichtlich, zumeist nach der Reihenfolge ihrer Entstehung geordnet — von den Gedichten aus der ersten Jugendzeit bis zu dem Alterserzeugnis, dem Roman „Martin Salander" und Kellers autobiographischen Schriften —, sondern überdies eine 110 Seiten starke, von intimer Vertrautheit mit dem Stoffe zeugende biographische Einführung nebst ausführlichen Einleitungen zu den einzelnen Werken.

Eines vermißt man indes bei Nußberger recht sehr — das menschliche Verständnis für die religiösen Gefühle andersdenkender, zumal katholischer Leser. Es ist ja durchaus zutreffend, daß Keller selbst hierin mit schlechtem Beispiel nur allzuoft voranging; über eine engherzige, polemische Stellungnahme in religiösen Fragen vermochte er selbst in seinen reiferen Jahren sich nur selten zu erheben. Aber muß denn der Herausgeber seiner Werke diese durch den Gang der Geschichte glücklicherweise überholte, von der großen Mehrzahl der heutigen Landsleute Kellers nicht mehr verteidigte Auffassung noch tief im 20. Jahrhundert teilen? Ist es mit wissenschaftlicher Objektivität vereinbar, Kellers genügend bekannte „Legenden" als „ein unerreichtes Ideal von Naivität für ewige Zeiten" anzupreisen (S. 77) und den angeblich tendenzlosen Charakter dieser Erzählungen in überschwenglichen Ausdrücken zu feiern, da wir doch des Dichters eigenes derbes Geständnis besitzen: „Ich nahm sieben oder acht Stück aus dem vergessenen Schmöker, fing sie mit den süßen und heiligen Worten Kosegärtchens an und machte dann eine erotisch-weltliche Historie daraus, in welcher die Jungfrau Maria die Schutzpatronin der Heiratslustigen ist"? In Wirklichkeit zeigt sich hier die Kluft zwischen Voltaire und Keller als lange nicht so tiefgehend und weit, wie der Herausgeber dies darzustellen sich alle Mühe gibt. Die bedauerliche Befangenheit Nußbergers in Weltanschauungsfragen und auch gelegentliche schon rein literarisch anfechtbare Urteile des Basler Gelehrten (wie das S. 48 über Varnhagen) sollen uns indes nicht abhalten, diese sehr beachtenswerte Bereicherung von Meyers Klassiker-Ausgaben im Besitze jedes kritisch geschulten Lesers zu wünschen.

Die von Hellinghaus besorgte Keller-Ausgabe wendet sich an die weiteren Kreise des katholischen Lesepublikums. Begreiflicherweise wurde hier auf eine Wiedergabe der „Legenden" verzichtet. Auch von den „Züricher Novellen" und den Teilerzählungen des „Sinngedichts" sind nur insgesamt vier Stücke ausgewählt. Ebenso fehlen der „Grüne Heinrich", „Martin Salander" und die biographischen Schriften des Dichters. Dagegen bringt der erste Band „Die Leute von Seldwyla" und der zweite nebst den erwähnten Novellen auch eine gute Auswahl Gedichte. Eine kurze biographische Einführung und knappe Kommentare zu den einzelnen Schriften sind recht dankenswert. Das Sätzchen in der Einleitung S. 6 von dem „hochkonservativen, den Frei-

sinn bedrängenden Luzern" ist wohl nur aus Versehen in diese katholische Ausgabe von G. Kellers Werken hereingeraten; den geschichtlichen Tatsachen entspricht es jedenfalls nicht. Die kleine Entgleisung ist in einer neuen Auflage, die man der hübschen, geschmackvoll ausgestatteten Edition wünschen möchte, leicht zu verbessern. Alois Stockmann S. J.

Altenroda. Bergstadtgeschichten von Paul Keller. 8° (211 S.) Breslau 1921, Bergstadtverlag.

Im weißen Luftschiff mit silbernem Propeller entfliehen wir der Großstadt und der Gegenwart und landen in der Vorkriegszeit zu Altenroda, einem Städtchen mit Katzenkopfpflaster, spitzgiebligen Häusern, Söllern und Balkonen. Da tischt der Dichter in behaglicher Erzählerfreude viel Gutes auf, Idyllisches und Moralisches, Humoristisches und Komisches, Sentimentales und Märchenhaftes. — Sagt da Vater Ansorge vom Gefühl nach einer guten Tat: „Es ist als ob die Seele ein Bad genommen und sich drauf an etwas Gutem sattgegessen und sattgetrunken hätte." So ist dir's auch nach der Lesung dieser Bergstadtgeschichten zu Mute.

Der Held im Schatten. Von Karl Bröger. 8° (204 S.) Jena 1919, Eugen Diederichs.

„Der Held im Schatten" ist ein Bekenntnisbuch. — Ernst, das künstlerisch veranlagte Proletarierkind, entwickelt sich aus selbstischer Vereinsamung zur Gemeinschaft, erst zur sozialpolitischen Solidarität der Arbeitnehmer, schließlich auch zur tief menschlichen Verbundenheit mit Weib und Kind. Leider findet er nicht die Gemeinschaft mit der Mitte allen Zusammenschlusses; Gott, Religion und Kirche werden abgelehnt. Das Äußere seines Lebens: Uneheliches Kind, als rebellischer Realschüler davongejagt, als Kontorist wegen wiederholten Kassendiebstahls im „Kittchen", obdachlos, zwei Jahre Soldat, Bauarbeiter, Journalist an einer sozialistischen Zeitung. Die erotischen Erlebnisse sind realistisch, aber nicht lüstern geschildert. Die Darstellung, erst durchsichtig und schlicht, wird mit dem wachsenden Helden reicher und farbiger.

Hans Heiner Roseliebs ewiger Sonntag. Von Heinrich Schotte. 8° (255 S.) Kempten 1921, Kösel & Pustet.

Wer ein reichliches Maß stimmungsgesättigter Naturschilderungen liebt, kommt bei H. Schotte auf seine Rechnung. Wie bei Stifter überwuchert die Natur das Gehäuse menschlichen Lebens. Aber während bei Stifter die Natur in plastischer Körperlichkeit mit ihren gegenständlichen Farben Träger der Stimmung ist, sehen wir hier den körperlos wogenden Widerschein der Dinge in der sehnenden, suchenden Seele Heiners. Alles ist aufgelockert und aufgelöst in Gefühlswerte. Hier wird nicht mit dem dünnen Pinsel Stifters gezeichnet, sondern mit breiten, verschwimmenden Strichen musiziert, — Münster mit seinen kupfergrünen Türmen und lindenumkränzten Kirchen, Rom mit seinen Monumenten, die Tiberhänge, Vignen und die Campagna müssen ihre Tinten und Linien hergeben, um die verträumte, versonnene Seele zu füllen. Unversieglich, aber eintönig strömt der Fluß schöner Worte; dann und wann ruft uns ein Satz in Sperrdruck etwas besonders Wichtiges zu. Auch die Menschen sprechen in dem singenden, schwärmenden Tone des Erzählers. Es wurde mir wirklich wie an einem Sonntagnachmittag zu Mute; ich versank in Beschaulichkeit, Träumerei — in Halbschlummer....

Der kleine Umweg. Eine Erzählung von Heinrich Zerkaulen. 8° (118 S.) Kempten 1921, Kösel & Pustet.

Nicht nur einen Umweg und nicht nur kleine Umwege macht Hans Peter, bis er den geraden Weg zu seinem Ziel findet an der Seite Annelieses. Still und versonnen ist er, phantasie- und gemütvoll, eine Dichternatur; dazu ungeschickt im praktischen Leben, schwerfällig, tastend, unsicher. Der Trotz und die Knabenunruhe des Obertertianers schmilzt in der Verliebtheit zu der zwanzigjährigen filia hospitalis. Die unverschleierte Schwärmerei für die bewegliche, kunstsinnige, drollige Nichte des Buchhändlers bringt ihm die Entlassung vom Gymnasium. Als Volontär in einer großstädtischen Buchhandlung gewinnt er an einer holsteinischen Malerin einen Kameraden. Endlich Abteilungsvorstand einer Volksbibliothek geworden, leidet er beschämend unter der Unruhe seines Blutes. Aber er wird nicht fußkrank auf all diesen Umwegen; schließlich findet er sich aus aller Verliebtheit zur Liebe in schlichter Treue, zur Gespielin seiner Kindheit. „Je tiefer ein Mensch gefallen, um so einfacher wird er hernach. Er sieht durch Rausch und Stimmung auf den ruhigen Pol. Das ist Selbstbescheidung, Demut, liebendes Verzichtenkönnen." Und auch die Liebe ist ihm nicht mehr Ziel des Lebens, sondern die Arbeit: Hand in Hand einen steilen Berg hinanzusteigen, alle lockenden Umwege zu lassen und Verirrten Führer und Richtweiser zu sein. —

Humorvoll in kleinen Absätzen erzählt das Zerkaulen; oft macht er eine Pause, um einen mit schelmischen Augen anzuschauen. Nur wird zu viel in halb allgemeinen Wendungen berichtet und geschildert, statt konkret in Handlung und Zwiegespräch gestaltet.

Stumme Sünde. Erzählung von Peter Dörfler. 8° (147 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

Mysterium iniquitatis, das Rätselhafte, Unerklärliche, das menschliche Sünde und Bosheit an sich haben kann, ist das unheimliche Thema. — An schwülem Sommermittag hat der Schäfer in einsamer Feldkapelle an einem Bettelkind gefrevelt. Er weiß, er muß beichten und bekennen, um Frieden mit Gott wiederzugewinnen. Aber er bringt es nicht über sich, seine Sünde ans Tageslicht zu heben. Sie liegt auf dem Grund seiner Seele wie ein ersäuftes Tier, glänzend aufgedunsen, blau und grau, faulend und Gift atmend. Zu der Scham, die ihm den Mund verschließt, kommt sein von Natur wortkarges Wesen. Stotternd und befangen war er als Kind; von der Stiefmutter lieblos behandelt, hat er sich ganz verschlossen. Nie hat es ihn gedrängt, Rat zu erfragen oder sich mitzuteilen. Von der Scheuheit seiner Schafe ist etwas auf ihn übergegangen. — Sein ganzes Leben wird von innen heraus zerfressen von dem ewig vergeblichen Kampf der Bekenntnispflicht gegen seine Stummheit. Auf dem Sterbebett bricht ihm über dem Kampf um das Bekenntnis das zermürbte Herz. Der Priester, der auf die Entschleierung der stummen Sünde harrte, staunt: Mysterium iniquitatis.— Ob das Geheimnis der Bosheit überhaupt ein künstlerischer Vorwurf ist? Wird man nicht durch die Schilderungen voll seelischen Grauens und unheimlich beleuchteter Naturvorgänge auf die Folter gespannt? Und da man die Lösung erhofft, dreht sich die Schraube noch einmal mit Gewalt; und statt der Entspannung kommt die Zerreißung. Eine andere Frage: Macht der stumme Schäfer nicht mehr den Eindruck eines psychopathisch Gehemmten als den eines geheimnisvoll Boshaften? Er bricht ohnmächtig zusammen, nicht aber bäumt er sich dämonisch-unbegreiflich auf gegen unendliche Weisheit, Güte und Macht.

Peter Farne, ein Abenteurer wider Willen. Von Peter Dörfler. 8° (146 S.) Augsburg 1922, Haas & Grabherr.

Peter Farne und sein Geschick gehört der Missionsgeschichte an. Der Vortrag, der zwischen geschichtlichem Bericht und künstlerischer Ausmalung, doch näher der letzten liegt, bewahrt die religiöse Kraft dieses Menschenschicksals davor, in ästhetischen Schein zu verfliegen. — Von türkischen Seeräubern zum Sklaven gemacht wird der Franziskanerbruder ins Herz der Sahara verschleppt. Befreit dringt er südwärts durch Wüste und Urwald zum Kongo vor. Auf der Heimfahrt scheitert er und lebt monatelang auf verlassener Felseninsel. In die holländische Heimat gerettet, stirbt er erschöpft von den Mühen, Entbehrungen und seelischen Hochspannungen seiner abenteuerlichen Fahrten. Abenteuer hat er hinter sich, in denen menschliches Wesen in selten betretene Grenzgebiete der Naturgewalten und seiner eigenen Kräfte vorstößt. Freilich wird nur ein Heiliger diese Seelenabenteuer in so strahlender Sieghaftigkeit bestehen. Das ist ein Fehler Peter Farnes, daß er keinen Fehler hat. — Bei einer Neuausgabe sollte die innere Gliederung auch äußerlich hervortreten; man schaut oft sehnsüchtig nach einer eingerückten Zeile oder einer blanken halben Seite aus.

Das Sextett im Himmelreich. Ein altfränkischer Roman von Franz Herwig. 8° (214 S.) Stuttgart 1921, Adolf Bonz.

Diese Zeilen sind weniger Besprechung als Dank für Stunden zeitentrückter Heiterkeit. — Das Himmelreich ist eine fast geschwungene Gasse in einem fränkischen Städtchen der 1750er Jahre. Wer über die Bachbrücke mit dem verzückten Nepomuk durchs Stadttor eintritt, der ist in einer Welt für sich. Altfränkische Häuser, Kirchen und Klöster stehen in goldig warmer Luft. Eine farbige, fröhliche Religiosität wölbt sich als lichttrunkener Himmel über der Stadt, wo ein drängendes und doch ruhevolles Wirken und Schaffen des ganzen Menschentums froh wird. Sinnenfreude singt und kost; immer unbefangen, nicht immer harmlos. Alles ist durchleuchtet von nie erschöpftem Humor, den warme Menschenliebe und gütige Menschenkenntnis beseelt. — Waffenklirrend und frosthauchend macht preußisches Wesen einen Vorstoß in dies süddeutsche Paradies; der entlaufene Sebald ist Korporal unter dem Großen Fritz geworden. Aus dem Mund seines Vaters spricht mehr der deutsche Kulturpolitiker der Gegenwart als der altfränkische Kantor von Versöhnung und gegenseitiger Bereicherung der deutschen Stämme. Künstlerisch ist das Episode, eine Werkbundkanzel in der Rokokokirche voller Alabasterwolken und Engelreigen. Bald kehrt auch die lichte, singende, schelmische Heiterkeit wieder und klingt religiös vertieft in Dank und Demut aus. Sigmund Stang S. J.

Musik.

Max Reger. Ein Bild seines Jugendlebens und künstlerischen Werdens. Von Adalbert Lindner. Mit Bildern und Musikbeispielen. 8° (330 S.) Stuttgart 1921, Engelhorn. *M* 60.—; in Halbleinen *M* 80.—; Halbleder *M* 160.—

Der aufmerksame Beobachter des heutigen Musiklebens kann sich der Tatsache nicht verschließen, daß Reger in den großen Konzerten nur mehr eine verhältnismäßig bescheidene Rolle spielt gegenüber andern neueren Meistern. Und doch offenbaren seine Werke eine wahrhaft titanische Schöpferkraft, die jedes technische Problem spielend löste. Freilich steht der menschliche Empfindungsgehalt nicht immer auf gleicher Höhe mit der artistischen Meisterschaft, und wenn Reger selbst einmal gesagt hat, das Wort „Gemüt" finde sich nicht in seinem Wörterbuch, so dürfte darin der Hauptgrund liegen, daß seine Werke etwas zurücktreten mußten. Sei dem nun wie ihm wolle, für jeden Fall muß uns das Phänomen Reger und sein allmähliches Hineinwachsen ins Riesenmaß fesseln. Niemand war berufener, diese künstlerische Entwicklung darzustellen, als Adalbert Lindner, der erste Musiklehrer und spätere Freund des Meisters. Seit Jahren haben wir denn auch von ihm diese Darstellung erwartet. Daß aber aus den gesammelten Erinnerungen ein so vortreffliches Buch entstehen würde, hätten wir nicht zu hoffen gewagt. Die Liebe zu seinem Helden hat hier einen Schriftsteller erzeugt, dessen lebendige Sprache und gediegenes ästhetisches Urteil förmlich überraschen, ein schöner Beweis, wieviel geistige Kräfte in unsrer Lehrerwelt schlummern. Schon deshalb begrüßen wir die autobiographische Skizze, die der Verfasser dem Buche vorangestellt hat, obgleich sie vom Organismus des Ganzen, wenigstens in dieser Form, nicht verlangt würde. Klar und scharf heben sich die Umrisse der Gestalt des Meisters vom Hintergrunde persönlicher Mitteilungen und Briefe ab, und wenn der Verfasser auch das Licht nicht spart, so verschweigt er doch auch nicht die Ecken und Kanten des Charakters. Freilich gleitet die Hand des Freundes taktvoll über diese Dinge hinweg, über die wir gerne Näheres hören möchten, deren genauere Darstellung man aber billigerweise nicht von ihm erwarten kann. Ganz vortrefflich sind die Zergliederungen vieler Werke des Meisters, die uns an der Hand zahlreicher Notenbeispiele geboten werden, mag auch unser eigenes Urteil dem des Verfassers nicht immer gleich lauten. Das vierstimmige Graduale — eine Gelegenheitskomposition Regers — ist zwar musikalisch ganz unbedeutend, die Leistung eines „Akkordarbeiters", gleichwohl ist dessen vollständige Wiedergabe dankenswert als Beweis, daß auch große Leute schwache Stunden haben. Vielfach hört man aussprechen, daß Reger infolge seiner mangelhaften wissenschaftlichen Befähigung zur Musik gekommen sei. Diese Fabel wird durch Lindner gründlich aus dem Weg geräumt. Reger war auch in den Schulfächern — Turnen ausgenommen — stets obenan, ebenso fleißig, wie von rascher Auffassungsgabe.

Ergreifend ist die Schilderung, wie Lindner das Ableben seines Freundes ahnte. Als aufrechter Christ war er schmerzlich berührt, daß Reger so ganz von der praktischen Betätigung seines Glaubens abgekommen war. Als hätte er gewußt, daß die Stunde der Entscheidung schon so nahe war, schrieb er ihm zu seinem Geburtstag (19. März 1916) u. a.: „Wir haben erkannt, daß es in diesem flüchtigen Leben doch eigentlich nur ein Wichtiges gibt, seine arme Seele zu retten, und daß wohl der furchtbarste Satz der Heiligen Schrift lautet: ‚Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet.'" Reger bestätigte unmittelbar vor seiner Abreise nach Amsterdam noch kurz den Empfang dieser Zeilen. In Amsterdam empfing er, wohl als Nachwirkung der ernsten Mahnung des Freundes und selbst von Todesahnungen erfaßt, das Sakrament der Buße[1] und starb dann zwei Monate darauf plötzlich in der Nacht des 11. Mai. Lindner schildert nun, wie es ihn an diesem Abend mit magischer Gewalt ganz gegen seine Gewohnheit an das Harmonium gezogen habe, und wie er mit immer tieferer Ergriffenheit das Wort der Offenbarung „Selig sind die Toten, die im Herrn sterben" gesungen habe. „Ich sang und spielte wohl zwei Stunden lang, die Tränen rollten unaufhaltsam, und ich gab mir auch gar keine Mühe, ihnen Einhalt zu gebieten; das Herz mußte sich in einem geheimnisvollen, mir ganz unbewußten Drang ausweinen — ausklagen. Niemand war bei mir, als meine betagte Schwiegermutter, die sich nicht genug wundern konnte über mein seltsames Gehaben. Meine Frau war verreist, die Kinder weilten in der Ferne; sollte ihnen ein Leid zugestoßen sein? — Als ich andern Tags zur Schule ging, begegnete mir auf der Stiege ein lieber Freund, der mich mit unheilverheißender Miene ansah und es auch bald aussprach, das schreckliche unfaßbare Wort: Max Reger ist tot!"

Das Buch, dem der Verlag ein wahrhaft verschwenderisches Kleid gegeben hat, ist eines

[1] Vgl. darüber den Bericht in dieser Zeitschrift 91 (1916) 400 ff.

der anregendsten literarischen Denkmale, die je einem Meister gewidmet wurden — einem Schüler von seinem Lehrer.

Die Musik der Gegenwart. Von Dr. Karl Storck. 2., verbesserte Auflage. Mit Bildnissen berühmter Musiker. 8° (219 S.) Stuttgart 1922, J. B. Metzler. Geb. *M* 80.—

Vom verlegerischen wie vom idealen Standpunkt aus hat sich diese Sonderausgabe aus des Verfassers großer und weitverbreiteter Geschichte der Musik als glückliches und dankenswertes Unternehmen erwiesen. Diese Neuauflage wurde nach dem allzufrühen Hinscheiden des Verfassers von einem bekannten Musikgelehrten bearbeitet, der seinen Namen bescheiden verschweigen wollte. Da das Werk bis in die neueste Zeit fortgeführt ist, wird der Musikfreund und Konzertbesucher kaum einem Namen in der Öffentlichkeit begegnen, über den er nicht eine wenn auch kurze Charakteristik in unsrem Buche finden könnte. Da sich Storck durch ein besonnenes, abgeklärtes Urteil auszeichnete, braucht kein Leser zu fürchten, daß er in die Irre geführt und mit rein subjektiven Schätzungen abgespeist würde. Alles fußt auf festem Grund. Auch der Bearbeiter der neuen Auflage hat seine Zusätze der Haltung des ganzen Buches angepaßt. Der Titel ist nicht so zu verstehen, als ob alle in dem Buch behandelten Künstler noch unter den Lebenden weilten; manche deckt bereits seit Jahren die kühle Erde. Ihre Aufnahme verdanken sie aber dem Umstand, daß ihre Tonsprache noch zeitgemäß-lebendig ist und noch nicht von der Musikgeschichte allein in Anspruch genommen wird. Ausstattung und Bildschmuck sind von hervorragender Güte.

Musikalische Stillehre in Einzeldarstellungen. München 1920, Hugo Bruckmann. Band 1: Die Zauberflöte, eine operndramaturgische Studie. 8° (128 S.) Band 2: Das Sigfriedidyll oder die Rückkehr zur Natur. 8° (116 S.) Band 3: Der Freischütz, ein Versuch über die musikalische Romantik. 8° (122 S.) Alle drei Bändchen verfaßt von Hermann W. v. Waltershausen.

Es handelt sich bei dieser Sammlung nicht um Kommentare im herkömmlichen Sinn; der Verfasser stellt sich vielmehr die Aufgabe, von einer höheren Warte aus die besprochenen Werke als Typus ganzer Musikgattungen, wie sie sich auf dem Boden der Zeitkultur entwickelt haben, zu betrachten. Im Vorwort zum ersten Bändchen teilt der Verfasser mit, daß die Herausgabe der Sammlung auf eine Anregung des Verlegers zurückgehe, Vorträge aus dem „praktischen Seminar für fortgeschrittene Musikstudierende", die Waltershausen an der Münchener Akademie für Tonkunst gehalten hat, weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Auf musikwissenschaftlichen und musikhistorischen Ehrgeiz macht er, wie er selbst sagt, keinen Anspruch. Trotzdem sind diese Bändchen, gerade weil der Verfasser den praktischen Musiker mit dem besonnenen Beobachter verbindet, der seine ästhetischen Beobachtungen nicht a priori aufbaut, sondern aus der lebendigen Musik zieht, voll von leuchtenden Gedanken und geistvollen Beziehungen und dabei so leicht verständlich und fließend geschrieben, daß auch der Musiklaie vieles daraus lernen kann. Dringend wäre aber zu wünschen, daß Ausdrücke wie „Mythos des Christentums" (2. Band, S. 9, ebenso 3. Band, S. 13) oder „Weihnachtslegende" (2. Band, S. 10) ferngehalten würden. Über andere Einzelheiten möchte ich mit dem Verfasser nicht rechten, so z. B., wenn er von Mozart sagt, er habe den Keim des modernen Dichterkomponisten bereits in sich getragen.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Zu Gerhart Hauptmanns sechzigstem Geburtstag[1].

Hochgeehrt tritt Gerhart Hauptmann, das beherrschende dramatische Talent der letzten Jahrzehnte, in das siebte Jahrzehnt seines Lebens. Von Breslau bis Hamburg huldigen die Bühnen. Seine bedeutendsten Stücke gehen über die Szene. Stürmisch wird der Dichter bei den Feiern begrüßt und umjubelt. Eine achtbändige Jubiläumsausgabe bindet die Ernte dieses langen Lebens in Garben. Monographien und Festschriften suchen das Werk der sechzig Jahre zu würdigen. Die Bühnengenossenschaft gibt durch Felix Holländer eine Festschrift heraus. Das Sammelwerk „Gerhart Hauptmann und sein Werk" von Ludwig Marcuse sollte die Meinung Deutschlands und des Auslands über Hauptmann vereinigen; aber aus dem Ausland, Rußland ausgenommen, und dem jungen Deutschland kamen viele Absagen. Konrad Hänisch, der ehemalige preußische Kultusminister, feiert in seinem Buch Gerhart Hauptmann als Dichter der Armen, sucht seine Dichtungen in den Dienst sozialistischer Bestrebungen zu stellen. Auf höheren Standpunkt führen die Monographien von Schlenther-Eloesser und von Paul Fechter. Zumal der letzte hat bei aller Anerkennung der Bedeutung Hauptmanns einen scharfen Blick für die technische und geistige Begrenzung seines künstlerischen Schaffens. — Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß diese Geburtstagsliteratur sich nicht auf die ästhetische Bedeutung Hauptmanns einschränkt, sondern vor allem sich um den Lebenswert seiner Dichtung bemüht. „Dabei wird sichtbar", meint H. Sinsheimer, „daß kein anderer zeitgenössischer Schriftsteller an lebendiger, von Leben erfüllter und Leben schaffender Wirkung mit Hauptmann verglichen werden kann."

Da liegt die Frage nahe: Was hat Gerhart Hauptmann zum Geistesleben des letzten Menschenalters beigetragen?

Die Geburtstagsfeier lenkt den Blick zurück auf Zeit und Ort der Geburt, auf Um- und Vorwelt, aus der Hauptmann herausgeboren wurde, auf die Jahre des Heranwachsens. Am 15. November 1862 wurde Gerhart Hauptmann als jüngster Sohn des Gasthofbesitzers Robert Hauptmann in dem schlesischen Bade Obersalzbrunn geboren. Die Mutter war im Geiste des nahegelegenen Herrnhut aufgewachsen. Mit sechzehn Jahren kam Hauptmann, der es inzwischen nicht über die Quarta der Breslauer Realschule gebracht hatte, zu Verwandten aufs Land, bei denen streng Herrnhuter Geist herrschte. Von der Landwirtschaft kehrte er 1880 nach Breslau zurück, um die Kunstschule zu besuchen, er wollte Bildhauer werden. Nach kaum zwei Jahren verließ er diese Anstalt. Es gelang ihm, das Recht zur Immatrikulation zu erhalten; er belegte als Student der Geschichte zu Jena unter vielem andern auch bei Haeckel und Eucken. Aber schon im Frühjahr 1883 gab er die Wissenschaft auf. Bald in Italien, bald in Deutschland, schwankte er zwischen Bildhauerei, Schauspielkunst und Dichtung. Endlich 1885, kurz nach seiner Heirat, entschied er sich auf äußere Anregung hin für die Literatur. Die Bekanntschaft mit Arno Holz bringt die Wendung zum Drama. Die Trennung von der ersten Frau und die zweite Verheiratung ausgenommen, ist Hauptmanns späteres Leben durch die Werke gekennzeichnet.

Gerhart Hauptmanns künstlerische Veranlagung ist nicht schöpferisch genug, um aus sich heraus dem innern Drang Gestalt und Form zu finden. Er bedarf der Anregung von außen her, um die Dichtkunst der Bildhauerei, das Drama der erzählenden Literatur vorzuziehen. Auch späterhin läßt sich oft ein Vorbild aufzeigen, das nicht bloß als Stoff, sondern als künstlerische Gestaltung den schöpferischen Vorgang in Hauptmann auslöste. So verhalten sich wie Vorbild zur naturalistischen Um- und Neuschöpfung: Grillparzers „Kloster von Sendomir" zu „Elga", Holbergs „Jeppe vom Berg" zu „Schluck und Jau", Tolstois „Macht der Finsternis" zu „Vor Sonnenaufgang", Ibsens „Gespenster" zu „Friedensfest", „Rosmersholm" zu „Einsame Menschen", Dostojewskis „Idiot" zum „Narren in Christo". — Die Art, Personen und Begebenheiten seiner Umgebung in den naturalistischen Dichtungen zu gebrauchen, hat zu einem Zusammenstoß mit Wedekind geführt. Im „Friedensfest" hatte Hauptmann Mitteilungen, die Wedekind über seine Familie

[1] Über Gerhart Hauptmann vgl. diese Zeitschrift 54 (1897/98) 299: Die versunkene Glocke (W. Kreiten); 55 (1898) 64 ff.: Hanneles Himmelfahrt (W. Kreiten); 87 (1914) 188 ff.: Der Bogen des Odysseus (J. Overmans); 96 (1919/20) 403 ff.: Der Ketzer von Soana (J. Overmans).

und sich selbst gemacht hatte, verwendet. Dafür rächte sich Wedekind, indem er Hauptmann in der „Jungen Welt" als einen naturalistischen Dichter Meyer mit dem Notizbuch durch das Leben wandeln und Schiffbruch leiden läßt.

Nach dem radikal-idealistischen „Promethidenlos", das er einstampfen ließ, beginnt Hauptmann sein Schaffen als folgerichtiger Naturalist, passiv sich dem Geist oder Ungeist der Zeit anschmiegend. Vom Abstrakten, Philosophischen, Metaphysischen hatte sich das 19. Jahrhundert dem Empirischen, der Anschauung, der Naturwissenschaft und Technik zugewendet. Alles Jenseitige, Transzendente entschwand dem Auge, Blick und Tat galt nur dem Diesseitigen. Brachte nun diese Wendung vom Geistigen zum Stofflichen der Kunst auch eine Fülle von deutlich geschauten und gefühlsmäßig erfaßten Dingen der sinnenfälligen Gestaltung, so raubte sie gleichzeitig jede geistige Deutung der Welt. Selbst wo die Romantik, die doch auch heimlich in Hauptmanns Seele wohnte, sich Bahn brach wie in der „Versunkenen Glocke", gerät er in Abhängigkeit von jenseitsfeindlichen Zeitideen, indem er den Meister Heinrich die Übermenschenmoral Nietzsches ins Poetisch-Symbolische übersetzen läßt. Diese Beobachtung von Hauptmanns Mangel an geistiger Höhe faßte Björnstjerne Björnson in das Bild: Gerhart Hauptmann ist ein Dichter, aber sein Himmel hängt zu niedrig. — Nie erhebt sich der Gedanke in den geistigen Bezirk, um das Dasein mit einem Sinn zu durchleuchten, drum stellt sich beim Wandern durch Hauptmanns Welt eine drückende Dumpfheit ein.

Einzelne Ideen und Bestrebungen der Zeit, denen Hauptmann Ausdruck verleiht, sind Determinismus, Soziologie und Arbeiterfrage, die Liebesmoral.

Obgleich gesunder Menschenverstand und religiöse Erziehung immer wieder die Auffassung von Schuld und Sühne in Hauptmanns Dramen einläßt, steht er dennoch der Willensfreiheit skeptisch gegenüber, läßt er die Vererbung eine unheimliche Herrschaft entfalten. Unzucht und Alkoholismus („Vor Sonnenaufgang"), Neurasthenie und Verfolgungswahn („Friedensfest") werden erblich weiter gegeben.

Gleich das erste Schauspiel „Vor Sonnenaufgang" nennt sich soziales Drama. Hauptmanns Ideal und Sprachrohr ist Alfred Loth, der sozialistische Schriftsteller. Mit ihm treten wir in die Welt der verkommenen schlesischen Bauern, denen die Kohle, die unter ihren Feldern gefunden wurde, zum Verhängnis wurde. Vergeblich predigt Loth Sozialismus und Temperenz.

Mit den „Webern" hat Hauptmann sich einen dauernden Platz in der Literaturgeschichte erworben; zugleich ist dies Muster eines naturalistischen Dramas ein Ausdruck seines schönen Mitleids mit den Enterbten. Er widmete das Stück seinem Vater: „Deine Erzählung vom Großvater, der in jungen Jahren, ein armer Weber, wie die Geschilderten hinterm Webstuhl gesessen, ist der Keim meiner Dichtung geworden." Damit ist die persönliche, herzwarme Beziehung des Dichters zu dem Stoff bloßgelegt. Aber darüber hinaus sollte der Sozialismus, den Loth nur gepredigt, an einem Beispiel in seinen Wurzeln und Folgeerscheinungen dargestellt werden. Mit allen Mitteln, die eine unpathetische, aber herzzerreißende Realistik bietet, werden die Zustände bei den schlesischen Webern der vierziger Jahre geschildert; die Unerträglichkeit führt zur Katastrophe, zum Aufruhr. Man hat die Gestalt des Vaters Hilfe im letzten Aufzug dagegen angerufen, daß die „Weber" ein sozialistisches Drama seien. In ihm und seiner Ablehnung des Aufstandes, in seiner religiösen Ergebenheit komme die innere Handlung des Stückes zum Stillstand. Aber ob das Hauptmanns Meinung ist? Die Weber überrennen ja die Soldaten und Vater Hilfe fällt einer verirrten Kugel zum Opfer. — Doch so viel ist sicher, das poetische Gestalten hat vor sozialistischer Tendenz den Löwenanteil an den „Webern"; wenn auch der Zensor meinte, das Stück als Umsturzdrama verbieten zu müssen.

Ein ähnliches Thema behandelt das Bauernkriegsdrama „Florian Geyer". Wird in den „Webern" das Auflodern und Ansteigen des Volksaufstandes gezeigt, so bringt „Florian Geyer" den Niedergang und Zusammenbruch. Florian Geyer, der Ritter, ist zu den Bauern übergegangen, weil ein „brennend Recht durch sein Herz fließt", aber er geht an Zwietracht und Rachsucht zu Grunde.

Führen die „Weber", mehr noch „Florian Geyer" in die Vergangenheit, so spielt die Tragödie „Die Ratten" im Berlin vor dem großen Krieg. Es ist weniger die Heldin des Dramas als die Umwelt, die Nebenpersonen, die heute unser Interesse fesseln. Der Schauplatz wirkt wie ein Symbol: Eine alte Kavalleriekaserne, in deren Dachgeschoß Theaterdirektor Hassenreuter die Prunkstücke seiner Bühnenausrüstung gerettet hat, indes unten und auf den Treppen Elend und Laster, Engelmacherei und Prostitution hausen. Ein Heer von Ratten ist daran, die bestehende Welt zu unterwühlen.

Hauptmanns Liebesethik läßt sich vergleichen mit den strengen sittlichen Forderungen des Christentums und anderseits mit radikalen Tendenzen der Zeit.

Stellt man Hauptmanns Anschauungen denen Wedekinds gegenüber, so wird man Paul Fechter recht geben müssen, wenn er bei Hauptmann eine Abkehr von der leiblich-sinnlichen Sexualität zum Eros, zu der seelisch verklärten Liebe zwischen den Geschlechtern feststellt. Helenes Liebe zu Loth („Vor Sonnenaufgang") wird in ausdrücklichen Gegensatz zu der Triebhaftigkeit der Umgebung gebracht: Wilhelm („Friedensfest") bereut begangene Ausschweifungen und fühlt sich durch die Reinheit seiner Braut gereinigt. Vockerath und Anna („Einsame Menschen") sehnen sich nach einer Zeit, die eine höhere Gemeinschaft zwischen Mann und Weib bringt, in der nicht das Tierische, sondern das Menschliche die erste Stelle einnimmt. In dieselbe Richtung weisen „Der arme Heinrich" und „Pippa tanzt". „Kaiser Karls Geisel" macht geradezu den Eindruck, als habe Hauptmann sich bewußt mit Wedekind auseinandersetzen wollen: der sexuell perversen Gersuind stellt er den greisen Kaiser als Vertreter des Eros gegenüber. Eine ähnliche Gestalt wie Gersuind ist Ingigerd Hahlström in der „Atlantis"; Friedrich v. Kammacher erleidet in seiner Leidenschaft zu dieser siebzehnjährigen Verdorbenheit vollständig Schiffbruch, aus dem ihn eine reine Liebe rettet.

Legt man freilich die christliche Auffassung als Maßstab an, so stellt sich eine beklagenswerte Laxheit heraus. In den „Einsamen Menschen" tritt Anna Mahr, die baltische Studentin, in die Familie des Dr. Vockerath. Diesen zieht es von seiner unbedeutenden Frau zu der geistvollen Fremden. Und Hauptmanns Sympathie ist sichtlich bei den beiden, die nach der Möglichkeit einer Liebe jenseits der Gefühle und Formen der bürgerlichen Welt suchen; in der Widmung legt er das Buch in die Hände derjenigen, die es gelebt haben. — In der „Versunkenen Glocke" gießt Meister Heinrich seine Glocken und plant auf Bergeshöhe einen klingenden Wunderbau, halb Kirche, halb Königsschloß, alles schließlich, um sich das Recht zu beweisen zu der Lösung von Frau und Kindern drunten im Tal und zu seiner Vereinigung mit Rautendelein. —

In dem dichterisch wertlosen Festspiel zur Jahrhundertfeier der Freiheitskriege klagt Hauptmann durch den Mund der Pythia:

„Europa, du, dem Christengotte untertan!
Du, seit der Griechengötter Flucht mit Nacht bedeckt ..."

und im „Griechischen Frühling" spricht er von der „verderbten Weltanschauung der christlichen Zeit".

Der umfangreiche Roman „Emanuel Quint, der Narr in Christo" gab Hauptmann Gelegenheit, seine Stellung zu Christentum und Kirche künstlerisch zu umschreiben. Er ist antikirchlich, selbst antichristlich; was am Christentum über Liebe und Mitleid hinausgeht, wird abgelehnt. Der Roman ist gedacht als eine immanente Kritik an Kirchentum und Christentum, indem ein Mensch, der mit der Grundidee des Christentums Ernst macht, der sich sogar mystisch mit Christus vereinigt glaubt, in der christianisierten Welt die gleichen Leiden und Verfolgungen erdulden muß wie Christus unter den Juden. Der ganze Roman hat etwas Schwankendes, Zweideutiges. Die religiösen Einflüsse der Jugend wirken nach, so daß Hauptmanns Teilnahme nicht selten bei dem Narren ist, ja daß er selbst aus dessen Mund redet. Dann stellt er sich wieder auf die Seite der aufgeklärten Spötter; und in dieser Ironie hat man Hauptmanns persönliches Bekenntnis zu sehen, das sogar bis zur Leugnung eines persönlichen überweltlichen Gottes geht. — In anderer Weise hält Hauptmann im „Ketzer von Soana" über das kirchliche Christentum Gericht. Der Eros, die Liebe wird als das eigentlich Göttliche in der Welt gefeiert, im Gegensatz zu Kirche und Christentum: Der gefallene Priester haust schließlich mit seinem Weibe als Ziegenhirt glückstrahlend hoch in den Bergen in pantheistischem Gefühl der ewig zeugungskräftigen Natur verbunden. — Dieselbe Abneigung gegen das Christentum spricht aus dem „Weißen Heiland". Montezuma, der Heide, ist von viel wahrerer Religiosität erfüllt als Cortez, der weiße Heiland, der als Verkünder des Gottes der Liebe kommt und unter den harmlosen Mexikanern ein furchtbares Blutbad anrichtet.

Was Hauptmann an die Stelle des Christentums setzen möchte? — Vielleicht ein unkirchliches Christusbild, eine selbstgefundene dogmenfreie Lehre Jesu? Schon 1883 beschäftigte er sich mit einem Leben Jesu, ohne über den Entwurf hinauszukommen. — Die „Winterballade", in der er Lagerlöfs Erzählung „Herrn Arnes Schatz" dramatisiert, hat okkulte Anklänge; das Wort Magie fällt mehrere Male, mit Grauen ahnt der Dichter des Naturalismus ein geheimnisvolles Leben jenseits der Erscheinungswelt. Dagegen kehrt das letzte Drama, „Indipohdi", zum Agnostizismus zurück. In der Sprache der Indianer, deren Insel der Schauplatz ist, bedeutet Indipohdi:

Niemand weiß es. Auf Weltanschauungsfragen gibt's schließlich nur diese Antwort. — —

In der „Versunkenen Glocke" sagt die alte Wittichen von den Glocken des Meisters Heinrich, in dem ein gut Stück Hauptmann lebt:

„A weeß wull, wu's da Dingern oalla fahlt, oam Besta fahlt's 'n und an'n Sprung hot jede."

Ja, wenn man drauf achtet, was Hauptmanns Werk an Seelenwerten in die Seelen läutet, dann klingt's nicht gut, weil er zu keiner einheitlichen, großen Weltanschauung vorgedrungen ist. Statt von höherer Warte die tiefen Zusammenhänge zu schauen und zu künden, hat er die Zerrissenheit des Zeitgeistes in seine Dichtung aufgenommen — einen Sprung hat jede seiner Glocken.

Sigmund Stang S. J.

Strindberg und der Katholizismus.

Auf dem großen, schönen Friedhof im Norden Stockholms liegt, angelehnt an einen kleinen Hügel, unter dunklen Tannen und weißen Birken, den charakteristischen Bäumen des höheren Nordens, das nüchtern einfache Grab August Strindbergs. Inmitten all der schönen Grabmäler fällt das nur roh gezimmerte, schwarze Kreuz gleich auf; wie ein schlichtes Kriegergrab liegt es inmitten der wohlgepflegten Anlagen. So wollte es Strindberg. Auch die Inschrift hat er selbst bestimmt: O crux ave, spes unica! Seltsam. Der Mann, der sich in seinen jüngeren Jahren vor den schwedischen Gerichten wegen blasphemischer Auslassungen in seinen Büchern zu verantworten hatte, der als der große, nordische Gottesschmäher bekannt war, der das Kreuz geflohen und der Sünde Lust in faustischem Drange durchkostet, der legt die Erfahrungen eines mit allen Nachtseiten der modernen Kultur vertrauten Lebens in der Grabschrift nieder: Nur im Kreuz ist Heil.

Für die Religionspsychologie bietet der Entwicklungsgang Strindbergs außerordentlich viel Interessantes. Strindbergs Leben ist das gigantische Ringen eines hochbegabten, in glühender Leidenschaft sich verzehrenden Menschen mit den dämonischen Mächten der auf sich selbst gestellten Menschennatur. Die in allen seinen Werken sich offenbarende innere Zerrissenheit, dieses Suchen und Tasten nach fest verankerten Lebenswerten ist es, was in unsrer ringenden Zeit seine Romane immer neue Auflagen erleben und seine Dramen immer wieder über die europäischen Bühnen gehen läßt.

Interessant für uns Katholiken ist Strindbergs feines Verständnis für den Katholizismus. Aufgewachsen in ganz protestantischer Familie und Umgebung, lernte er die katholische Kirche auf seinen Reisen in der Schweiz, Bayern und Frankreich kennen, später sogar in der eigenen Familie. Seine Tochter Greta trat nämlich in der kleinen, katholischen Kirche Stockholms, in der Norra Schmedjegatan, zum katholischen Glauben über und blieb bis zu ihrem tragischen Tode bei einem größeren Eisenbahnunglück eine treue Katholikin.

Dem Protestantismus hat Strindberg immer ablehnend gegenübergestanden, fast in allen seinen Werken hat er ihn mit scharfer Satire bekämpft. So schreibt er in seinem Roman: I Hafsbandet, Stockholm, Albert Bonniers Verlag, 1. Aufl., S. 257 ff.: „Als Schweden noch zu der großen, allgemeinen christlichen Kirche gehörte, stand es in direkter Verbindung mit Rom und galt noch etwas in Europa. Diesen Glauben unsrer Väter sollte man wieder einführen, diesen Glauben, den man bei uns mit Feuer und Schwert ausgerottet und dessen Martyrium man in unsrer Geschichtsschreibung so schmählich beschmutzt hat.... Der schwedische Bauer sollte sich wieder als Weltbürger fühlen, er sollte wieder einen Schimmer jener Schönheitskultur zu sehen bekommen, welchen ihm die Kirche früher in Wort und Bild bot. Sein Gottesdienst sollte wieder ein echter Lobgesang werden in der Sprache Roms, Psalmen sollten wieder gesungen werden, gedichtet von echten Dichtern, nicht von Psalmmachern. Sein Hochamt sollte wieder gefeiert werden von wirklichen Priestern, die ihr Leben der Religion und Seelsorge geweiht. Da würde die Bauersfrau wieder einen Seelsorger bekommen, dem sie in der Beicht ihre Sorgen anvertrauen könnte ... (es folgt ein Ausfall gegen das protestantische Pfarrhaus)."

Gewiß sind diese Ausführungen mehr als ein Hieb gegen die Staatskirche Schwedens gedacht, sie sind weniger ein Ausdruck seiner damaligen Überzeugung. In den Jahren, als Strindberg dieses Buch schrieb, war er noch ein Feind jeder Religion.

Seine persönliche Überzeugung gibt er wieder in Legender, Samlade Skrifter, A. Bonnier 1919, S. 347 386: „Im schönen Mittelalter wußten die Menschen noch sich zu freuen und mutig Leiden zu tragen. Stärke und Liebe, Schönheit in Farbe und Linienführung standen in Blüte, bis die Renaissance des Heidentums, Protestantismus genannt, diese herrliche Welt niederstampfte...." — „O, Kerzen brennen am Altare. Der Priester in weißem, rotem, gol-

denem Ornat betet still. . . . Am Fuße des Altares knien zwei weiß gekleidete Knaben. Eine kleine Glocke läutet. Der Priester wäscht seine Hände und bereitet eine Handlung vor, die ich nicht kenne. Es geht etwas seltsam Schönes vor hoch oben am Altare, eingetaucht in Gold, Weihrauch und Licht. Ich verstehe nichts, fühle aber eine unerklärliche Ehrfurcht, ein heiliger Schauer überfällt mich. Aber dann wird ein Schamgefühl in mir lebendig, in mir, dem Heiden, dem Ausgestoßenen, der nicht an diese heilige Stätte gehört. Mit einem Male sehe ich die volle Wahrheit: Der Protestantismus hat keine Religion, der Protestantismus ist Freidenkerei, Revolution, Spaltung, Dogmatismus, Theologie, Ketzerei. Den Protestantismus hat der Fluch getroffen. Fluch, Verbannung liegt auf uns allen und macht uns traurig, unzufrieden, läßt uns heimatlos in der Fremde wandeln. . . ."

Noch deutlicher spricht Strindberg in Inferno, Samlade Skrifter, A. Bonnier, S. 199 bis 202: „Mein Heimweh nach der Mutterkirche hat eine lange Geschichte. Swedenborg hält den Abfall von der Religion der Väter für unzulässig. Mit diesem Satze fällt er aber auch ein Urteil über den Protestantismus, denn der Protestantismus ist Verrat an der Mutterkirche, oder besser gesagt, der Protestantismus ist den Barbaren des Nordens als Strafe auferlegt, er bedeutet eine babylonische Gefangenschaft, aber die Zeit der Rückkehr ins Vaterhaus scheint zu nahen, die Rückkehr ins gelobte Land. Der ungeheure Fortschritt, den der Katholizismus in England, Amerika und Skandinavien wie auch in der griechischen Kirche macht, scheint diese Prophezeiung zu rechtfertigen. So würde der Traum der Sozialisten von den vereinten Staaten Europas Wahrheit, freilich in einem andern Sinne. Man möge aber nicht glauben, daß politische Erwägungen mich zur römischen Kirche zurückführten. Ich habe den Katholizismus nicht aufgesucht, der Katholizismus hat mich gesucht, nachdem er mich Jahre hindurch verfolgt. Mein Kind, das gegen meinen Willen Katholik wurde, hat mir die Schönheit eines Gottesdienstes gezeigt, der heute noch so ist, wie er im Anfang war, und ich habe immer das Original der Kopie vorgezogen. Mein langes Weilen in der religiösen Welt meiner Tochter hat mich die Aufrichtigkeit einer Religion bewundern lassen, welche die Religion Leben werden läßt. . . ." — „Ein Freund, den ich sechs Jahre nicht gesehen, ist in Lund angekommen und wohnt mit mir im gleichen Hause. Man kann sich mein Erstaunen vorstellen, wie ich von seiner Rückkehr zur katholischen Kirche höre. Er leiht mir sein katholisches Gebetbuch — ich hatte das meinige im vorigen Jahre verloren. Beim Lesen der lateinischen Hymnen und Gesänge meine ich die Heimat wieder gefunden zu haben."

Wie ernstlich sich Strindberg mit dem Katholizismus beschäftigte, zeigt ein kleiner Satz, den er gelegentlich dem bekannten dänischen Konvertiten Johannes Jörgensen schrieb. Jörgensen hatte Strindberg sein Buch Vor Frue af Danmark übersandt, das Buch, in dem er seine eigene Konversion erzählt. Strindberg antwortete sehr freundlich und fügte hinzu: „Ich hoffe mich zu dem Standpunkte durchzuringen, auf dem Sie stehen" (Joh. Jörgensen, Mit Livs Legende 5. Bog, S. 118).

Strindberg ist nicht übergetreten, aber noch einige Stunden vor seinem Tode nahm er, von seiner Tochter Greta verbürgt, das katholische schwedische Neue Testament, legte es auf seine Brust und flüsterte leise: „Das ist das einzige Buch, welches volle Wahrheit enthält." Auf seiner Brust trug er während seiner schweren Krankheit ein kleines, in der katholischen Kirche gekauftes Kruzifix und bat auch, dieses Kruzifix ihm mit ins Grab zu geben. Von diesem Kreuz habe er sich die Kraft zur Ertragung seiner Leiden geholt.

Strindberg ist nicht katholisch geworden, aber er hat geahnt, daß er nur in der katholischen Religion Stärke und Halt für seine leidenschaftliche Natur finden könnte.

Paul Klein S. J.

Religion und Politik.

Wahrung des konfessionellen Friedens und Aufrechthaltung des konfessionellen Gleichgewichts ist nicht dasselbe. Denn der konfessionelle Friede schließt einen ernsten und angestrengten Wettbewerb der getrennten Religionsgemeinschaften keineswegs aus; ja er setzt ihn, wenn es sich um Bekenner der christlichen Religion handelt, als selbstverständlich voraus. Es wird nur verlangt, daß der Wettbewerb in der Form anständig und in den Mitteln tadellos sei. Das war der Inhalt eines früheren Artikels[1] dieser Zeitschrift, und wir hatten die Genugtuung, daß auch protestantische Stimmen mehr und mehr diese Erkenntnis teilten, und daß insbesondere der Evangelische Bund sich zu unsrer Ansicht bekannte, indem er den Grundsatz aufstellte: „Man erhebe keinen Anspruch darauf, mit

[1] „Konfessionelles Gleichgewicht". Diese Zeitschrift 102 (Dez. 1921) 217 ff.

staatlichen und politischen Mitteln und mit Anwendung weltlicher Gewalt die religiösen Kräfte der Kirche zu unterbinden."

Wenn durch den ehrlichen Wettbewerb solcher Kräfte das Gleichgewicht der Konfessionen zeitweilig verschoben werden sollte, sagten wir weiter, dann könne das nur darum geschehen, weil die eine Kirche bessere sittliche und religiöse Lebenskräfte wirksam werden lasse als die andere; das aber werde niemals zum Bruch des Friedens oder zum Schaden des Gemeinwohls ausschlagen.

Während nun der Evangelische Bund diesem Gedanken keinen Widerspruch mehr entgegensetzte, erschien von katholischer Seite ein Artikel, der in unsrem eben erwähnten Aufsatz die in einer so wichtigen Sache nötige Klarheit vermißte und zu den dort aufgestellten beiden Regeln eine doppelte Ergänzung vorschlug. Prof. K. Ziesché (Breslau) verlangt, daß wir 1. zu dem Verzicht auf staatliche und politische Machtmittel auch noch den Verzicht auf jede konfessionelle Partei hinzufügen, und 2. den „gegenseitigen Propagandaverzicht" weiter ausdehnen als in unsrem Artikel geschieht[1].

Im Maiheft d. J. glaubten wir die vermißte Klärung dadurch geboten zu haben, daß wir in dem Artikel: „Was ist eine konfessionelle Partei?" diesen Begriff genauer untersuchten und feststellten, daß im gegenwärtigen Deutschland eine Partei, der man mit Fug und Recht diesen Namen gebe, nicht vorhanden sei, daß insbesondere die Zentrumsparteien diese Benennung stets mit guten Gründen abgelehnt haben. Daraus folgerten wir, daß es nicht Sache der Religion, der Kirche oder Konfession sei, über Gutheißung oder Ablehnung solcher Parteien zu befinden.

Bezüglich des Verzichts auf Propaganda konnten wir Zieschés grundsätzliches Einverständnis anerkennen; nur unsern Hinweis auf die „Evangelisation" der Protestanten fand er bedenklich, und das beruht wohl auf Mißverständnis. Jedenfalls ist hier die Meinungsverschiedenheit sehr gering. Prof. Ziesché war jedoch mit dieser Antwort nicht zufrieden. In einem neuen Artikel des „Katholischen Korrespondenzblattes"[2] trägt er wieder eine ganze Reihe von Einwendungen und Ausstellungen vor. Wenigstens auf die wichtigsten derselben müssen wir noch einmal eingehen. Denn wie der Gegner selbst hervorhebt, war unser Bestreben schon seit 1915 darauf gerichtet, ein gerechtes, friedfertiges und einwandfreies Verhalten bei den unvermeidlichen Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten anzubahnen. Zu diesem Ende suchten wir in langer und mühsamer Zwiesprache mit unsern andersgläubigen Mitbürgern eine Anzahl Regeln aufzustellen, durch die unser Geisteskampf versittlicht, veredelt und für den wahren konfessionellen Frieden unschädlich würde. Dieses Ziel, die Unversehrtheit der echten christlichen Friedensgesinnung und Friedenshaltung bei allem noch so ernsten Wettbewerb, ist gewiß des Schweißes aller Edeln wert. Darum wäre es dreimal schade, wenn durch das Dazwischentreten einer befreundeten Stimme unsre Zwiesprache gestört würde.

Prof. Zieschè gibt nun zunächst auf unsre Frage: Was ist eine konfessionelle Partei? keine klare Antwort, obwohl sein neuer Artikel ebenfalls diese Überschrift trägt. Aber aus seinen Worten scheint hervorzugehen, daß er auf dem Titel „konfessionelle Partei" für Zentrum nicht mehr besteht. Er sagt jetzt:

„Das Zentrum ist eine politische und zwar demokratisch-liberale Veranstaltung, beansprucht aber aus konfessionellen Gründen zu gleicher Zeit das Monopol über sämtliche Wählerstimmen der katholischen Bevölkerung. „Einen solchen politisch ganz unmöglichen Anspruch suchen die Agitatoren und die Presse des Zentrums mit moralischen Zwangsmitteln konfessioneller Art durchzusetzen. Diese Tatsache ist überall zu greifen. Aber P. Reichmann spricht kein Wort davon."

Außerdem betont Zieschè mit Nachdruck: „Unsere Ausführungen wandten sich gegen das Prinzip der konfessionellen Partei überhaupt; es geht uns um soziologische und politische Klärung dieser Sache selbst."

Wir können es nicht verbieten, wenn Zieschè sein Thema so weit spannen will. Aber einstweilen möchten wir bei unsrer eigenen Fragestellung bleiben, die sich nicht auf das Prinzip in seiner abstrakten Allgemeinheit, sondern auf das Vorhandensein solcher Parteien bei uns in Deutschland beschränkt.

In dieser Hinsicht wollen wir nicht bestreiten, daß gelegentlich von Wahlagitatoren und Pressevertretern Äußerungen gefallen sind, die einem Monopolanspruch, wie Zieschè ihn rügt, ähnlich sehen. Es kommt aber dabei viel darauf an, wie das begründet wird, und in welchem Zusammenhang derlei Aussprüche und Ansprüche gefallen sind. Zur Zeit des Kulturkampfes und auch später, wenn religiös-sittliche Entscheidungen von vitaler Tragweite auf dem

[1] Katholisch. Korrespondenzblatt usw. Nr. 2 vom 14. Jan. 1922.

[2] Nr. 22 vom 3. Juni 1922.

Spiele standen und andere Parteien den Katholiken keine Gewähr boten, war es kein Unrecht, wenn ein Führer dem katholischen Wähler sagte: In dieser Lage, wo es sich um dein höchstes Gut handelt, mußt du geringere materielle Interessen zurückstellen und dich zu deinem katholischen Glauben, deiner katholischen Lebensanschauung bekennen.

Davon aber, daß das deutsche oder das preußische Zentrum als Partei oder durch seine berufenen Führer allgemein ein solches Monopol über sämtliche katholische Wählerstimmen beansprucht, ist uns nichts Beglaubigtes zu Ohren gekommen. Zum Überfluß ist in unsrem Artikel mit klaren Worten gesagt, daß im politischen Tageskampf keine Partei irrtumslos und fehlerfrei bleibt, und daß auch das Zentrum sich in solchen Fällen Kritik und Tadel gefallen lassen muß. Um wieviel mehr gilt das von einzelnen Blättern und Agitatoren. Der Vorwurf: „Reichmann spricht kein Wort davon", ist also ungerechtfertigt.

Ein anderer Vorwurf, den Zieschè erhebt, bezieht sich auf den von ihm sehr betonten Unterschied zwischen „bloßen konfessionellen Interessen und strengen konfessionellen Rechten".

„Leider", sagt er, „bleibt P. Reichmann nicht streng bei diesem genau bezeichneten Gegenstande, sondern ergeht sich beliebig in dem ganzen weiten Fragenkreise der konfessionellen Partei überhaupt."

Das ist ein merkwürdiger Einwand. Das Wort „konfessionelle Partei" war ohne genauere Erklärung von Zieschè zur Debatte gestellt. Da war es doch das Allernächste, zu fragen: Was verstehen wir darunter und gibt es bei uns solche Parteien?

Die Antwort auf diese Frage scheint auch jetzt noch der erste Schritt zur Klärung zu sein. Zieschè gibt sie nicht.

Was aber jene Unterscheidung zwischen bloßen Interessen und Rechten oder Pflichten betrifft, so haben wir mit aller Bestimmtheit als „selbstverständlich" zugegeben, daß bloße Wünsche und Interessen der Bequemlichkeit, des Utilitarismus und Egoismus im konfessionellen Streit keine Berechtigung haben. Nun kommt Prof. Zieschè in seiner neuen Antwort trotzdem wieder ausführlich auf diese Unterscheidung zurück und sagt:

„Kein katholischer Theolog der Welt kann anders darüber lehren, obwohl ich mir nicht einbilde, daß die Form meines Ausdrucks vollkommen wäre. Ich selbst finde sie im Gegenteil sehr häßlich, kann aber nichts dafür, daß wir rechtsstehenden Katholiken ständig zehnfache Rückendeckung suchen müssen und dadurch zu einem schlechten Stil verurteilt sind. Hier kommt es nur darauf an: Die Unterscheidung selbst ist richtig und einfach notwendig, um in der Sache Klarheit zu schaffen. Reichmann macht sie nicht, und darum sind seine Sätze: ‚Die Religion hat es mit Gott zu tun . . .'[1], unvollständig und unklar und können gerade bei der konfessionellen Parteibildung in unsrem Vaterlande großen Schaden stiften. Aus diesem Grunde habe ich darauf hingewiesen und kann nichts daran ändern, jene Unterscheidung ist und bleibt notwendig."

In jungen Jahren sind wir belehrt worden, wenn man Klarheit schaffen wolle, so sei das erste Erfordernis und das beste Mittel ein richtiger, guter, reiner deutscher Stil. Unsre deutsche Muttersprache sei reich, biegsam und durchgebildet genug, um jeden klar erfaßten Gedanken auch in guter, reiner und verständlicher Fassung auszusprechen. Das ist allerdings leichter gesagt als getan. Mancher Gelehrte macht im Bestreben, sich gegen Mißverständnis oder Mißdeutung zu sichern, seinen Stil stachlig und holperig bis zur Ungenießbarkeit. Von einem Zwang dazu wird man schwerlich reden können.

Wegen dieser mangelhaften Ausdrucksweise, die der Gegner nicht bestreitet, haben wir die Besorgnis ausgesprochen, Zieschés Motivierung seines Besserungsvorschlags könnte die Frage eher verwirren als klären. Dazu waren wir um so mehr berechtigt, als Zieschè selbst seinem ersten Aufsatz den Titel gegeben: „In diesem Punkte die größte Klarheit." Daß in den sachlichen, grundsätzlichen Ansichten keine Verschiedenheit bestehe, konnten und mußten wir ohne weiteres voraussetzen, und diese Annahme ist in dem Artikel klar ausgesprochen; sie ergibt sich überdies aus dem ganzen Zusammenhang. Zieschè dagegen fährt fort:

„Ein starkes Stück aber ist es, wenn nun P. Reichmann darin eine Unterscheidung von Geboten ersten und zweiten Ranges findet, von denen man die letzteren irdischen Rücksichten nachsetzen, also sündigen dürfe. Man sündigt eben nicht, wenn man in der Pflichtenkollision das Wichtigere vorzieht, sondern man handelt gut und vernünftig, darum wünsche ich doch, Herrn P. Reichmann öffentlich begreiflich zu machen, daß es mir eben nicht gleichgültig sein kann, von ihm in den ‚Stimmen der Zeit' ohne den mindesten Anlaß befremdlicher Theologie pias aures offendens beschuldigt und zensuriert zu werden. Ich bitte ihn, den Sachverhalt richtig zu stellen und sich in Zukunft

[1] Siehe den Artikel „Konfessionelles Gleichgewicht" in 102 (1921) 222.

strenger an die von Duhr angegebene Regel seines Ordensstifters zu halten."

Was ist hier richtig zu stellen? Wir haben Zieschés Sätze wortwörtlich und im Zusammenhang mitgeteilt[1] und daran das Ersuchen geknüpft, Zieschés möchte sich klarer ausdrücken, da seine Worte hier, wo es sich um „religiös-sittliche Grundsätze" handelt, „der Klarheit eher schädlich als förderlich" seien. Diese Bitte entspricht ganz genau der angerufenen Regel des hl. Ignatius, die der Heilige nicht nur für Jesuiten, sondern für „alle guten Christen" aufstellt. Von „Zensurieren befremdlicher Theologie" von „Sündigendürfen" ist in unsern Worten nicht im entferntesten die Rede.

Nein, nicht die Theologie, nicht die Lehre haben wir als neu und befremdlich oder gar als piarum aurium offensiva bezeichnet. Nur die Redewendungen fanden wir neu und für die Ohren deutscher Katholiken befremdlich. Genauer gesagt fanden wir darin einerseits Anklänge an eine gewisse in nichtkatholischen frommen Zirkeln beliebte „Sprache Kanaans" (Christus gehorchen, Gebote Christi), auf der andern Seite begegnet man Ausdrücken, die der Theorie einer radikalen Trennung von Politik und Religion gleich sehen. („Was uns politisch nützt, zu diesem Ende sind uns natürliche Erkenntnismittel und vaterländisches Recht und Pflicht gegeben, und wir haben dabei das Sittengesetz sinngemäß anzuwenden. Was den Konfessionen wirklich nützt, das weiß Gott...")

Wenn aber Zieschés sich durch das Wort „befremdlich" beschwert fühlt, so wollen wir es gern zurücknehmen und durch ein anderes nach seiner Wahl ersetzen.

Einen Beitrag zur Pflichtenkollision wollte er durch seine mehrerwähnte Unterscheidung geben. Dazu war er berechtigt. Auch wir hatten über diesen Punkt und über die daraus erwachsende Pflicht der Gewissensbildung für Poliker einiges gesagt. Dabei war auch auf den Fall Wacker-Essen hingewiesen. Zieschés lehnt es ab, an diese Anregungen anzuknüpfen, und wiederholt dafür mit Berufung auf Lämmer und Böckenhoff-Königer Wahrheiten, die niemand bestreitet. Was er sonst in beiden Aufsätzen beisteuert, dürfte bei aller Richtigkeit des Gedankens eben wegen der neuen Formulierung weniger fördern, als was bei andern katholischen Ethikern, Moraltheologen und Kanonisten darüber zu finden ist. Der Sache nach ist das, was man Pflichtenkollision nennt, wie Zieschés selbst andeutet, kein Widerstreit objektiver Pflichten, sondern immer nur ein Gegensatz und Streit subjektiver Gewissensbedenken, die infolge menschlicher Beschränktheit sich stoßen oder kollidieren. Solche Bedenken aber lassen sich überhaupt nicht mit einer kurzen Formel lösen, zumal nicht mit einer, worin das verwaschene und nichtssagende Fremdwort „Interesse", „bloßes Interesse" Licht geben soll.

Eine weitere Beschwerde geht dahin, daß wir das Zentrum verteidigt und die Deutschnationalen befehdet hätten. Dazwischen heißt es wenigstens fünfmal „P. R. sieht das nicht", „P. R. weiß das nicht", „P. R. kennt alle diese politischen Bewegungen nicht". Beweis: Er spricht nicht davon. Aber haben wir nicht ausdrücklich gesagt, daß die parteipolitischen Bewegungen und Meinungsverschiedenheiten nicht zu unsrem Gegenstand gehören? Was wir über Zentrum und Deutschnationale sagten, ist weder Verteidigung noch Angriff, sondern lediglich ein bedingtes argumentum ad hominem! Wenn Zieschés das Zentrum als konfessionelle Partei betrachtet und darum ablehnt, so muß er aus denselben Gründen auch seine Deutschnationale Partei ebenso behandeln. Die Beweise sind von Zieschés nicht entkräftet, sondern eher bestätigt. Erfreulich bei dieser Klage ist besonders das Zugeständnis:

„Die alte konservative Partei war im wesentlichen ihrer historischen Entwicklung nach eine preußisch-protestantische ostelbische Agrarpartei."

Ob nun die seit 1918 datierende historische Entwicklung der neuen Deutschnationalen Volkspartei schon so abgeschlossen zu Tage liegt, daß man sie, die doch wesentlich aus denselben Kreisen hervorgegangen ist, mit Zieschés als „offenkundig gemeindeutsche paritätische Volkspartei" ausrufen kann, mögen andere entscheiden.

Ein letztes Beweisstück für obige Anklage betrifft den in unsrem letzten Artikel kritisierten Satz, den Zieschés sich in seinem Aufsatz: „In diesem Punkte die größte Klarheit" zu eigen gemacht und als allgemein katholische Überzeugung hingestellt hatte. Er lautet:

„Wir verkennen nicht, daß auch Angelegenheiten, die an sich rein politischer Natur sind, durch die Umstände mit religiösen und kirch-

[1] Es wäre gut gewesen, wenn Zieschés das ebenfalls getan oder wenigstens die Worte seines „Widersachers" nicht mit solcher Freiheit behandelt hätte, daß der Verfasser sie nicht mehr als unverfälschte Variation seiner Gedanken ansehen kann. Das einzige wörtliche Zitat, das er bietet, stammt aus dem vorigjährigen Artikel „Konfessionelles Gleichgewicht".

lichen Interessen in Zusammenhang gebracht werden können. In allen Angelegenheiten letztbezeichneter Natur, sind wir gewillt und halten uns für verpflichtet, konfessionellen Motiven grundsätzlich einen Einfluß auf unser Verhalten nicht einzuräumen."

Anstatt nun zu unsrer Kritik Stellung zu nehmen und den Satz entweder zu verteidigen oder zu verbessern, beklagt er sich, daß wir ihm persönlich die Verfasserschaft zugewiesen hätten, während es doch ein Teil aus „der bedeutsamen Erklärung des Reichsausschusses der Katholiken in der Deutschnationalen Volkspartei" sei. Dieses Verhältnis des Satzes zu jenem Ausschuß glaubten wir hinlänglich angedeutet zu haben mit dem Wort: „Meinung eines Sonderkreises". Von Verfasserschaft ist da nirgends die Rede. Es kam uns einzig darauf an, zu wissen, daß Zieschè sich den Programmsatz nicht nur persönlich zu eigen macht, sondern ihn sogar als allgemeine katholische Überzeugung hinstellt. Das ist er durchaus nicht, er ist vielmehr unstatthaft, wie wir kurz bewiesen haben und im Bedarfsfall weitläufiger beweisen können.

Es ist überhaupt mißlich, einen so scharfen Trennungsstrich zu ziehen zwischen rein politischen und rein religiösen oder kirchlichen („konfessionellen") Angelegenheiten oder „Interessen", wie jener Programmsatz es tut. Wir Katholiken wissen doch alle, und es ist in dieser Zeitschrift oft genug hervorgehoben worden, daß im ganzen Bereich der wahrhaft menschlichen Tätigkeit (actus humanus) kein Gebiet zu finden ist, das nicht der Moral, dem Sittengesetz oder dem Gewissen, also der Religion und dem Dienst Gottes unterworfen wäre. Unter dieser Rücksicht also hat das kirchliche Lehr- und Hirtenamt auch auf solchen Gebieten ein Wort mitzureden. Andersgläubige mögen das „hierarchische Bevormundung", „Hierokratie" oder sonstwas nennen, das darf uns nicht irre machen.

Es wäre aber ganz verkehrt, wenn man aus dieser Wahrheit den Grundsatz ableiten wollte, daß in Fällen, wo zwischen einer kirchlichen und einer weltlich-vaterländischen Person oder Behörde Meinungsverschiedenheiten und Gegensätze auftreten, das Recht immer und a priori auf der geistlichen Seite sei, und daß der Katholik ohne weiteres Partei für die kirchliche Seite ergreifen müsse. Zieschè scheint so etwas zu vermuten in unsrem Satz: „Die Religion hat es mit Gott zu tun, die Politik mit dem Vaterlande", darum muß man „den Dienst Gottes hoch hinausheben über das irdische Vaterland". Wie in seinem ersten Artikel, so nennt Zieschè den Satz auch jetzt wieder „unvollständig und unklar". Wenn er das, was wir im Artikel: „Was ist eine konfessionelle Partei?" über Gewissensbildung und über die Art, wie katholische Politiker etwaige Gewissenskonflikte zu lösen haben, aufmerksam gelesen hätte, wäre diese Sorge überflüssig. Nur ganz isoliert für sich genommen ist der Satz, wie alle derartigen kurzen Maximen, einer gewissen Erklärung bedürftig. Unklar könnte er z. B. einem Kritiker vorkommen, der übersieht, daß die politischen, vaterländischen, weltlichen Pflichten überall da, wo es sich um das Wohl, den Frieden und das Gedeihen des irdischen Vaterlandes handelt, wahre Gewissenspflichten, also religiöse Pflichten sind. Sie können also, katholische Gewissensbildung vorausgesetzt, gar nicht mit andern kirchlichen Pflichten in Kollision oder Widerspruch geraten. Was Zieschè nur von den „streng und immer verpflichtenden Geboten Christi" behauptet: „Gehorcht der Christ Christus, so wird er das wirkliche Wohl des Vaterlands eben nicht verletzen, vielmehr fördern", das gilt in Wirklichkeit von allen Gewissenspflichten ohne Ausnahme, auch wenn es keine Gebote sind, die „geschrieben stehen".

Aus dem von uns beanstandeten Programmsatz des deutschnationalen Katholikenausschusses zog Zieschè den Schluß, daß auch der Propagandaverzicht weiter gehen sollte als unser Artikel will, daß insbesondere die Handhabung dieser Tätigkeit „nicht Sonderkreisen, sondern den höheren kirchlichen Behörden unsres Landes" vorbehalten bleiben sollte. Wenn mit diesen Worten gemeint ist, daß alle katholische Propaganda, zumal die organisierte, nur mit ausdrücklicher oder stillschweigender Billigung der Kirche geübt werden darf, so sind wir ganz einverstanden. Mehr wollen wir nicht. In Bezug auf die Regel: „Kein grundsätzlicher Verzicht auf jede Propaganda" scheint also kein sachlicher Unterschied mehr zu bestehen.

Ein Beweis dafür liegt außerdem in folgendem Satz: „Bei der allgemeinen religiösen Sehnsucht, die nach der rationalistischen Verflachung unsres modernen Geisteslebens gerade in der Gegenwart unverkennbar zu Tage tritt, muß es sich der Katholizismus mehr denn je angelegen sein lassen, seine tiefen, wahrhaft religiösen Kräfte der suchenden Menschheit zu offenbaren." So schreibt Dr. H. Klinkenberg im „Katholischen Korrespondenzblatt, Organ des Reichsausschusses der Katholiken in der Deutschnationalen Volkspartei" (Nr. 28 vom 22. Juli 1922) in einem Artikel

über „die kulturellen Aufgaben des deutschen Katholizismus". Unter diesen Aufgaben wird obige Pflicht an erster Stelle genannt und bemerkt, daß sich in den letzten Jahrzehnten die deutschen Katholiken zu eng auf die politische und parteipolitische Tätigkeit eingestellt und die höheren, überpolitischen Ziele daneben zurückgesetzt hätten. Mit andern Worten heißt das: Mehr Werbetätigkeit, mehr katholisches Apostolat!

Zusammenfassend ist also zu sagen: Ob es besser wäre, wenn die deutschen Katholiken sich nicht überwiegend in „katholischen" Parteien politisch betätigten, sondern je nach ihren weltlichen Sorgen unter die andern „politischen" Parteien verteilten, wie es in einigen andern Ländern geschieht, das ist eine politische Doktorfrage, die nicht in unsre Aufgabe einschlägt. Jedenfalls darf man den Katholiken von heute nicht verwehren, die vorhandenen Parteien auch auf ihre Welt- und Lebensanschauung hin zu prüfen. Vorläufig hat die katholische „Konfession", d. h. die Kirche und die Vertreter der religiösen, sittlichen und kirchlichen Erfordernisse der Katholiken, keine Veranlassung, für einen Verzicht auf diese sog. „konfessionellen Parteien" einzutreten.

Matthias Reichmann S. J.

Die selige Irmengard von Chiemsee.

Ein Duft von landschaftlichen Reizen seltenster Art, von Sagen- und Legendenpoesie, von Andacht, Weihe und stillem Gottesfrieden liegt auf dem herrlichen Chiemsee und seiner einzigschönen Fraueninsel mit ihrer ehrwürdigen tausendjährigen Abtei Frauenwörth ausgebreitet. Zehntausende von Gästen aus allen deutschen Landen und allen Staaten der Alten und Neuen Welt strömen während der Sommermonate in diese gesegneten Gegenden, beleben die Kurorte und Bäder von Traunstein, Reichenhall und Berchtesgaden, betrachten mit staunender Bewunderung die feenhafte Pracht des Königsschlosses auf der Herreninsel und versäumen auch selten, der benachbarten Fraueninsel einen kurzen Besuch abzustatten. Ein längerer Aufenthalt bleibt aber nur wenigen Gästen vergönnt; denn die Insel ist klein, in 20 Minuten kann man ihre Ufer bequem umwandern, in weniger als einer Viertelstunde mit dem Kahn umrudern, und auf diesem engen Raum erhebt sich ein Kloster nebst Töchterinstitut und Haushaltungsschule mit insgesamt etwa 150 Insassen, liegt ein Fischerdörflein mit über 100 Bewohnern und läßt sich im Sommer noch eine kleine Kolonie von Künstlern nieder, die hier auf dem schönsten Fleckchen deutscher Erde im Genuß der Naturwunder schwelgt und bei dem reichen, oft unheimlich raschen Wechsel von Sonnenschein, Regen, Sturm und Ungewitter, der die Chiemseelandschaft auszeichnet, sich immer neue Anregungen und Motive für ihr Schaffen holt.

Das Treiben dieses Künstlervölkleins bringt bisweilen, wie kaum anders zu erwarten, eine gewisse Störung in den heiligen Ernst und die überirdische Atmosphäre des Gotteshauses mit seinen frommen Beterinnen, das laute, anmaßende Gebaren so mancher Globetrotter harmoniert schlecht zu dem geräuschlosen Wirken jener hochherzigen Seelen hinter den Klostermauern, die im Dienste uneigennützigster Gottes- und Nächstenliebe ihre irdischen Tage verbringen, und nur verhältnismäßig wenige von den lebenslustigen Sommergästen, die alljährlich das reizende Eiland aufsuchen, mögen sich der Tatsache bewußt werden, daß der Boden, den sie betreten, einst durch den langjährigen Aufenthalt und das segensreiche Walten einer gottbegnadeten Königstochter, der seligen Irmengard von Chiemsee, geweiht und geheiligt wurde. Über diese Selige, von der bisher die Forscher nicht eben viel zu berichten wußten, gibt uns ein vor kurzem erschienenes, sachlich gehaltenes und reich mit Illustrationen ausgestattetes Büchlein wertvollen Aufschluß [1].

Als Urenkelin Karls des Großen und Tochter Ludwigs des Deutschen und seiner frommen Gemahlin Hemma ums Jahr 830 geboren, trat Irmengard frühzeitig ins Kloster, stand, noch in jugendlichem Alter, als Priorin dem Stifte Buchau am Federsee im Württembergischen vor und leitete später den von Herzog Tassilo III. im Jahre 766 gestifteten Konvent der Benediktinerinnen in Frauenwörth etwa anderthalb Jahrzehnte mit Klugheit und Umsicht. Auf den Titel einer Äbtissin, den ihre beiden Schwestern Hildegard und Berta nacheinander in Zürich führten, scheint sie in der Öffentlichkeit keinen Anspruch erhoben zu haben, obwohl sie die Rechte und Pflichten einer solchen ausübte und im engeren Kreise so genannt wurde. Aus der Tatsache, daß ihr Vater sie in einer Urkunde nur „meine liebe Tochter Irmengard" nennt, während er Hildegard und Berta als seine „geliebtesten Töchter"

[1] Die selige Irmengard von Chiemsee, Jungfrau aus dem Benediktinerorden. Nach den Quellen bearbeitet von M. Walburga Baumann O. S. B. 12° (160 S.) München 1922, J. Pfeiffer (O. Hafner). Geb. *M* 65.—

zu bezeichnen pflegte, glaubt die Verfasserin des Büchleins schließen zu dürfen, daß ihn die bescheidene Stellung seiner Tochter in Chiemsee nicht befriedigte, daß er sie vielmehr gleich ihren beiden Schwestern als gefürstete Äbtissin zu sehen wünschte, eine Würde, auf die Irmengard vermutlich freiwillig verzichtet hatte. Ob diese Folgerung und die ganze darauf aufgebaute Annahme richtig ist, bleibe dahingestellt. Daß aber Irmengard als Vorsteherin des Klosters von ihren Untergebenen und den Bewohnern des Chiemgaus überhaupt schon zu Lebzeiten außerordentlich hochgeschätzt und wie eine Heilige geehrt wurde, läßt sich füglich nicht anzweifeln, und zumal ihre ganz ungewöhnliche Wohltätigkeit wird bereits durch die uralte Überlieferung bezeugt, daß zu Lebzeiten der hohen Frau kein Armer am Chiemsee wohnte. Die gottgeweihte Königstochter starb nachweislich am 16. Juli 866, tief betrauert von ihren Ordensschwestern und allen, die das Glück hatten, sich an ihrem vorbildlichen Wandel aus der Nähe zu erbauen.

Die Geschichte der religiösen Verehrung der seligen Irmengard beginnt mit dem Ableben der demütigen Fürstentochter. Schon die älteste Überlieferung weiß von Wundern und Gnadenerweisen zu berichten, durch die Gott das Andenken seiner treuen Magd bei der Nachwelt verherrlichte. Im Jahre 1004 wurde ihr Grab durch den Abt Gerhard von Seeon feierlich geöffnet, eine Ehre, welche damals nur Personen zuteil ward, die im Rufe der Heiligkeit starben. Von da an wird sie in den Urkunden die „selige" oder auch die „heilige" Irmengard genannt, ihr Bild finden wir in Kirchen und Kapellen, ihren Namen gibt man, wie es scheint, schon in jener frühen Zeit neugebornen Mädchen im Chiemgau in der heiligen Taufe. Für ihre kirchliche Seligsprechung liegt allerdings kein schriftliches Zeugnis vor. Äbtissin Magdalena Haidenbucher ließ dann zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges alle Berichte von Gebetserhörungen und Wundern, die sich an den Namen ihrer erlauchten Vorgängerin knüpften, sorgfältig sammeln und sandte sie an den Erzbischof Paris Lodron von Salzburg. Unter der gleichen Äbtissin erfolgte am 16. Juli 1631 eine abermalige Öffnung von Irmengards Grab. Seit 1690 ist dann die Selige als Taufpatronin in den Pfarrbüchern der Fraueninsel nachweisbar. Im Jahre 1725 wird sie von den Bollandisten in die Acta Sanctorum aufgenommen; seit 1855 finden wir ihren Namen im Martyrologium des Benediktinerordens. Ihr Fest wurde vor der Säkularisation anscheinend am 17. Juli gefeiert. Am 13. Juli 1922 endlich fand in der Abteikirche eine nochmalige Graböffnung in Anwesenheit Sr. Eminenz des Kardinal-Erzbischofs Dr. Faulhaber und vieler Geistlicher statt. Auch jetzt ergab sich eine Bestätigung der früheren Berichte.

Ungünstige Umstände aller Art wirkten zusammen, wenn die sichern Quellen über unsre Selige heute so spärlich fließen. Schon 50 Jahre nach Irmengards Tod brandschatzten die heidnischen Ungarn das Kloster und vernichteten alle schriftlichen Dokumente. Neue Aufzeichnungen, die nach dem Wiederaufbau des Gotteshauses niedergeschrieben wurden, gingen durch wiederholte Brände zu Grunde. Die Säkularisation räumte dann auch noch mit manchen Denkmälern frommer Verehrung auf, die dem Forscher zweifellos wertvolle Fingerzeichen zur Auffindung von neuem Beweismaterial geboten hätten. So muß man sich nur wundern, daß wenigstens das Grab der Seligen unangetastet blieb. — Fünfundzwanzig gut reproduzierte Bilder schmücken das gefällig ausgestattete Buch. Dennoch ist es nicht, was man so nennt, populär gehalten, dafür bietet es zu viele wissenschaftliche Belege, lateinische und mittelhochdeutsche, obwohl alle zugleich mit ihren neuhochdeutschen Übertragungen. Volkstümlichen Zwecken dient dagegen das kleine „Irmengard-Büchlein", das 1921 im gleichen Verlag J. Pfeiffer (O. Hafner) in München erschien und neben einem kurzen Lebensabriß der Seligen zahlreiche Andachtsübungen und Gebete enthält, die von den ersten Zeiten bis zum heutigen Tag mit kirchlicher Genehmigung bei Irmengard-Verehrern im Gebrauche waren.

Auch mit dem vorliegenden Beitrag von Frau Walburga Baumann hat die gelehrte Forschung über Irmengard wohl noch nicht das letzte Wort gesprochen; denn es ist zu hoffen, daß sich doch noch einige weitere Beweisstücke finden lassen, die uns Antwort auf so viele ungelöste Fragen geben dürften. Trotzdem legt man mit herzlichem Dank für das bereits Gebotene das von einer geistlichen Tochter der Seligen mit Unterstützung einiger tüchtigen Münchener Historiker ungemein fleißig gearbeitete kleine Werk aus der Hand. Möge es dazu beitragen, daß die Hochschätzung der Seligen sich immer weiter ausbreitet und daß der edlen deutschen Fürstentochter auch bald die Ehre der kirchlichen Kanonisation zuteil wird. Alois Stockmann S. J.

Geologischer Nationalismus.

Bekanntlich hat die geologische Forschung als Arbeitsgebiet das ganze Sein, Werden

und Wirken der Erdrinde, wie sie in allen Kontinenten, auf den Inseln und auf dem Boden der Meere vorhanden ist. Wahrlich, ein überaus umfangreiches Arbeitsgebiet für die noch ziemlich junge Wissenschaft der Geologie! Und die Forscher können, obschon ihre Zahl in den letzten Jahrzehnten sich stark gemehrt hat und ihr Hammer bereits in allen Ländern tätig ist, noch für lange Zeit arbeiten, ohne sich gegenseitig zu nahe treten zu müssen, zumal mit der Forschung die zu bewältigenden Aufgaben und Probleme an Menge und Kompliziertheit nur gewachsen sind.

Vielleicht mehr als manche andere Wissenschaft war die Geologie während der letzten Jahrzehnte vor dem Krieg zu einer internationalen Wissenschaft geworden. Vieles in ihr drängt ja zu einer solchen Ausgestaltung. Und so berechtigt ihre nationale Ausprägung, sei es wegen bestimmt abgegrenzter Arbeitsgebiete, sei es im Anschlusse an bestimmte Forscher mit ihren spezifischen Methoden und theoretischen Auffassungen, oder sei es aus andern Gründen, auch gewesen sein mag und noch ist, so sind doch sehr große Fortschritte in der Geologie gerade dadurch erzielt worden, daß die Forscher starken internationalen Kontakt bekamen und vielfach eifrig pflegten, daß man seit Jahren zur Abhaltung internationaler geologischer Kongresse sich verstanden hat, daß ganz international gehaltene Zentralblätter erschienen, welche mit bibliographischer Genauigkeit die ganze geologische Literatur zusammenstellten und über dieselbe prompt in längeren oder kürzeren Auszügen berichteten.

Wir sagen nun nichts Neues oder Unerwartetes, wenn wir mitteilen, daß während des Krieges nicht nur die geologische Forschungsarbeit in den meisten Ländern geringere Fortschritte gemacht hat, sondern daß vor allem dieser internationale Kontakt unter den Forschern sehr geschädigt und zum Teil völlig vernichtet wurde. Und wie steht es hier mit dem Wiederaufbau? Das ist eine Frage, welche gegenwärtig nicht nur die Geologen „hüben und drüben" beschäftigen sollte, sondern über sie hinaus dürfte es auch viele Gebildete interessieren, inwieweit diese Frage eine praktische Beantwortung findet. Ist die Geologie bereits wieder eine internationale Wissenschaft? Inwieweit haben die geologischen Forscher der Länder und Weltteile wieder den notwendigen wissenschaftlichen Anschluß und Zusammenschluß gefunden? Leider haben wir noch keine befriedigende Antwort von den Geologen bekommen. Und wenn auch die Presse schon manche unerquickliche Dinge bezüglich anderer Wissensgebiete, wo die Lage zum Teil ähnlich ist, zu erörtern hatte, so wird es dennoch nicht überflüssig sein, daß auch die nachkriegszeitliche Entwicklung des internationalen Problems in der Geologie über die Fachkreise hinaus bekannt wird.

Professor Keilhack (Berlin), der seit 1901 das „Geologische Zentralblatt" herausgibt, veröffentlichte jüngst eine kurze Abhandlung mit dem Titel „Zur Frage des geologischen Referatwesens" (Der Geologe Nr. 30, März 1922, Leipzig). In der ersten Hälfte seiner Darlegungen macht Keilhack Mitteilungen, die wir zum Teil den folgenden Bemerkungen zu Grunde legen.

Im Jahre 1920 kündigte ein Aufruf, der von Belgien aus in französischer und englischer Sprache verbreitet wurde, das Erscheinen einer neuen geologischen Zeitschrift an. Dagegen wäre an sich gar nichts einzuwenden. Aber weniger kann es gefallen, wenn der Aufruf verkündigt: „Der Schluß des Weltkrieges hat einen gründlichen Wandel in den internationalen wissenschaftlichen Beziehungen herbeigeführt. Sämtliche Gelehrte und gelehrten Gesellschaften haben alle Beziehungen zu den deutschen Gelehrten abgebrochen." Ist das nicht eine starke Übertreibung? Doch hören wir weiter: „Darum darf es nicht länger zugelassen werden, daß das deutsche ‚Geologische Zentralblatt' sämtliche geologischen Veröffentlichungen der Welt zentralisiert." Aber weshalb denn nicht? Es zentralisierte sie doch gerade zum Nutzen der ganzen geologischen Welt! Und auch der Aufruf muß zugestehen, daß „eine solche Zeitschrift ganz unentbehrlich ist sowohl für praktische wie für theoretische Geologie". Aber freilich, von Deutschland will man diese notwendige Gabe nicht weiterhin annehmen. Was soll also geschehen? „Die Belgische[1] Geologische Gesellschaft, die einem Volke angehört, welches sich der Liebe aller erfreut, die für ein Ideal der Ehre, Treue und Gerechtigkeit leben, glaubt deshalb auf die Unterstützung aller Gelehrten unter den verbündeten und neutralen Völkern rechnen zu können, wenn sie es unternimmt, eine Zeitschrift herauszugeben, in welcher über alle in der Welt erscheinenden wissenschaftlichen Arbeiten mit Ausnahme der deutschen referiert werden soll." Glaubt die Belgische Geologische Gesellschaft wirklich mit diesem Aufruf ein Aktenstück in die Welt geschickt zu haben, dessen sie sich nicht zu schämen hat, auch in ferner Zukunft nicht, ein Aktenstück, das ihrer Vergangenheit und ihrer Bedeutung würdig ist? Wir können

[1] Alle Sperrungen in den Zitaten sind von uns.

in diesem Aufruf nicht den Beweis dafür ersehen, daß die Mitglieder der Gesellschaft einem Volke angehören, „welches sich der Liebe aller erfreut, die für ein Ideal der Ehre, Treue und Gerechtigkeit leben".

Die neue Zeitschrift ist tatsächlich erschienen, schon im Jahre 1920. Sie nennt sich Revue de Géologie et des sciences connexes. In einer Vorrede begründet sie nochmals ihr Erscheinen. „Die Berichterstattung über die geologische Literatur ist allzu lange durch die deutschen Geologen monopolisiert worden." Es sei unumgänglich notwendig, das „Geologische Zentralblatt" durch eine neue Zeitschrift zu ersetzen. Diese „wird den alliierten Gelehrten die Erniedrigung ersparen, die zur rechten Zeit abgebrochenen Beziehungen wieder aufnehmen zu müssen". Welch ein Glück für die „alliierten Gelehrten"!

Die Vorrede hat allerdings auch einen Abschnitt, der anscheinend etwas gnädiger gestimmt ist. Wenigstens besagt er, verglichen mit dem Aufruf, eine ziemlich starke Programmänderung. „Wir hätten", so heißt es, „für immer aus dieser Revue Referate über die in Deutschland, Österreich usw. erscheinenden Arbeiten verbannen können." Eigentlich doch nicht, wenn die neue Zeitschrift wirklich das „Geologische Zentralblatt" ersetzen soll, wenn sie wirklich ihre Leser ständig über den Gesamtfortschritt in der Geologie belehren will. Das sehen die Herren auch selber ein, und so stimmt denn der lange Nachsatz, der kommt, gar nicht zu diesem Vordersatz. „Aber", so lautet der Nachsatz, „vor der gebieterischen Notwendigkeit einer die ganze Erde umfassenden geologischen Bibliographie werden wir das Gebiet unsrer referierenden Tätigkeit über alle Länder ohne Unterschied ausdehnen." Eine vorzügliche Bekehrung, möchte man da ausrufen; aber leider ist der Satz dort nicht zu Ende, es heißt weiter: „mit der einzigen Einschränkung, daß die Bibliographie der Zentralmächte nicht durch ihre Angehörigen bearbeitet wird, sondern den Geologen der Länder anvertraut werden wird, die nicht in den Krieg verwickelt waren". Also nur „die gebieterische Notwendigkeit" hat der Zeitschrift ein Zugeständnis abgerungen, aber mit einer Klausel, die einfach beleidigend ist für alle Geologen in den Ländern der Zentralmächte, ja beleidigend für alle Geologen überhaupt, Wo ist denn hier die Gerechtigkeit? Die Belgische Geologische Gesellschaft ist gewiß nicht so naiv zu glauben, daß in den während des Krieges neutralen Ländern auch die einzelnen Personen, hier also die Geologen, ihrer Gesinnung nach alle neutral gewesen seien und jetzt neutral seien. Und wenn nur „neutrale" Geologen über die deutschen Arbeiten referieren dürfen, verlangt es da nicht die wissenschaftliche Gleichberechtigung, daß nur neutrale Geologen auch über alle Arbeiten der Entente-Geologen Bericht erstatten! Freilich wäre dies praktisch gar nicht durchzuführen wegen der zu beschränkten Mitarbeiterzahl. Also ist diese Art der Rollenverteilung überhaupt zu verwerfen.

Wie steht es nun tatsächlich mit den Mitarbeitern der neuen Zeitschrift? Dieselben sind namentlich aufgezählt. Bildet man die Summe, so erhält man die stattliche Anzahl von 148 Berichterstattern (Vereinigte Staaten 33, Frankreich 24, Belgien 22, Italien 14, England 10, Schweiz 9 usw.). Es kommen aber nur 19 auf die neutralen Länder und unter diesen 19 sind 9 Schweizer, die jedoch sämtlich nach Genf und Lausanne gehören, also schwerlich als neutral gelten können. Schon der Umstand, daß gar keine andern Schweizer als Mitarbeiter angeführt sind, läßt die Neutralität der 9 Westschweizer in auffallender Beleuchtung erscheinen. Aber selbst wenn die Schweizer sämtlich als neutral gerechnet werden, haben wir 130 Berichterstatter für die Arbeiten der „alliierten Gelehrten" und nur anderthalb Dutzend für die Arbeiten der Neutralen und der Geologen der Zentralmächte! Welches Verhältnis!

Die neue Zeitschrift bedient sich in den Referaten der französischen, englischen und italienischen Sprache. In den ersten drei Heften finden sich 278 Referate, davon 82 % in französischer, 12 % in englischer und 6 % in italienischer Sprache. Da werden wohl die Engländer und Amerikaner einerseits, sowie die Italiener anderseits schon verlangen, daß etwas mehr sprachliches Gleichgewicht hergestellt werde. Unsre Sorge braucht dies nicht zu sein. Wir können nur wiederholen: Welches Verhältnis!

Dem deutschen Leser wird aber noch besonders auffallen, daß von den 278 Berichten dieser drei Hefte nur 8 sich auf Arbeiten beziehen, die in deutscher Sprache gedruckt sind, und daß von diesen 8 Arbeiten zudem 2 in schwedischen und 2 in schweizerischen Zeitschriften erschienen sind. Nochmals: Welches Verhältnis!

Man ist versucht, dieser Darlegung der tatsächlichen Verhältnisse noch allerlei Bemerkungen beizufügen. Aber nur ganz wenig soll

gesagt werden. Wir können zunächst kaum glauben, daß die 148 Berichterstatter sämtlich aus Überzeugung allem zustimmen, was in dem Aufruf und in der Vorrede ausgesprochen ist. Sodann ist es klar, daß die Geologie zu einer günstigen Weiterentwicklung auf gut organisierten, feinfühlend gepflegten internationalen Zusammenschluß angewiesen ist; es ist aber ebenso klar, daß die neue Zeitschrift weder dieses Ziel noch die Mittel und Wege zu demselben hinlänglich erfaßt hat. Und da es sich hier nicht um ein Werk der akademischen Jugend handelt, wo man Mangel an Reife, an Erfahrung, an Wissen, an abgeklärter Ruhe als Entschuldigungen anführen könnte, sondern um ein Werk gereifter Akademiker, um ein Werk von Männern, die durch Alter, Bildung und Stellung für ihre Umgebung tonangebend sind, so ist die Art ihres Vorgehens auch deshalb sehr zu bedauern, weil auf die akademische Jugend und auf das Volk nicht veredelnd, sondern eher verhetzend eingewirkt wird. Wir möchten fast annehmen, daß weite Kreise der akademischen Jugend dem Ausbau glücklicher internationaler Beziehung zwischen den Akademikerkreisen eine ganz andere Bedeutung zuerkennen und weit größere Sorge widmen, als wir es hier bei den Alten leider sehen müssen; die Vereinigung Pax Romana legt solche Gedanken nahe und ruft ganz andere Hoffnungen wach. Dringt diese Richtung durch, dann werden diese Alten sich bald überlebt haben und fossil geworden sein. Aber die Pax Romana führt uns schließlich noch auf einen andern Gedanken, führt auf das religiöse Gebiet. Wo bleibt denn, so fragen wir, das Christentum bei diesen Geologen der neuen Zeitschrift? Wo bleiben die erhabenen Grundsätze über die christliche Nächstenliebe, wie sie fast jede Seite des Neuen Testaments so laut verkündigt? Wahrhaft schade, wenn bei all diesen Geologen die Grundsätze der christlichen Nächstenliebe völlig versteinert wären. Ja nicht nur schade, sondern tief bedauerlich, daß eine so große Anzahl von Gelehrten sich vor aller Welt dauernd über eine der ersten Forderungen praktischen Christentums hinwegzusetzen gesonnen ist.

Joseph Rompel S. J.

Eiszeitliche Kunst.

Auch die Wissenschaft hat ihre Offenbarungen. Eine solche war die in den letzten Jahrzehnten erfolgte Entdeckung ganz ungeahnter Kunstleistungen des Urmenschen, namentlich seiner großartigen Höhlenmalereien in Spanien und Südfrankreich. Aus der Nacht der Vorzeit steigt hier wie unvermittelt ein farbenglühendes Frührot auf, oder besser ein wundersames Nordlicht durchstrahlt plötzlich das eiszeitliche Dunkel menschlicher Kulturanfänge. Geheimnisvoll, wie es gekommen, verging es: Dunkel lag wieder auf Erde und Menschheit, und lange währte es bis zum eigentlichen Morgengrauen, das spät und langsam den Tag geschichtlicher Kunsthöhe heraufführte.

Bisher waren wir für die Kenntnis dieser einzigartigen Eiszeitkunst fast ausschließlich auf französische Quellen angewiesen, besonders auf die großen, heute unerschwinglichen Prachtwerke über die paläolithischen Höhlenbilder, deren Herausgabe der verstorbene Fürst von Monaco mit reichen Mitteln ermöglichte (La Caverne d'Altamira, 1906; La Caverne de Font-de-Gaume, 1910; Les Cavernes de la Région Cantabrique, 1912 etc.). In deutscher Sprache hatten wir hauptsächlich nur den glänzenden Überblick bei Obermaier (Der Mensch der Vorzeit) und die schöne Einführung von Birkner (Der diluviale Mensch in Europa, 2. Aufl. 1916). Um so willkommener sind da zwei fast gleichzeitig diesen Sommer erschienene Werke[1], die uns Deutschen jene

[1] Herb. Kühn, Die Malerei der Eiszeit. 47 Folioseiten, 12 farbige Tafeln und 15 Textbilder. München, Delphin-Verlag. R. R. Schmidt, Die Kunst der Eiszeit. 32 große, zum Teil farbige Tafeln. Augsburg-Stuttgart, Dr. Benno Filser Buch- und Kunstverlag. Dieses Werk leitet in großzügiger Weise die wissenschaftlichen Veröffentlichungen des von Schmidt geleiteten Urgeschichtlichen Forschungsinstituts in Tübingen ein. Eine vielversprechende volkstümliche Reihe wird zugleich durch Hans Reinerth, Pfahlbauten am Bodensee, eröffnet. — Eine reichere Auswahl aus dem eiszeitlichen Bilderschatz bietet im allgemeinen Schmidt, wofür Kühn mehr von den vielfarbigen Meisterwerken der alle andern überstrahlenden spanischen Höhle Altamira darstellt. Einige Irrtümer in der Bildbezeichnung mögen hier genannt sein. Bei Kühn: Taf. IX stellt nicht zwei „Bisonten" oder besser Wisente (im Text fälschlich als Büffel bezeichnet), sondern Wisent und Urrind dar. Das „verwundete Renntier" des Titelblattes ist eher ein Hirsch und S. 36 die „Gestalt eines Mannes" die einer Frau. Bei Schmidt: Taf. 7 stammt das „wiehernde Pferdchen" von Mas-d'Azil und nicht Brassempouy; Taf. 8 rechts oben ist statt Edelhirsch Renntier und umgekehrt Taf. 10 oben für Renntiere Hirsche zu setzen; Taf. 14 stellt Hirsch und Ziege dar.

„quartären Louvres" erschließen. Ihre Verfasser ergänzen sich insoweit, als Kühn mehr einseitig Künstler oder Kunstkritiker, Schmidt dagegen gewiegter Prähistoriker ist, als den er sich in seinem grundlegenden Werk über „Die diluviale Vorzeit Deutschlands" (1912) bereits glänzend bewährt hat. Leider steht sein mit 75 Strichätzungen in Aussicht gestellter Textband zum vorliegenden Tafelwerk noch aus. Was seine Bilder vor allen andern, auch den französischen Vorlagen, auszeichnet, ist ihre angestrebte möglichst naturgetreue Wiedergabe mit ihren matten Erdfarben auf dem natürlichen Felsuntergrund. Wenn sie so auch etwas an Farbenpracht einbüßen, so gewinnen sie dafür an Wahrheit. Zugleich ist, um eine möglichst klare Vorstellung zu vermitteln, jeweils die wirkliche Größe der Bilder angegeben. So hat Schmidt alles getan, um uns gewissermaßen an Ort und Stelle zu versetzen, in jenes geheimnisvolle Höhlendunkel von Altamira, Font-de-Gaume usw., das uns die älteste Menschheitskunst durch ein Jahrzehntausend oder mehr behütete.

Mit feinem künstlerischem Verständnis deutet uns Kühn die Meisterhand des Eiszeitmalers in Linienführung und Farbengebung. Seine prächtige Beschreibung namentlich des gestürzten Wisents (seiner Taf. 3) läßt das Bild vor uns lebendig werden und öffnet uns so recht die Augen für eine vollkommene Würdigung jener eigenartigen Kunst. Diese seine Ausführungen gehören zu dem Wertvollsten, was wir in dieser Hinsicht gelesen haben. Leider stehen die übrigen Seiten seines Textes keineswegs auf gleicher Höhe. Mit Staunen vernimmt man da, daß der Mensch, der diese Kunst geschaffen, keine Verschiedenheit von Seele und Körper gekannt, sich noch Tier unter Tieren gefühlt, keine soziale Gliederung besessen habe, ohne Erfassung der Kausalverbindung, des Beziehungszusammenhangs der Dinge! Mit gleicher verblüffender Sicherheit heißt es: „Die Untersuchung des Stiles der Zeit beweist, daß alle diese Deutungen verfehlt sind", die in der Eiszeitkunst den Ausdruck eines religiösen Gefühls, eines Jagdzaubers oder des Totemismus sehen. Was Kühn über den Neandertaler und seine Unfähigkeit zu geistiger und künstlerischer Tätigkeit behauptet, über die angeblich aus dem Osten und Norden vom Eis verdrängte Aurignac-Rasse und so manches andere verrät die mangelnde prähistorische Schulung, obwohl oder gerade weil es großenteils einem Klaatsch oder Hauser entnommen ist. Die ganze beweislose Kühnheit Kühns zeigt sich besonders auch in dem phantastischen Fabelbericht, zu dem er die klare geschichtliche Darstellung der Höhlenentdeckungen im Altamirawerke entstellt hat. Sollte der Verfasser jemals sein „eingehendes Werk: Die Kunst des Paläolithikums" herausgeben können, was wir ihm von Herzen wünschen, so möge er uns nur noch mehr seiner lebendigen Bilderbeschreibungen schenken, den übrigen Teil seiner Arbeit aber einer heilsamen Umgestaltung unterziehen. Das Gegenteil der Kühnschen Schlüsse und Folgerungen käme der Wahrheit näher. Wenn irgendwo, so müssen wir auf dem Gebiete der Urgeschichte und ihrer Fragen nach der ersten Betätigung und Entwicklung des Menschengeistes den Dichter und Künstler ablehnen und strenge Sachlichkeit und Beweistreue verlangen. Soviel ist doch klar — um hier von weiterem zu schweigen —, daß die staunenswerte Kunstübung des Eiszeitmenschen nicht das Werk „eines Tieres unter Tieren" war, sondern in jedem Bilde seine wahrhaft menschliche Geisteshöhe hervorleuchten läßt.

August Padtberg S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

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

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

Abbau des Hasses.

Wien, die ihrer Krone beraubte alte Kaiserstadt, mußte in den letzten Zeiten so manchen Fremden die Tore öffnen, die sich dort ein Stelldichein gaben, so vielen, die alle kamen, um seiner Not zu helfen, und doch die Not noch eher mehrten, so daß sie fast gefühllos, ja mißtrauisch jedem neuen Gaste entgegentritt. Auch dem zweiten demokratischen internationalen Kongreß, der dort vom 26. September bis 2. Oktober tagte, klang es leise entgegen wie von einem hoffnungslosen Schmerzenslager: Guter Mann, guter Mann, was kommst du zu mir, du kannst mir ja so wenig helfen wie die andern alle. Und dennoch kann und darf den Bestrebungen der Männer und Frauen, Priester und Politiker, die sich dort trafen, dies Urteil nicht gelten. Mögen es auch Pfadfinder sein, Pfadfinder, die teils selbst noch nach dem rechten Weg tasten, Pfadfinder, denen erst wenige auf dem noch schmalen Weg durch Dickicht und Gestrüpp folgen, um so mehr erscheint es als Pflicht, auf diesen Weg ins Freie aus dem Mißtrauen und Haß der Völker heraus hinzuweisen.

Die Seele dieser internationalen demokratischen Kongresse ist Marc Sangnier, Abgeordneter von Paris. Durch seine mannhafte Rede in der französischen Kammer am 24. Mai 1922 zu Gunsten einer Politik der Vernunft auch Deutschland gegenüber ist er bei uns weiteren Kreisen bekannt geworden. Marc Sangnier ist ohne Zweifel Idealist im guten Sinne. Er ist der Mann, dem nicht nur hohe Ideale voranleuchten, sondern der auch mit der ganzen Glut seines französischen Temperaments um die Verwirklichung dieser Ideale ringt. Wohl liegt die kunstgerechte Anlage des von ihm erschlossenen Weges, die Umsetzung seiner Ziele in die tägliche Kleinarbeit schon jenseits seines eigenen Kraftbereichs, ist Aufgabe seiner „Kameraden“ und Freunde. Wir verkennen auch nicht die innerpolitischen Gründe, die sich einer allgemeinen Anerkennung Sangniers bei vielen französischen Katholiken entgegenstellen. Doch von da bis zu dem trefflichen Christen, aber großen Phantasten, zu dem ihn manche seiner Landsleute stempeln wollen, ist doch noch eine grundsätzlich neue Wegstrecke. Und uns Deutschen erscheinen die selbst bei Sangnier entgegenkommendsten Sätze wahrhaftig als keine Phantasie, wenn er sagt: „Jedes Volk, auch Deutsch-Österreich, soll seine Selbstbestimmung haben“, oder: „Ein Friede, der mit Gewalt auferlegt ist, ist kein Friede. Und da unstreitig die erdrückende Mehrheit des deutschen Volkes den Frieden von Versailles ablehnt, so ist dies eben kein Friede.“ Einen Phantasten könnte man ihn nur dann nennen, wenn man von vornherein für unmöglich hält, daß in Frankreich jemals der Gedanke der Solidarität der Völker, der Gemeinschaft der Christenheit sich in Taten umsetzen könne und, um mit Sangnier zu sprechen, das Vaterland aufhöre ein Idol zu sein. Hierüber aber kann nur der Erfolg entscheiden. Das Ausmaß des Erfolgs wird auch entscheiden, ob Marc Sangnier Vorläufer oder Führer ist. Vorläufer sind jene wackeren Männer, die unstreitig Richtiges erstreben, aber dabei ihrer Zeit weit vorauseilen. Es gehören auch jene zu ihnen, die in einseitiger Betonung, einer gewissen Überbetonung an sich richtiger Gedanken Werke der Übergebühr zur allgemeinen Pflicht erheben

wollen, denen eben deshalb nur eine eng begrenzte Schar Gefolgschaft leistet. Wir verkennen nicht, daß unter denen, die Sangnier zujubeln, auch Vorläufer in diesem Sinne sind. Aber wenn sie sich ihrer Sendung als Schrittmacher des Guten bewußt bleiben, dürfen wir von ihnen auch erhoffen, daß sie das schöne Wort des großen Vorläufers sich zu eigen machen: Er muß wachsen, ich aber abnehmen. Von Marc Sangnier selbst aber können alle, die guten Willens sind, nur das eine hoffen, daß er nicht nur in dem Sinne eines Mannes, der seiner Zeit weit vorauseilt, Vorläufer bleiben, sondern daß er in Wahrheit Führer werden möge, dem die Massen in immer helleren Scharen auf dem Fuße folgen[1].

Der zweite internationale demokratische Kongreß in Wien trug auf jeden Fall so weltnahes, wirklichkeitsbewußtes Gepräge, ungeachtet allen Idealismus und religiöser Wärme, daß einzelne lebensfremde Wünsche und Vorschläge auch als solche abgelehnt oder überhaupt nicht beachtet wurden. Ehe wir jedoch die Arbeiten dieses Kongresses näher würdigen, ist ein erläuterndes Wort zu seinem Titel „demokratischer, internationaler Kongreß" vonnöten. Demokratie bedeutet nach den eigenen Erklärungen Sangniers für ihn die den jeweiligen Umständen, der Kultur- und Stammeslage entsprechende Anteilnahme der breiten Schichten des Volkes am öffentlichen Leben und dessen Einrichtungen. Für die Demokratie, in diesem Sinne genommen, ist die Frage nach der Staatsform, wie der Vertreter Portugals auch auf dem Kongreß erklärte, nebensächlich. Tatsächlich vereinigten sich in Wien die Anhänger der Republik mit Vertretern monarchistischer Länder und Parteien, ohne daß die geringste Schwierigkeit sich ergeben hätte. Der Kongreß selbst aber gab in seiner Zusammensetzung aus allen Ständen, Aristokraten und Arbeitern, Männern und Frauen des Lebens und jungen Studenten, die sich alle mit gleicher Hingabe beteiligten, das beste Beispiel dieser Demokratie. Die Bedeutung des Wortes im Sinne Sangniers entspricht sonach dem über den Parteien stehenden Zusatz „Volk", den sich bei uns 1918 die meisten sog. bürgerlichen Parteien, angefangen von der äußersten Rechten, beilegten.

Auch das Wort „International" hat in diesem Rahmen guten Klang. Die Liebe zum eigenen Vaterland wurde nicht nur von verschiedenster Seite als heilige Selbstverständlichkeit betont, sie klang auch aus den Ausführungen der einzelnen Redner klar heraus. Und wenn Sangnier und sein französischer Kammerkollege mit dem Zeichen der Ehrenlegion erschienen, so sagte dies wohl genug. Der Kongreß sollte auch ausgesprochenermaßen kein „Pazifistenkongreß" sein. Soweit Pazifisten anwesend waren, gaben sie ihm keineswegs das Gepräge. Anderseits aber war er doch wahrhaft international. Dies zeigte nicht nur die Vertretung von 26 Nationen, sondern mehr noch die Anwesenheit von Vertretern politisch bedeutsamer Parteien wie von großen sozialen Organisationen aus Italien, Frankreich, Belgien, Portugal, Litauen, Deutschland, Österreich, Ungarn. Es muß unter dieser Rücksicht als besonders wertvoll bezeichnet werden, daß von den gut 250 Teilnehmern etwa 100 aus Frankreich selbst gekommen waren und so den entschiedenen Willen zur Ge-

[1] Vgl. „Worte des Friedens." Drei Reden von Marc Sangnier. Übersetzt und eingeleitet von Joseph Probst. 8° (90 S.) Karlsruhe 1922, Badenia.

meinschaftsarbeit auch aus jener Nation bekundeten, ohne die eine Gemeinschaftsarbeit der Katholiken eben immer ein Torso bleiben muß. Es kam nicht nur kein Mißton aus ihren Reihen; vielmehr zeigten gerade sie und unter ihnen namentlich die in stattlicher Zahl vertretenen französischen Geistlichen warmes Entgegenkommen, ernstes Bestreben, gerade die Deutschen kennen zu lernen und in ein Verständnis der deutschen Lage einzudringen. Äußerlich kam der internationale Charakter durch den unter den verschiedensten Nationen wechselnden Vorsitz, die volle Gleichberechtigung der einzelnen Landessprachen zum Ausdruck.

So war die Zusammenkunft demokratisch und international in gutem Sinne, ein Treffen des Volkes und der Völker. Stand sie auch unter dem Zeichen des Christentums und der Kirche? Das Unternehmen hatte weder katholischen noch christlichen Namen. Aber die Tagung war von derartig machtvollem Christengeist durchdrungen, daß sich ihm keiner der ernsthaften Mitarbeiter entziehen konnte. Bezeichnend hierfür war das Bekenntnis, das der durch seine Arbeiten auf sozialem und humanitärem Gebiet bekannte Schweizer Dr. Broda in der öffentlichen Schlußsitzung ablegte: Obgleich nicht Katholik, dränge es ihn, nach diesem Kongreß auszusprechen, welch gewaltige Kraft des katholischen Glaubens sich erneut in Marc Sangnier und seinem Werk kundtue. Die Leitung des Unternehmens selbst betonte, daß sie vom katholischen Glauben ausgehe und getragen sei, dabei aber gerne die Mitarbeit eines jeden annehme, der bereit ist, diesem Geist entsprechend das gemeinsame Ziel zu erstreben.

Das hohe Ziel, das der Kongreß sich gesteckt hatte, war, einen guten Schritt voran zu kommen in der Erziehung der Völker zur Entwaffnung des Hasses, dem Désarmement des haines, und zum Aufbau der Liebe. Es war zunächst geplant, in einzelnen Vorträgen darzulegen, wie diese Erziehung vor sich zu gehen habe. Moralische und religiöse Aktion, Christentum und Völkerversöhnung; die Rolle der Jugend: das Erziehungsproblem; die Rolle der Frauen: die Frauen und das politische Leben; die Propaganda durch die Presse; die parlamentarische Aktion: Völkerbund und Parlament; die Rolle der Gewerkschaften: die Internationalen der Arbeit, so lauteten die vorgesehenen Tagungsgegenstände. Sie sollten Bausteine herbeibringen, um die Brücke über die Völkerkluft zu schlagen. Als tiefsten Grund, weshalb es so schwer werde, diese Kluft zu schließen, bezeichnete der deutsch-demokratische Reichstagsabgeordnete Dr. Heile das gegenseitige Mißtrauen der Völker, die Fülle der Vorurteile auf beiden Seiten, die dieses Mißtrauen stets nähren. Auch für die Kleinarbeit wurde manch nützlicher Gedanke vorgebracht, besonders auch Wünsche zum wahrheitsgetreuen Geschichtsunterricht und dem Unterricht an den höheren Schulen überhaupt. Wie in den ganzen Verhandlungen, so zeigte sich auch in solch schwierigen Einzelfragen der selbstverständliche Wille zur ungeschminkten Wahrheit. Sofern in diesem Streben ein Teil den Vortritt für sich in Anspruch nahm, so waren es die Vertreter der „Siegernationen", die in feinem Takt fühlten, daß ihnen bei so heiklen Fragen der Selbsterforschung der Vortritt gebühre. Freilich paßt das Wort von Siegern und Besiegten nicht für eine Zusammenkunft, auf der es nach den Worten des belgischen Abbé Cardyn, Direktors der Œuvres sociales in

Brüssel, diesen Begriff nicht mehr gibt, sondern nur Brüder in Christo; für eine Zusammenkunft, die so ganz im Banne christlicher Liebe und Eintracht stand. Doch nur kurze Zeit wickelte sich das Programm in seiner geplanten Form ab. Ungeduldig verlangte die Versammlung, daß die wenn auch noch so schönen Referate mehr in den Hintergrund treten sollten und vor allem praktische Arbeit zur Annäherung der Völker geleistet werden müsse. Über die schöne Theorie der Völkerfamilie, des Friedenswillens usw. sei man sich einig. Die Schwierigkeit liegt in der Umsetzung derselben ins Leben. Damit war aber von selbst das Problem in den Mittelpunkt des Interesses gerückt: das Verhältnis von Deutschland und Frankreich. Hier mußte die Aussprache Klärung schaffen. Im Laufe der Tage kam man sich auch tatsächlich näher, die allgemeine christliche Bruderliebe gewann Fleisch und Blut. Seinen schärfsten Ausdruck fand dieser Tatwille in der mit einstimmigem Beifall aufgenommenen Entschließung, die der französische Kammerabgeordnete Medard Brogly von Mülhausen einbrachte und begründete:

Im Interesse der Annäherung der Völker und des allgemeinen Weltfriedens spricht der Kongreß den Wunsch aus, daß

1. die durch den Krieg verursachten staatlichen Schuld- und Reparationsverpflichtungen durch einen internationalen Akkord in der Weise revidiert werden sollten, daß der Wiederaufbau der zerstörten Gebiete so rasch wie möglich erfolgen könne, ohne den beteiligten Staaten erdrückende und sie ruinierende Lasten aufzuerlegen;
2. die beteiligten Staaten, insbesondere Frankreich, für den Wiederaufbau der zerstörten Gebiete nicht allein Naturalleistungen zulassen sollten, sondern auch die Verwendung von Arbeitskräften, insbesondere von Bauhandwerkern;
3. das internationale Kapital alle Bemühungen um den Wiederaufbau kräftig unterstütze;
4. parlamentarische Delegationen der beteiligten Staaten nach den zerstörten Gebieten geschickt werden, um die Schäden und die Wiederaufbauarbeiten selbst in Augenschein zu nehmen.

Damit war das erlösende Wort der Revision, d. h. eines ernsten Verständigungswillens, nicht nur vom Idealisten Sangnier, sondern aus dem Munde des nüchternen Geschäftsmanns gesprochen. War es auch schwer, ein Bild von der Stärke der Kreise zu erhalten, die hinter diesen Auffassungen stehen, so kann man sich doch der Auffassung nicht verschließen, daß sie größer sind, als wir in Deutschland gemeiniglich annehmen. So war der Maire von Bailleul, Natalis Dumez, aus dem zerstörten Gebiete eigens gekommen, um im Namen seiner engeren Landsleute und Leidensgenossen die Versicherung abzugeben, daß sie selbstverständlich schnellsten Aufbau wollten, aber mit den zeitigen Maßnahmen ihrer Regierung nicht einverstanden seien, dem deutschen Volk nicht eine Behandlung wünschen könnten, wie sie selbst sie durchmachen mußten. Ganz im gleichen versöhnlichen Sinne sprach der Vikar Abbé Henry Demulier aus Cassel (Nordfrankreich), obwohl er selbst lange Zeit wegen Spionageverdächtigung nach Deutschland deportiert war. Auch aus andern Industrieplätzen, so aus dem Lyoner Bezirk, wurde eine ähnliche Stimmung namentlich unter der Arbeiterschaft gemeldet. Man wird es auch verstehen, daß in den weiter nach Westen und Süden gelegenen Teilen, vorab auf dem Lande, die Ausbreitung dieser Ideen weniger Verständnis und mehr Wider-

stand findet. In voller Offenheit und Eintracht wurde über die Besetzung des Rheinlands, insbesondere durch farbige Truppen, über den durch die verfehlte Behandlung im deutschen Westen wieder aufflammenden Revanchegeist gesprochen. Ein Meisterwerk in dieser Art war die Rede des Theologen Havenith aus Oberhausen über Lage und Stimmung im Rheinland. Man war sich auch klar, daß es hüben und drüben Camelots du roi gebe, Chauvinisten, auf die das Wort Benedikts XV. zu einem der Versammlungsteilnehmer Anwendung findet: „Die Völker Europas sind so in Chauvinismus und Nationalismus versunken, daß sie vielfach die Stimme des Christentums nicht mehr verstehen." Hier dürfen wir die bittere Klage seitens französischer Geistlicher nicht übergehen, daß man gerade dem Eindringen der Worte dieses Friedenspapstes ins französische Volk und besonders auch ins gläubige Volk ungeheure Schwierigkeiten bereite. Wie die Deutschen von den Franzosen, so werden anderseits auch diese von den Deutschen die Überzeugung mitgenommen haben, daß es weite Kreise gibt, die ernstlich an der Befriedung der Welt arbeiten wollen und daß nach den Worten des Heiligen Vaters ein Stützen dieser Bestrebungen ein besserer Wall ist als ein Wall von Bajonetten.

Neben dem deutsch-französischen Verhältnis traten die andern Fragen mehr in den Hintergrund. Mit sichtlicher Freude betonte der Vertreter Portugals, Barreto, wie der ernste Friedenswille zwischen Spanien und Portugal trotz überlieferter Gegnerschaft der beiden verwandten Völker gerade in der jüngsten Zeit erfreuliche Erfolge gezeitigt habe und vorbildlich auch für andere Nationen sein könne. Wie ein Schattenspiel zum deutsch-französischen Verhältnis sah sich die Kontroverse Litauen-Polen an. Nur sind dort die Verhältnisse noch viel ungeklärter, verworrener. Es war auch nicht ohne Interesse, daß die Ukrainer Ostgaliziens durch einen französisch-kanadischen Pater ihre Wünsche vorbrachten. Wenn auch der Kongreß ablehnen mußte, ein internationales Schiedsgericht im kleinen zu sein, so fanden doch auch diese Beschwerden bei allen Teilnehmern gerechte Beurteilung. Wie aus weiter Ferne klang ab und zu der Gedanke der „Vereinigten Staaten Europas" durch, und es kam aus tiefster Seele, als in der letzten Minute des Kongresses ein junger Franzose sich aufbäumte gegen den Gedanken des Krieges, daß er die, die er heute Brüder nannte, vielleicht morgen morden müsse.

* * *

Wir haben schon betont, daß es falsch wäre, die Bedeutung einer Tagung, wie sie in Wien war, zu überschätzen. Aber es wäre Sünde, eine schwere Sünde der Unterlassung für alle führenden Katholiken und Priester zumal, an diesen Bestrebungen mit dem mitleidigen Lächeln ob dieser Armen im Geiste oder gar einem wegwerfenden Mundspitzen über diese Schwarmgeister vorbeizugehen und sich dabei in großen Reden über die welterneuernde Macht des Christentums und billigem Weherufen über den Abfall der Welt von dessen Grundsätzen zu gefallen. Wir müssen vielmehr mit Macht voranschreiten zur christlichen Tat. Daß in der von Marc Sangnier eingeleiteten Bewegung zum mindesten starke Ansätze vorhanden sind, diese von christlichem und katholischem Geiste erfüllte Friedensbewegung aus dem engen Kreis der Konventikel und einiger — hätten wir doch alle etwas mehr davon — Enthusiasten herauszuheben,

hat nach unsrer Ansicht der Wiener Kongreß klar gezeigt. Sollte die weitere Entwicklung noch notgedrungen über ihn hinausführen, eine neue, tragfähigere Unterlage schaffen — der Mann, der freudigen Herzens seinen Sillon opferte, wird der letzte sein, der darob trauerte. Der Wiener Kongreß zeigte, daß es möglich ist, Menschen, die gestern noch Feinde waren, heute zusammenzuführen im engen Bestreben, sich zu verstehen, sich nahe zu kommen, ja sich lieben zu können. Er ging insofern noch über viele Interessenkongresse internationaler Art hinaus, wie sie mit Erfolg von den Gewerkschaften der verschiedenen Richtungen, von Jugendverbänden usw. in der jüngsten Zeit gehalten wurden, als er eben nicht zugleich noch einen Sonderzweck, damit ein Sonderbindeglied sein eigen nannte, sondern ganz allgemein den Frieden unter den Menschen, unter allen die guten Willens sind, im Sinne der Weihnachtsbotschaft verlangte. Dabei blieb er, wie schon ausgeführt wurde, nicht in den engen Grenzen eines sog. Pazifistenkongresses, sondern wandte sich einfachhin an alle Kreise und erfaßte sie auch tatsächlich weithin.

Aber der Wiener Kongreß zeigte auch zugleich, welch Riesenberge von Haß und Mißtrauen noch unter den Völkern abzutragen sind, wie verschüttet vielfach die Quellen der christlichen Bruderliebe unter dem Völkerhader liegen. Er ließ uns mit erneuter, mit überragender Klarheit erscheinen, daß der Schlüssel zum Frieden für Europa, zum Frieden ganz besonders für uns Katholiken im Verhältnis von Frankreich und Deutschland, zwischen Franzosen und Deutschen liegt. Ist dies glücklich gelöst, dann werden auch die Ostprobleme viel leichter sich erledigen, fast möchten wir sagen, in sich zusammensinken. Wollen wir deshalb aus dem Bereich der Phrase und tönenden Worte heraustreten, dann müssen wir entschlossen an diese für uns zentrale Aufgabe herantreten. Wir Deutsche haben — und nicht ohne triftigen Grund — bislang gesagt, daß der Stein hierzu von der Siegerseite ins Rollen gebracht werden muß, soll er Aussicht auf durchschlagenden Erfolg haben. Nun gut, der erste starke Anstoß ist von dort geschehen, weite Kreise hören von drüben auf das Echo, das von unsrer Seite widertönt. Einflußreiche Kreise in Italien und Belgien sind im gleichen Sinne wach geworden. Man verlangt von uns nirgends eine Lüge, eine erzwungene Selbstanklage mehr als Vorbedingung unsrer Mitarbeit und ist sich klar, daß jedem seine persönliche Überzeugung gleich heilig und achtenswert sein muß, daß die objektive Wahrheit zumeist erst nach langem brüderlichen Handinhandschreiten nach gegenseitigem Ertragen und ernstlichem Bemühen, sich zu verstehen, als reife Frucht der Liebe aufleuchtet. Darum dürfen auch wir Deutsche heute ohne Bedenken frohgemut uns dem Marsch zum wahren Völkerfrieden, zum innern Frieden anschließen. Und wer die frischen, elastischen Gestalten der jungen Garde Sangniers gesehen, all die jungen Redner, die in seinem Sinn sprachen, gehört hat, der wird auch nicht fürchten, daß dieser Weg zur Verweichlichung, zu einem Weiberfrieden führe und unser Volk, besonders seine Jugend, entmanne. Es bleibt ihr noch genug Kampffeld übrig, ihre junge Kraft zu tummeln, treu dem Wort: Das Schwert heraus gegen alles, was gemein! Und daß schließlich gerade die Jugend, die am meisten den Krieg haßt, auch mit am besten zu sterben weiß, das zeigen die Annalen der christlichen Heldenjugend von den Tagen der alten Roma bis zu den alle andern Fakultäten überragenden Blutopfern unsrer

Theologen im Weltkrieg. So wenig wie ein Sangnier und seine Freunde, so wenig hat unsre deutsche katholische Jugend den Vorwurf zu fürchten, daß sie aus Kleinmut in den heiligen Kampf um den Frieden der Völker, den Frieden vor allem der Christenheit eintrete.

Dürfen wir in diesem Kampfe auch keineswegs auf alle jene verzichten, die in gleichem Streben den Weg mit uns gehen, so wie es die sog. demokratischen Kongresse Marc Sangniers tun, so bleibt es doch für uns bestehen, daß es vor allem und vor allen eine heilige Pflicht der Kirche und ihrer Getreuen sein muß, Frieden, Frieden der Herzen zu schaffen unter all denen, die das eine Brot des Lebens speist, die den einen Namen Christi tragen, die der einen und allgemeinen Kirche zugehören. Das Wort, das der Berichterstatter einer der ersten liberal-demokratischen Zeitungen Deutschlands zu einem Kongreßteilnehmer in Wien sprach, hat eine tiefe Berechtigung und ist ein leiser Vorwurf zugleich, nicht an die Veranstalter dieser Kongresse, sondern an jene, die das gleiche auf katholischer Grundlage schaffen könnten und noch nicht schufen: „Es ist mir nicht klar, an welche Kreise sich dieser Kongreß eigentlich richtet. Weshalb veranstalten die Katholiken solch eine Kundgebung nicht auf völlig katholischer Grundlage? Die katholische Kirche ist doch die einzige Geistesmacht, die uns hier helfen kann." So ungefähr lauteten die Worte. Es ist mehr als bedauerlich, wenn die katholischen Kreise sich zurückhalten und irgend eine Völkerbundliga deshalb Stützpunkt dieser Bestrebungen sein muß. Nein, unsre katholische Kirche muß, um die Worte Kardinal Faulhabers auf dem Münchner Katholikentag zu gebrauchen, eine Großmacht des Friedens sein. Aber sie kann dies nur, wenn sie friedfertige Völker in sich schließt, wenn wir Katholiken den ernsten Willen haben, herauszutreten aus dem Wall des gegenseitigen Mißtrauens, des Nichtverstehenwollens. Solange aber die Entfremdung nicht nur zwischen Deutschland und Frankreich, sondern leider nicht zuletzt auch zwischen deutschen und französischen Katholiken besteht, ist diese Großmacht in sich gespalten und darum ihrer sieghaften Stoßkraft beraubt. Es dürfte zur Zeit kaum ein Werk geben, das so hervorragend katholisch ist, wie an der Versöhnung dieser beiden Völker im Geiste Christi zu arbeiten.

Wir sagten schon, große Reden und Preis der christlichen Grundsätze können diese hehre Aufgabe nicht lösen. Es bedarf der Tat, der Arbeit, der Kleinarbeit. Ein wichtiger Teil fällt hier der Presse und überhaupt dem geschriebenen Wort zu. Unsre katholische Presse hat die heilige Pflicht, vor allem das Feuer der Völkerentfremdung nicht zu schüren, das Spielen mit dem furchtbaren Kriegsbrand zu unterlassen. In diesem Zusammenhang muß die Mahnung Kardinal Faulhabers unterstrichen werden: „Wir dürfen die grausigen Bilder des letzten Krieges nicht durch Gedächtnis- und militärische Feiern übertünchen lassen, wir müssen die Erinnerung an dieses grausige Elend lebendig erhalten und sprechen: O daß doch kein Krieg mehr komme!" Wir dürfen nicht durch Verallgemeinerung und Aufbauschung einzelner Verbrechen, wie sie auf allen Seiten vorkamen, die Leidenschaften der ganzen Völker gegeneinander hetzen. Die Presse hat vielmehr die Aufgabe, gegenseitiges Verständnis zu vermitteln, Maßnahmen und Wünsche des andern Landes wenigstens verständlich zu machen. So ist z. B. Aufklärung über die schwierige Finanzlage in beiden Staaten von größter Bedeutung. Man kann es nur

begrüßen, wenn z. B. die Franzosen um Aufklärung baten, weshalb das Deutschland-Lied wieder zum amtlichen Volkslied erhoben wurde, um so der nationalistischen Verdächtigung dieser Tatsache entgegentreten zu können. Zugleich muß die Presse selbstverständlich auch positiv die christlichen Gedanken des Völkerlebens verkünden.

Das geschriebene Wort wird freilich nur dann nachhaltig wirken, wenn es durch den persönlichen Verkehr ergänzt wird, wenn Augen- und Ohrenzeugen das bestätigen, was das geduldige Papier verkündet. Darum ist gegenseitiger Besuch, gegenseitiges Kennenlernen von einzelnen Vertretern wie von größeren Verbänden von einschneidender Bedeutung. Wie oft stürzen turmhohe Vorurteile und vorgefaßte Meinungen unter dem Eindruck einer gegenseitigen Aussprache in sich zusammen. Und nur so läßt sich der Nebel eines irregeleiteten oder irreführenden Pressedunstes, wie er von manchen Blättern ausgeht, durchlichten. Es ist deshalb alles zu fördern, was diesen Verkehr erleichtert. Bei der studierenden Jugend ist ein Ferienaustausch schon immer üblich gewesen, aber er müßte bewußt in diesen Dienst gestellt werden, junge Leute erfassen, die auch fähig und bereit sind, an dem großen Gedanken der katholischen Völkereinigkeit mitzuarbeiten. Dasselbe gilt auch für die erwerbstätige Jugend. Tüchtige Kaufleute, Handarbeiter, Techniker usw. fanden stets den Weg in die Welt. Viele von diesen jungen Deutschen, die so hinauskamen, haben draußen ihr Volkstum verloren. Sollte es nicht möglich sein, daß unsre jungen Leute hinausziehen, um als Deutsche Freunde zu werben und zu werden, nicht um Kosmopoliten zu werden, sondern um die Völker in Freundschaft zusammenzuführen?

Der persönliche Verkehr wird angebahnt durch die Treffen anläßlich der Tagungen großer Verbände. Auf diesem Gebiete boten z. B. die Zusammenkünfte der Gewerkschaften, auch der christlichen Gewerkschaften, wiederholt schöne Gelegenheit, sich gegenseitig näherzutreten. Das gleiche geschah auch auf den internationalen Treffen der katholischen Jugend, zum ersten Mal 1921 in Rom anläßlich des goldenen Jubelfestes der Gioventù cattolica italiana und dann wieder 1922 im Haag. War es schon auf dem zweiten Jugend- und Jungmännertag in Nürnberg 1922 freudig begrüßt worden, als auch Grüße der französischen katholischen Jugend einliefen, so war es ein weiterer wichtiger Schritt voran, als anläßlich des Katholikentags in München auf dem Abend der katholischen Jungmänner ein geistlicher Vertreter der Jeunesse catholique mit echt katholischen Worten aus tiefem Priesterherzen heraus zum Verhältnis der französischen und deutschen katholischen Jugend sprach, als ein spanischer Jugendführer und ein italienischer Jungmann sich ihm anschlossen. Solch glückliche Ansätze gilt es nun tatkräftig und zielbewußt weiter zu entwickeln. Daß dabei auch in Zukunft der Jugend eine ganz besondere Rolle zukommen wird, ist selbstverständlich. Daß die katholische Jugend mit ihren starken Verbänden in allen Ländern, besonders auch in Frankreich und Deutschland, bei dieser Bewegung führen muß, ist ihre hohe Ehrenpflicht. Das Ideal auch als Volk, voll heißer Liebe zum eigenen Volk, zur eigenen Heimat, die andern Völker und Stämme in echter Christenliebe zu umfassen, ist so hell und hehr, daß es von selbst die einseitigen, vielfach nur auf Leidenschaften eingestellten Bestrebungen nationalsozialistischer oder faszistischer Art bei

unsrer christlichen Jugend überstrahlen wird. Freilich müssen sich auch die Führer finden, die ihr diese Ziele weisen.

Der für den Augenblick wichtigste Teil in der Annäherung der Völker jedoch kommt denen zu, die unmittelbar ihre Geschicke leiten, den katholischen Staatsmännern, den katholischen Vertretern des „souveränen Volkes" in allen Parlamenten. Sie tragen die schwere Verantwortung, alles zu tun und nichts zu unterlassen, was den innerlich in den Herzen der Völker begründeten, echt christlichen Frieden schaffen kann. Von dieser Pflicht ist keiner ausgenommen, der sich einen katholischen Abgeordneten nennen will, bzw. als treuer Katholik sein Mandat führen will. Mag er einer ausgesprochen christlichen oder katholischen Partei angehören oder nicht, das alles ändert hieran nichts. Es ist deshalb ein nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst der italienischen Volkspartei, daß sie unablässig auf eine Zusammenarbeit aller christlichen Abgeordneten der verschiedensten Länder hinarbeitet. In enger, persönlicher Fühlungnahme auf Grund des gemeinsamen Glaubens und des gemeinsamen christlichen Brudergedankens wird vieles zur Reife und Lösung gebracht werden können, was unlösbar schien, solang man nur „verhandelte" oder gar sich auf den gemeinsamen Namen eines Christen beschränkte und praktisch die Christengemeinschaft jenseits der Grenzpfähle aufhörte.

Damit ist zugleich auf die Voraussetzung hingewiesen, von der jede Annäherung, jeder wahre Völkerfriede abhängen wird. Mit Recht schreibt J. Keating in seinem Rückblick auf den Münchener Katholikentag: „Es kann nicht Friede ohne Freundschaft sein."[1] Aber zur Freundschaft gehört notwendig neben dem Bestreben, sich gegenseitig zu verstehen, der Wille, sich gegenseitig entgegenzukommen, sich gegenseitig mitzuteilen, zu geben und nicht kleinlich um mein und dein zu feilschen, mit einem Wort die Liebe. Gerechtigkeit an sich ist kalt und kann auch unter Fremden, ja selbst Feinden, bestehen. Gerechtigkeit trägt nur allzu leicht die Schlacken der Selbstsucht an sich, besonders dann, wenn sie Gerechtigkeit für sich selbst verlangt. Und solange deshalb zwei streitende Brüder zuerst „ihr" Recht haben und dann erst sich versöhnen und offen lieben wollen, wird kaum je ein Herzensfriede zwischen ihnen erblühen. Im besten Falle findet man sich ab. Nein, der wahre Christ, der Jünger dessen, der im Tod noch seine Peiniger vor dem himmlischen Vater entschuldigt hat, weil sie nicht wissen, was sie tun, denkt nicht zuerst daran, wie er für sich Gerechtigkeit erlange und alles andere erst später, sondern geht hin und sucht seinem Bruder in Liebe die Hand zu reichen. Ist man dann Freund geworden, lernt man sich kennen, so wird eines jeden Not von selbst bekannt, wird jeder Teil aus ganzem Herzen bestrebt sein, dem Bruder zu helfen und Wunden, die man sich in einer Zeit unbegreiflicher Entzweiung schlug, in Liebe und ohne Aufheben zu heilen. Wehe dem Christen, der jenem Schuldner im Evangelium gliche, dem der Herr zehntausend Talente nachließ, der aber für die hundert Denare seines Mitknechts nur die eine Antwort hatte: „Bezahle, was du schuldig bist!" Auch dieser unglückliche Gläubiger wollte ja nichts anderes als Gerechtigkeit — soweit sie in seinem Interesse lag. Wieviel mehr muß aber ein Christ solch ein Handeln dort verabscheuen, wo, wie

[1] In Catholic Germany: The Month, October 1922.

in den internationalen Beziehungen es so unendlich schwer ist, Recht und Unrecht abzuwägen!

Nein, rücksichtslos müssen wir die Gebote des Christentums aus dem privaten ins öffentliche Leben verpflanzen, und allen voran das große Gebot der Liebe. Nur der kann für sich in Anspruch nehmen, daß für ihn das Wort gelte, guten Willens zu sein, der bereit ist, zu lieben, d. h. den Frieden zu machen. Beati pacifici! Das ist aber nur möglich durch Entgegenkommen, durch den Geist der Versöhnlichkeit. Auch das große Problem der Weltkirche, der Friede zwischen der „ältesten Tochter der Kirche" und ihrem jüngeren deutschen Bruder, wird nur in dem Maße erreicht werden, als beide von diesem Geiste der Versöhnlichkeit und Liebe sich leiten lassen.

Freudig können wir feststellen, daß der Gedanke des christlichen Völkerfriedens ganz besonders in jüngster Zeit sich, wenn auch mühsam, durchringt. Lassen wir kleine Seelen, die immer erst auf etwas Großes warten und es deshalb nie erreichen, ruhig in ihrem engen Kreis gewähren. Wir aber wollen unverdrossen weiterarbeiten an der großen Arbeit, dem Abbau des Hasses und dem Aufbau der Liebe, auf daß sie alle eins seien.

Constantin Noppel S. J.

Vom Leben und Geiste Franz' von Sales.

Am 28. Dezember 1922 sind es dreihundert Jahre, daß Franz von Sales vom irdischen Schauplatz abberufen wurde. Eine der edelsten Gestalten der Kirchengeschichte und einer der erfolgreichsten religiösen Schriftsteller, wurde er 1877 von Pius IX. zum Kirchenlehrer erklärt und gewann hierdurch zur innern Werbekraft des großen geistlichen Lehrers und Seelenführers auch die Autorität der höchsten kirchlichen Empfehlung. Um so mehr läßt sich hoffen, daß eine wenn auch kurze Zusammenfassung seiner aszetischen und mystischen Briefe und Schriften einige Anregung bieten werde[1].

Ähnelt doch die Zeit, in der des Heiligen Wirken sich entfaltete, in religiöser Hinsicht vielfach unsern Tagen. Um die Wende des 16./17. Jahrhunderts war in religiösen Kreisen in- und außerhalb der Kirche eine starke Gegenströmung gegen die geräuschvolle Äußerlichkeit und Unrast der vergangenen Jahrzehnte eingetreten. Die tieferen Naturen begannen es zu fühlen, daß in der „Welt" der Friede nicht zu finden sei, weder durch Krieg und Politik noch durch Kunst und Wissenschaft und geistige Kultur. Eine allgemeine Sehnsucht und erwartungsvolle Hinwendung zu einem ernst gefaßten, innerlichen Christentum bezeichnete den Umschwung.

In dieser Zeit fiel Franz von Sales eine Art messianischer Sendung zu. Er hat durch seine liebenswürdige Heiligkeit und seine Schriften wahre Wunder gewirkt in seinem Leben, Wunder der Erleuchtung und Ermutigung zur Heiligkeit. Und wer heute seiner milden und doch starken Führung sich vertraut, dem wird es frei und wohl zu Mute wie dem Wanderer, der aus engen, dunklen Tälern in die weite, lichte Klarheit seiner Bergluft steigt.

Als Sohn der Höhenwelt im doppelten Sinne des Wortes tritt Franz von Sales uns entgegen. Die Landschaft, die sich seine Heimat nennen darf, ist eine der entzückendsten Europas: Schloß Sales bei Thorens in Savoyen, an jener freundlichen Stelle, wo das Hochgebirge gegen den lieblichen See von Annecy sich neigt — zu Häupten die Erhabenheit der ewigen Berge, zu Füßen das milde, sonnenreiche Tal des Fier — sozusagen das natürliche Sinnbild jener großen Seele, in der sich Majestät und Lieblichkeit, Erhabenheit und Zartheit so wundersam vereinten.

1567 geboren, ist Franz der Erstgeborene einer adligen Familie. „Gott und meine Mutter lieben mich sehr", ist das erste Wort, das uns vom Heiligen berichtet wird. Wäre es Legende, es könnte nicht schöner gedichtet sein als Vorbedeutung dieses Lebens und Charakters.

Nach den vorbereitenden Studien in der Heimat kam der Jüngling 1581 nach Paris, dem altberühmten geistigen Mittelpunkt Europas. Er hatte sich vom Vater ausgebeten, die dortige Jesuitenschule zu besuchen, das Collège Clermont, das schon bald nach seiner Gründung mit der Sorbonne konkurrierte. Doch war er nicht im Internat, sondern wohnte nach der Sitte junger Adliger im „Hotel" — und es bekam seiner Entwicklung gut; die mannigfachen gesellschaftlichen Beziehungen waren seiner Welt- und Lebenskunde för-

---

[1] Franz von Sales, Weg zu Gott. München 1922, J. Müller-Verlag (Ars Sacra).

derlicher, als es die besten Unterweisungen in der Abgeschlossenheit hätten sein können. Den Lehrern und Beratern seiner Jugend blieb er zeitlebens mit der größten Dankbarkeit ergeben.

Vor jeder ungünstigen Entwicklungserscheinung allerdings konnten auch seine Lehrer ihren vielversprechenden Zögling nicht bewahren — aber das Leben selbst hält im allgemeinen Gegengifte genug bereit. Die Frömmigkeit des jungen Studenten war nach seiner aufrichtigen Selbstbeschreibung eine Zeitlang etwas wunderlicher Art: überladen mit Vorbildern und Heiligenfiguren, denen er möglichst im einzelnen nachzuahmen strebte, bis auf den „Devotionswinkel", d. i. die schiefe Kopfhaltung der Frommen —, die er schon darum für Heilige hielt. Eine gewisse Ängstlichkeit und Enge des Gewissens hemmt die fröhliche Entfaltung aller Gotteskräfte. Ja, dieser sonst so glücklich veranlagten Seele fehlen auch die Stunden düsterer Grübeleien nicht, die ihn bis an den Rand der Verzweiflung bringen.

Die Veranlassung ist bezeichnend für das ausgehende 16. Jahrhundert. Es war die Zeit der großen theologischen Auseinandersetzungen über das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit und über die „Vorherbestimmung" zu Himmel oder Hölle, ein Problem, das durch den Kalvinismus besonders brennend geworden war und auch das Volk bewegte. Hie Thomisten, hie Molinisten! Jene stritten für die Vorherbestimmung, unabhängig von der menschlichen Mitwirkung — diese sahen dadurch die menschliche Freiheit und Verantwortung wie Gottes Heiligkeit bedroht, da folgerichtig nicht der freie menschliche Wille, sondern Gott selbst der Urheber der Sünde sei. — Was indes für Männer des Katheders eine Übung theoretischer Denkfunktionen war, bedeutete für das empfängliche Gemüt des jungen Heiligen geradezu eine sittliche Existenzfrage. Er rang mit aller Seelenkraft und wußte bald nicht mehr wo aus und wo ein. Nicht umsonst warnen die großen religiösen Erzieher gerade hier vor Grübeleien! In letzter Not rief er ein ‚Memorare' zum Himmel vor einem Bild der Gottesmutter. Da ward auf einmal Licht in seiner Seele. Eine innere Stimme sagte ihm, daß sein Begriff von Gott nicht wahr sein könne, daß „Jesus nicht Verdammer sei, sondern Heiland" allen, „die guten Willens sind".

Der Bann war gebrochen. Von jetzt an war der Molinismus ihm Leitstern in seinem religiösen Denken und pastoralen Wirken. Wie er selbst Ruhe und Frieden fand in einer Seelenhaltung, die sich nicht unausweichlich gestoßen, sondern zu freier Hingabe gezogen weiß, so fand er darin das Geheimnis sittlichen Aufschwungs in der Führung anderer — in der Überzeugung, daß Sittlichkeit und ewiges Schicksal ebenso am Menschen liegt, der will oder nicht will, wie an Gott, der die Gnade gibt zu wollen. So große Ehrfurcht er auch hegte vor den großen Lehrern der Vergangenheit, vor Augustin und Thomas —, in diesen wie in andern Punkten behielt er sich die Freiheit des persönlichen Denkens vor, ohne die die Wissenschaft ein leerer Name ist. Die Kirche anerkannte diese Freiheit, indem sie ihn zum Kirchenlehrer erklärte.

* * *

„In Paris lernte ich manches, weil es so meinem Vater gefiel, und Theologie, weil es mir gefiel", hat Franz einmal gesagt. Das gilt noch mehr von Padua, wohin er 1588 zum weiteren Studium übersiedelte. Eingeschrieben

in der Fakultät der Rechte, verwandte er die Hälfte seiner Zeit auf Theologie; der berühmte P. Possevin war sein Seelenführer. Eine liebenswürdige Frömmigkeit und tadellose sittliche Reinheit inmitten der 20000 akademischen Bürger aller Länder gaben den glänzenden Geistesgaben des savoyardischen Edelmanns einen unbeschreiblichen Schmelz und eine Kraft der Anziehung, die alle fesselte, die ihn kennen lernten.

Als Doktor der Rechte zog er 1592 nach langem Fernsein in dem väterlichen Schlosse ein, der Stolz und die Freude seiner Eltern. Er brachte ein Geheimnis mit — uns Heutigen weniger überraschend als damals dem Vater, dem es die Vernichtung seiner schönsten Träume dünkte: Franz wollte Priester werden. In langsamer, stiller Reife war der Plan in ihm geworden und gewachsen, er wußte selbst nicht wo und wie — und fand es doch so selbstverständlich. Jetzt erst begann der Kampf — nicht mit sich selbst: mit dem Vater, der seinem Ältesten schon eine glänzende Partie ausersehen hatte. Erst als bekannt wurde, daß der Diözesanbischof den jungen Adligen — ohne dessen Wissen — in Rom als Propst von Genf in Vorschlag gebracht und bereits die Ernennung erhalten habe, gab der Vater nach. Franz wurde Priester und fast gleichzeitig Propst, der erste Prälat nach dem Bischof.

Seit der Reformation war der Sitz des Bistums Genf nach Annecy verlegt. Hier in seiner Heimat begann der Neupriester seine Tätigkeit mit der ganzen Hingabe und Liebe eines Heiligen, wenn auch naturgemäß die reife Abgeklärtheit seines späteren Alters erst allmählich in Erscheinung trat. Immerhin waren seine Predigten gegenüber der schwülstigen Zeitrhetorik schon eine wesentliche Besserung. Franz sah von Anfang an mehr auf den Nutzen für die Seelen als auf Prunk und weltliche Zier. So weit entfernt er sich auch fühlte von „genialer Leichtigkeit der Rede" — er spottete nach Jahren noch über seine „Schwerfälligkeit" —, die Zuhörer, ob gebildet oder ungebildet, fanden seinen Vortrag immer klar und edel und voll religiöser Wärme. Wenn auch das Sanguinische die Oberhand in seinen angeborenen Fähigkeiten hatte, es war weniger die lebhaft sprudelnde Art der Südländer als die natürliche Anmut und Fröhlichkeit gemäßigter Himmelszonen — mit dem Nimbus einer gewissen majestätischen Ruhe, die, den Frieden seiner Seele spiegelnd, nach dem Zeugnis der Madame de Chantal seinem ganzen Wesen das Gepräge gab.

Die Seelsorge hinderte nicht sein fortgesetztes wissenschaftliches Interesse. Auch in den dringendsten Geschäften wußte sich der Heilige sein Leben lang zwei Stunden täglich für privates Studium zu reservieren. Wo Wissenschaft und Leben sich verbinden, da ist einer gesunden Entfaltung beider am besten gedient.

1595 war ein denkwürdiges Jahr für unsern Heiligen. Der Landesherr von Savoyen, Herzog Emanuel Philibert, hatte beschlossen, die Grafschaft Chablais, die nach vorübergehender Genfer Herrschaft ihm wieder zugefallen war, zur katholischen Kirche zurückzuführen. Der Bischof suchte tüchtige Seelsorgekräfte. Franz von Sales meldete sich.

Große Gelegenheiten schaffen große Männer. Die Mission von Chablais brachte zur Entfaltung, was vielleicht sonst in ihm brach geblieben wäre. Unter fortgesetzter Lebensgefahr, um den Preis unerhörter Mühen, durch

Predigten, Disputationen, Flugblätter, durch die Kraft der Wissenschaft, der Herzensgüte und der liebenswürdigsten Heiligkeit verschaffte sich der Missionär allmählich Zugang zu den Herzen der verirrten Schäflein. Die kalvinischen Sendlinge mußten vor der Weisheit seines Geistes verstummen und das Beispiel seines opfervollen Priesterlebens tat das übrige. Nach vereinzelten, Aufsehen erregenden Konversionen folgte die Masse. 1598 war das ganze Gebiet katholisch, etwa 20000 an der Zahl. Franz war ein gefeierter Mann geworden.

Der Bischof ernannte ihn zum Koadjutor. In Rom und Paris eröffneten sich ihm glänzende Aussichten. Bald war er persona gratissima bei Heinrich IV., König von Frankreich. Man wollte ihn für immer für die französische Hauptstadt gewinnen, und in der Tat schien Franz sich im Pariser Leben wohl zu fühlen. Eine starke religiöse Bewegung hatte eingesetzt bei Hof und im Volke; die Mystik fand in manchen Klöstern eine Heimstatt, und wenn der junge Bischof predigte — und er wurde oft gebeten — waren die Kirchen überfüllt und die Begeisterung für ihn groß. Aber gerade damals starb der alte Genfer Bischof und der Koadjutor war sein berufener Nachfolger. Franz kehrte unverzüglich in die Heimat zurück.

Die letzten Reisen hatten den Blick des Seelsorgers bedeutend erweitert und seine Menschenkenntnis vertieft. Unter den mannigfachen persönlichen Beziehungen — nicht zuletzt zu Frauenklöstern — begann sich seine besondere Kunst der Seelenleitung zu entfalten, und hierin ist er der große Meister geblieben. Seine Hauptschriften selbst — „Philothea und Timotheus" — sind nichts anderes als Briefe der Seelenleitung.

* * *

Fünfunddreißig Jahre zählte Franz von Sales, als er den bischöflichen Stuhl von Genf bestieg. Von Anfang an bewährte sich die außerordentliche Tätigkeit des Hirten und Seelsorgers. Er begann mit Einführung von regelmäßigem Katechismusunterricht für die Kinder, wobei er selbst mit gutem Beispiel voranging und durch seine muntere Kindlichkeit bald die Jungen und die Alten an sich zog. Der Ausbildung des Klerus widmete er besondere Sorgfalt. „Wenige, aber sehr gute Priester" wünschte er. Visitationen von Pfarreien und klösterlichen Anstalten folgten sich in regelmäßiger Reihe. Bald war der Bischof bis ins letzte Alpendorf bekannt und aller Liebling. Seine Güte und Liebenswürdigkeit waren sprichwörtlich. Einfache Lebensweise, wenn auch durchaus seinem Stand entsprechend, ermöglichte ihm eine große Freigebigkeit gegen die Armen. Unablässig hörte er Beicht, empfing Besuche, schrieb Briefe ohne Zahl und fand bei alledem, wenn auch nur unzusammenhängend, Zeit zum Studium und zur Abfassung von Büchern. Wenn er die Gabe hatte, in das komplizierte Seelenleben der Gebildeten sich einzufühlen durch seine milde Liebe und durch seinen weltgeöffneten Optimismus —, so wurde er nicht weniger dem einfachen Volke gerecht durch Pflege der mannigfachen Andachtsformen, Bruderschaften, Prozessionen, die nun einmal dem Volke das Göttliche näher bringen als eine wenn auch noch so sublime „Anbetung in Geist und Wahrheit". Franz liebte die reiche Entfaltung des katholischen Gottesdienstes, ohne dabei die Grundlage aller christlichen Unterweisung zu vernachlässigen, die Heilige Schrift, vor allem das Leben unsres Herrn.

Dieselbe Hirtenliebe, die den hl. Franz zum Prediger, zum Seelenführer und später zum Schriftsteller machte, ließ ihn auch zum Ordensstifter werden. Als 1610 die langjährige Freundschaft mit Baronin Franziska von Chantal und einigen andern Damen zur Gründung des „Ordens der Heimsuchung" führte, war es der leitende Gedanke des Stifters, für Töchter und Witwen namentlich der besseren Stände, die sich ohne die Strengheiten der alten Orden der persönlichen Heiligung und dem Dienste des Nächsten widmen wollten, einen Weg zur Erfüllung ihrer heiligen Wünsche zu öffnen. Es war das Lieblingswerk des hl. Franz.

Kaum etwas anderes hat so allgemein menschliches und religiöses Interesse und war von solchem Segen für ihn selbst und viele andere wie die heilige Freundschaft, die den Heiligen mit Franziska von Chantal verband. Auf einer Predigtreise nach Dijon hatte er die junge Witwe kennen gelernt, die, von einem klösterlichen Seelenführer mehr mißhandelt als geführt, trotz ihres starken, beinahe männlichen Charakters und ihrer hohen Religiosität nahe daran war, den Frieden, den sie suchte, vollends zu verlieren. Beim ersten Mal schon, als sie den Bischof sah, erkannte sie in ihm den Heiligen und den Versteher ihrer seelischen Unrast. Mit einer gewissen Zurückhaltung, doch ohne Ängstlichkeit, kam ihr Franz entgegen, und als er Dijon verließ, konnte er ihr von einem Gasthof aus die kurzen, inhaltsreichen Zeilen schreiben: „Ich überzeuge mich jeden Augenblick mehr davon, daß mich Gott zu Ihnen geführt hat, und ich bitte ihn, uns recht oft im Herzen unsres Herrn zusammen weilen zu lassen, um dort unser Leben aufzuopfern, das wir von ihm empfangen haben. Tun Sie ein gleiches für mich, der Ihnen in Christus ganz ergeben ist — Franz von Sales."

Es war der erste in der Reihe jener Briefe, die zum Schönsten in der Briefliteratur überhaupt gehören, so tief und schlicht, so rein und innig, so gemütvoll und gedankenreich und Muster feinen Stils. Die intime Sprache hat gelegentlich ängstliche Seelen überrascht, die gewohnt sind — fast möchte man sagen, eher den Maßstab irgend eines fremden Musters als den Maßstab Jesu Christi und des Evangeliums zur Beurteilung von Heiligkeit anzulegen. Nur vollendete Menschlichkeit und menschliche Heiligkeit wird eine Liebe zwischen Mann und Frau verstehen, wie Franz von Sales selber sie beschrieben hat: „Weißer als der Schnee, reiner als die Sonne, stark und unbeugsam, ohne Maß und Vorbehalt, zart und innig, kurz — wenn ich mich nicht täusche — ganz in Gott."

Für Mutter Chantal war die Herzensfreundschaft mit dem Genfer Bischof der providentielle Weg zur Heiligkeit, und für ihn war sein Führerweg zugleich der Aufstieg zu den Höhen mystischer Gottesliebe. Für die Heilige, an ihrer Seite, hat er den Traité de l'amour geschrieben; sie ist in gewissem Sinne Mitverfasserin; und wenn es auch übertrieben scheint, die Frau zur Führerin zu machen auf dem mystischen Pfade dieser wahlverwandten Seelen, es ist schwer zu sagen, welche mehr die gebende und welche die empfangende war. Im rein aszetischen Gebiete sind die Rollen klar, und hier gerade wird auch skeptische Zweifelsucht sich widerlegt geben müssen: Wenn der heilige Franz nach eigenen Worten niemand auf der Welt so liebte wie seine „teuerste Tochter", — von niemand verlangte er so große Opfer um Gottes willen, so

große Selbstverleugnung, so große Heiligkeit. So ist die himmlische Sehnsucht Wirklichkeit geworden, der einst der heilige Bischof also Ausdruck gab: „Möge jenes heilige Feuer, das alles in sich wandelt, unsre Herzen wandeln, auf daß sie nichts als Liebe seien und so wir nicht mehr Liebende, sondern Liebe seien, nicht mehr zwei, sondern ein einziges Selbst; denn die göttliche Liebe macht ‚aus zweien eins' in erhabener Einigung."

Als Franz und Franziska den Orden der Heimsuchung gründeten, konnte ihr Lebenswerk kein sprechenderes Symbol erhalten als „ein Herz, von zwei Pfeilen durchbohrt, von einem Dornenkranz umschlungen, ein Kreuz darüber und darin die heiligen Namen Jesus und Maria". So der hl. Franz an die Stifterin. Es war das Bild, das Margarete Alacoque in ihren heiligen Gesichten sah — und so liegt hier bereits der Ausgangspunkt der Herz-Jesu-Andacht, wie wir sie heute verstehen.

* * *

Seelsorglichen Ursprungs und Charakters wie alles, was der heilige Bischof unternahm, sind auch seine Schriften. Neben zahlreichen Predigten und Abhandlungen, vornehmlich apologetischen Inhalts, ragen namentlich zwei aszetisch-mystische Meisterwerke hervor, die ihren Verfasser in der Geschichte der religiösen Literatur unsterblich gemacht haben.

1. Einer verwandten Dame, Madame Louise de Charmoisy, hatte Franz eine ansehnliche Reihe von Briefen religiösen Inhalts geschrieben, die ihr zeigen sollten, daß — und wie — sie auch in weltlichem Beruf dem Ideal christlicher Heiligkeit entsprechen und „in der Welt leben könne, ohne deren Gesinnung anzunehmen". Die glückliche Empfängerin zeigte gelegentlich ihren Schatz einem Jesuitenpater, der den Wert sogleich erkannte und den Bischof veranlaßte, daraus ein Büchlein zu machen. So entstand die Introduction à la vie dévote, genannt „Philothea".

Die Veröffentlichung dieser Schrift war eine Tat in der Geschichte der Aszese. Nicht als ob es bisher gar keine ähnlichen Lehrbücher gegeben hätte, aber sie waren von Ordensleuten und für Ordensleute geschrieben und hielten sich obendrein — nach Franz' von Sales Ausdruck — in so idealen Höhen, daß sie „mehr für die Vollkommenen" waren, die bekanntlich nirgend existieren, „als für die Strebenden". Sie litten mehr oder weniger an jener Zwiespältigkeit von Wirklichkeit und Ideal, von Natur und Übernatur, Diesseits und Jenseits, die den mittelalterlichen Geist kennzeichnet. „Es war das Leiden an der eigenen Beschränkung, an dem Unvermögen, die Welt zu meistern, woraus der ungeheure Sehnsuchtsdrang und der aszetische Radikalismus sich ergab, den wir ‚Weltflucht' nennen —" hat man mit einiger Schärfe, aber nicht ganz mit Unrecht gesagt. In der Laienwelt war infolgedessen nach der Bemerkung Bossuets „die Frömmigkeit beinahe erloschen". Man verwies das Streben nach Vollkommenheit in die Klöster und hielt es für „etwas allzu Fremdartiges, um sich außerhalb derselben zeigen zu können". Da kam der hl. Franz von Sales. Er war berufen, den Bann zu brechen und die Menschen über den verderblichen Irrtum zu belehren. Er hat die Frömmigkeit wieder welt- und sogar hoffähig gemacht. Nicht daß er sie verkleidet hätte, um sie weltlichen Augen erträglich zu machen — er zeigt sie durchaus als das, was sie ist, „mit ihrem Kreuz, ihren Dornen, ihrer Entsagung, ihren Leiden". Aber er

zeigt auch, was sie nicht ist oder nicht zu sein braucht — nicht Frömmelei, nicht Weltflucht, nicht süßliches Schwelgen des Gefühls.

Der Verfasser der „Philothea" kennt das menschliche Herz und mit klarem Geist und feiner Einfühlung beurteilt er das Leben, wie es für den einzelnen wirklich ist. Er will nichts weiter denn als einfacher Christenmensch reden, um zu trösten, zu lindern, zu raten und zu führen — tant homme que rien de plus, wie er von sich selber sagt: „Mensch sein und nichts weiter"; denn der vollendete Mensch in Gottes Gnaden ist ihm auch der Heilige — nichts anderes.

Von einem traditionell aszetischen Standpunkt aus ergaben sich daraus allerdings einige Bedenken. Die Frommen nahmen vielfach Anstoß an der milden Behandlung, die der Bischof sogenannten weltlichen Vergnügen angedeihen ließ, insbesondere dem Tanz. Der Heilige hatte nämlich solche Dinge — ganz der theologischen Doktrin entsprechend (die aber der Aszese ebensoweit seitab zur Rechten wie die „Welt" zur Linken war) — als „indifferent" behandelt, d. h. als etwas an sich Gleichgültiges, was je nach der Absicht gut oder schlecht sein könne, und hatte deshalb seiner „Philothea" nicht zu grundsätzlicher Enthaltung, sondern zu vernünftigem, maßvollem Gebrauch geraten. Die gleiche unbedingte Ehrlichkeit und Weltoffenheit zeigt das Kapitel über die Honnêteté du lit nuptial. Gewisse Herausgeber haben — den Gesamtzweck des Büchleins völlig verkennend — solche Abschnitte weggelassen oder gekürzt — damit aber auch den Nutzen für die Leser, für die der Heilige schrieb.

„Philothea" war vom ersten Erscheinen an das Handbuch der Laienaszese und ist es bis heute. Ein Erfolg ohnegleichen war dem Büchlein beschieden. Mehr als vierzig Auflagen erlebte der Heilige selbst, und die Tausende und Abertausende, die es lesen und wieder lesen, fühlen es mit Freude: durch diese Zeilen rauscht der Strom einer großen Kultur, in der die Religion alle Lebensverhältnisse und Lebensäußerungen durchdringt, einer Kultur, die Religion und Wissenschaft und Kunst und Leben in einer großen, göttlichen Harmonie verbindet.

Jene Übereiferer aber, die dem hl. Franz den Vorwurf machen, er verbreitere und erleichtere allzusehr den Weg der Tugend, indem er die strengen Anforderungen des Christentums zu opfern oder zu mildern geneigt sei, — können sich allenfalls auf ihre persönliche „Auffassung" des Christentums als „Katakombenchristentum" berufen, selten auf ihre persönliche Durchführung des so gefaßten Ideals und auch nicht auf den Geist der heiligen Kirche, wie er sich in ihrem Lehramt kundgibt. Das päpstliche Breve, das ihn zum Kirchenlehrer erklärt, nimmt den Heiligen ausdrücklich in Schutz gegen solche Vorwürfe und sagt im Gegenteil, er habe es verstanden, sanft und weise die wahre Frömmigkeit den Gläubigen jeglichen Standes zugänglich zu machen" und „allen Christen einen sichern, angenehmen und leichten Weg zu zeigen", indem er überall die Schönheit und Liebenswürdigkeit des Guten zeigt, gemäß der Frohbotschaft des Herrn, der zwar von einem „Kreuz" spricht, das man „täglich auf sich nehmen" müsse, aber von einem „süßen Joch" und einer „leichten Bürde".

* * *

2. Ein köstlicher Niederschlag persönlicher Seelenleitung ist auch das zweite Hauptwerk Franz' von Sales, der Traité de l'amour de Dieu (Abhandlung über die Liebe Gottes) oder „Timotheus". Es war des Heiligen Lieblingsbuch. Jahrelang hatte er es mit sich herumgetragen, bis es 1616 erschien. „Es ist für Sie geschrieben", korrigierte er die allgemeinere Widmung des Vorworts, als er es der heiligen Mère de Chantal überreichte. Ein Handbuch der Mystik, „die Geschichte des Werdens, Wachsens und Abnehmens, der Tätigkeit und Eigenschaften, des Wertes und der Vorzüge der göttlichen Liebe", ausgehend von den einfachen, etwas lehrhaft ausgeführten psychologischen Begriffsbestimmungen und im wohlbedachten Anstieg sich entwickelnd bis zu dem wundervollen Kapitel „vom Vergehen der Seele in Gott". Eine Sehnsucht nach Gott, Sehnsucht des Herzens nach der unvergänglichen Liebe, Sehnsucht des Geistes nach den ewigen Ideen, eine Sehnsucht, wie sie aller großen religiösen Menschen Ausgang und Führung war und bis zur irdischen Vollendung blieb — so daß der Greis dem Kinde gleicht und das letzte Wort dem ersten. „Nach dir, mein Gott, dürstet meine Seele."

Die mystische Lehre des „Timotheus" ist voll Erhabenheit und Salbung und doch frei von gewissen Verstiegenheiten, die sonst in ähnlichen Schriften leicht begegnen. Wenn jemand nicht „die höchsten Gebetsgnaden" erreicht, nicht das „Gebet der Einigung" und seine wunderbaren Schauer genießt — nun denn, „haben wir nicht die heilige Eucharistie, worin ein jeder sich in Wahrheit einigt seinem göttlichen Erlöser?" Und kannst du nicht lange deine Seele in der innigsten Einigung erhalten — so kannst du es doch „einigermaßen durch einen kurzen, häufigen Aufschwung des Herzens zu Gott, durch Stoßgebetchen der Liebe"! Verzückungen? — verleiten oft nur zu „unfruchtbarer Sehnsucht", und wenn die Ekstasen des Geistes und des Herzens zu hoch für uns sind — „es bleibt uns die Verzückung der Tat", wo wir uns frei entfalten können, „wenn wir nicht mehr nach dem alten Menschen handeln, sondern nach den Eingebungen des göttlichen Heilands unsrer Seelen!" Schließlich ist Demut und jede solide Tugend „höher" als die „Einigungen der Beschauung und ähnliche Gaben": „Diese sind nicht Tugenden; man braucht nicht danach zu streben, da sie durchaus nicht nötig sind, um Gott zu dienen und ihn zu lieben."

„Timotheus" reiht sich würdig neben „Philothea", die salesianische Mystik ist die folgerichtige Entwicklung seiner Aszetik. In unendlich fein durchdachter Weise ist Dogma und Leben, Mysterium und Mystik ineinander verwoben und das Übersinnliche — ohne den Wortballast endloser theologischer Termini — dem Gemeinverständnis nahegebracht. Denn daß auch die subtilste theologische Wahrheit letztlich nur der Heiligung der Seelen dienen und die Spekulation sich nicht zum Selbstzweck machen dürfe, ist für den Heiligen ausgemacht.

Auch dieses Buch erregte einigen Anstoß — wiederum bei den „Frommen". Diesmal befremdete die Kühnheit der Phantasie und Sprache, womit der Heilige die Bilder irdischer Liebe auch zum Ausdruck himmlischer Empfindung verwandte — nach dem Vorbild des Hohen Liedes, seines Lieblingsbuches in der Heiligen Schrift. Man wird zugeben können, daß Franz hierin der literarischen Mode seiner Zeit weiter entgegengekommen ist als es unsrem

heutigen Geschmack entspricht. Aber es handelt sich nicht um Sittlichkeit, sondern um Etikette, und man wird sich fragen dürfen, ob unsre „verfeinerte" Geschmacksrichtung eine Änderung des Menschen bedeutet oder am Ende nur der äußern Form — dem gegenüber das Alte doch wohl den Vorzug der Geradheit und Naivität besaß.

* * *

3. Am vollendetsten enthüllt sich die Persönlichkeit in ihren Briefen. Gegen zweitausend sind uns von Franz von Sales überkommen, an eine große Anzahl von Personen. Es ist wahrhaft eine Lust zu schauen, wie er jeder einzelnen mit heiliger Ehrfurcht begegnet, weil er „in allem Gott" geheimnisvoll zugegen und wirken sieht. Ihn beherrscht ganz die Stimmung, die der hl. Ignatius dem Seelenführer wünscht, daß er persönlich zurücktrete, „um Gott selber wirken zu lassen in der ihm hingegebenen Seele". „Ganz unvergleichlich verstand er es", sagt Franziska von Chantal, „à dresser les esprits selon leur portée sans jamais les presser. Er flößte ihnen eine geistige Freiheit ein, die ihnen alle Ängstlichkeit benahm. Gottes Geist wollte er in den Seelen mit großer Freiheit wirken lassen, indem er sich selbst dem Zuge dieses Geistes anschmiegte und sie nach der Führung Gottes führte. Ich habe dies selbst an mir erfahren." Je mehr Empfänglichkeit für Gottes Liebe er in einer Seele fand, um so mehr stand er mit seiner Zeit und aller persönlichen Hingabe ihr zu Diensten, „sie im Herzen tragend wie eine Mutter ihr Kind, ohne jemals überdrüssig zu werden dieser süßen Last".

Wie „persönlich" gibt sich doch der Heilige in seinen Briefen, wie kindlich offen redet er von sich, wie zart und feinfühlig nimmt er an fremden Sorgen teil! Ein Beispiel aus einem Kärtchen an Chantal, 1606, als diese krank daniederlag. „Ich stehe vor der Besichtigungsreise durch meine Diözese und gehe guten Mutes daran. Gerade heute morgen fühlte ich einen besondern Trost dazu, nachdem ich einige Tage lauter Bangigkeit und Schwermut fühlte — doch nur an das Äußere meines Herzens rührend, nicht zu tiefst. Es war wie der leichte Schauer, den wir beim Vorgefühl der Kälte haben.... Ich erzähle Ihnen so meine kleinen Anliegen, weil es mir wohl tut. — Und Ihnen, das kann ich Ihnen sagen, weiß ich Dank, daß Sie zufrieden sind mit Ihrem Fieber. Wenn wir einen ganz feinen Geruch hätten, ich meine, wir würden in allem, was wir leiden, tausend Wohlgerüche riechen: Kommen sie doch alle von Gottes Hand. Erhalten Sie, meine liebe Tochter, Ihr Herz recht weit vor Gott! Laßt uns fröhlich wandeln in seiner Gegenwart; er liebt uns, wir sind ihm teuer.... Solange er unser Mantel ist, haben wir nichts zu fürchten. — Ich werde Ihnen oft schreiben, meine Tochter, und Sie tausend und tausendmal segnen mit den guten Wünschen, die wir Gott anvertraut haben. Leben Sie frohgemut! Sie mögen gesund sein oder krank, behalten Sie den Heiland innig in Ihrem Herzen! Meine liebe Tochter, meine sehr liebe Tochter — indem ich bin, was ich vor Gottes Majestät sein soll und was sich nicht aussprechen läßt, Ihr Franz von Sales."

* * *

„Gott" — das ist in allem, was der Heilige schreibt und tut, das eine große Ziel, ihm immerdar vor Augen schwebend. Einigung des Menschen mit Gott, durch Übereinstimmung des Willens, durch die Liebe, das ist das All-

beherrschende in seinem Leben und in seiner Lehre. Er enthüllt uns sein Innerstes, wenn er die Worte schreibt, daß es für einen religiösen Menschen sozusagen „nur eine Wirklichkeit" gibt: Gott. Je mehr Einsicht er gewinnt in Welt und Leben, um so mehr verliert für ihn alles an Bedeutung, was nicht Gott ist, „selbst die eigene Tugend", auf daß „Gott alles in allem" werde. Für einen solchen Menschen gibt es keine Stürme mehr, die seinen tiefsten Seelengrund erschüttern könnten. Er hat Mut für Tausende und Gleichmut für alle Art von Schicksalsfügung: Gott in allem! „Was gibt es im Himmel und auf Erden, was nur im geringsten der Ruhe eines gottgeeinten Herzens gleichkäme?" lautete ein häufiges Wort des hl. Franz.

Gottesliebe — Gottesfriede! — Ist dieser tröstliche Doppelstern das Ziel, dahin des Heiligen Führung weist, so ist der Weg dahin der Weg der Einfalt, des unbedingten kindlichen Vertrauens. Der wahre Christ, wie Franz von Sales ihn versteht, hat aller Sorge um sich selbst und um sein Los entsagt im Glauben auf den Herrn, der „die Liebe" ist. Ein großer, unbesieglicher Optimismus, eine Ruhe, eine gottesfrohe Klarheit, die ganz wesentlich in dem befreienden Erlebnis seiner Studienjahre wurzelt. Wie wenige Heilige hat er — nach kurzer Auseinandersetzung schon — die Menschennatur von ihrer guten Seite genommen, wie wenige das Christentum als das, was es gegenüber heidnischem Weltschmerz und pantheistischer Tragik ist: als „Frohbotschaft", als Religion der erlösten Gotteskinder.

Ach, er hatte sie gesehen im Zeitalter des Jansenismus, die düsteren, zerquälten Gestalten, die unter der Last ihrer eigenen Gebrechen (von fremden nicht zu reden) sich durch das Leben dahinschleppen und nie zur befreienden Erkenntnis kommen, daß einer ihre Schuld gesühnt, das „Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt". Er sah sie, die, der Frohbotschaft vergessend, Gewissenhaftigkeit zu Ängstlichkeit verzerren, Selbstbeherrschung zu Selbstzermürbung, Frömmigkeit zu Frömmlertum — wie sie auf eine Menge von Vorschriften starren, die sie übertreten könnten, auf die Zahl der Übungen und Vorsätze, die sie täglich zu erledigen hätten, bis die Natur versagt und selbst die Gnade nicht mehr zur seelischen Gesundung helfen kann, ohne Wunder.

Wie bedeutungsvoll ist da der christliche Optimismus unsres Heiligen gegenüber einem erlösungslosen oder selber sich erlösenwollenden Aszetentum! Man hat nie beobachtet, daß der Salesianische Geist die Seelen weichlich, oberflächlich und leichtsinnig gemacht hätte, wohl aber mutig und schaffensfroh. Nicht ohne gelinde Seitenblicke („Ihr fürchtet mehr die Fehler, als ihr die Tugend liebt") lehrt er den Vorzug der positiven Mittel der Aszese vor den negativen, der Liebe vor der Buße, der innern Buße vor der äußern, der Demut vor dem Fasten, der Nächstenliebe vor dem „Selbsthaß". Während der Jansenismus die Seelen einschnürt und beängstigt, schneidet der „religiöse Humanismus" unsres Heiligen, wie man es treffend nannte, die finstern Auswüchse hinweg und weitet die Seele. Er nennt die „Erbsünde" nicht, ohne die „Erlösung" mit zu nennen, und erfreut sich mehr des Wiedergeschenkten, als wenn es nie verloren gewesen wäre, gemäß dem alten Spruch von der felix culpa („selige Schuld, die einen solchen Erlöser haben durfte") und ubi abundavit delictum, superabundavit gratia („wo die Sünde groß geworden, da ward übergroß die Gnade").

Was das Gebetsleben betrifft, so verleugnet Franz von Sales nirgends die Ignatianische Schule, die ihn bildete. Er liebt und empfiehlt das innerliche Gebet vor dem mündlichen, das affektive vor dem rein betrachtenden, und preist als höchstes die einfache Hingabe des innern Menschen an Gott, möglichst als dauernde Stimmung unterhalten durch das „immerwährende Gebet", den „Wandel in Gottes Gegenwart". Derselben Quelle entstammt wohl auch die besondere Empfehlung der „häufigen" (wöchentlichen) Kommunion — doppelt bedeutungsvoll in einem Zeitalter, wo der Jansenismus bereits weite Kreise in seinen Bann gezogen hatte.

* * *

Übertreibungen irgendwelcher Art waren diesem harmonischen Charakter sozusagen instinktiv zuwider. Er selbst sagt es uns, daß er „für Extreme gar nichts übrig habe und von Natur zur milderen Seite neige". Übertreibungen kommen von Enge des Geistes, der Dingen einen Wert beilegt, den sie nicht haben, weil er das Ganze nicht übersieht. Wer das einzig „Ganze", das Unendliche sieht — wie kann ein solcher Mensch, der „göttliche Mensch", der „Heilige", etwas Endliches für wichtig halten und ein hitziger Parteimann sein? Franz ist nicht leicht ironisch geworden; aber wenn er je ironisch, selbst sarkastisch wurde, war es angesichts der Streitereien unter Christen über Dinge, die ihm herzlich unbedeutend schienen. Es ist köstlich zu lesen, wie er einen angehenden Theologieprofessor vor pedantischem Weiterschleppen „gänzlich überflüssiger — wenn auch durch Gebrauch geheiligter — Fragen" und vor einem „Überfluß zitierter Autoritäten" warnt, wodurch man sich nur auf bequeme Weise auf Distanz vor aktuelleren Problemen halte. „Was für ein religiöses Bedürfnis sollte es beispielsweise für uns sein, zu wissen, utrum angeli sint in loco per essentiam aut per operationem, utrum moveantur ab extremo ad extremum sine medio?"

Man stritt um 1612 mit Leidenschaft in allen Ländern über die Gewalt des Papstes. Mit erfrischender Offenheit schreibt hierzu der Bischof: „Ich hasse instinktiv alle Streitereien unter Katholiken, die zu nichts führen als die Liebe zu untergraben." Und nicht ohne Bitterkeit meint er in einem andern Briefe: „Wären in Frankreich die Prälaten, die Sorbonne und die Orden einig, so wäre die Häresie innerhalb zehn Jahren gebrochen." Man denke aber nicht etwa an einen „Kreuzzug" wider die Ketzer! Sein Wahlspruch war vielmehr: „Wer in Liebe predigt, predigt damit schon genug gegen die Häretiker, auch wenn er kein einziges Wort der Widerlegung gegen sie sagt."

Milde und immer wieder Milde — das ist Salesianischer Geist. Die Legende weiß vom Heiligen zu berichten, er sei, von Natur Choleriker, nur durch eine Art Gewaltsamkeit gegen sich zu seiner liebenswürdigen Denkungsart gekommen. Bremond macht sich nicht mit Unrecht lustig über diese Fabel, die sich mit knapper Not auf ein paar geringfügige Gemütswallungen stützen kann (wie sie dem lammfrommsten Menschen begegnen), aber durch die ganze Entwicklung und die Selbstzeichnung des Heiligen eine glatte Widerlegung erfährt. Franz gesteht von sich, daß er „von Natur aus stets zur Nachgiebigkeit geneigt" sei, daß er „niemand widersprechen könne", und seine Erziehungsweisheit ist nirgendwo auf unmittelbaren Kampf gestimmt, sondern auf kluge Ablenkung,

Umgehung, indirekte Ausschaltung der Schwierigkeiten durch die positiven Mittel, namentlich die göttliche Liebe.

Eines nur ist richtig: so sanft und menschlich liebenswürdig er in der Wahl der Mittel war — in der Verfolgung eines gottgewollten Zieles war er stark und zäh wie wenige. Wie er einst selber in der Entscheidung seines Berufs handelte, so führte er auch andere mit zielbewußter Klarheit. Es ist durchaus die Wirklichkeit getroffen, wenn Chantal als die Quintessenz seiner geistlichen Lehre die Selbstverleugnung herausstellt, jene Willensrichtung der Seele, die sich zwar nicht mit einem „Alles oder nichts" oder „Alles auf einmal" befreunden mag, aber in der kleinen, unscheinbaren täglichen Pflichterfüllung die größte Sicherheit des Guten sieht, das bleibt.

* * *

Soll man es „selbstverständlich" oder „wunderbar" nennen, wie geheimnisvolle Kräfte menschlicher Sympathien von der milden Güte seines Wesens strahlten? „Auffallendes sah man nicht an ihm", berichtet Chantal; man sah nur einen wahrhaft guten Menschen und ahnte die Nähe Gottes. „O Gott, wie gut mußt du sein, da schon der Bischof von Genf so gut ist", sagte Vinzenz von Paul, der ihn persönlich kannte. „Meine Seele", meint der Heilige selbst, „ist arm und schwach; aber ich habe eine stete, geradezu unbesiegliche Liebe zu denen, die in mir ihren Freund suchen. Niemand auf der Welt kann ein zärtlicheres Herz für seine Freunde haben und empfindet schmerzlicher die Trennung von ihnen als ich. Gott hat es gefallen, mich so zu bilden. Wer in meiner Gegenwart die Freundschaft angreift, mag sich vorsehen!" — Ist es nicht wohltuend, solche Töne aus dem Munde eines Heiligen zu vernehmen?

Was er beim Tode seiner Mutter oder seiner jüngsten Schwester Jeanne in Briefen schrieb, läßt sich an Menschlichkeit und religiöser Tiefe nur mit den Bekenntnissen des hl. Augustin beim Tode seiner Mutter vergleichen. Nach so manchen wunderlichen Seltsamkeiten in der Geschichte christlicher Aszese wirkt es geradezu erlösend, zu entdecken, daß Heiligkeit „nicht gekommen ist aufzulösen, sondern zu erfüllen", was Gott Edles in die Menschenbrust gelegt.

Dies gilt schließlich auch von der Heimatliebe unsres Heiligen. Sie ist das liebliche Finale seines Lebens — wie die Herdenglocken seiner savoyardischen Berge es einst eingeläutet hatten. Als er die Kräfte schwinden fühlte, da überkam ihn noch einmal die Sehnsucht nach den Bergen. Er bestieg die Einsiedelei St-Germain im Hochgebirge und blickte noch einmal über Höhen, Tal und See und schaute auf das liebe, kleine Annecy mit seinem Kloster... „O Gott", kam es von seinen Lippen, „wie gut und süß ist's hier zu weilen!"

Mit der ruhigen Gelassenheit und Klarheit, mit der er früher die entscheidenden Schritte seines Lebens lenkte, verfügte er über sein Sterben. Am 28. Dezember 1622 ging seine Seele heim zu Gott — als man in der Litanei der Sterbenden gerade zur Stelle gekommen war: „Ihr heiligen unschuldigen Kinder, bittet für uns!"

Fünfundfünfzig Jahre war er alt geworden. 1661 wurde er selig-, 1665 heiliggesprochen.

Otto Karrer S. J.

100 Jahre deutscher Naturforscherversammlungen.

Ein Stück deutscher Kulturgeschichte.

Die wissenschaftliche Entwicklung eines Volkes ist mehr als ein äußeres Spiegelbild seiner Kulturentwicklung. Und wenngleich die naturwissenschaftlichen Bestrebungen nur einen kleinen Ausschnitt aus dem kulturellen Gesamtbilde bieten, vermögen sie uns doch einigermaßen zu orientieren über die Stromrichtungen wissenschaftlichen Denkens, die sich im ganzen Kulturleben verzweigen. Der Archivar der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte, Karl Sudhoff, hat soeben zur Jahrhunderttagung dieser Gesellschaft im September 1922 zu Leipzig eine Denkschrift veröffentlicht[1], welche der heutigen Pressenot entsprechend in engstem Rahmen und bescheidener bildlicher Ausstattung ein Säkulum deutscher Naturforscherversammlungen zusammenzufassen sucht. Die diesjährige Versammlung in Leipzig ist erst die siebenundachtzigste in hundert Jahren, da wegen der Ungunst der Zeitverhältnisse manche derselben ausfallen mußten. Wann die hundertste Versammlung tagen wird, läßt sich heute noch nicht voraussagen. Zu ihrem Gedächtnis sollen die wissenschaftlichen Entwicklungsphasen, wie sie in den Versammlungen sich spiegeln, eingehender behandelt werden, hoffentlich „in besserer Zeit". Die vorliegende Denkschrift will uns wenigstens ein andeutungsweises Miterleben der Geschichte der deutschen Naturforscherversammlungen seit 1822 ermöglichen. Die Darstellung Sudhoffs zeichnet sich durch anerkennenswerte Sachlichkeit aus, wenn auch der nationale Grundton etwas stark durchklingt. Die Streiflichter, die aus derselben auf die Kulturentwicklung des deutschen Volkes fallen, werden wir allerdings an einigen Stellen anders einzustellen haben, wo es sich um den Standpunkt der christlichen Weltanschauung handelt.

Die Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte, welche 1920 nach dem Geschäftsbericht des Vorstandes über die Nauheimer Tagung rund 2200 ständige Mitglieder zählte, ist aus sehr bescheidenen Anfängen hervorgegangen. Ursprünglich nur eine lose Vereinigung zum Zwecke einer alljährlichen Herbstversammlung, wurde sie erst 1891 zu einer permanenten Gesellschaft. Ihr erster Begründer war Lorenz Oken, ihr tatkräftigster Reorganisator Rudolf Virchow.

I.

Schon 1817 hatte Oken, Professor der Naturkunde in Jena und Naturphilosoph, in der Zeitschrift „Isis" den Gedanken angeregt, nach dem Muster der 1816 in Bern ins Leben getretenen Helvetischen naturforschenden Gesellschaft eine Vereinigung deutscher Gelehrten zu gründen, die regelmäßig jedes Jahr in einer deutschen Stadt zum Ideenaustausch zusammenkommen sollte. Ein kleiner Saal in den Räumen der Leipziger naturforschenden Gesellschaft

[1] Hundert Jahre deutscher Naturforscherversammlungen. Gedächtnisschrift zur Jahrhunderttagung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte. 8° (80 S. und 8 Tafeln.) Letztere zeigen teils Bilder der Gründer und der hervorragendsten ältesten Mitglieder, teils Reproduktionen von Festmedaillen der Jahresversammlungen.

in der Grimmaischen Straße sah am 18. September 1822 zum ersten Mal 19 oder 20 Teilnehmer versammelt. Wie ängstlich man damals in der Metternichschen Ära war, geht daraus hervor, daß die österreichischen Besucher der Versammlung es nicht wagten, ihre Namen in die Teilnehmerliste eintragen zu lassen. So blieb es noch lange in den folgenden Jahrzehnten. Erst auf der 36. Versammlung 1861 zu Speyer wurde bekannt, daß zwei Ärzte aus Prag, die Brüder Johann Swatopluc und Karl Borziwog Presl, schon an der ersten Versammlung von 1822 „nur heimlicherweise teilgenommen hätten, weil sie in ihrer österreichischen Heimat sich Unannehmlichkeiten aussetzen zu können fürchteten". Damals herrschte jener kleinstaatliche Absolutismus, der nach dem Friedensschluß von 1815 noch ein Menschenalter hindurch nicht nur Handel und Verkehr durch selbstsüchtige Zollschranken hemmte, sondern auch dem Austausch der Ideen fast unübersteigliche Hindernisse entgegenstellte. „Die warmen Verfechter der Einheitsidee, wie des Freiherrn vom Stein literarischer Dolmetsch Ernst Moritz Arndt und der Rheinische Merkur von Joseph Görres, waren zum Schweigen gebracht. Alles, auch die geistigen Mächte, schien sich gegen das Deutschtum verschworen zu haben. Während der natur-philosophischen Schule Schellings frische nationale Begeisterung gegen eigener Fürsten Eigennutz und fremden Einfluß innegewohnt hatte, wirkte die an Macht gewinnende Philosophie Hegels allem Nationalen entgegen."

Wie es 1829 mit dem deutschen Einheitsgedanken noch stand, zeigt wie ein Blitzlicht die Einteilung der Mitgliederliste der Heidelberger Tagung der deutschen Naturforscher und Ärzte. Das „Inland" bildete nur das Ländchen Baden mit seiner Kongreßstadt. In der Rubrik „Ausland" hatte sich die folgende bunte Gesellschaft zusammengefunden: 1. Königreich Bayern, 2. Herzogtum Braunschweig, 3. Königreich Dänemark, 4. Königreich England, 5. Königreich Frankreich (mit den Elsässern), 6. Freie deutsche Städte, 7. Königreich Hannover, 8. Kurfürstentum Hessen, ... 12. Königreich der Niederlande, ... 14. K. K. Österreichische Staaten, 15. Königreich Polen, 16. Königreich Preußen, 17. Kaiserreich Rußland (mit den Balten). Erst im folgenden Jahre, auf der Versammlung zu Hamburg 1830, sah man von der Trennung in Ausland und Inland einfach ab und ordnete die Teilnehmerliste nach Ländern, mit Amerika beginnend und die Teilstaaten Deutschlands als Länder einordnend. Auf dieser Tagung in der Freien Hansestadt wurde auch zum ersten Mal ausgesprochen, daß in den Naturforscherversammlungen sich das politisch gespaltene Deutschland „gleichsam in seiner geistigen Einheit offenbare".

Dieses Ideal hatte Lorenz Oken schon bei der Leipziger Gründungsversammlung vorgeschwebt. Die „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte" sollte zum Kristallisationspunkt werden für die wissenschaftlichen Bestrebungen seiner Landsleute. Deshalb sah schon die erste Versammlung ihre Hauptaufgabe in der Organisation des neuen Gebildes, dem sie den Namen „Gesellschaft" gab, obwohl es zunächst nur eine lose Vereinigung deutscher Forscher zum Zwecke einer jährlichen Wanderversammlung in einer deutschen Stadt war, um den wissenschaftlichen Ideenaustausch durch persönliche Bekanntschaft zu vermitteln. Die Statuten von 1822 sind im Anhange der Schrift (47) wörtlich mitgeteilt. Um dem damals so gefährlichen Verdacht der Geheim-

bündelei vorzubeugen, bestimmt § 9, daß die jährlich im September abzuhaltenden Versammlungen „bei offenen Türen“ stattfinden. Bezeichnend für die ganze spätere Entwicklung der Gesellschaft ist, daß schon in der Gründungsversammlung die Zahl der Vertreter der Naturwissenschaft und der Medizin sich ungefähr das Gleichgewicht hielten.

Trotz der ungünstigen Zeitverhältnisse stieg die Zahl der Mitglieder rasch, wobei zu berücksichtigen ist, daß nur schriftstellernde Naturforscher und Ärzte Mitglieder der Versammlung werden konnten. Alle weiteren Teilnehmer galten nur als Gäste. 1826 in Dresden betrug die Zahl der Mitglieder bereits 115, jene der Gäste 250. Die Versammlungen der ersten Jahre tagten in Städten, die an der Mittellinie Deutschlands zwischen Nord und Süd lagen; erst 1827 ging man nach Süddeutschland, dem 1828 Norddeutschland folgte. Über die Versammlung von 1827 in München ließ sich Goethe ausführlich durch Zelter Bericht erstatten, „wer ihm zusage von den Teilnehmern, im Umgang und im wissenschaftlichen Vortrag, auch wie die Gelehrten voneinander denken und einer vom andern zu lernen suche“. Der geistreiche Dichterfürst, der ja im Nebenfach selber Naturforscher war, trug sich damals ernstlich mit dem Gedanken, persönlich einmal eine Tagung zu besuchen, aber es kam nicht dazu. Über seine Absicht, 1828 in Berlin beizuwohnen, verlautet nichts. Dagegen war sein Besuch in Heidelberg für 1829 bereits sicher zugesagt. Der Reisewagen stand schon bereit, und nur die Ungunst der Witterung verbot schließlich dem Achtzigjährigen die Fahrt ins Neckartal. Auf der Versammlung in Berlin (1828), zu welcher, wie es hieß, der preußische König selber die Naturforscher habe einladen lassen, trat Alexander v. Humboldt als erster Geschäftsführer in den Vordergrund. Seinem Einfluß war es zuzuschreiben, daß hier zum ersten Mal außer den allgemeinen Versammlungen, die bereits von 463 Mitgliedern besucht waren, Sitzungen von sieben Sektionen abgehalten wurden, welche tüchtige fachwissenschaftliche Arbeit leisteten. In Jena 1836 war es wiederum Alexander v. Humboldt, der sein wirkungsvolles Auftreten in die Wagschale warf. Hier kam zum ersten Mal „das allmählich zum Volksbewußtsein kommende Gefühl der Bedeutung der Naturwissenschaften für das Leben der Zeit“ zum Ausdruck. Der alte Lorenz Oken, der Schöpfer der deutschen Naturforscherversammlungen, nahm 1838 an der Tagung zu Freiburg i. Br. zum letzten Mal teil, lehnte jedoch den Vorsitz ab. Seiner Anregung folgend, wurde „unter lauter Zustimmung der Versammlung“ ausgesprochen, „daß nie und nirgends eine Trennung zwischen Nord- und Süddeutschland stattfinden dürfe, und daß alle ein deutsches Band umschlinge“. Im Schlußwort wurde die Wanderversammlung deutscher Naturforscher und Ärzte geradezu als „unser nationales Institut“ bezeichnet. So sah Oken die Früchte seiner Saat reifen. Die Bedeutung der Naturforschertagungen für die nationale Einigung Deutschlands wurde von französischer Seite mit einer gewissen Besorgnis wahrgenommen. 1835 äußerte eine Stimme aus Frankreich zwar ihre Anerkennung für die in zwölf Jahren errungenen wissenschaftlichen Erfolge dieser Versammlungen, die in Deutschland größer seien als in England oder Frankreich; die französische Regierung könne jedoch mit ihnen nicht sympathisieren, „weil sie zur Verbindung zwischen den verschiedenen Stämmen und Ländern deutscher Zunge wesentlich beitragen“.

Schon auf der zweiten Tagung zu Halle 1823 war beschlossen worden, nach Okens Vorbild statt der „leidigen Ablesung geschriebener Abhandlungen den lebendigen freien Vortrag der Teilnehmer" einzuführen. Die Verwirklichung dieses Vorschlages scheiterte noch lange „an der Unfreiheit der deutschen Gelehrten ihren Manuskripten gegenüber". Erst ganz allmählich wuchs die Zahl derer, die in freier Rede ihre Gedanken vorzutragen wagten. Bezeichnend ist es, daß man noch 1830 auf der Hamburger Tagung einen solchen Redner mit Händeklatschen begrüßte. Auf der Bonner Versammlung von 1835 waren auch scharfsinnig und mühevoll ausgearbeitete Vorschläge zu Satzungsänderungen vorgelegt worden, welche bei den allgemeinen Sitzungen sorgfältigere Auswahl der Vortragsgegenstände und gepflegtere Vortragsform forderten, um die volksbildende Wirkung der Tagungen zu erhöhen. Sie wurden jedoch durch eine eindrucksvolle Rede Littrows, der sich gegen die Änderungen erklärte, alsbald zu Grabe getragen. Übrigens hatte auch Oken sich gegen die Satzungsänderungen ablehnend verhalten. Der Deckel einer Schnupftabaksdose, die den Teilnehmern der Bonner Tagung von der Geschäftsführung gewidmet wurde, zeigt das Bildnis der beiden Vorsitzenden zum Andenken an die gute alte Zeit. Auch in Aachen 1847, wo J. P. J. Monheim und H. Debey Geschäftsführer waren, kam es nicht zu einer Änderung der bisherigen Statuten, die zum „Staatsgrundgesetz der Gesellschaft" sich durchgerungen hatten. Erst nach dem Jahre 1848 sollte eine Verfassungsänderung der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte verwirklicht werden. Sie knüpft sich an das Auftreten Rudolf Virchows, welcher seit der Königsberger Tagung von 1860 allmählich jenen Einfluß gewann, den der im August 1851 verstorbene Oken in den ersten Jahrzehnten der deutschen Naturforscherversammlungen genossen hatte. Ein anderer sollte das Werk Okens weiterbauen, der in einem Briefe an die Aachener Tagung die von ihm geschaffene Vereinigung der deutschen Naturforscher an seinem Lebensabend „als das geistige Symbol der Einheit des deutschen Volkes" bezeichnen durfte. Auch Alexander v. Humboldt hatte fast neunzigjährig kurz vor seinem im Mai 1859 erfolgten Tode an die Tagung von Karlsruhe (1858) einen Abschiedsbrief gerichtet, in welchem er die deutschen Naturforscherversammlungen „ein schwaches Lichtbild der mythischen Einheit des deutschen Volkes" nennt, als deren letzter Rest sie übrig geblieben seien. In den staatlichen Beziehungen hatte ja damals bereits das kleindeutsche Ideal über das großdeutsche endgültig gesiegt.

Einen besonders glänzenden Ausdruck, einem blendenden Meteor vergleichbar, hatte der deutsche Einheitsgedanke auf der Tagung zu Wien 1832 gefunden, der ersten auf österreichischem Boden. Es hieß, der Kaiser selbst habe durch Sternberg die Naturforscher nach der Stadt an der Donau einladen lassen, die damals auf der Höhe ihres Ruhmes stand. Die Wiener Versammlung zählte 462 Mitglieder, darunter 333 aus den österreichischen Staaten, und außerdem 635 Gäste, so daß die Gesamtzahl der Teilnehmer 1097 erreichte. Die eigentlichen Mitglieder waren sogar für Dienstag zur kaiserlichen Tafel nach Laxenburg geladen. Die Ausfahrt dorthin erfolgte in 45 k. k. Eilpostwagen, und die Festtafel zählte 450 Gedecke. Sowohl die Wagenfahrt wie das Festessen im Zelte wurden durch Lithographien verewigt, da man damals leider noch keine Photographen hatte. Das Ergebnis der Tagung

verkündete ihr Leiter, der Direktor der Wiener Sternwarte, Professor Littrow, in den durch die Feststimmung gehobenen Schlußworten:

„Fortan ist Nord und Süd in Eins verschmolzen; ein Band umschlingt uns alle, und keine, keine Trennung mehr auf deutscher Erde! O du mein teures, vielgeliebtes Vaterland, wie gerne möchte ich, ehe ich sterbe, dich noch einmal groß und herrlich sehen wie in der Väter Zeit, groß und stark durch Eintracht, durch Liebe aller deiner Kinder!“

II.

Das Jahr 1848 war über die deutschen Gaue hingegangen und hatte auch die deutsche Wissenschaft von der lästigen Staatskontrolle befreit. Aber weder die nationale noch die geistige Einheit hatte es Deutschland gebracht. Rudolf Virchow, der es auf der Versammlung in Königsberg 1860 „als ein geradezu nationales Ereignis“ empfand, als sich die deutsche Fahne über dem Sitze des ersten Geschäftsführers entfaltete, hatte vorgeschlagen, 1861 nach Speyer zu gehen, um auch am linken Rheinufer das Banner der deutschen Wissenschaft zu entrollen. Auf der Speyerer Tagung dankte ihm ein Fackelzug der rheinischen Jugend für die mannhaften Worte, die er auch hier wiederum für Deutschlands Einheit gesprochen. Aber neben dem nationalen Zug tritt hier bereits in Virchows Rede „Über den Einfluß des naturwissenschaftlichen Unterrichts auf die Volksbildung“ ein zweites Hauptelement seiner Bestrebungen klar zu Tage, nämlich „die Erfüllung der Volksallgemeinheit mit naturwissenschaftlichem Geiste“. Diesem Zwecke, die Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte dienstbar zu machen, bleibt fortan sein Ziel, das er in seinen Vorträgen auf den Tagungen wie in seinen Vorschlägen zur Änderung der Statuten verfolgt. Wenn der Verfasser der Jubiläumsschrift von ihm sagt: „Rudolf Virchow hat sich in den kommenden Jahrzehnten in vielerlei Betracht als Mentor und getreuer Eckart der Naturforscherversammlungen bewährt und ist immer fester mit ihnen verwachsen“, so bleibt für uns die Frage noch offen, ob dieser sein Einfluß stets segensreich war für das deutsche Volk oder nicht.

Das Verdienst Virchows um die Reorganisation der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte wollen wir keineswegs schmälern. Die von Oken gegründete „Gesellschaft“ war eigentlich noch gar keine Gesellschaft; sie hatte keinen dauernden Vorstand, keine ständigen Mitglieder, keine festen Jahresbeiträge, keine Korporationsrechte. Das waren Mängel, die schon oft genug auf den Tagungen zur Sprache gebracht worden waren, deren Abstellung jedoch bisher nicht gelungen war, obwohl ein festeres Gefüge ohne Zweifel den geistigen Einfluß der Naturforschergesellschaft auf das gesamte wissenschaftliche Leben Deutschlands erhöht hätte. Auch war der Vorwurf Virchows vielleicht nicht ganz unbegründet, daß durch die Zersplitterung in Einzelsektionen „eine Art Kleinstaaterei“ in der deutschen Naturwissenschaft hervorgerufen worden sei; daher müsse den allgemeinen Sitzungen mehr Aufmerksamkeit zugewandt werden, da sie weittragendere Bedeutung für die Allgemeinheit besitzen. Allerdings hatte Nöggerath, nach Oken lange Zeit der verdiente Führer der Versammlungen, noch 1862 in Karlsbad gerade die Sektionen als „das kostbare Palladium unsrer Gesellschaft“ gepriesen; aber es war doch dem Hauptzweck der Versammlungen ersprießlich, daß seit 1865 wiederum die

allgemeinen Sitzungen in den Vordergrund rückten. Der Kampf, den Virchow für eine straffere Organisation der Gesellschaft seit 1866 führte, wo er auf der Berliner Tagung als erster Geschäftsführer zugleich mit dem zweiten Vorsitzenden den Antrag auf Wahl einer Kommission zur Prüfung dieser Frage stellte, dauerte mit wechselndem Glück bis 1891, wo die neuen Statuten in Halle endlich zur Annahme gelangten. Aber erst auf der Nürnberger Tagung von 1893 wurde die letzte Hand an den Ausbau der Satzungen gelegt, auf denen bis heute die „Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte" beruht.

Mit der Gründung des neuen Deutschen Reiches 1871 war die nationale Einigung Deutschlands — allerdings mit Ausschluß Österreichs, des Kerns des alten Kaiserreichs Deutscher Nation — glücklich vollzogen unter Preußens Führung, dessen König deutscher Kaiser geworden war. Aber diese politische Einigung war nach Virchows Ansicht erst eine äußere; ihr sollte nun auch eine innere, geistige Einigung des deutschen Volkes folgen, und zwar auf Grund einer sog. vorurteilsfreien naturwissenschaftlichen Volksbildung; das war ja Virchows Ideal schon 1861 gewesen. In seinem Vortrag „Die Naturwissenschaften in ihrer Bedeutung für die sittliche Erziehung der Menschheit" auf der Wiesbadener Tagung 1873 stellte er die Forderung auf, „daß die Naturwissenschaft in der Tat wie eine Ecclesia militans immer auf dem Platze sein müsse, um die wirkliche innere Einigung der Nation herbeizuführen". Wer denkt bei der Ecclesia militans nicht an den seit 1872 entbrannten deutschen Kulturkampf, dessen geistiger Vater Rudolf Virchow als Führer des Freisinns war? In der Tat, das nämliche Ziel, das man mit den staatlichen Gewaltmitteln des Kulturkampfs anstrebte, die Ausschaltung des Einflusses der katholischen Kirche auf die deutsche Volksseele, — dasselbe Ziel wollte Virchow erreichen durch sein Programm von der freien Wissenschaft und freien Lehre, die durch keine kirchlichen Dogmen und Vorschriften beengt sein dürften. Was er mit dem „naturwissenschaftlichen Geiste" meinte, der schon nach seinen Reden auf den Tagungen von 1861 zu Speyer, von 1865 zu Hannover und insbesondere von 1871 zu Rostock alle Volkskreise erfüllen und durchdringen müsse, war nichts weiter als der Geist des modernen Unglaubens, des Neuheidentums. In dem deutschen Kulturkampf, der gegen die alte Ecclesia militans sich richtete, sollte nun auch die Naturwissenschaft als neue Ecclesia militans auf den Plan treten. Das war die Rolle, welche Virchow in seiner Rede von 1873 der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte als der Vertreterin der deutschen Naturwissenschaft zugedacht hatte.

Wir werden die Aufgabe, welche die Naturwissenschaft in der deutschen Volkserziehung nach Virchows Absicht erfüllen sollte, noch besser verstehen, wenn wir auf seine auf der Septembertagung zu Rostock 1871 gehaltene Rede zurückgreifen: „Die Aufgabe der Naturwissenschaft in dem neuen nationalen Leben Deutschlands." Diese Rede war eine Brandfackel, die den Kulturkampf entzünden half. Heinrich Schmidt, Haeckels Getreuer, vergleicht sie in der vom deutschen Monistenbund 1914 herausgegebenen Festschrift zu seines Meisters achtzigstem Geburtstag (I 142) nicht unzutreffend mit einer „monistischen Sonntagspredigt". Sie war wirklich durch und durch monistisch, indem sie die rücksichtslose Durchführung des „genetischen Gedankens" in der ganzen Volksbildung verlangte, jenes Gedankens, den Darwins Werk soeben aus

England herübergebracht hatte, den jedoch Virchow einen „eigentlich nationalen Gedanken“ nennt, „welchen großgezogen zu haben unsre Nation sich rühmen kann, der die Grundlage geworden ist für die moderne Entwicklung der meisten Naturwissenschaften und welcher, wie ich hoffe, die Grundlage noch größerer Werke werden wird“. Jetzt sei es die Pflicht der deutschen Naturforscher, dem ganzen Volke „eine allgemein anerkannte Grundlage des Denkens zu geben, damit wir auch innerlich einmütig werden“. Darin bestehe der ideale Fortschritt unsrer Nation, der gefährdet werde durch die deutschen Katholikentage, welche seit fünfzehn Jahren ungefähr acht oder vierzehn Tage den deutschen Naturforscherversammlungen vorangehen und den unheilvollen Zwiespalt in der Nation nähren. „Der Zwiespalt wird immer tiefer, und je tiefer er wird, um so mehr wächst die Besorgnis, daß es endlich einmal zu einem gewaltsamen Zusammenstoß kommen wird“ — zu einem neuen Religionskrieg. Um diesen zu vermeiden, gebe es nur ein Mittel, daß nämlich die Wissenschaft Gemeingut der Nation werde, und zwar nicht bloß auf dem Wege der Popularisierung, sondern auch auf demjenigen der rationellen Erziehung. Das naturwissenschaftliche Denken müsse an die Stelle des bisherigen theologischen Denkens in der ganzen Volksbildung treten. Dieser Gegensatz ist „in der Tat ein so schroffer, daß, so nachsichtig man auch sein mag jedem persönlichen Glauben und jeder individuellen Gefühlsrichtung gegenüber, meiner Meinung nach doch die Gesetzgebung des Landes und die Arbeit der Naturforschung sich nicht mehr darauf beschränken kann, diese Gebiete als unantastbar anzuerkennen“.

Das war Rudolf Virchows Kulturkampfruf 1871 und 1873. Aber er mußte schon nach wenigen Jahren den Gang nach Canossa antreten. Und wer ihn dazu unmittelbar zwang, war nicht etwa ein katholischer Parlamentarier wie Windthorst, sondern — Virchows eigenes Geisteskind Ernst Haeckel!

1877 war die siegesfrohe Kulturkampfstimmung schon stark ernüchtert. Die mannhafte Haltung des katholischen Volksteils und seiner Zentrumsabgeordneten hatte sowohl der Regierung wie den parlamentarischen Kulturkämpfern gezeigt, daß man einen Weg beschritten habe, der in eine Sackgasse endete. Da trat auf der Naturforscherversammlung zu München im September 1877 Haeckel auf und zog als Enfant terrible die Konsequenzen aus den Virchowschen Prämissen in seiner Rede „Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnis zur Gesamtwissenschaft“. Er will Virchows „genetischen Gedanken“ der Volkserziehung verwirklichen, indem er fordert, daß die Entwicklungslehre mit ihrer Phylogenie und Anthropogenie und Psychogenie und ihren andern Genien schon in den Volksschulunterricht aufgenommen werde. Das ging dem klugen Virchow denn doch zu weit, obwohl es sich eigentlich, wie auch Georg v. Hertling in einem am 22. November 1877 zu Köln gehaltenen Vortrage zeigte, nur um die praktische Verwirklichung seiner eigenen früheren Vorschläge handelte. Drei Tage nach Haeckel hielt Virchow auf der Münchner Naturforscherversammlung seine Rede „Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staatsleben“, die ganz energisch zum Rückzug blies. Die Deszendenztheorie mit ihrer Urzeugung, ihrer tierischen Abstammung des Menschen usw. habe einstweilen nur einen hypothetischen Charakter. Daher dürfe sie nicht in der Schule gelehrt werden, wo nur völlig

gesicherte, unbezweifelbare Forschungsergebnisse in den Wissensschatz der Nation aufgenommen werden sollten. Außer auf den problematischen Wert der Deszendenztheorie wies er als Politiker auch auf ihre Staatsgefährlichkeit hin, wozu ihm August Bebels bekannte Reichstagsrede vom 16. September 1876 Veranlassung genug bot. „Nun stelle man sich einmal vor, wie sich die Deszendenztheorie heute schon im Kopfe eines Sozialisten darstellt! Ja, meine Herren, das mag manchem lächerlich erscheinen, aber ich will hoffen, daß die Deszendenztheorie für uns nicht alle die Schrecken bringen möge, die ähnliche Theorien wirklich im Nachbarlande angerichtet haben. Immerhin hat auch diese Theorie, wenn sie konsequent durchgeführt wird, eine ungemein bedenkliche Seite, und daß der Sozialismus mit ihr Fühlung genommen hat, wird Ihnen hoffentlich nicht entgangen sein. Wir müssen uns dies ganz klar machen." Auch den 1871 und 1873 von ihm selbst entworfenen Feldzugsplan, die Gesetzgebung wie die Naturwissenschaft gegen die christliche Religion mobil zu machen, bezeichnet er jetzt als aussichtslos: „Ja, meine Herren, dieser Versuch muß scheitern, und er wird in seinem Scheitern zugleich die höchste Gefahr für die Stellung der Wissenschaft überhaupt mit sich bringen."

Also sprach Rudolf Virchow 1877 als Mentor und getreuer Eckart der deutschen Naturforscherversammlungen. Im allgemeinen hat seither die Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte diese guten Ratschläge befolgt, wenn wir von einzelnen Entgleisungen absehen, wie A. Ladenburgs Rede auf der Tagung zu Kassel 1903 „Über den Einfluß der Naturwissenschaft auf die Weltanschauung". Wenn Virchow seit 1877 dafür eintrat, daß derartige Reden weder dem Berufe der deutschen Naturforscherversammlungen entsprechen noch ihrem Ansehen gedeihlich sind, so dürfen wir wohl annehmen, daß er nicht aus diplomatischer Klugheit, sondern infolge besserer Überzeugung seine frühere Ansicht von der Naturwissenschaft als Ecclesia militans gegenüber dem Offenbarungsglauben geändert hat.

Haeckels Entrüstung darüber, daß Virchow auf der Münchner Tagung die Folgerungen bekämpfte, die aus seinen eigenen freidenkerischen Grundsätzen sich ergaben, kannte keine Grenzen. Er wandte sich gegen ihn bald darauf in einer heftigen Streitschrift „Freie Wissenschaft und freie Lehre", welche, wie Heinrich Schmidt[1] weise bemerkt, „auf der Rückseite des Titelblattes nicht das Imprimatur eines bischöflichen Oberhirten trägt, wie die Bücher des Jesuitenpaters Wasmann, sondern den § 152 der Verfassung des Deutschen Reiches: ‚Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei.'" In dieser Schrift glaubte Haeckel seinem ehemaligen „hochverehrten Lehrer" ins Stammbuch schreiben zu dürfen: „Wer die Wahrheit kennet und saget sie nicht, der ist fürwahr ein erbärmlicher Wicht."

Von dem für die Geschichte der deutschen Naturforscherversammlungen so lehrreichen Zusammenstoß zwischen Haeckel und Virchow auf der Münchner Tagung von 1877 erfahren wir in der offiziellen Jubiläumsdenkschrift Karl Sudhoffs kein Wort. Haeckels Name wird von ihm bei Besprechung der Tagungen überhaupt nicht genannt, obwohl auch dessen Vortrag auf der Ver-

[1] Was wir Ernst Haeckel verdanken I (Leipzig 1914) 147. Siehe auch meine Schrift: Haeckels Monismus eine Kulturgefahr (Freiburg i. Br. 1919) 26.

sammlung zu Eisenach 1882 „Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck“ seinerzeit großes Aufsehen erregt hat. Die letzten 28 Jahre der deutschen Naturforscherversammlungen von 1883 bis 1921 werden in der Denkschrift überhaupt nicht weiter behandelt, weil die letzten 21 Tagungen noch so frisch in der Erinnerung der meisten Mitglieder seien, daß der Berichterstatter auf ihre nähere Schilderung verzichten zu können glaubte. Der Anhang enthält übrigens ein Verzeichnis der auf sämtlichen sechsundachtzig Tagungen von 1822 bis 1920 in den allgemeinen Sitzungen gehaltenen Vorträge. Darunter seien hier als besonders bemerkenswert nur erwähnt die Vorträge von Du Bois-Reymond zu Leipzig 1872 über die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens, von Rudolf Virchow zu Wiesbaden 1887 über den Transformismus, von Oskar Hertwig zu Aachen 1900 über die Entwicklung der Biologie im 19. Jahrhundert, von Correns und Heider zu Meran 1905 über die Wiederentdeckung der Mendelschen Vererbungstheorie, von Hermann Stadler zu Köln 1908 über die Tiergeschichte Alberts des Großen[1], von Otto Külpe zu Königsberg 1910 über Erkenntnistheorie und Naturwissenschaften. Auf der Tagung zu Breslau 1904 wurde eine eigene Kommission zur Reform des naturwissenschaftlichen Unterrichts an den höheren Schulen eingesetzt, über deren Arbeiten seither auf den folgenden Tagungen regelmäßig berichtet wurde. Soweit diese Bestrebungen innerhalb maßvoller Grenzen sich halten, können sie auch die Sympathien derjenigen finden, welche den Bildungswert des humanistischen Gymnasiums nicht unterschätzen[2].

Am Schlusse seiner Jubiläumsschrift richtet der Archivar der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte einen von warmer Vaterlandsliebe getragenen Hilferuf an die Vertreter der deutschen Wissenschaft, die „hochwichtige nationale Aufgabe“ nicht zu vergessen, die ihnen durch die Ereignisse der letzten Jahre neu erwachsen ist „zur Sammlung und Stützung der unter drückende Fremdherrschaft geratenen, abgesprengten deutschen Volksteile, damit sie mit uns in geistigem Zusammenhang bleiben“. Wenn er jedoch beifügt, in nimmermüdem Schaffenskampfe und geistiger Gemeinschaft müsse alles Deutsche auf Erden „*für die Weltgeltung freier deutscher Wissenschaft*“ ringen, so müssen wir dieses angesichts der Jahrhundertfeier allerdings psychologisch verständliche Schlußwort durch einige sachliche Bemerkungen erläutern.

„Weltgeltung“ wird die deutsche Wissenschaft nur dann bewahren oder neu erringen, wenn sie eingedenk bleibt, daß sie nur ein Teil der Gesamtwissenschaft ist, deren *internationaler Charakter stets über dem nationalen* stehen muß. Nur so wird sich die deutsche Wissenschaft die Sympathien der Gelehrten aus neutralen Ländern sichern, die durch ihren zahlreichen Besuch der Jahrhunderttagung zu Leipzig 1922 die Verdienste der Gesellschaft deutscher Naturforscher und Ärzte um die Wissenschaft ehrten. Nur so wird es ihr ferner allmählich gelingen, die chauvinistischen Vorurteile zu überwinden, die der „deutschen Wissenschaft“ in den Ländern mancher unsrer ehemaligen Kriegsgegner immer noch entgegenstehen und letztere zu dem mit dem internationalen Gepräge der Wissenschaft unvereinbaren Ausschluß deutscher Gelehrter von

[1] Siehe *diese* Zeitschrift 83 (1912) Heft 8, 281 ff. und 92 (1917) Heft 5, 591 ff.

[2] Vgl. meine Schrift: Der biologische Unterricht an den höheren Schulen (Köln 1906).

internationalen wissenschaftlichen Kongressen verleiteten. Weltgeltung darf die deutsche Wissenschaft beanspruchen, aber nur als harmonisches Glied des Wissenschaftsganzen, das keine schwarz-weiß-roten Grenzpfähle kennt.

Ebenso nachteilig wie eine Übertreibung des nationalen Charakters der deutschen Naturwissenschaft wäre für sie aber auch eine Übertreibung ihrer „Freiheit" von allen geistigen Schranken. Wenn Bescheidenheit eine Zierde jedes echten Gelehrten ist, so wird sie auch eine Zierde der deutschen Naturwissenschaft sein. Unser Erkennen auf diesem Gebiet ist trotz aller Fortschritte der reinen wie der angewandten Naturwissenschaften ein sehr beschränktes und wird es stets bleiben. Hinter einem glücklich gelösten Problem tauchen sofort zehn neue auf, die uns zwar anspornen sollen zum mutigen Weiterforschen, aber doch eine restlose Lösung der Naturgeheimnisse in immer weitere Ferne rücken. Bescheidenheit ziemt daher der deutschen Naturwissenschaft besonders gegenüber den höchsten und letzten Fragen der großen Welträtsel, die über den naturwissenschaftlichen Erkenntnisbereich hinausragen in das Gebiet der Übernatur. Diese Probleme verachten, weil sie den empirischen Forschungsmethoden sich entziehen, wäre Maulwurfsstolz. Aber ebenso kurzsichtig und anmaßend wäre es, sie mit den Hebeln und Schrauben der rein naturwissenschaftlichen Erkenntnis lösen zu wollen. Das kausale Denken des Menschengeistes strebt naturgemäß höher hinauf bis zum ersten Urquell der Wahrheit. Aus dieser Quelle fließen aber zwei Ströme, das natürliche Wissen, das uns letzten Endes auch Zeugnis ablegt von Gottes unerforschlicher Weisheit und Macht, die in den Naturgesetzen und ihrer Harmonie sich bekundet, — und das übernatürliche Wissen, das auf der göttlichen Offenbarung des Christentums beruht und uns durch den demütigen Glauben an Geheimnisse höherer Ordnung vorbereitet zum Schauen derselben im Jenseits, wo wir eins werden sollen mit dem ewigen Urquell aller Wahrheit und Güte. Dieses höchsten geistigen Ideals braucht sich auch ein deutscher Naturforscher nicht zu schämen.

Erich Wasmann S. J.

Der Deutsche Evangelische Kirchenbund.

Die kirchenpolitische Entwicklung und das innere Leben im Protestantismus der deutschen Länder hat seit unsern letzten Berichten im März- und Septemberheft 1921 (100. Bd. S. 425, u. 101. Bd. S. 444 ff.) einen wesentlich ruhigeren Verlauf genommen. Das allzu stürmische Vorwärtsdrängen und die Rufe nach einem Neubau von Grund aus sind zwar nicht ganz verstummt, haben aber ihren ersten Reiz verloren und bei der Mehrzahl derjenigen Protestanten, denen überhaupt noch etwas an der Zukunft ihrer Religion und Kirche gelegen ist, ruhigeren Erwägungen Platz gemacht.

Bei den im Lauf von 1919 und 1920 getätigten Wahlen für die Kirchenversammlungen oder Synoden, welche den Landeskirchen an Stelle der entthronten Landesbischöfe nun Oberhäupter setzen und neue Verfassungen schaffen sollen, hat, von wenigen Kleinstaaten abgesehen, überall der altgläubige Teil des Volkes die Oberhand behalten. Erst ganz langsam zeigten sich im Lauf dieser Jahre die Folgen des so unerwarteten Wahlsiegs der Orthodoxen. Die liberalen Neuprotestanten wurden ganz kleinlaut und konnten sich nur noch mit der Hoffnung trösten, die Sieger würden ihre Macht nicht gar zu realpolitisch ausnützen und den Gegnern wo nicht Gleichberechtigung, so doch nachbarliche Duldung in der gemeinsamen Kirche einräumen.

Die kleineren Landeskirchen außer Preußen und Bayern scheinen einstweilen diesen Weg der Toleranz einschlagen zu wollen. In Bayern und besonders in Altpreußen ist die Stimmung nicht so friedlich. Da wollen die führenden Männer Ernst machen mit der Geltung der Bekenntnisse und mit dem Grundsatz: Eine Kirche ohne Bekenntnispflicht ist überhaupt keine Kirche. Mehr über diesen Bekenntnisstreit ist später noch zu sagen.

Wie stark sich überhaupt seit dem Umsturz die Ansichten und Stimmungen im protestantischen Lager geändert haben, das zeigt sich vielleicht am augenfälligsten in der Art, wie dort jetzt über die Trennung von Staat und Kirche vielfach geurteilt wird. Vor drei Jahren lautete ein sachkundiges Gesamturteil über die Frage der Trennung: „Der Protestantismus hat sich für die Trennung von Staat und Kirche entschieden, die katholische Kirche lehnt die Trennung ab.“[1] Als aber die Staatsgewalt klugerweise dieser auf gute Gründe gestützten Ablehnung rücksichtsvoll entgegenkam und mit der katholischen Kirche in Verhandlungen eintrat wegen Abschluß von Konkordaten, da entdeckten auch die protestantischen Kirchenpolitiker, daß es mit der unbedingten und radikalen Trennung des früheren Bundes zwischen Kirche und Staat ein mißliches Ding sei, und nun riefen sie ebenfalls nach einem Konkordat „aus Gründen der Parität“! Staatlicherseits beeilte man sich, ihnen das gewünschte Konkordat offiziös zu versprechen. Man wünscht also auch dort die Trennung auf ein vernünftiges Maß einzuschränken. Man geht aber auf protestantischer Seite noch weiter und führt den Beweis, daß die besagte Trennung für den Protestantismus ein Ding der Unmöglichkeit und der sichere Untergang der „evangelischen Freiheit“ wäre. Der Staat allein

[1] Siehe diese Zeitschrift 97 (Sept. 1919) 468.

könne und müsse die evangelische Kirche vor der Tyrannei orthodoxer Päpste und Päpstlein schützen[1].

Für die Gegenwart sind indes zwei andere Ereignisse aus dem Jahre 1922 ungleich wichtiger. Sie werden voraussichtlich dieses Jahr zu einem Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Glaubensspaltung. Das erste Ereignis ist der Abschluß des „Deutschen Evangelischen Kirchenbundes" in Wittenberg am 25. Mai (Himmelfahrt), das andere bildet die Verfassunggebende Kirchenversammlung der altpreußischen Landeskirche in Berlin, die am 29. August ihre Sitzungen wieder eröffnet und am 29. September geschlossen hat. Jeder der beiden Akte hat seine Vorgeschichte.

„Kirchentage", d. h. freie Zusammenkünfte von Vertretern des gesamten deutschredenden Protestantismus, sind seit dem Jahre 1848 wiederholt abgehalten worden[2]. Da jedoch die offiziellen Kirchenregierungen unter dem überstarken Einfluß der Fürsten und Staatsregierungen solche demokratischen und parlamentarischen Tagungen mißtrauisch betrachteten, so hatten sie wenig Einfluß und schliefen in der Folge langsam wieder ein. Um nun aber dem fortgesetzten Drängen der protestantischen Volksstimmung nach größerer Einheit des in Landeskirchen zersplitterten Kirchenwesens die Spitze abzubrechen, einigten sich die weltlichen Regierungen im Jahre 1851 auf den Beschluß, periodisch je nach Bedarf eine Konferenz von Vertretern der protestantischen Kirchenregierungen, die sog. Eisenacher Kirchenkonferenz, zu berufen, um ohne Einmischung in die innerkirchlichen Angelegenheiten sich über äußere Verhältnisse des deutschen Protestantismus zu besprechen, wobei natürlich zuerst das Verhältnis zu „Rom" in Betracht kam. Später wurden unter Wilhelm II. 1903 die unständigen Konferenzen in einen dauernd bestehenden Kirchenausschuß umgewandelt, der aber wiederum nur aus Männern der Kirchenregierungen bestand, dessen Wirkungskreis ebenso beschränkt blieb. Das sind die vielbespöttelten Urzellen eines deutsch-protestantischen Kirchenbundes oder einer Reichskirche.

Der politische Umschwung nach dem Kriege gab auch dem Verlangen nach größerer Einheit im Protestantismus neue Nahrung. Der ebengenannte Kirchenausschuß konnte nicht umhin, sich etwas demokratisch zu frisieren, und verstärkte sich durch Zuwahl einer Anzahl hervorragender Kirchenmänner. Auf einer im Februar 1919 gehaltenen Vorkonferenz in Kassel wurde beschlossen, die deutschen evangelischen Kirchentage in neuer Gestalt wieder aufleben zu lassen. Der erste Kirchentag wurde also auf den 1. September 1919 nach Dresden einberufen. Unter den eingeladenen 320 protestantischen Notabeln befanden sich 30 Frauen. Der wichtigste und fast einzige Gegenstand der Tagung war neben der brennenden Schulfrage die Schaffung des Kirchenbunds. Einstimmig wurde der Beschluß gefaßt, die Vorbereitung des

---

[1] E. Foerster in der „Christlichen Welt" 1922, Nr. 29; Max Maurenbrecher in der (deutschnationalen) „Deutschen Zeitung" Nr. 355 vom 15. August 1922. Die bezügliche Artikelreihe Maurenbrechers in der „Deutschen Zeitung" Nr. 335 ff. ist wieder ein neuer Beweis dafür, daß der konfessionslose Neuprotestantismus nicht nur die politisch liberalen Parteien beherrscht, sondern schon tief in die „konservativen" Parteien gedrungen ist, und daß es ein Irrtum wäre, bei diesen das positive Christentum sicherer geborgen zu wähnen.

[2] J. B. Kißling, Der deutsche Protestantismus 1817—1917 I 252 f.

Werkes sofort in die Hand zu nehmen. Ein Ausschuß, der den Entwurf einer Bundesverfassung ausarbeiten sollte, wurde gewählt und setzte sich gleich ans Werk.

Zwei Jahre später, den 12. bis 16. September 1921, trat der zweite Kirchentag in Stuttgart zusammen, um den inzwischen fertig gewordenen Verfassungsentwurf zu begutachten. Er wurde mit geringen Verbesserungen angenommen, und am liebsten hätte man den Bund sofort in aller Form Rechtens vollzogen. Aber verschiedene Landeskirchen waren mit ihrer Neubildung noch so weit im Rückstand, daß es einstweilen an den zuständigen Kirchenhäuptern für diesen Vertragsschluß fehlte. Erst am 25. Mai 1922 (Fest Christi Himmelfahrt) waren diese Mängel so weit behoben, daß die Vertreter der neuen Kirchenregierungen zur Unterzeichnung des Kirchenbundes schreiten konnten. Das geschah am genannten Tage in der Lutherstadt Wittenberg am Grabe des Urhebers der Glaubensspaltung.

„Ein nie gesehenes Schauspiel bot sich: Zweiundvierzig[1] Männer, darunter höchste geistliche Würdenträger aus allen Teilen Deutschlands, traten nacheinander vor diesen Tisch, sprachen — zur Gemeinde gewandt — in Ergriffenheit einen für diesen Augenblick gewählten Spruch aus der Heiligen Schrift und setzten dann ihre Namen unter den Vertrag. Außerordentlich-charakteristische Typen unter diesen Geistlichen: wuchtige Luthergestalten, kluge, blasse Gelehrtenköpfe, aristokratische Diplomaten-Erscheinungen, treuherzig-blickende Landpfarrergesichter — und alle im Talar, mancher ein großes Silber- oder Goldkreuz auf der Brust, einer sogar mit weißer, breiter Halskrause."

(„Voss. Ztg." Nr. 247 vom 26. Mai 1922.)

Sehen wir uns zuerst den äußern Aufbau der neuen Bundesverfassung an. Drei Bundesorgane sind vorgesehen: 1. der Deutsche Evangelische Kirchentag, 2. der Deutsche Evangelische Kirchenbundesrat, 3. der Deutsche Evangelische Kirchenausschuß.

Der Kirchentag soll künftig aus 210 Mitgliedern bestehen: 150 durch die Landessynoden gewählten, 35 vom Kirchenausschuß berufenen Vertretern der evangelischen theologischen Fakultäten (8), der Religionslehrer (12) und der Vereinsorganisationen (15), je auf Vorschlag der Betreffenden, ferner

---

[1] Nach andern gleichzeitigen Berichten („Deutsche Zeitung" Nr. 238, „Bayer. Staatszeitung" Nr. 122 vom 27. Mai 1922) waren es nur vierzig Bevollmächtigte. Über die Zahl der Landeskirchen, die dem Bunde beitraten, gehen die Angaben noch weiter auseinander. Nach Pastor Falck („Deutsche Allg. Zeitung" Nr. 240 vom 24. Mai 1922) „zählte man bisher einige vierzig Landeskirchen Deutschlands". „Es sind vierundvierzig Landeskirchen", schrieb Dekan Holdermann in der „Vossisch. Zeitung" Nr. 50 vom 28. Jan. 1916. „Einige vierzig getrennte und unabhängige Landeskirchen" zählte auch Prof. Weinel in seiner Schrift „Die deutsche Reichskirche" vom September 1915; vgl. diese Zeitschrift 90 (1916) 418. „Deutsch-evangelische Landeskirchen — es sind ihrer noch achtunddreißig", schrieb die Berliner „Volkskirche" bei Gelegenheit des Dresdener Kirchentags 1919; ebenso viele zählte auch Dr. Rade um dieselbe Zeit („Frankf. Zeitung" vom 12. Sept. 1919), setzte aber hinzu: „die aber teilweise, z. B. in Thüringen, im Begriff sind, sich zusammenzuschließen". „Es waren bis vor kurzem siebenunddreißig", heißt es im „Berliner Tageblatt" Nr. 425 vom 9. Sept. 1921. Bei der Unterschrift der Bundesurkunde in Wittenberg dagegen berichteten die Blätter einstimmig von „sämtlichen achtundzwanzig deutschen Landeskirchen", nur der „Bayr. Kurier" zählte ihrer siebenundzwanzig. — Sollte die Zahl in so kurzer Zeit so tief gesunken sein, oder haben doch nicht alle unterzeichnet?

25 frei berufenen Vertretern als einer Ausgleichsgruppe. Der Kirchentag soll in der Regel alle drei Jahre berufen werden. Das Mandat der Abgeordneten dauert sechs Jahre. Der Tag ist das eigentliche Bundesparlament.

Der Kirchenbundesrat umfaßt die Vertreter der Kirchenregierungen. Jede Landeskirche, auch die kleinste, erhält eine Stimme, größere Landeskirchen auf jede $^1/_2$ Million Seelen eine solche. Dabei darf aber keine Landeskirche mehr als zwei Fünftel der Stimmen besitzen.

Der Kirchenausschuß besteht aus je 17 Vertretern, die der Kirchentag und der Kirchenbundesrat wählen.

Das Präsidium und die Leitung der Geschäfte werden dem ersten Beamten der Verwaltung der altpreußischen Landeskirche (sein Titel, ob Erzbischof, Kirchenpräsident oder dergleichen, hängt noch in der Schwebe) übertragen, an dessen Amtssitz auch die Verwaltung geführt wird. Beim Bundesrat ist eine Zahl der Mitglieder nicht angegeben. Der Kirchenbund umfaßt nämlich als Bundesglieder einstweilen bloß die Landeskirchen, deren Vertreter die Wittenberger Urkunde unterzeichnet haben. Aber „die Möglichkeit für den Beitritt anderer evangelischen Religionsgemeinschaften besteht". „Möge es dem Bund gelingen", sagt Pastor Bunke in Berlin[1], „auch die andern Kirchen heranzuziehen, die auf dem Boden des Evangeliums erwachsen sind und ohne die Hilfe des Staates ihr Kirchenwesen aufrecht erhalten!" Offenbar wird mit dem baldigen Anschluß solcher Gemeinschaften gerechnet und darum noch keine Zahl der Bundeskirchen und der entsprechenden Mitglieder des Kirchenbundesrats genannt.

Bisher haben sich die Landeskirchen den sog. „Sekten" gegenüber durchaus feindlich und ablehnend verhalten. Die großartige materielle Unterstützung aber, die der deutsche Protestantismus von den amerikanischen Bekennern des „Evangeliums" (man denke nur an die Quäker) erhalten hat und dauernd erhält, hat die Scheidewand niedergelegt, und selbst der deutschnationale „Reichsbote", der eben noch fast Tag um Tag Steine auf die „schwarze Internationale" warf, ist jetzt herzlich froh und dankbar, daß im Anschluß an den Deutschen Kirchenbund eine übernationale Verbrüderung der „evangelischen Konfessionsgenossen", ein Weltkirchenbund, eine „blaue Internationale" in Aussicht steht. Darum will man den „evangelischen" Kirchen außerhalb der Reichsgrenzen das Tor zum Bunde nicht verschließen.

„An den Bund knüpfen sich Erwartungen weltweiter Art. Die evangelisch-lutherische Kirche in Schweden war am Kirchentag in Stuttgart durch ihren Primas, Erzbischof Dr. Soderblom, und vier Bischöfe vertreten. Aus Ungarn, der Tschechoslowakei, Rumänien, der Schweiz waren Abgeordnete als Gäste erschienen. Sie wollten die Geburtsstunde des größten evangelisch-lutherischen Bundes erleben, der vielleicht — hoffentlich! — zu einer Verbindung anderer evangelischer Kirchen führt." So Dr. E. Rohmer in „Münch. Neuesten Nachr." (Nr. 505 vom 30. Nov. 1921).

Solche Erwartungen und Wünsche, daß aus dem Bunde eine deutsch-evangelische Kirche, aber ohne Beschränkung auf das lutherische oder reformierte Bekenntnis, herauswachse, werden noch an vielen andern Stellen leise oder laut geäußert. Zuerst denkt man an die protestantischen Kirchen in Österreich.

[1] „Reichsbote" Nr. 238 vom 23. Mai 1922.

Über Zweck und Aufgabe des Bundes erhalten wir nämlich folgende offiziösen Angaben:

Der Deutsche Evangelische Kirchenbund hat den Zweck, zur Wahrung und Vertretung der gemeinsamen Interessen der deutschen evangelischen Landeskirchen ihren engen und dauernden Zusammenschluß herbeizuführen, das Gesamtbewußtsein des deutschen Protestantismus zu pflegen und für die religiös-sittliche Weltanschauung der deutschen Reformation die zusammengefaßten Kräfte der deutschen Reformationskirchen einzusetzen. Den verbündeten Landeskirchen verbleibt ihre volle Selbständigkeit in Bekenntnis, Verfassung und Verwaltung. Mit dem neuen Kirchenbund soll weder eine neue Kirche noch eine Reichskirche geschaffen werden, sondern nur ein Bund der Landeskirchen, der zunächst auf Deutschland beschränkt bleiben soll. Es besteht dabei die Möglichkeit für den Beitritt anderer evangelischen Religionsgesellschaften. Der durch den Bund gebildete Verband hat die Rechte einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft. Die Lasten, welche dem Bund durch die Erfüllung seiner Aufgaben entstehen, werden auf die einzelnen Landeskirchen umgelegt.

Die Aufgaben, welche der Kirchenbund sich gestellt hat, sind sehr mannigfaltig. Während der 1903 gegründete Kirchenausschuß der Landeskirchen, wie schon erwähnt, nur „die einheitliche Vertretung und Förderung der gemeinsamen evangelisch-kirchlichen Interessen nach außen" übernommen hatte, ergänzte der Dresdener Kirchentag diese Aufgabe dahin, daß er „die Förderung und Vertiefung des gesamten kirchlichen und religiösen Lebens" als Aufgabe des Bundes und seiner Organe hinstellte. Es heißt darüber:

„Die dem Kirchenbund zufallenden Aufgaben sind teils unmittelbare, teils mittelbare.

Als mittelbare Aufgabe liegt dem Kirchenbund ob, eine einheitliche Entwicklung der Landeskirchen zu selbständigen und freien Volkskirchen im Wege der Anregung für ihre eigenen Entschließungen, sowie auch die freie kirchliche Arbeit besonderer Arbeitsorganisationen zu fördern.

Der Kirchenbund kann neue Aufgaben, welche den einzelnen Landeskirchen bisher nicht zustehen, auch von ihnen nicht gelöst werden können, sowie solche, welche von den Landeskirchen ihm übertragen werden, mit ausschließlicher Zuständigkeit übernehmen.

A. Als unmittelbare und ausschließliche Zuständigkeiten des Kirchenbunds kommen in Betracht:

1. die übernationale Vertretung des evangelischen Deutschlands und die Wahrung und ökumenische Geltendmachung der sittlich-religiösen Weltanschauung der evangelischen Kirche der deutschen Reformation,
2. die Vertretung des evangelischen Deutschlands und seiner Landeskirchen gegenüber dem Reiche, seiner Gesetzgebung und Verwaltung,
3. die Vertretung des evangelischen Deutschlands gegenüber den Einzelstaaten auf Anregung der zuständigen Landeskirche,
4. die Vertretung des evangelischen Deutschlands in dem Verhältnis zu andern deutschen und außerdeutschen Religionsgemeinschaften,
5. die Leitung und Förderung der kirchlichen Versorgung der evangelischen Deutschen außerhalb Deutschlands in Fühlungnahme mit den beteiligten Landeskirchen und freien Vereinigungen.

B. Als mittelbare Zuständigkeiten des Kirchenbunds kommen in Betracht:

1. die Förderung einer einheitlichen Entwicklung der Landeskirchen, insbesondere in Bezug auf
   a) die Verfassung auf allen Stufen der Gemeinde- und Synodal-Kirchenorganisation,

b) die Erhaltung des evangelischen Volkstums bei der Kirche,
c) die innere und äußere Sicherstellung des geistlichen Amtes, der Kirchenbeamten und der sonst im Dienste der Kirche tätigen Berufsarbeiter,
d) die Ausgestaltung der geistlichen Funktionen (Schutz der christlichen und gesetzlichen Feiertage, Gottesdienst und kirchliche Amtshandlungen),
e) die religiöse Volkserziehung auf allen Stufen des Schulwesens und die Ausbildung des theologischen Nachwuchses auf den theologischen Fakultäten der Universitäten,
f) die Aufgaben der Kirche auf dem Gebiete der christlichen Liebestätigkeit und auf sozialem Gebiete,
g) den vermögensrechtlichen Besitzstand der Kirchen und Gemeinden und die ihnen zustehenden Steuerbefugnisse,
h) die kirchliche Versorgung der öffentlichen Anstalten für Gefangene, Verwahrloste und Kranke, Waisenhäuser u. dgl. m.;

2. die Förderung der Bestrebungen der Äußern und Innern Mission und der öffentlichen Volksmission, sowie aller Bestrebungen, welche auf ein vertieftes Verständnis der Heiligen Schrift und die Gewinnung und Durchdringung des evangelischen Kirchenvolks mit den Kräften des Evangeliums abzielen." [1]

Obige Richtlinien wurden in Kassel und Stuttgart angenommen und sind seit dem 25. Mai dieses Jahres Gesetz des Bundes. Das wichtigste dieser drei Bundesorgane ist für die nächste Zeit wohl der ständig in Tätigkeit bleibende Kirchenausschuß [2].

---

[1] Vgl. „Reichsbote" Nr. 238 vom 23. Mai 1922.

[2] Merkwürdig war die Art, wie der neue Kirchenausschuß sich in die Öffentlichkeit einführte. Der Meuchelmord an dem Staatsminister Rathenau und die mit dem Verbrechen zusammenhängenden Umstände gaben ihm Anlaß, eine Kundgebung an das evangelische Volk zu richten. Das Aktenstück erschien jedoch in zwei voneinander auffallend verschiedenen Formen. Die erste, unkorrigierte Fassung erschien im „Bremer Kirchenblatt", in der „Christlichen Welt" (Nr. 29) und in der „Reformation" (Nr. 7). Da lautete der Anfang:

„Der Reichsminister des Auswärtigen ist ruchlosem Meuchelmord zum Opfer gefallen. Alle Anzeichen weisen darauf hin, daß es sich um eine Tat politischer Leidenschaft handelt. Schon jetzt steht fest, daß die Freveltat auf die Zustände in unsrem Vaterland eine wahrhaft verhängnisvolle Rückwirkung ausübt. Und dies um so mehr, als dieser Mord nicht vereinzelt dasteht, sondern ein Glied in einer Kette weiterer innerhalb weniger Jahre vorangegangener Mordtaten bildet. Die meuchlerische Tat schändet den deutschen Namen."

Die spätere, verbesserte und einzig offizielle Gestalt sagte kürzer und farbloser:

„Der Reichsminister des Auswärtigen ist ruchlosem Meuchelmord zum Opfer gefallen. Die ungeheuerliche Freveltat schändet den deutschen Namen" („Reichsbote" Nr. 306 vom 16. Juli 1922).

Auch die weiteren Sätze sind so geändert, daß jeder Gefahr, Mißfallen bei gewissen Politikern zu erregen, vorgebeugt ist. „Derartiges", schreibt Dr. Rade in der „Christl. Welt" (Nr. 31), „durfte bei einer solchen Kundgebung nicht vorkommen. Es nimmt ihr ein gut Teil ihrer Wirkung und Schlagkraft, weil es notwendig zum Vergleich herausfordert und dann manches zu entdecken reizt, was man lieber nicht entdeckt hätte. ... Warum fordert man solchen Blick in die Werkstatt einer Kundgebung heraus, die von vielen als befreiende Tat des D. E. K. dankbar begrüßt ist?" — Die orthodoxe „Allgem. evang.-luth. Kirchenztg." (Nr. 35) findet ebenso, daß der Aufruf in keiner glücklichen Stunde das Licht erblickt habe, und tröstet sich mit dem Gedanken, „wir haben noch keine Reichskirche und auch keine Reichskirchenbehörde", deren „Kundgebungen in allen Kirchen bekannt gemacht werden müßten". Wie man ehedem oft höfische Einflüsse hinter solchen Kundgebungen witterte, so drohen jetzt politische Parteien an die Stelle zu treten.

Der Satz: Es ist nicht an eine Reichskirche gedacht, wurde sowohl in Dresden und Stuttgart als beim Bundesschluß in Wittenberg mit auffälligem Nachdruck betont; es solle ein föderativer Zusammenschluß, keine absorptive Union oder Konsensusunion geschaffen werden in der Weise, daß jede beitretende Kirche ihren Bekenntnisstand, ihre Verfassung und Verwaltung unversehrt und unabhängig bewahre und jederzeit wieder aus dem Bunde austreten könne. Viele, besonders unter den Neuprotestanten, hatten eine Reichskirche erwartet und fügten sich nur ungern dem Zugeständnis. Aber dieses war notwendig, um die zahlreichen ängstlichen Gemüter zu beruhigen, denen um den Bekenntnisstand ihrer Sonderkirche bangte. Auch so noch mischte sich in die Jubelgesänge beim Bundesschluß in Stuttgart und Wittenberg ein dumpfer Unterton von Mißbehagen und Mißtrauen.

Über den Stuttgarter Tag lautet das Gesamturteil der „Allgem. ev.-luth. Kirchenzeitung“ [1] aus der Feder des Herausgebers W. Laible:

„Freilich durfte man ja auch nicht mit der Erwartung nach Stuttgart kommen, einen Kirchentag nach Jerusalemischem Vorbild anzutreffen. ‚Es gefällt dem Heiligen Geist und uns‘, so wurden dort die Beschlüsse eingeleitet. Das stand über keinem Stuttgarter Beschluß. Stuttgart bot und wollte nichts anderes bieten als ‚ein Parlament des deutschen Protestantismus; nicht was die Schrift sagt oder was der Herr der Kirche sagt, war maßgebend, es wurde nicht einmal gestreift, sondern was der Protestantismus zu fordern hat und die sich protestantisch bzw. evangelisch nennenden Landeskirchen.... Weil man im ganzen von dem Wunsche beseelt war, es irgendwie zu einer Einigkeit zu bringen, kam es auch dazu; und im Plenum konnte eine ‚Einigkeit des Protestantismus‘ in Erscheinung treten, nachdem es in den Kommissionen oft mehr als lebhaft hergegangen war. ‚Ob nun ein Segen auf dieser Kompromißgeburt liegen wird? Es wäre ein Novum in der Kirche Christi.‘ [2] Alles in allem hat der Kirchentag erfüllt, was er sollte, eine Einigkeit in äußeren Dingen des Protestantismus gezeitigt. Ob und wieviel die Kirche Gottes davon Gewinn haben wird, darüber sind die Meinungen mehr als geteilt.“

Nicht viel anders lautet das Urteil des Berliner Pastors E. Bunke:

„Es ist ja freilich etwas anderes zustande gekommen, als von manchen Seiten ersehnt wurde. Eine deutsche evangelische Reichskirche war das Losungswort begeisterter Freunde der kirchlichen Einigung. Aber das Widerstreben gegen eine Reichskirche war stärker, als jene annahmen. Die Verschiedenheit innerhalb der Landeskirchen ist viel zu groß, als daß sie unter einem Kirchendach Raum gehabt hätten. Es wäre dann nur eine Allerweltskirche geworden, die von einer wirklichen Kirche nicht mehr als den Namen gehabt hätte. Um der christlichen Wahrhaftigkeit und der deutschen Ehrlichkeit willen konnte man nicht mehr erstreben und erreichen, als einen Zweckverband, keine Bundeskirche, sondern einen Kirchenbund. Es mag manchem zu wenig sein, aber es ist doch ein großer Erfolg, ein verheißungsvoller Anfang.

Da hat sich sogleich offenbart, wie schwierig es ist, in einem kirchlichen Zweckverband solche Aufgaben anzufassen, die nicht nur das äußere Kirchenwesen betreffen, sondern auch in das innere Leben eingreifen. Es war ein schöner Erfolg, daß in dem heißen Geisterkampf schließlich eine einmütige Entschließung erzielt wurde. Aber es blieb doch niemand verborgen, daß eine wirkliche Einigung nicht erreicht werden konnte. Es hat sich das hinterdrein auch gezeigt, daß die Losung von Stuttgart nicht in allen Kirchen befolgt worden ist. Es liegt eben daran, daß innerhalb der Kirchen eine Über-

[1] Nr. 39 vom 30. September 1921.

[2] Dies letzte bezieht sich auf die vieldeutige Resolution betr. evangelische Schule.

einstimmung hinsichtlich des Evangeliums nicht vorhanden ist. Hier liegt die Schranke des Zweckverbands, die sich weder überspringen noch übersehen läßt. Es ist schmerzlich, daß die evangelischen Kirchen nicht nur durch die Landeskirchen, sondern auch durch die Scheidewände der Glaubensüberzeugung, selbst innerhalb der gleichen Konfessionskirchen, getrennt sind. Aber es ist eine Tatsache, vor der man die Augen nicht verschließen darf. Tut man es doch, so rennt man an, früher oder später, und um so heftiger, je weiter man die Zwecke des Kirchenbundes überspannt.

Es wird sich im Laufe der Zeit ganz von selbst herausstellen, was der Zweckverband kann, und was er nicht kann." [1]

Einige Tage später kommt Bunke nochmals auf das große Ereignis von Wittenberg zu sprechen, redet von dem Streben der Innern Mission, „möglichst weite Kreise unsres Volkes für das Evangelium zu gewinnen", und fährt fort:

„Aus diesem Streben erwacht das Verlangen nach einer Einheitsfront gegenüber dem Staat, gegen die vordringende katholische Kirche und gegen den auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens großsprecherisch einherfahrenden Unglauben. Wollte Gott, wir bekämen eine solche Einheitsfront.... Das gäbe ein freudiges Arbeiten auf der evangelischen Seite, und die Furcht vor der römischen Kirche wäre bald überwunden. Aber mit dieser Einheitsfront kann weder der Deutsche Evangelische Kirchenbund noch die einzelne Landeskirche rechnen. Das ist nun einmal die Folge der Freiheit, die der Protestantismus für die geistige Entwicklung eingeleitet hat. Seitdem die Aufklärung und der daraus entspringende Rationalismus den Einzug in der protestantischen Welt gehalten haben, geht durch die evangelischen Kirchen der Riß zwischen Alt-Protestantismus und Neu-Protestantismus. Selbstverständlich gibt es zwischen den beiden klar ausgesprochenen Überzeugungen viele Übergänge und Schattierungen.... Aber die Übergänge heben die Gegensätze nicht auf. Wenn die Entscheidungskämpfe geführt werden, gibt es schließlich doch nur zwei Schlachtreihen." [2]

Ebenso sorgenvoll sieht der Führer der altpreußischen Orthodoxen, Dr. W. Philipps, in die Zukunft. Im Blick auf den Beschluß des Stuttgarter Kirchentags, der die Gründung des Bundes betrifft, schreibt er [3]:

„Wahrlich, es wäre etwas unaussprechlich Großes, wenn zu der äußeren Einigung, zu der uns die Not der Zeit gezwungen hat, nun auch eine immer stärker werdende innere Einigung käme, doch so, daß dem Evangelium nichts von seinem wesentlichen Inhalt genommen wird. Das glauben wir nicht, daß sich erfüllen wird, was geschrieben steht: ‚Eine Herde und ein Hirt', ehe der Herr selbst kommt [4]. Aber jeder Schritt vorwärts auf dem Wege, der dahin führt, muß doch die Herzen aller Kinder Gottes freudig bewegen."

Trotzdem freut Philipps sich über das Erreichte, denn „vierhundert Jahre hat der deutsche Protestantismus schwer gelitten unter der äußern Gespaltenheit. Nun endlich, angesichts der drohenden Gefahren von seiten eines religionslosen Staates und des unaufhaltsamen Vordrängens der römischen Kirche war ein unverkennbarer Schritt zur Einigung in einem Kirchenbund geschehen. Freilich zunächst nur erst zur äußern Einigung. Man darf deshalb den Kirchenbund nicht überschätzen".

---

[1] „Der Reichsbote" Nr. 238 vom 23. Mai 1922: Zur Begründung des Ev. Kirchenbundes.

[2] Ebd. Nr. 242 vom 26. Mai 1922.

[3] „Die Reformation" Nr. 9 vom 25. September 1921.

[4] Wenn selbst von den „Rechtgläubigen" das tröstliche Wort von der „einen Herde" hinter den Jüngsten Tag zurückverwiesen wird, dann werden diese sich nicht wundern dürfen, daß die Neuprotestanten es mit andern Zeugnissen des Evangeliums nicht mehr genau nehmen!

Daß der Bund nur eine äußere Einheit, eine Verbrüderung dem Staat, „Rom“ und dem Ausland gegenüber darstelle, wird auch sonst von konfessioneller Seite oft und stark hervorgehoben. Blickt man aber auf das, was weiter über Zweck und Aufgabe des Kirchenbunds verlautet, so können Zweifel entstehen, ob die angestrebte Beschränkung, ob besonders das Fernhalten jedes Einflusses auf den Bekenntnisstand der Einzelkirchen wahrscheinlich oder überhaupt möglich ist. Man denke nur an das, was dem Kirchentag und Kirchenbund an Arbeit zugewiesen ist in Bezug auf „die religiöse Volkserziehung auf allen Stufen des Schulwesens und die Ausbildung des theologischen Nachwuchses“. Soll das und vieles ähnliche ohne Einfluß auf das religiöse Bekenntnis der einzelnen und somit auch der Landeskirchen selber bleiben?

Wie aus allen Berichten hervorgeht, ließ es weder die Dresdener noch die Stuttgarter noch die Wittenberger Veranstaltung an unfreundlichen Seitenblicken auf die „römische“ Kirche fehlen. Eine Ausnahme machte der Wittenberger Festprediger D. Veit, der Präsident der Bayrischen Lutherischen Landeskirche, der nicht nur für die lutherischen Bruderkirchen im Norden, sondern auch für die deutsche „Schwesterkirche“ freundliche Worte einflocht. Desgleichen soll der Bayrische Generalsynodal-Präsident Freiherr v. Pechmann, der auf dem Stuttgarter Kirchentag den Vorsitz führte, dort Worte des Entgegenkommens für die Katholiken gefunden haben. Weniger friedliche Töne bekam man von dem oben genannten Pfarrer Dr. W. Philipps zu hören. Wir wollen uns darob nicht weiter anfechten lassen.

Äußere Einheit ohne innere Gemeinsamkeit, Einheit gegen „Rom“, aber keine Übereinstimmung im Glauben, Konföderation der Kirchen ohne Kircheneinheit, das war die gemeinsame Losung, unter der sich der Abschluß des Kirchenbunds vollzog. Trotzdem darf man das Ereignis in seiner Tragweite nicht unterschätzen. „Kirchentag und Kirchenbund werden schließlich das sein, was beide aus sich machen“, das war die laut erklärte Hoffnung auf der einen, aber auch die stille Furcht auf der andern Seite der Gründer des Bundes. Es war der erste Schritt auf einer Bahn, deren Richtung trotz aller etwa noch möglichen Wechselfälle deutlich erkennbar ist. Bei der altpreußischen Kirchenunion unter Friedrich Wilhelm III. sollte es sich ebenfalls nur um einen äußern Zusammenschluß zweier nach wie vor getrennt bleibenden Bekenntniskirchen unter einer gemeinsamen Verwaltungsbehörde handeln; so wenigstens versicherten es die offiziellen Aktenstücke immer wieder. In der Tat aber wurde nach einigen Jahrzehnten aus der sog. föderativen Union eine absorptive oder Konsensus-Union, eine neue Kirche mit neuem Bekenntnis, das weder rein lutherisch noch rein kalvinisch ist, weil Luthers Katechismus und der Heidelberger Katechismus gleichberechtigt als ein Bekenntnis gelten. Was hier der sanfte Druck des obersten Landesbischofs fertig brachte, das wird der aus den besten Köpfen des ganzen deutschen Protestantismus gebildete Kirchentag und sein dauernd amtierender Kirchenausschuß, wenn er mehr als ein Scheinleben führt, mit Leichtigkeit durchsetzen.

Schon in den letzten Jahren hat man sich unter Protestanten mehr und mehr daran gewöhnt, von der deutschen evangelischen Kirche zu sprechen; von jetzt an wird der offizielle „Kirchenbund“ im Volksbewußtsein allgemach noch mehr

in „die evangelische Kirche“ übergehen[1], der gegenüber die bisherigen Landeskirchen zu untergeordneten Provinzialkirchen herabsinken müssen. Wenn dann auch noch die Finanznot der kleineren Kirchen hinzukommt, wird es naheliegen, daß diese den Bund und seine Organe mit der Wahrnehmung ihrer Verwaltungsgeschäfte betrauen. Ist doch ohnehin die Grenze zwischen „Kirche“ und „Kirchenbund“ nicht unabänderlich starr festgelegt, sondern willkürlich oder, wie man heute sagt, „fließend“.

„In den Kreisen der Union finden sich solche, die an dem alten Evangelium festhalten und doch für die Reichskirche eintreten. Das sind die, welche unter dem Einfluß der Union sich gewöhnt haben, die Kirche, die eine Glaubens- und Bekenntnisgemeinschaft ist, umzusetzen in eine Verwaltungsgemeinschaft. Was aber läßt sich nicht alles gemeinsam verwalten?“[2]

Der Kirchenbund ist einstweilen ein Sprung ins Dunkle. Die nächstfolgenden Kirchentage werden erst erkennen lassen, wie seine Organe arbeiten. Schaut man aber auf das unaufhaltsame Fortschreiten des Neuprotestantismus, wie er unter dem Einfluß der in ihrer großen Mehrzahl ihm ergebenen Religionslehrer an den höheren Schulen und der gleichgesinnten Theologieprofessoren an den staatlichen Universitäten bei den gebildeten Protestanten und auch bei den Predigern mehr und mehr herrschend wird, so kann man der eben geschilderten Entwicklung Wahrscheinlichkeit nicht absprechen. Je mehr dann der Kirchenbund sich an den internationalen Protestantismus anlehnt, um so eher werden die Altprotestanten mit ihrer schwerfälligen Ausrüstung ins Hintertreffen geraten.

„Das ist nun einmal“, wie Bunke richtig sagt, „die Folge der Freiheit, die der Protestantismus eingeleitet hat.“ Luther hat mit seinem Werk Geister losgelassen, denen er und seine Epigonen jetzt nicht mehr gewachsen sind. Man muß blind sein, wenn man nicht sieht, daß diese Folge ein Fluch ist, der auf der unseligen Spaltung lastet.

Matthias Reichmann S. J.

---

[1] Folgendes als Bestätigung. Die zusammengeschlossenen „Fachschaften“ der protestantischen Theologiestudenten an den deutschen Universitäten hielten am 1. und 2. August 1922 in Jena einen Vertretertag, zu dem außer den Dozenten von Jena auch mehrere auswärtige Professoren der Theologie erschienen waren. Die Fachschaft Jena beantragte eine Kundgebung, die folgendermaßen begann: „Wir evangelischen Theologiestudierenden bekennen uns in Einmütigkeit zu dem Willen, uns mit all unsrer Kraft für die Aufrechterhaltung der Einheit unsrer deutschen evangelischen Kirche einzusetzen.“ Zu diesem Bekenntnis macht die „Allgem. evang.-luth. Kirchenzeitung“ (Nr. 37 vom 15. Sept. 1922) die Anmerkung: „Wußten die Studenten nicht, daß es eine solche gar nicht gibt? Es gibt evangelische Kirchen und einen Kirchenbund, aber keine deutsche evangelische Kirche.“ Der Vorschlag wurde gleichwohl in etwas verschleierter Form angenommen, derzufolge die Studenten „hoffen, daß unser jugendfrohes Streben zum Segen werde für unsre Kirche“. „Unsre Kirche“ ist natürlich wieder die „deutsche Kirche“. In Jena wirkt bekanntlich Prof. Weinel, der eifrige Anwalt der „deutschen Reichskirche“.

[2] Th. Kaftan in „Allgem. evang.-luth.-Kirchenzeitung“ 1921, Nr. 42—43.

Erbschuld.

Weisheit wirkt nicht ohne Grund, ohne Ziel und Wahl, am wenigsten die Weisheit Gottes.

Wenn Gott schaffen wollte, konnte letzten Endes nur die eigene unendliche Gutheit Grund seines Entschlusses, konnte nur er selbst, den die Kreatur offenbaren und verherrlichen soll, letztes Ziel seines Wirkens und seines Werkes sein.

Das vermag die menschliche Vernunft durch ihre eigene Kraft zu finden.

Eine einfache Überlegung vermag auch klarzustellen, daß der Mensch sein inneres Ziel, die ganze Entfaltung und Vollendung seiner Kräfte und seiner Persönlichkeit, nur im Besitz Gottes finden kann; denn seine höchsten Fähigkeiten, geistiges Erkennen, Wollen und Lieben finden nur in der Erfassung und in dem Besitz alles Wahren und Guten, der Unendlichkeit, ihr Genügen. Diese unendliche Fülle von Wahrheit und Gutheit, von Licht und Wärme ist aber nur in der Gottheit gegeben. Alles andere sind nur deren Strahlen, Bilder und Spuren.

Aber daß es für den geschaffenen Geist eine Möglichkeit gebe, den unendlichen Gott nicht nur aus seinen Wirkungen, seien sie nun sinnlich-wahrnehmbarer, seien sie geistiger Natur, zu erkennen und sich nicht nur auf dem Wege der Schlußfolgerungen und Analogien in sein Wesen zu vertiefen; daß es möglich sei, ihn zu „schauen", wie er in sich ist, wie er sich selbst „schaut": das verbürgt allein die Offenbarung und der Glaube, darüber schweigt die bloße Vernunft.

Diese Möglichkeit liegt aber nicht im Bereich natürlicher Kräfte. Aus den Glaubensquellen wissen wir, daß das „Schauen der Gottheit" keinem vernunftbegabten Geschöpf natürlich oder irgendwie geschuldet, sondern im vollsten Sinne übernatürlich ist[1]. Von Natur kommt es nur Gott zu. Doch Gott sagt, daß er es andern mitteilen könne, daß seine Allmacht Wege weiß und Mittel, jenseits aller Gesetze der Natur das vernunftbegabte Geschöpf in jene Seinswelt zu erheben, wo es zwar seine geschöpfliche Natur behält, aber doch unter der unmittelbaren geheimnisvollen Einwirkung des sich schauenden und in diesem Schauen sich selbst beseligenden Gottes auch Gott „schaut" und auch aus diesem Schauen unfaßbare Seligkeit trinkt, jenes Trunkenwerden von der Wonne Gottes.

Das sind Möglichkeiten, Möglichkeiten der Allmacht und Güte Gottes, aber darum noch keine Wirklichkeiten.

Und doch wurde es Wirklichkeit, wie wieder aus der Offenbarung und ihr allein feststeht. Dies „Schauen Gottes", dies übernatürliche Erkennen, Lieben, Freuen ist des Menschen Ziel, nicht jenes unvollkommene natürliche Erfassen, das in der rein natürlichen Ordnung sein Endziel wäre.

Warum dies?

Man fragt die Liebe: „Warum?"

---

[1] Vgl. 1 Tim. 6, 16; Röm. 1, 20; Joh. 6, 46; Matth. 11, 27; Concilium Viennense: Errores Beguardorum et Beguinarum n. (5); Denzinger, Enchiridion n. 475.

seits geklammert zu haben. So läßt sich auch der Eifer erklären, mit dem manche Ungläubigen sich schon im vornherein für die Todesstunde jeden geistlichen Beistand verbitten und dementsprechend ihre Verwandten zu verpflichten suchen. Die Furcht, sie möchten im Tode ihre Gesinnung ändern, gibt ihnen ein solches Verhalten ein. Das alles ist möglich und soll nicht bestritten werden. Auch der Unglaube kann Märtyrer hervorbringen[1]. Würden Leiden und Lebensgefahr den Ungläubigen unfehlbar zu Gott führen, dann wäre in der Tat die Folter oder der Scheiterhaufen der wirksamste Gottesbeweis.

Aus dem Gesagten folgt hinsichtlich des Sittengesetzes, daß der Mensch zu seiner inhaltlichen oder legalen Erfüllung keines religiösen Motivs in allen den Fällen bedarf, in denen der Wille durch andere Motive in die gleiche Richtung bestimmt wird, wohin auch das Sittengesetz weist. Und derartiger Motive gibt es viele. Da das Sittengesetz der menschlichen Natur angepaßt, ihr Wesensgesetz ist, so fühlt sich der Wille zu seiner Beobachtung in vielen Dingen schon durch seinen Inhalt und Nutzen, seine Würde, Ordnung und Schönheit hingezogen. Es wäre gewiß verfehlt, wollte man die Notwendigkeit der Selbstüberwindung im Ringen um die Sittlichkeit leugnen oder auch nur verheimlichen; aber ebenso verkehrt wäre es, das sittliche Leben, zumal die einfachen sittlichen Handlungen, aus denen sich unser Alltag zusammensetzt, als eine ununterbrochene Kette von Opfern, als eine beständige Selbstquälerei, als eine Summe von Pflichten ohne Licht und Freude hinzustellen. Empfände der Mensch gegen *jedes* Gebot des moralischen Gesetzes ein starkes Widerstreben, dann wäre es um das Menschengeschlecht übel bestellt; denn die große, schwere Tugend wird mehr gepriesen als geübt. Alles, was daher die Vernunft, auch abgesehen vom Gottesglauben, an natürlicher Motivkraft für das Sittengesetz beibringen kann und was zum Teil meisterlich in den Schriften für Ethische Kultur dargelegt ist, vermag im Einzelfall ein pflichtgemäßes Verhalten zu bewirken, und wir haben kein Interesse daran, die Wesensharmonie des Menschen zu zerreißen und ihn in einen ewigen Zwiespalt zu seinem innern Gesetz hineinzutreiben.

Ein schönes Familienleben weckt und nährt von selbst Eltern- und Kindesliebe; ein warmes oder weiches Herz macht wohltätig gegen Arme, und ein ausgesprochener Gerechtigkeitssinn läßt freiwillige Anwälte für Bedrückte und Verfolgte erstehen. In manchen Menschen ist der Reinlichkeitsdrang so ausgeprägt, daß es sie z. B. eine ungeheure Überwindung kosten würde, sollten sie mit ungewaschenen Händen zu Tische gehen. Ähnliches findet sich auf dem sexuellen Gebiet. Nicht nur kann Krankheit oder ein Zurückbleiben in der körperlichen Entwicklung den sinnlichen Trieb sehr dämpfen, sondern auch ein feines ästhetisches Gefühl einen naturhaften Widerwillen gegen jede Befleckung erzeugen. Solche Tatsachen machen oft die Unterscheidung recht schwer, was

[1] Die Eigenart des christlichen Martyriums beruht nicht auf der bloßen Tatsache, daß die Blutzeugen der Kirche gelitten und in den Tod gegangen sind, sondern gründet sich 1. auf die äußern Umstände, unter denen sie gelitten haben; diese boten ihnen keine selbstischen Antriebe zum Leiden; 2. auf die Gesinnung, mit der sie litten: in Ergebung und Geduld und vollem Gottvertrauen; 3. auf die Lehre, für die sie gestorben sind; diese Lehre der Entsagung konnte natürlicherweise keinen Reiz für sie haben. Das christliche Martyrium ist daher ein Beweis für die weltüberwindende Kraft der christlichen Heilslehre.

jeweils ein Geschenk der Natur, was erkämpfte Sittlichkeit ist. Es kann hier Niederlagen trotz großer Tugend und Siege ohne große Tugend geben, je nachdem die sinnliche Leidenschaft stark oder schwach ausgebildet ist. Erst die Versuchung zeigt, was im Menschen wirklich ist; denn der bloße Mangel an Gelegenheit ist keineswegs als Tugend zu preisen (Sir. 31, 10). Von Cavour wird der Ausspruch berichtet: „Endlich habe ich es gelernt, die Diplomatie zu täuschen: ich sage die Wahrheit, und niemand glaubt sie mir.“ [1] Solche Wahrhaftigkeit ist ohne religiöses Motiv möglich.

Es kann über den Menschen zuzeiten oder auch dauernd ein wahrer Haß gegen das Leben kommen, eine krankhafte Sehnsucht nach völliger Vernichtung, nach dem absoluten Nichts. Aus der Stimmung des Pessimismus können dann Entschlüsse entspringen, die bei normalen Naturen nur sittlicher Heroismus zustande bringt. Wer seinen Tod *wünscht*, bedarf keines religiösen Antriebs, um der Gefahr entgegenzustürmen; er wird mit heißer Seele die Kugel willkommen heißen, die seinem unglücklichen Dasein ein Ende macht. Wenn Christus die Hingabe des Lebens für seine Freunde als größten Erweis der Liebe preist (Joh. 15, 13), so setzt er den normalen Fall voraus, daß der Mensch sein Leben als ein hohes Gut liebt. Wem das Leben zuwider ist, der kann es auch ohne Heroismus opfern oder wegwerfen; für ihn würde es eine größere Tat der Liebe sein, für seine Freunde nicht zu sterben, sondern zu leben.

Wie der Lebensüberdruß, so kann auch die natürliche Begeisterung nach außen Wunder wirken. Sofern und solange der Soldat aus irgendwelchem Grunde die Gesinnung hegt: „Kein schönrer Tod auf dieser Welt, als wer auf grüner Heide fällt!“, wird er des religiösen Beweggrundes entbehren können, um vor dem Feinde standzuhalten. Eine andere Frage ist freilich, ob eine solche Gesinnung, die in warmer Stube und beim Bierglas leichter ist als im Schützengraben, ohne jede religiöse Beimischung wirklich vorkommt. Nach Ausweis der Geschichte waren die großen Patrioten meist gottesgläubig; der Tod fürs Vaterland erschien ihnen im verklärten Glanze der Ewigkeit, wie auch die Freiheitslieder eines unterdrückten Volkes stets religiös durchweht sind. Aber denkbar ist immerhin eine wenigstens vorübergehende Begeisterung und Opferwilligkeit für das Vaterland auch ohne religiösen Einschlag.

Nach diesen Feststellungen erledigen sich leicht die „Beweise“, die man aus den Erfahrungen des Krieges zu Gunsten der religionslosen Moral hat geltend machen wollen. Im allgemeinen kann man dabei nur über die Oberflächlichkeit staunen, mit der vielfach diese Versuche unternommen wurden, ohne auf die eigentliche Kernfrage einzugehen. Hören wir darüber einen Kriegsteilnehmer, der auf monistischem Standpunkt steht und für seine Person, übrigens ohne Gehässigkeit gegen Andersdenkende, jede religiöse Einstellung ablehnt.

Erich Everth[2] schreibt: „Es ist also nicht wahr, daß die Religion allein draußen standhalten hilft. Wie oft ist nicht gesagt worden, den letzten Halt vermöge doch nur Religion zu geben, selbst für die Moral. Das ist falsch. Es ist bei den verschiedenen Menschen verschieden. Kant z. B. brauchte keine Religion, um an der Moral jeden

[1] Saitschick, Der Staat und was mehr ist als er (München 1919) 8.
[2] Von der Seele des Soldaten im Felde (Jena 1915) 47 f.

Erbrechte im Hause und Reiche seines himmlischen Vaters. Gewiß ward von ihm auch die Gesinnung eines Gotteskindes gefordert, mit unbeugsamer Strenge gefordert; aber die Gesinnung machte ihn nicht zum Kinde Gottes, sondern jene geheimnisvollen seinshaften Bande des Blutes.

Wenn ein Mensch einen andern Menschen an Kindes Statt annimmt, so kann er nur eine neue Rechtsbeziehung zwischen beiden begründen, der neue sittliche Beziehungen, Pflichten und Rechte entspringen. Bande des Blutes vermag er nicht zu knüpfen; seinshaft bleiben sich beide trotz der gemeinsamen Menschennatur, ebenso fremd, wie sie es ehedem waren.

Nicht so bei Gott! Da er den Menschen zu seinem Kinde annahm, durchbrach er mit seiner Macht die Gesetze der Natur, griff bis in das letzte Wesen geschöpflichen Seins, glich es sich selbst an, gab ihm in göttlicher Vaterliebe seine eigenen Züge, soweit der Mensch, Geschöpf bleibend, dieser Umgestaltung fähig war.

„Seht, welch eine Liebe uns der Vater erwiesen hat!“ (1 Joh. 3, 1).

Das ward der Mensch durch die eingegossene seinshafte übernatürliche Gnade; dafür bürgt die Offenbarung. Sie sagt hierüber vor allem ein Doppeltes: einmal die Tatsache, daß der erste Mensch in den Stand der Gnade und Kindschaft erhoben ward; sodann, daß diese Erhebung eine übernatürliche, d. h. der Natur nicht geschuldete war[1].

Folgende Sätze des Bajus sind von der Kirche verurteilt: Prop. 21: „Die Erhöhung und Erhebung der menschlichen Natur zur Anteilnahme an der göttlichen Natur war der Unverderbtheit der ersten Schöpfung geschuldet und ist darum eine natürliche zu nennen und nicht eine übernatürliche.“ Prop. 24: „Von eitlen und müßigen Menschen ist gemäß dem Unverstand von Weltweisen die Ansicht ausgedacht worden, die dem Pelagianismus zugerechnet werden muß: der Mensch sei von Anfang an so bestellt worden, daß er durch Gaben, die ihm über seine Natur hinaus gegeben wurden, nach der Freigebigkeit seines Schöpfers erhöht und als Gottes Kind angenommen worden sei“ (Denzinger n. 1021 1024). In gleicher Weise ward der folgende Satz des Pasquier Quesnel verworfen: „Der Gnadenzustand Adams war eine Folge der Schöpfung und war der gesunden und unverderbten Natur geschuldet“ (Denzinger n. 1385).

Eines der wertvollsten Vorrechte, die der „heiligmachenden Gnade“ zugesellt wurden, war das Freisein von jeder ungeordneten Begierlichkeit.

Das niedere sinnliche Begehren des Menschen ist seiner Natur nach auf bestimmte Güter eingestellt, zu denen es hindrängt, sobald es geweckt und gereizt wird. Diese Regungen treten oft ein, ohne die freie Zustimmung des Willens abzuwarten, oder dauern fort, ohne sich dem Befehl des Willens zu fügen, unbekümmert um die höheren sittlichen Gesetze, an die der freie Wille der niederen Triebwelt gegenüber gebunden ist und nach denen er sie regeln und beherrschen soll.

Diese Unbotmäßigkeit der niederen Natur, besonders des Fleisches im engeren Sinne, wird als die ungeordnete Begierlichkeit bezeichnet. Es ist jenes andere Gesetz in den Gliedern des Menschen, das dem Gesetze des Geistes

[1] Vgl. Röm. 5, 12 ff.; Conc. Trid. sess. V: Decretum de peccato originali n. 1; Denzinger n. 788; Conc. Arausicanum II, can. 1.

entgegen ist (Röm. 7, 23), jene innere dunkle Gewalt, die den Geist nach unten zieht, während er nach oben strebt.

Gerade die edelsten Menschen empfinden diesen Zwiespalt am tiefsten.

Begierlichkeit ist nicht Sünde; sie besagt an sich nur eine natürliche Begrenzung weiterer Vollkommenheit, wie sie sich aus der geistig-sinnlichen Doppelnatur des Menschen ergibt; aber sie kann ein Anlaß und Fallstrick zur Sünde werden.

Dem ersten Menschen gab Gott völliges Freisein von jeder aufrührerischen Begierlichkeit. Darin liegt die Erklärung des Schriftwortes: „Es war aber ein jeder nackt, Adam und sein Weib, und sie schämten sich nicht" (Gen. 2, 25).

Auch bezüglich dieses Vorzuges stehen zwei Sachen fest: die Tatsache dieses Geschenkes und seine Übernatürlichkeit.

Wenn Paulus im Briefe an die Römer (5, 12 ff.; 6, 12; 7, 14 ff.) von der „Sünde" spricht, die durch einen Menschen ihren Einzug in die Welt gehalten habe, so versteht er darunter, wie der Zusammenhang zeigt, auch die Begierlichkeit. Daraus ergibt sich, daß die Stammeltern vor der Sünde von dieser Begierlichkeit frei waren. Im gleichen Sinne lautet die Lehrentscheidung des Konzils von Trient, wonach die Begierlichkeit aus der Sünde entsprungen ist, somit vor der Sünde nicht vorhanden war.

Daß diese Freiheit und Harmonie im Innern des Menschen ein ungeschuldetes, über die Erfordernisse der Natur hinausgehendes Geschenk darstellt, wird von den Vätern und Theologen ausdrücklich gelehrt. Die entgegenstehende Lehre des Bajus ist verworfen; die 26. Proposition desselben lautete: „Die Unversehrtheit, in der der Mensch ursprünglich geschaffen war, ist nicht eine ungeschuldete Erhebung der menschlichen Natur, sondern ihr natürlicher Zustand" (Denzinger n. 1026).

Daraus ergibt sich eine doppelte Schlußfolgerung. Zunächst beweist die bloße Tatsache der Begierlichkeit, wenn sie sich im Menschen findet, nicht, daß eine sittliche Verfehlung auf seiten des Menschen stattgefunden habe, die die Ursache dieses innern Zwiespaltes in seiner Natur wäre. Denn die Menschennatur hätte von Anfang an in dem Zustand, in dem sie jetzt geboren wird, geschaffen werden können, da der Widerstreit zwischen Geist und Fleisch ihr natürlich und darum mit dem Theismus wohl vereinbar ist. Gott würde in diesem Falle dem Menschen kein Unrecht tun, noch mit seiner Weisheit, Heiligkeit oder Güte in Widerspruch geraten.

Bajus stellte den Satz auf: „Gott hätte von Anfang an den Menschen nicht so schaffen können, wie er jetzt geboren wird" (Prop. 55; Denzinger n. 1055). Diesen Satz hat die Kirche verworfen.

Sodann ergibt sich aus der Übernatürlichkeit dieses Vorrechtes, daß keine natürliche, geistige oder körperliche Entwicklung des Menschengeschlechtes, so weit sie auch fortschreiten mag, je eine solche Höhe erreichen kann und wird, auf der es keine ungeordnete Begierlichkeit mehr gäbe. Eine Entwicklung kann eben nur zur Entbindung, Entfaltung und Auswirkung der in der Natur grundgelegten natürlichen Kräfte, niemals aber über die Natur selbst hinausführen. Das Freisein von der Begierlichkeit liegt aber jenseits der natürlichen Wesenheit und Kräfte.

War auf diese Weise negativ vorgesorgt für die sittliche Vollkommenheit des Menschen, in dem jener Faktor ausgeschaltet wurde, der am ehesten den Menschen zu Irrtum und Sünde führt, so gab Gott nach der positiven Seite hin dem Menschen reiche Gaben des Geistes und des Herzens zur Betätigung des sittlichen Lebens.

Dem ersten Menschen eignete eine große Klarheit und Schärfe des Verstandes, eine Sicherheit des Urteils in erster Linie bezüglich der religiös-sittlichen Welt; ja, da die ersten Menschen als Erwachsene ins Dasein traten, ward ihnen ein eingegossenes fertiges Wissen zuteil, nicht nur der religiös-sittlichen, sondern auch jener natürlichen und profanen Wahrheiten, deren sie bedurften.

In den Willen des Menschen legte Gott eine große Leichtigkeit und Geneigtheit zu allem sittlich Guten und Hohen, so daß ihm die Übung jeder sittlichen Tugend lieb und leicht wurde. Der seinshaften Erhebung des Menschen durch die heiligmachende Gnade wurde auf diese Weise die ethische, d. h. jene der Gesinnung, der Anlage und Betätigung nach, zugesellt. Der Mensch sollte eben durch übernatürliches freies sittliches Handeln seinem übernatürlichen Ziele zustreben. Wie dieses Handeln im einzelnen sich gestalten sollte, war Gottes Sache, zu bestimmen.

Jedes hochstehende Adelsgeschlecht rühmt sich seines Familiengeistes und sucht ihn in seinen Gliedern großzuziehen und zu bewahren, ohne hierbei nach der positiven Seite der Weiterentwicklung eine Schranke zu setzen, nach der negativen Seite aber ein gewisses Mindestmaß mit so unbeugsamer Strenge zu fordern, daß jeder, der dieses nicht erreicht oder innehält, aus dem Verband der Familie ausgestoßen wird. Freilich macht die Gesinnung allein den einzelnen nicht zum Glied der Familie; die Bande des Blutes, diese seinshafte Verbindung, ist die notwendige Grundlage aller Kindesrechte; doch muß diese im Erwachsenen ihre naturgemäße Ergänzung und Auswirkung in der Aneignung der entsprechenden Gesinnung finden.

So hat auch die Gottesfamilie, der der Mensch durch die eingegossene Gnade eingegliedert wird, ihren Familiengeist; und Gott fordert ihn von allen, die in ihr verbleiben oder als Erwachsene in sie aufgenommen werden wollen. Dieser Geist liegt vorzüglich in dem übernatürlichen Glauben, Hoffen, Lieben; in dem Zoll der Anbetung und Verehrung, den Gott von dem Menschen fordert, in der gewissenhaft treuen Innehaltung der ganzen erkannten sittlichen Ordnung. Darum lehren die Theologen, daß Gott dem ersten Menschen die übernatürlichen Tugenden eingegossen und ihn mit seiner besondern Gnade angeregt und unterstützt habe, diese Anlagen in freiem tugendhaften Handeln zu betätigen.

Was das körperliche Leben betrifft, so fehlte es auch hier nicht an wertvollen Vorrechten, die dem Menschen über die Erfordernisse seiner Natur hinaus gegeben waren.

Er war dem Gesetz des Sterbens und Leidens nicht unterworfen. Erst durch die Sünde ist nach den Worten der Schrift der Tod in die Welt gekommen; also galt das Gesetz des Sterbens nicht vor der Sünde.

Das Concilium Milevitanum II sagt in seinem ersten Kanon: „Wer immer behauptet, Adam, der erste Mensch, sei als sterblich geschaffen worden, so daß er, ob er gesündigt hätte, ob er nicht gesündigt hätte, dem Körper nach gestorben wäre, d. i. seinen Körper verlassen hätte, nicht der Sünde wegen, sondern aus Notwendigkeit der Natur: der sei im Bann!“ (Denzinger n. 101.) Die Lehre des Bajus: „Die Unsterblichkeit des ersten Menschen war nicht ein Geschenk der Gnade, sondern ein natürlicher Zustand“, ist wiederholt von der kirchlichen Autorität verworfen worden (vgl. Denzinger n. 1078 1517).

Auch bezüglich dieses Freiseins von Tod und Schmerz gilt die doppelte oben gezogene Schlußfolgerung. Da dieses Vorrecht ein ungeschuldetes Geschenk darstellt, das über die Natur des Menschen hinausliegt, so läßt sich aus der bloßen Tatsache des Leidens und Sterbens kein Schluß auf eine sittliche Schuld ziehen, deren Folge und Strafe diese Übel darstellten. Anderseits kann keine Entwicklung und Entfaltung der natürlichen Kräfte des Menschen je dahin führen, daß der Mensch Tod und Schmerz nicht mehr unterworfen wäre.

Noch ein Letztes ist beizufügen. Auch die äußeren Lebensverhältnisse des ersten Menschen waren durch Gottes ungeschuldete Freigebigkeit die denkbar günstigsten. Nach der Lehre der Väter unterliegt es keinem Zweifel, daß die biblische Erzählung vom Paradies nicht als Allegorie gefaßt werden darf. In diesem Garten der Lust und Freude sollte der Mensch leben und in müheloser Arbeit die reichen Fähigkeiten des Geistes und des Körpers entfalten und verwerten.

Die Gesamtheit all dieser Güter, die die Theologie als den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit bezeichnet (status originalis iustitiae) und dem Zustand der reinen Natur (status naturae purae), in dem den Menschen nur zuteil wird, was ihrer Natur geschuldet ist, gegenüberstellt, war in den Stammeltern dem ganzen Menschengeschlecht gegeben. Sie stellte also nicht ein bloß persönliches Vorrecht dar, sondern war „Familiengut", ein Besitz der Menschheit. Die Stammeltern sollten ihren Nachkommen wie das natürliche, so auch das übernatürliche Leben mit allen Vorrechten an Leib und Seele vermitteln. Sie, wie ihre Kinder und ihr ganzes Geschlecht, sollten nach Ablauf der irdischen Pilgerschaft ohne Tod in den endgültigen Besitz ihres übernatürlichen Zieles, der Anschauung Gottes, gelangen.

Ein Gottesgeschlecht sollte so heranwachsen! Gotteskinder, dem Vater im Himmel, soweit ein Geschöpf dessen fähig ist, seinshaft angeglichen, Gottes Gesinnung in sich aufnehmend, Gottes Heiligkeit nachahmend im innern Entschluß und in der äußern Tat.

Das war der Plan Gottes mit den Menschen.

Die ganze Größe der Erbschuld kann nur verstehen, wer Würde, Hoheit und Reichtum dieser ursprünglichen Gerechtigkeit ganz zu erfassen sucht.

Wer die Tiefe des Abgrunds schätzen will, in den das Menschengeschlecht durch die Sünde fiel, muß zuerst seinen Blick aufwärts richten zu den Höhen, von denen es herabgestürzt ist.

Wer künden will, welch schwarze Finsternis und Todesschatten durch die erste Schuld über Geist und Herz der Menschen sich gelagert haben, muß lange und ruhig in jene Fülle des Lichtes hineinschauen, das einst in den Tagen der Unschuld den Menschen umflutet hat.

Gott ist dem Menschen gut gewesen; aber der Mensch ward zum Feinde seiner Seele und seines Glückes.

* * *

Das Schauen Gottes sollte nicht bloß Geschenk, sondern auch Preis und Lohn sein. Darum gab Gott dem Menschen die Möglichkeit, sich durch freien Gehorsam und in freier Liebe für seinen Schöpfer zu erklären und so den

endgültigen Besitz Gottes, auch als Lohn seines Dienstes und seiner Liebe, in Empfang zu nehmen.

Gott nimmt Rücksicht auf die letzten Feinheiten menschlichen Empfindens.

Der Mensch sollte Gottes Geschenk auch als Verdienst und Frucht der eigenen Arbeit bezeichnen können. Dem Menschen sollte seine Schuldigkeit nicht abgezwungen werden, er sollte sie als Zeichen freier Liebe zahlen dürfen.

Es ist jene Vornehmheit des Entgegenkommens, die auch das, was sie nach Recht und Gerechtigkeit fordern kann und muß, lieber nicht erzwingen mag, sondern es vom freien sittlichen Wollen des andern erwartet und entgegennimmt.

Gottes Recht und Forderung war klar und bestimmt.

„Von allen Bäumen des Gartens magst du essen; aber vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen darfst du nicht essen!“ (Gen. 2, 16—17).

Unter tausend Früchten eine unberührt lassen! Materiell genommen eine Lappalie! Aber Gottes Wort galt nicht der Frucht um der Frucht willen. Seine heischende Liebe und Hoheit wollte den Willen und das Herz des Menschen, daß er sich frei für seinen Schöpfer und Vater entscheide.

So stellte er ihn vor die Wahl: Gott oder das Geschöpf? Es ist die inhaltsschwere Frage jeder Versuchung und Sünde: „Was gilt dir mehr: dein Gott oder dein Gaumen?“ Der erste Mensch hat in kalter Überlegung — für ihn gab es noch kein Drängen und Stürmen der Leidenschaft — den Apfel seinem Gott vorgezogen.

Tiefer konnte man göttliche Liebe nicht kränken und verletzen! Sie, die in Großmut und Hingabe sich nicht genug hatte tun können, ward auf das Wort des Feindes um den Preis schnöder Selbstsucht beiseite geschoben und verraten!

So war die freie Abwendung des ersten Menschen von Gott, seinem letzten, übernatürlichen Ziel, für den Menschen persönliche schwere Schuld und Verlust aller übernatürlichen Gnade und Vorrechte!

Die seinshafte Gottähnlichkeit, die ihn zum Kinde Gottes machte, ward ihm genommen. Er ward ausgestoßen aus der Familie Gottes.

Der Schlange, dem Feinde Gottes, hatte er geglaubt. Dem Feinde Gottes ward nun Macht über ihn gegeben.

Er hatte verlangt nach der Erkenntnis des Guten und Bösen. In seinen Gliedern erwachte die Begierlichkeit und lehnte sich auf gegen das Gesetz des Geistes. „Es gingen ihnen die Augen auf; sie erkannten, daß sie nackt seien“ (Gen. 3, 7).

Gott entzog ihnen sein besonderes Licht und seine besondere Hilfe. Darum ward ihr Verstand verdunkelt, und ihr Wille neigte sich zum Bösen.

Gottes Urteil lieferte sie dem Leiden und Sterben aus, wies sie von dem Paradiese weg, hinaus auf die fluchbeladene Erde.

Der Sold der ersten Sünde!

„So jemand nicht bekennt: der erste Mensch Adam habe, da er Gottes Gebot im Paradies übertreten hatte, sogleich jene Heiligkeit und Gerechtigkeit, in der er bestellt worden war, verloren und durch seine Sünde und Beleidigung sich Gottes Zorn und Unwillen und darum den Tod zugezogen, den Gott ihm vorher angedroht hatte, und zugleich mit dem Tode Gefangenschaft in dessen Gewalt, der von da an Herr im Reiche des Todes war, d. i. des Teufels;

und Adam sei durch seine Sünde und Beleidigung, dem Leibe und der Seele nach, ganz zum Schlechteren verkehrt worden: der sei im Bann!" So lautet die feierliche Glaubensentscheidung des Konzils von Trient (Conc. Trid. sess. V: Decretum de peccato originali n. 1; Denzinger n. 788).

Und dies Los traf nicht nur den ersten Menschen.

War die Erhebung in den Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit mit der ganzen Fülle von Vorrechten und Gnaden den Stammeltern nicht nur persönlich zugedacht, sondern in ihnen dem ganzen Geschlecht, das ihnen entstammen würde, gegeben, so ward auch ihr Fall und Verrat ihrer gesamten Nachkommenschaft zur Last gelegt, ward ihr zum Fluche und Verderben.

In seinem Haupte und Stammvater hatte sich eben das ganze Menschengeschlecht von Gott, dem übernatürlichen Ziel, abgewandt und die innere, gottgewollte Einstellung auf dieses Ziel, die heiligmachende Gnade, mit allen andern Gnaden und Gaben eingebüßt.

Auch diese Tatsachen sind feierlich definierte Glaubenssätze.

„So jemand behauptet", sagt das Konzil von Trient, „Adams Übertretung habe ihm allein und nicht seiner Nachkommenschaft geschadet, und die von Gott erhaltene Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er verlor, habe er für sich allein und nicht auch für uns verloren; oder er, der durch die Sünde seines Ungehorsams befleckt war, habe nur den Tod und die Strafe des Körpers auf das ganze menschliche Geschlecht übertragen, nicht aber auch die Sünde, die der Tod der Seele ist: der sei im Bann! da er dem Apostel widerspricht, der sagt: ‚Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist auf alle Menschen der Tod übergegangen, in dem alle gesündigt haben' (Röm. 5, 12)" (Conc. Trid. sess. V: Decretum de peccato originali n. 2; Denzinger n. 789).

„So jemand behauptet, diese Sünde Adams, die dem Ursprung nach eine ist und durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung verbreitet, allen innewohnt, jedem einzelnen als eigene, könne durch die Kräfte der menschlichen Natur oder durch ein anderes Heilmittel gehoben werden als durch das Verdienst des einen Mittlers, unsres Herrn Jesus Christus, der uns Gott versöhnt hat in seinem Blut, uns geworden: Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung: ... der sei im Bann!" (Conc. Trid. a. a. O. n. 3; Denzinger n. 790.)

„Wer da leugnet, die Neugeborenen, selbst wenn sie von christlichen Eltern geboren sind, unterlägen nicht vom Mutterleibe an der Notwendigkeit der Taufe, oder wer sagt: diese würden zwar zur Vergebung der Sünden getauft; aber sie zögen sich als Kinder Adams von der Erbsünde nichts zu, das durch das Bad der Wiedergeburt notwendig hinweggenommen werden müsse, damit sie das ewige Leben erlangen; woraus folgt, daß bei ihnen die Taufe zur Vergebung der Sünden nicht der Wahrheit gemäß, sondern falsch verstanden wird: der sei im Bann! da ja schon die Worte des Apostels: ‚Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ist auf alle Menschen der Tod übergegangen, in dem alle gesündigt haben', nur so verstanden werden dürfen, wie sie die katholische, überallhin verbreitete Kirche immer verstanden hat. Denn ob dieser Glaubensregel werden nach der Überlieferung der Apostel auch die unmündigen Kinder, die noch keine persönliche Sünde begehen konnten, deshalb doch in Wahrheit zur Vergebung der Sünden getauft, damit in ihnen durch diese Neuzeugung getilgt werde, was sie sich durch die Zeugung zugezogen hatten. Denn ‚wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geist, kann er nicht eingehen in das Reich Gottes' (Joh. 3, 5)" (Conc. Trid. a. a. O. n. 4; Denzinger n. 791, vgl. auch 102).

Die Tatsache also, daß die Sünde Adams in wahrem Sinne auf alle seine Nachkommen übergegangen ist, steht fest.

Liegt darin ein Widerspruch mit Gottes Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit oder irgend einer andern göttlichen Vollkommenheit?

Nein!

Bei der Erbsünde handelt es sich um den Mangel von Vollkommenheiten, die Gott dem Menschen, auch wenn er ihn schaffen wollte, in gar keiner Weise schuldete; deren Verleihung oder Fortbestand er an bestimmte Bedingungen knüpfen und die er dem Menschen wieder entziehen konnte, wenn dieser die gestellten Bedingungen nicht erfüllte. Darin ist er vollständig frei. Er ist weder sich selbst noch dem Geschöpf gegenüber gebunden, vollkommener zu schaffen, was seiner Natur nach weniger vollkommen ist.

Trotzdem ist sein Zorn und Unwille nur zu berechtigt, wenn, was zum Zeichen seiner Liebe und Weisheit und durch ein Wunder seiner Allmacht zu übernatürlicher Vollkommenheit erhoben war und in dieser Vollkommenheit verbleiben sollte, nun durch die Schuld des Geschöpfes dieser Schönheit und dieses Schmuckes entbehrt.

Zweifelsohne hätte Gott die Erbschuld verhindern können; aber er konnte sie auch um eines guten Zieles willen zulassen. Eines können wir aus der späteren Heilsgeschichte ersehen: in Christus ward unvergleichlich herrlicher wiederhergestellt, was in Adam zunichte geworden.

Aber wenn auch die Erbschuld in keinem geringen Grade dem Menschengeist ein Geheimnis ist und bleibt, an ihrer Tatsächlichkeit besteht kein Zweifel.

Welches ist nun die Lage des Menschen in der Erbschuld?

Der Ausgangspunkt der Erörterung und der Schlüssel zum Verständnis bleibt dieser. Gott hält bezüglich der letzten Zielsetzung des Menschen und bezüglich der wesentlichen Hinordnung auf dieses Ziel an seinem ursprünglichen Plan und Willen unerschütterlich und unabänderlich fest. Ziel des Menschen ist und bleibt, auch nach der Erbschuld, ausschließlich das „Schauen Gottes“; die wesentliche Hinordnung auf dieses Ziel ist vorher wie nachher die seinshafte Erhebung der menschlichen Seele durch die heiligmachende Gnade schon hier auf Erden, wenigstens im Augenblick des Todes. Wer ohne diese übernatürliche seinshafte Gottähnlichkeit vor seinem Richter erscheint, geht unfehlbar und für immer seines ewigen und einzigen Zieles verlustig.

So Gott!

Und der Mensch?

Er hat in der Sünde Adams die Gnade und in dieser die unbedingte notwendige Hinordnung auf sein übernatürliches Endziel eingebüßt. Damit ist sein Geschick, soweit nicht Gottes Barmherzigkeit eingreift, entschieden. Aus sich ist er vollständig und dauernd unfähig, je wieder in das verlangte richtige Verhältnis zu seinem Gott zu gelangen.

Ein Zustand größter Hilflosigkeit und Verlassenheit! Auch wer nur mit der Erbschuld beladen vor seinem Richter erscheint, wird nie zu seinem ewigen Ziele zugelassen.

Ziellos und heimatlos! Würde ihm selbst, wie den unmündigen Kindern, die in der Erbsünde sterben, jedes Gefühl des Unglücklichseins und des

Schmerzes im andern Leben erspart bleiben und ihm alles zuteil werden, was im Zustand der rein natürlichen Ordnung sein Endziel ausgemacht hätte, er wäre auch dann im wahren Sinne des Wortes ewig verworfen und ziellos.

Warum?

Das Schauen Gottes, das nun einmal tatsächlich allein sein letztes Ziel ist, wird und bleibt ihm verweigert, weil die Erbschuld auf ihm lastet. Er ist und bleibt ein „Kind des Zornes Gottes", das enterbt und verstoßen, ewig fern vom Vaterhaus weilen muß.

„Im Namen der heiligen Dreifaltigkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, unter Zustimmung dieses heiligen allgemeinen Florentinischen Konzils definieren wir, daß... die Seelen jener, die im Zustand einer schwer sündhaften Tat oder bloß mit der Erbschuld behaftet, verscheiden, alsbald zur Hölle hinabsteigen, um gestraft zu werden, mit Strafen jedoch, die ungleich sind." Mit diesen Worten wiederholte das Konzil von Florenz die Glaubensentscheidung, die bereits das zweite Konzil von Lyon (1274) gefällt hatte (vgl. Denzinger n. 691 693 464 1526).

Das ist die bittere Frucht der Erbschuld!

Und mit der Erbschuld beladen, tritt jeder Mensch ins Dasein, und keiner kann sie aus eigener Kraft von sich werfen; nur Gott kann sie wegnehmen. Darum sind schon durch die Erbschuld alle Menschen ewig verworfen, ewig heimat- und ziellos, wenn sich nicht Gottes Erbarmen zu ihnen herniederneigt.

Welch erschütternde Tragik! Zum Höchsten berufen und ausschließlich bestimmt; aber durch den Erbfluch des eigenen Geschlechtes um dieses Ziel betrogen, von ihm abgewandt; ein Gegenstand des Zornes und Abscheues! Dazu keine Möglichkeit, aus eigener Kraft diesem Konflikt zu entgehen oder ihn auszugleichen!

In der schuldbaren Abwendung des Menschengeschlechtes von seinem übernatürlichen Ziele liegt der Kernpunkt der Erbschuld; aber darin erschöpft sie sich keineswegs.

Dem Menschen ist zwar seine natürliche Vernunft wesentlich unversehrt erhalten geblieben; aber jene Fülle übernatürlichen Lichtes, das ihm einst die Erkenntnis vor allem der religiösen und sittlichen Wahrheiten so leicht machte, ist ihm entzogen. Doch auch so ist es dem Menschen möglich und leicht, aus eigener Kraft jene primitive Erkenntnis des wahren Gottes zu gewinnen, die die sichtbare Schöpfung ihm unmittelbar nahe legt; ebenso die allgemeinsten Normen des natürlichen Sittengesetzes und die einfachsten und ersten Schlußfolgerungen durch eigenes Forschen zu finden.

Aber diese Erkenntnisse stehen doch in keinem Verhältnis zu jener Fülle der Wahrheit, jener Leichtigkeit und Sicherheit des Urteils, die dem Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit eigneten. Zudem hat die Erfahrung der Jahrhunderte gezeigt, wie leicht auf religiösem und sittlichem Gebiet der Menschengeist auch die Wahrheiten, die er aus eigener Kraft zu finden imstande ist, mit Unklarheit und Irrtum vermengt.

Eines der traurigsten Blätter in der Geschichte des menschlichen Geistes!

„Es kam das Licht in die Welt, und die Menschen liebten mehr die Finsternis als das Licht; denn ihre Werke waren böse" (Joh. 3, 19).

Gewiß, darin liegt viel persönliche Schuld! Und doch, die letzte Quelle dieses Irrens und Fehlens liegt tiefer und weiter, in der Erbschuld, die als Erbfluch dem Menschen durch die Jahrhunderte gefolgt ist. Fast noch empfindlicher als das Erkenntnisvermögen ward der Wille durch die Erbschuld in Mitleidenschaft gezogen. Es fehlte fortan jene besondere Gnadenhilfe, die die Übung jeglicher Tugend lieb und leicht gemacht hatte. Freilich blieb dem Menschen die natürliche Freiheit zu sittlich gutem Tun; die Erbschuld hat sie keineswegs ausgelöscht. Die gegenteilige Lehre ist vom Trienter Konzil feierlich verurteilt worden[1]. Auch jetzt noch kann der Mensch aus eigener Kraft natürlich gute Handlungen setzen und viele Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes innehalten. Es wäre ein Irrtum, den das gleiche Konzil von Trient verworfen hat, wollte jemand sagen, alles, was vor, also ohne Rechtfertigung geschehe, sei Sünde (Denzinger n. 817).

Aber anderseits steht auch aus der Lehre der Kirche durchaus fest, daß der Mensch auf die Dauer das ganze Naturgesetz, auch nur der Hauptsache nach, ohne besondere Hilfe Gottes nicht beobachten kann, sondern zur schweren Sünde kommen wird. Er würde den Lockungen der Begierlichkeit erliegen.

Der Begierlichkeit! Hier liegt eine der tiefsten Wunden, die die Erbschuld geschlagen hat. Zwar ist dies unbotmäßige Drängen und Heischen der niedern Triebe gegen das höhere Gesetz des Geistes dem Menschen natürlich, seinem Wesen entsprechend und in sich nicht Sünde. Aber Gott hatte diese dunkle Gewalt gefesselt. Die Erbschuld gab sie frei; darum ist sie jetzt aus der Sünde!

Die ganze Furchtbarkeit der Gefahr und Strafe, die in dieser Entfesselung liegt, hat die Menschheitsgeschichte im Laufe all der Jahrhunderte dargetan. Was Gegenwart und Vergangenheit, was Orient und Okzident, was das Leben des einzelnen und das Leben der Völker an sittlicher Schwäche und Verworfenheit aufzuweisen haben: in letzter Linie stammt es zum größten Teile aus dem Drängen und Locken der entfesselten Begierlichkeit. Sie setzt dem freien Willen ein Leben lang zu, und nur zu oft ist sie Siegerin.

Hier wurzelt die ernste sittliche Pflicht, die in der jetzigen Ordnung dem Menschen obliegt, den Reizen der Sinnlichkeit aus dem Wege zu gehen und entschlossene Selbstzucht zu üben (vgl. Matth. 18, 8—9). Der menschliche Leib ist auch heute noch, ebenso wie im Paradies, voll und ganz ein Kunstwerk Gottes und gut. Aber Auge und Herz des Menschen, die auf dieses Kunstwerk gerichtet sind, sind nicht mehr wie im Paradies.

Die entfesselte Begierlichkeit spricht nun auch gegen höheres Wissen und Wollen an auf Reize, die von ihm ausgehen, und sie droht den Menschen auf Bahnen und Wege zu zerren, die er nach Gottes Gebot nicht betreten und wandeln darf.

Was im Paradies gestattet war, ist jetzt verboten; nicht weil Gottes Werk nicht mehr Gottes Werk wäre, sondern weil des Menschen Wille nicht mehr ist, wie er im Paradiese war. Keiner betont dies so oft und nachdrücklich wie Augustinus.

Die Sünde der Stammeltern versprach zu größerer Freiheit zu führen; sie zwang in viel engere Grenzen.

---

[1] Vgl. Conc. Trid. sess. VI, can. 4 u. 5, cap. 1 u. 5; Denzinger n. 793 797 814 815.

Aber damit nicht genug!

Entzogen wurde schließlich dem Menschengeschlecht die Freiheit vom Gesetz des Todes und des Leidens. Auch hier wurde er von nun an ganz den Schwächen und Unvollkommenheiten seiner sterblichen Natur überlassen. Der Lügner von Anbeginn hatte gesagt: „Ihr werdet wie Gott werden!“ Der Mensch glaubte ihm und sündigte. Gott gab ihm die Antwort auf seine Tat: „Du sollst zu Staub werden! Denn vom Staube bist du genommen!“

Gott hat sein Wort wahr gemacht! Wie erschütternd ist doch das kurze Wort der Schrift: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und der Tod ist auf alle Menschen übergegangen“ (Röm. 5, 12). Und sie sterben alle! Lohn und Sold der Erbschuld!

Und so wird es fortgehen! Immer werden die Menschen, solange noch Nachkommen Adams gezeugt werden, als „Kinder des Zornes“ ins Dasein treten. Jeder ein „Sklave der Sünde, unter der Herrschaft des Teufels und des Todes“ [1]. Jeder von neuem im Zustand vollkommenster Hilflosigkeit, von seinem ewigen Ziele abgewandt und ausgeschlossen, außerstande, sich selbst aus seinem Elend zu retten oder durch anderer Menschen natürliches Tun und Können anderer gerettet zu werden.

Was Christus dem Menschengeschlecht geworden ist, was in der Erlösung durch ihn an Erbarmen und Liebe und Huld Gottes liegt, wird nur dem sich erschließen, der diese ganze Verlassenheit, die die Erbschuld uns gebracht, in demütigem Gebet zu begreifen sich müht.

Zu dieser Einsicht und Einkehr das Menschengeschlecht zu erziehen, war das Ziel des langen Weltadvents, der der ersten Weihnacht voranging. Es war ein harter Weg, ein Weg durch dunkle Nacht! Wie viele sind auf ihm zusammengebrochen? Ohne Hoffnungsschimmer? Auf ewig? Eine Hoffnung hatte Gott dem Todesurteil im Paradies beigefügt: einst werde der Erlöser kommen!

Einst! Tausend- und aber tausendjähriges Warten! Für Verstoßene, Verbannte überlang!

Die Menschheit, die da in Finsternis und Todesschatten saß, schmachtete nach Licht und Befreiung, und das Beten der Völker scholl zum Himmel: Tauet, Himmel, den Gerechten!

Endlich ward die Zeit erfüllt! Wer in seiner Seele Advent zu halten versteht, mitbetet und mithungert nach der Gerechtigkeit, dem wird in einsam stiller Stunde der tiefe Sinn des Engelswortes sich erschließen, in Geist und Herz:

„Der Erlöser ist geboren! Der ist Christus der Herr!
Euch und allem Volke eine große Freude!“

Franz Hürth S. J.

---

[1] Conc. Trid. sess. VI, cap. 1; Denzinger n. 793.

Ein zerrissenes Band der Einheit.

Eine seltsame Erscheinung unsrer Zeit ist der Versuch, eine künstliche internationale Einheitssprache zu schaffen. Mit seinem „Volapük“ dachte Pfarrer Schleyer das Problem glücklich gelöst zu haben. Sein Lebenswerk ist heute vergessen, und von den vielen andern gleichartigen Schöpfungen („Universal“, „Ido“, „Antido“, „Novi Latin“ usw.) hat nur das „Esperanto“ sich lebenskräftiger erwiesen.

Der Traum, ein derartiges Kunstprodukt zur lebenskräftigen Völker- oder gar Literatursprache zu erheben, ist und bleibt eine hoffnungslose Utopie. Aber eines beweisen diese immer wieder auftauchenden Versuche: das in weiten Kreisen gefühlte Bedürfnis einer Einheitssprache für den internationalen geschäftlichen oder wissenschaftlichen Verkehr [1].

1. Eine solche Einheitssprache war achtzehn Jahrhunderte lang das Lateinische. Schon als Amtssprache der einst ganz Europa umfassenden Kirche, als Trägerin der von allen europäischen Völkern gemeinsam übernommenen römischen Kultur und Literatur, als Mutter der lebenskräftig sich fortentwickelnden romanischen Sprachen des Südens und Westens, war das Latein wie von selbst zur wichtigen Rolle berufen, den geistigen Güteraustausch unter den Völkern Europas zu vermitteln.

So blieb denn auch das Latein bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts nicht nur die Schulsprache des gesamten mittleren und höheren Unterrichts, sondern auch die lebendige Sprache der gelehrten Welt.

Und wenn daneben in den verschiedenen Ländern auch schon früh eine reiche Literatur in der Landessprache erblühte, — die wissenschaftliche: theologische, philosophische, juristische, medizinische, mathematische, astronomische und selbst naturgeschichtliche und historische Literatur war und blieb wesentlich lateinische Literatur. Da kam die Neuzeit und machte mit rücksichtsloser Hand den breiten Trennungsstrich zwischen zwei Kulturepochen.

Seit mehr als einem Jahrhundert hat das Latein aufgehört, eine lebendige Sprache der gebildeten Welt zu sein.

An seine Stelle trat im weitesten Umfang die jeweilige Landessprache. Nur die katholische Theologie und die philosophia perennis — und auch diese nicht mehr allgemein — hielten an der altehrwürdigen Überlieferung fest [2]. Im übrigen ist das Latein das Sonderrecht einer immer kleiner werdenden Kaste geworden.

Jeder Versuch, der Sprache Latiums ihre einstige Stellung und Rolle im geistigen Leben der Völker zurückzugewinnen, erscheint heute sehr vielen als aussichtslos. Mehr noch, nach ihrer Überzeugung würde die Wiedereinführung des Lateins als allgemeine Lehr- und Gelehrtensprache geradezu einen Rückschritt bedeuten.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift (Januar 1922) 313 ff.

[2] Die gewichtigen Gründe, die für Beibehaltung der lateinischen Kirchensprache im theologischen Unterricht sprechen, sind klar und gründlich dargelegt von Roland Herkenrath S. J. in der Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck 1889) 597 ff.

Die moderne Geistesarbeit, so machen sie geltend, die, wenn nicht an Tiefe, doch an Weite und Vielseitigkeit unstreitig gewonnen hat, läßt sich nicht länger in eine Sprache pressen, die bei aller Biegsamkeit dem unruhig vorwärts stürmenden Denken und Fühlen der Neuzeit nicht mehr zu folgen vermag und als vollklingender Ausdruck der berechtigten nationalen Eigenart erst recht versagt.

Doch fehlt es nicht an gewichtigen Autoritäten, die auch heute noch einer wenigstens teilweisen Wiedereinführung der alten Gelehrtensprache das Wort reden und dieselbe für möglich und wünschenswert halten. Dazu gehörte unter andern der hochangesehene Gelehrte Prof. Hermann Diels, einer der ständigen Sekretäre der Berliner Akademie der Wissenschaften. Er kommt in einer Rede über „Leibniz und das Problem der Universalsprache" eingehend auf diesen Gegenstand zu sprechen. „Ob es nicht", so fragt er sich, „einfacher wäre, statt der aussichtslosen Versuche, künstliches Neulatein zu schaffen, zum Altlatein zu greifen, das seit nun bald zweitausend Jahren als Kulturträger ersten Ranges sich bewährt hat.... Ich halte persönlich das wissenschaftliche Neulatein, d. h. das Latein eines Kepler, Leibniz, Linné, Gauß auch heute noch für durchaus geeignet zur internationalen Verständigung in wissenschaftlichen Fragen, wie es noch immer die gemeinsame Sprache der katholischen Christenheit ist. (Leider nur mehr in recht beschränktem Maße!)

Da die gesamte Nomenklatur fortdauernd hauptsächlich aus dem Latein oder dem latinisierten Griechisch geschöpft wird, so liegt gar keine Schwierigkeit vor, sich auch jetzt noch in der Sprache Roms in allen Wissenschaften zu verständigen, wenn man nur nicht den hier völlig sinnlosen Anspruch erhebt, daß dieses Neulatein etwa mit dem Lexikon und der Grammatik Ciceros bestritten werden soll!

Selbst die allermodernste Wissenschaft, die Chemie, läßt sich ohne jede Schwierigkeit lateinisch behandeln, wie die immer noch lateinische Sprache der Pharmakopöen beweist." Dasselbe gelte von den beschreibenden Naturwissenschaften.

„Dieses fast ausgestorbene Neulatein nun in weiterem Umfange zu beleben und in Mitteilungen, die für den internationalen Verkehr bestimmt sind, zur Anwendung zu bringen, wäre vielleicht jetzt noch möglich, wo die Vertreter der Wissenschaft in allen Kulturländern noch in dieser Sprache unterwiesen werden.

Aber freilich der Abbröcklungsprozeß, der mit der Differenzierung der Nationalliteraturen begonnen hat, ist unter dem Einfluß des immer stärker betonten Nationalgefühls, der immer stärker werdenden Demokratisierung und der immer selbstherrlicher auftretenden Technik so weit fortgeschritten, daß ein Wiederaufbau der antiken Ruine uns fast als ein abenteuerlicher Gedanke erscheint." So der große Berliner Gelehrte. Andere freilich halten das Verschwinden des Lateins für das Ergebnis einer naturgemäßen Entwicklung und möchten einer unabänderlichen Tatsache keine unnützen Tränen nachweinen.

Wie immer man darüber denkt, gewiß ist, daß die Ausschaltung der Sprache Roms auf das gesamte europäische Geistes- und Gemeinschaftsleben und zumal auf die internationalen Beziehungen der Völker viel tiefere und verhängnisvollere Wirkungen ausgeübt hat, als gemeiniglich geglaubt und erkannt wird.

Diese allzuwenig beachteten Wirkungen des näheren darzulegen, ist der nächste Zweck dieser Zeilen.

2. Es läßt sich nicht leugnen, daß das Vorhandensein einer gemeinsamen Einheitssprache, wie es das Latein so lange gewesen, außerordentliche Vorteile bot.

a) Es erleichterte vor allem trotz schwierigerer Verkehrsverhältnisse den Austausch der geistigen Güter unter den Völkern.

Jedes wissenschaftliche Werk, gleichviel ob von einem Spanier, Deutschen, Franzosen oder Briten verfaßt, wurde ohne weiteres Gemeingut der ganzen europäischen Gelehrtenwelt.

Das ist heute längst nicht mehr in diesem Grade der Fall. Und so kommt es, daß, wie ein deutscher Gelehrter 1900 klagte, „die bedeutendsten Leistungen unsrer (deutschen) Wissenschaft für die andern Nationen oft verloren sind“ und umgekehrt[1].

„Es ist gar nicht auszurechnen“, so bestätigt der oben genannte Prof. Diels, „welche geistigen Verluste alljährlich infolge der nationalen Marotte kleiner, aber begabter wissenschaftlich tätiger Kulturvölker der Menschheit dadurch entstehen, daß die wissenschaftlichen Schriften, die doch nicht alle übersetzt werden können, in der heimischen, eng begrenzten Sprache erscheinen. Man hilft sich ... durch angehängte Übersichten in einer der Weltsprachen, aber es ist unbestreitbar, daß trotz dieser Hilfen manch wertvolle wissenschaftliche Entdeckung verloren geht.“

b) Solange das Latein die gemeinsame Sprache der Wissenschaft war, trugen die höheren Schulen, zumal die Universitäten ein durchaus internationales Gepräge. Lehrsäle wie Lehrstühle standen allen Nationen gleichmäßig offen. Ein Spanier konnte ebenso gut in Prag und Köln und Wien, wie ein Deutscher oder Irländer in Bologna, Coimbra oder Paris als Lehrer auftreten.

Man hat in unsrer Zeit längst diese Lockerung der ehedem so lebhaften internationalen Verbindung der Hochschulen und Akademien gefühlt und gesucht, durch internationale Kongresse, arrangierte Studienreisen von hüben und drüben, durch Austauschprofessoren wie durch persönliche Anknüpfung mit den Fachgenossen eine stärkere Verbindungsbrücke zu schlagen, als sie der bloße Austausch von Publikationen und Ehrendiplomen darstellt.

Allein das angestrebte Ziel ist, wie einer der eifrigsten Förderer dieser zwischenvölklichen Verbindung, Prof. Diels, wiederholt beklagte, nur recht unvollkommen erreicht worden, und der Weltkrieg hat die mühsam geknüpften Fäden großenteils wieder grausam zerrissen.

c) Die Einheitssprache gab auch dem wissenschaftlichen Betrieb und Bildungsgang der europäischen Völker ein gleichmäßiges Gepräge. Aus der gleichen Schulung erwuchs naturgemäß ein gleichartigeres Geistes- und Kulturleben. Das wurde anders, sobald an die Stelle des Lateinischen die jeweilige Landessprache trat. Dadurch erhielt die Geistesbildung und Geistesrichtung der verschiedenen Länder naturgemäß einen ausgesprochen nationalen Zug.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 59 (1900) 56.

Die starke, einseitige Betonung des Vaterländischen und Bodenständigen, zumal in Literatur und Geschichte, schwächte den Blick für die Vorzüge anderer Nationen, ließ das Gefühl der Zusammengehörigkeit der christlichen europäischen Völkerfamilie mehr und mehr schwinden und schuf in zunehmendem Maße jenen lieblosen, unchristlichen Sondergeist, der im Weltkrieg und Versailler Frieden so erschreckend in Erscheinung trat.

3. Es springt in die Augen, daß die Abschaffung der lateinischen Einheitssprache die katholische Kirche besonders empfindlich treffen mußte.

Ein starkes Band der Einheit, das bisher die katholischen Völker Europas geistig umschlang, war dadurch zerrissen oder stark gelockert worden.

a) Die heilige Gotteswissenschaft und die philosophia perennis flossen ehedem wie ein breiter Strom im selben Flußbett durch alle katholischen Länder. Die Einheit der Sprache schützte und förderte die Einheit der Lehre und, was für die katholische Theologie von so großer Bedeutung ist, erhielt den lebendigen Zusammenhang mit der kirchlichen Vergangenheit, der Theologie der Vorzeit.

b) So unumwunden man die Überlegenheit der Landessprache als Ausdrucksmittel für die Feinweberei und Kunststickerei des modernen Denkens und Dichtens anerkennen wird, so sehr mag man bezweifeln, ob die so flüssige, impressionistische Sprache der Neuzeit die Sprache der Scholastik mit ihrer unvergleichlichen Prägnanz und scharfgeschnittenen Terminologie zu ersetzen vermag.

Zumal die deutsche Sprache mit ihrer bei aller Schönheit und Modulationsfähigkeit doch stark hervortretenden Neigung zur „fließenden Unbegrenztheit der Linie" bietet die unstreitige Gefahr unklarer, vieldeutiger Ausdrucksformen, die gerade auf diesem Gebiete so verhängnisvoll werden kann. Wie manche „berühmt" gewordenen Bücher hochmoderner Theologen wären in lateinischer Fassung ein Ding der Unmöglichkeit gewesen.

c) Auch nach einer andern Seite hin bot die lateinische Weltsprache unstreitige Vorteile. Sie erleichterte nicht wenig auch die kirchliche Verwaltung und Regierung.

Päpstliche Bullen und Breven brauchten nicht erst in fremde Sprachen übersetzt zu werden. Sie läuteten in ihrem ganzen wuchtigen Originalklang durch die Lande und wirkten nicht fremdartig, weltfremd und mittelalterlich, wie dies heute bei so vielen lateinscheuen Kindern des 20. Jahrhunderts der Fall ist.

Jeder päpstliche Legat und Nuntius konnte mit der Sprache Roms, die ja damals die Sprache der katholischen Welt war, sich überall ohne weiteres zurechtfinden und verständlich machen, am Kaiserhof wie in der Universitätsaula, im Hause des Patriziers wie auf der Kanzel der fremdländischen Kirche. Das waren Gewinne und Vorteile, die auch die französische Diplomatensprache nur teilweise zu ersetzen vermochte.

d) Das Lateinische war die selbstverständliche Sprache der Konzilien und Synoden. Das ist gewiß auch heute noch der Fall. Allein wer die intime Geschichte des Vatikanischen Konzils kennt[1], weiß, wie sehr der Rück-

[1] Vgl. Geschichte des Vatik. Konzils (von P. Theod. Granderath S. J.), herausgegeben von Konrad Kirch S. J. Drei Bände. Freiburg i. Br. 1903—1906, Herder & Co.

gang lateinischer Sprachgewandtheit sich dort bemerklich machte und einen verschiedenen Einfluß der national geschiedenen Sondergruppen bedingte.

e) Gewiß noch ist das Latein die amtliche Sprache der Kirche und wird es bleiben. Aber die ganze unaufhaltsame Richtung der Zeit drängt vom Lateinischen ab und läßt es heute in weitesten Kreisen mehr und mehr als tote Sprache empfinden. Die Folge ist, daß die Sprache der gemeinsamen Mutter in den Ohren vieler ihrer Kinder, zumal von der germanischen und angelsächsischen Rasse, heute immer weltfremder und ungewohnter erklingt.

f) Nur leise angedeutet sei die weitere Folge, daß der heute so sehr verschiedene Bildungsgang des katholischen Klerus (in Deutschland ein acht- bis neunjähriges Vollgymnasium und vier bis fünf Universitätsjahre, in andern Ländern ein kurzes Kurrikulum im „Kleinen und Großen Seminar" umfassend) naturgemäß auch einen verschiedenen Bildungsgrad und Bildungstypus des Klerus der verschiedenen Länder bedingt. Daraus erklärt sich hinwieder dessen recht verschiedene Stellungnahme zu so manchen Fragen und Ergebnissen der modernen Wissenschaft, z. B. der historischen Kritik und der Exegese. Es liegt ja auf der Hand, daß der mit den wissenschaftlichen Methoden und Problemstellungen der Neuzeit wohl vertraute deutsche Priester manches als selbstverständliches Ergebnis exakter Forschung hinnimmt, was dem nicht Orientierten nur zu leicht als verdächtige Neuerung und gefährliche Irrung erscheint. Gewiß ist, daß das katholische Gemeingefühl unter dieser starken Differenzierung des Bildungswesens nicht gewonnen hat.

g) Auf eine Wirkung, die Deutschland besonders berührt, sei noch mit einem Worte hingewiesen. Oft genug hört man diesseits der Alpen die fast unmutige Klage, daß die Vorzüge und Verdienste der katholischen Kirche Deutschlands, vorab auch die deutsche Wissenschaft, der deutsche Forscherfleiß, deutsche Seelsorge, die auf manchen Gebieten bahnbrechende Arbeit geleistet haben, in Rom, dem Zentrum der Kirche, nicht genügend gekannt, nicht entsprechend gewürdigt würden.

Auch diese Erscheinung geht, soweit sie auf Wahrheit beruht, zum guten Teil auf dieselbe Ursache zurück. Solange das Latein die gemeinsame Sprache der katholischen Wissenschaft und fast die ganze katholische Literatur lateinisch war, kam auch der deutsche Anteil in der Stadt der Päpste zu voller Geltung. Die Werke eines Canisius, Laymann, Gretser, Schmalzgrueber, Becan, Hartzheim, eines Amort, Petz, Gerbert, um nur einige Namen zu nennen, wurden auch in Rom und seinen Schulen nach ihrem vollen Verdienste anerkannt und gewürdigt. Das trifft auch heute noch zu von allen Werken deutscher Gelehrter, die in lateinischer Sprache erscheinen. Ein Denzinger, Hurter, Cornely, Knabenbauer, Schneemann, Wernz, Gams, Eubel usw. sind auch in Rom keine unbekannten Größen.

Es liegt aber in der Natur der Sache, daß von den leitenden Persönlichkeiten an der römischen Kurie, an den römischen Kongregationen und Lehranstalten, die in überwiegender Zahl Italiener sind, die Bücher und Schriften der sprachverwandten lateinischen Schwesternationen ungleich mehr gelesen und beachtet werden, als die reichen Erzeugnisse und die oft so überaus wertvollen Forschungsarbeiten deutscher Theologen, Philosophen, Historiker, Soziologen usw., eben weil der süße Kern hier in der bitterharten Schale einer so

schwierigen und fremdartigen Sprache verschlossen liegt und nur gelegentlich sich ein Übersetzer dafür findet. Gewiß geschieht ja einiges, um Brücken hinüber und herüber zu bauen.

Trotzdem bleibt zumal bei den Völkern der germanischen Rasse das drückende Gefühl, daß ihre Eigenart und ihr Verdienst nicht vollgültig verstanden und gewürdigt werden und daß die lateinischen Rassen in der Kirche und ihrer Verwaltung eine Vorzugsstellung einnehmen und einen Einfluß ausüben, wie er den germanischen und angelsächsischen trotz der kraftvollen und in mancher Hinsicht überlegenen kirchlich religiösen Entwicklung dieser Länder verschlossen bleibt.

h) Endlich ist auch das liturgische Leben der Kirche durch die Abnahme der lateinischen Sprachkenntnisse stark berührt worden.

Solange wenigstens die gebildeten Katholiken der höheren Stände und die studentische Jugend aller Grade und Fakultäten das Lateinische fast wie die eigene Muttersprache handhabten und mit Vorliebe gebrauchten, war ihnen auch die Sprache der kirchlichen Liturgie völlig vertraut und ein verständnisvolles Mitbeten und Miterleben wie von selbst gegeben.

Heute lernt man Latein fast nur noch, um es gelegentlich als wissenschaftliches Handwerkszeug zu gebrauchen. Die selbstverständliche Vertrautheit der alten Zeit, da das Latein noch eine lebendige Sprache war, ist längst dahin. Damit hat die Sprache der Liturgie selbst für die Gebildeten mehr und mehr den Charakter einer hieratischen Kultursprache gewonnen, und alle liturgischen Bewegungen der Neuzeit vermögen die Kluft nicht ganz zu überbrücken, die zwischen Chor und Schiff, zwischen das amtliche Gebet des Priesters und das Gebet der versammelten Gemeinde sich gelegt hat.

Läßt sich der Schaden wieder gut machen? Durch eine volle Zurückführung der alten Ordnung wohl kaum. Die lateinische Periode ist unsres Erachtens endgültig abgeschlossen.

Um so mehr aber müßte alles geschehen, um einen entsprechenden Ersatz zu finden. An Bestrebungen in dieser Richtung hat es ja nicht gemangelt.

Dahin gehören die Anknüpfung engerer Beziehungen zu den andern katholischen Ländern und Völkern, zumal zwischen den kirchlichen Stellen und Organen hüben und drüben, die internationalen katholischen Kongresse, der internationale Aufklärungsdienst, eine stärkere Fühlungnahme der katholischen Tages- und Zeitschriftenpresse u. a. m.

Aber immer noch fehlt es an einer großzügigen, kraftvollen, einheitlichen Aktion dieser Art.

Daß sie ein schreiendes Bedürfnis ist, hat uns der Weltkrieg mit erschreckender Klarheit gezeigt.

Anton Huonder S. J.

Besprechungen.

Sozialismus und Kommunismus.

1. Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik von Dr. phil. et theol. Theodor Steinbüchel. (Abhandlungen aus Ethik und Moral. Herausgegeben von Prof. Dr. Fritz Tillmann. Erster Band.) (402 S.) Düsseldorf 1921, Schwann.

Von Bonn kündet sich ein wissenschaftliches Unternehmen an, dessen Programm aufs wärmste zu begrüßen ist, nämlich durch Einzeluntersuchungen die katholische Moraltheologie nach der biblischen, psychologischen, soziologischen, aszetischen und geschichtlichen Seite zu ergänzen und zu vertiefen. Wird das Programm glücklich durchgeführt, dann dürfen wir uns eine wesentliche Bereicherung der Moralwissenschaften versprechen, die damit nach dem Vorgang der großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts aus der Enge der Kompendien herausgeführt werden. Muß ja doch die scholastische Spekulation immer wieder mit dem Blute der historischen und experimentellen Forschung erneuert und in Fluß gehalten werden. Endlich lassen sich nur so die Vorarbeiten für eine Geschichte der katholischen Sittenlehre schaffen, die, wie der Prospekt mit Recht betont, auf weite Strecken hin noch völlig unerforscht ist. Auch in der sittlichen Erkenntnis hat die Menschheit eine lange, oft schmerzliche Entwicklung durchgemacht, und was uns heute mit der Evidenz einer Katechismuswahrheit entgegentritt, ist häufig die Frucht eines jahrhundertelangen geistigen Ringens. Vieles ist uns heute klar, was selbst dem Genie eines Augustinus die größten Schwierigkeiten bereitete. Es kann nur unsern Blick erweitern, wenn uns diese langsame und mühselige Entwicklung in anschaulicher Form vorgeführt wird. Deshalb wünschen wir dem neuen Unternehmen von ganzem Herzen den besten Erfolg.

Die erste Abhandlung ist ein verheißungsvoller Anfang; sie stellt zweifellos eine wissenschaftlich hochstehende Leistung dar. Ihr Stoff ist der unmittelbaren Gegenwart entnommen und führt uns in die heißen Kämpfe für oder wider den Sozialismus. Aber der Verfasser entrückt seinen Gegenstand dem Streite der Parteien und hebt ihn in die wissenschaftliche Sphäre empor. Er will rein sachlich den Sozialismus auf die in ihm liegenden Werte prüfen. Solche Prüfung hält er mit Recht für die Aufgabe der Wissenschaft, besonders der katholischen Wissenschaft. Hat es ja in der Vergangenheit nicht selten unsrer Sache geschadet, daß die Katholiken gegenüber neu auftretenden Ideen oder Bewegungen gleich eine schroff ablehnende Stellung einnahmen, statt sich die Mühe zu geben, Berechtigtes und Unberechtigtes sorgfältig zu scheiden. Die nachträgliche Anerkennung des guten Kerns mußte naturgemäß den peinlichen Eindruck eines ganzen oder halben Rückzugs machen.

Steinbüchel ist es vor allem darum zu tun, Verständnis für den zeitgenössischen Sozialismus zu wecken. Deshalb zeichnet er auf Grund einer umfassenden Literaturkenntnis den Sozialismus, wie er geworden und wie er jetzt ist, bzw. ihm erscheint. Den breitesten Raum beansprucht in der Darstellung die materialistische Geschichtsauffassung sowie die Bewertung der Persönlichkeit und der Gemeinschaft im Sozialismus. In gründlicher und feinsinniger Gedankenarbeit werden diese durch den Sozialismus aufgeworfenen Fragen erörtert. Meisterlich sind die geistigen Zusammenhänge bloßgelegt, die von Marx zur idealistischen Philosophie hinüberführen. Marx ist in der Tat der „umgestülpte Hegel", der die Dialektik des objektiven Geistes in die Entwicklung der wirtschaftlichen Verhältnisse überträgt und vergröbert. Steinbüchel unterläßt es nicht, bei den einzelnen Punkten des sozialistischen Systems die kritische Sonde anzulegen. Er geht dabei von der katholischen Ethik aus und betont nachdrücklich die völlige Unzulänglichkeit des Sozialismus in religiöser Hinsicht. Freilich die marxistische Werttheorie scheint er stillschweigend zu billigen; jedenfalls spricht er nicht von den ernsten Bedenken, die ihr entgegenstehen. Die Sprache ist gewandt, gehoben, stellenweise allerdings durch langen Satzbau beschwert. Hier und da hätte eine straffere Gedankenführung manche Wiederholungen vermeiden lassen.

Die geistige Einstellung des Verfassers gegenüber dem Sozialismus ist gekennzeichnet durch eine große Fähigkeit der Einfühlung in diese aus den Nöten des Hochkapitalismus geborene und vom sittlichen Glauben an den Menschen getragene Kulturanschauung (S. 144). Der Grundton der ganzen Darstellung kehrt noch einmal kräftig in dem Schlußwort wieder: „Der christliche Universalismus ist weitherzig genug, auch in den mannigfaltigen Formen des zeitgenössischen

Sozialismus den λόγος σπερματικός wirksam zu sehen, das Gute und Echte in ihm anzuerkennen und unter verantwortungsbewußter Ausscheidung des vor dem christlichen Bewußtsein als unwertig Geltenden das Halbwahre zu ergänzen, das bloß Menschliche zu veredeln und es durch die ewigen Grundsätze christlicher Individual- und Sozialethik lebensfähig zu machen" (S. 343; ähnlich S. 270 302 305).

Wir haben es also mit einer benigna interpretatio des Sozialismus zu tun. Steinbüchel ist daher auch sehr geneigt, verständige Äußerungen einiger Kultursozialisten gleich als typisch für die Weiterbildung des „modernen" Sozialismus anzunehmen und als großen Fortschritt zu buchen. Sodann weiß er dem sozialistischen System derart die Giftzähne auszuziehen, daß es auch dem Christen als annehmbar erscheinen muß. Hier ist nun der Punkt, wo die Kritik einsetzen kann und nach meinem Erachten auch einsetzen muß.

Man könnte zunächst fragen, was das Wort „sittlich" im Titel des Werkes bedeute. Das ist keine müßige Frage; sie führt zu den schwierigen Untersuchungen über die Grundbegriffe der Ethik. Steinbüchel nimmt das Wort „sittlich" (ebenso „ethisch") meist im Sinne von „sittlich gut", und so wollen auch wir es verstehen: Der Sozialismus als Idee, die gut, berechtigt, „in Ordnung" ist. Nicht als ob dies schlankweg behauptet oder bewiesen werden sollte, sondern der Gegenstand der Untersuchung soll die Frage sein, inwieweit im Sozialismus berechtigte, gute Momente oder Werte vorhanden sind. Daß solche Werte im Sozialismus liegen, ist unbestreitbar. Man müßte fürwahr an der menschlichen Natur verzweifeln, wenn in einer so gewaltigen, die ganze Welt durchzuckenden Bewegung keine sittlichen Motive mitschwängen. Steckt doch in jeder menschlichen Handlung wenigstens ein Rest von sittlichem Wert. Selbst die Sünde könnte nicht geschehen, nisi aliquid remaneret de ordine rationis (S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 73, a. 2). Es kann sich also nur um die Frage handeln, ob der Sozialismus so viel Edelgehalt aufweist, daß eine Aussöhnung mit ihm von christlicher Seite möglich ist.

Es scheint mir ein zu großer Optimismus, diese Frage zu bejahen. Der heutige Sozialismus kann seine Herkunft aus dem Materialismus nicht verleugnen. Als Massenerscheinung wird er auf absehbare Zeit seinen religionsfeindlichen und antinationalen Charakter bewahren und nie eine wahre Gemeinschaftsgesinnung erzeugen. Gelegentliche anderslautende Aussprüche einzelner Sozialisten können daran nichts ändern. Man braucht nur in etwa die sozialistische Presse zu verfolgen, um immer wieder auf die Ausbrüche eines tiefen Religions- und Klassenhasses zu stoßen. Es dürfte vergebliche Mühe sein, eine solche Bewegung umbiegen zu wollen. Man muß die Menschen ihrem Banne entreißen. Mag sein, daß sich in ferner Zukunft ein neuer Typus von Sozialismus, ein „organisatorischer" oder „Gliederungssozialismus" herausbildet, der mit dem Christentum vereinbar ist. Aber auch dann wird er gut tun, die Gemeinschaft des Namens abzulehnen, da er nicht mehr das Wesen des alten Sozialismus teilt. Haben ja auch viele, die nach der Revolution den „christlichen Sozialismus" als Bringer des Heils begrüßten, nach eingetretener Ernüchterung das Kind mit dem falschen Namen verleugnet. Das rauhe Leben versteht eben nicht die feinen Unterscheidungen der Wissenschaft; es fordert bestimmte Parteinahme gegenüber den konkreten Erscheinungsformen, in die sich die Ideen gekleidet haben und gekleidet bleiben. Es ist dabei wichtig, Verwechslungen der Farben vorzubeugen.

Der Sozialismus wird mit Vorliebe, so auch von Steinbüchel, dem Kapitalismus entgegengestellt. Es scheint mir auch hier durchaus notwendig, Theorie und Praxis genau zu trennen. Alle Programme aller Parteien und Systeme klingen wunderschön und enthalten zweifellos auch sittliche Werte. Auch der Kapitalismus (soweit er überhaupt ein System und nicht eine bloße Abstraktion ist) hat niemals den Grundsatz aufgestellt, daß die Menschen nicht als sittliche Personen zu achten seien. Wenn man ihn gleichwohl der Unterdrückung der Menschenrechte anklagt, so geschieht es, weil er tatsächlich oft zu einer Entwürdigung des Menschen geführt hat. Betrachtet man nun den Sozialismus ebenfalls in seiner Auswirkung im Leben, seinen Terror in den Fabriken und auf der Straße und seine Unfähigkeit, abweichenden Anschauungen und Bestrebungen gerecht zu werden, so muß man mit der gleichen Logik zu dem gleichen Ergebnis kommen, daß der Sozialismus trotz aller schönen Worte die Würde und Freiheit des Menschen mit Füßen tritt. Hierbei wollen wir noch ganz von den russischen Zuständen absehen. Soviel auch in der Welt von Freiheit geredet wird, tatsächlich muß jeder in allen Lagern um sein bißchen Freiheit täglich kämpfen. Vielleicht war in dieser Hinsicht der Kapitalismus nur ehrlicher als der Sozialismus. Jedenfalls geht es nicht

an, den Sozialismus in der Idee mit dem Kapitalismus in der Wirklichkeit zu vergleichen. Das muß zu einem schiefen Urteil führen. Halten wir die Augen auf nach beiden Seiten.

Diese Bemerkungen, die mir im Interesse der Sache geboten schienen, sollen keineswegs die Anerkennung für die wissenschaftliche Leistung schmälern, die in diesem Werke kristallisiert ist. Der Leser findet in ihm in vortrefflicher Weise das weitschichtige Material verarbeitet, um sich mit den im zeitgenössischen Sozialismus liegenden Problemen auseinandersetzen zu können. Insoweit hat Steinbüchel vollauf gehalten, was er uns versprochen hat. Ausstattung und Druck des Buches sind vorzüglich.

2. Die philosophischen Probleme des Kommunismus vornehmlich bei Kant. Von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. (280 S.) München 1922, A. Pfeiffer.

Bei der beherrschenden Stellung, die Kant in der modernen Philosophie einnimmt, ist es erklärlich, daß man ihn auch zu den kommunistischen und sozialistischen Theorien der Gegenwart in Beziehung gebracht hat und bringt. Bekanntlich hat Friedrich Engels im Jahre 1882 geschrieben: „Wenn die Schulmeister der deutschen Bourgeoisie die Erinnerung an die großen deutschen Philosophen und die von ihnen getragene Dialektik ertränkt haben im Sumpfe eines öden Eklektizismus, so sehr, daß wir die moderne Naturwissenschaft anzurufen genötigt sind als Zeugin für die Bewahrung der Dialektik in der Wirklichkeit — wir deutschen Sozialisten sind stolz darauf, daß wir abstammen nicht nur von Saint-Simon, Fourier und Owen, sondern auch von Kant, Fichte und Hegel." Auch manche Vertreter der Wissenschaft sind geneigt, diesem Urteil zuzustimmen und in Kant den Vater des deutschen Sozialismus anzuerkennen. Natürlich wird eine solche Deutung Kants von andern entschieden abgelehnt und bekämpft; besonders seine Prätorianer bemühen sich, diese angebliche Vaterschaft wie einen Schimpf von ihrem Herrn und Meister abzuwehren.

Die heutigen Sozialisten sind darüber uneins, ob sie sich freundlich oder feindlich zu Kant stellen sollen. Während nach den einen sich Kantische Philosophie und Sozialismus wie Feuer und Wasser ausschließen, wollen die andern den Sozialismus durch Kantischen Geist vertiefen und idealisieren.

Es steht außer Zweifel, daß Kant trotz seiner theoretischen Begeisterung für Rousseau und die französische Revolution nicht Kommunist oder Sozialist im heutigen Sinne gewesen ist. Die Zeit, in der er lebte, kannte noch nicht die Probleme, die auf der Gegenwart lasten. Es kann aber mit Recht die Frage aufgeworfen werden, ob sich in der Kantischen Philosophie Ansätze zum Kommunismus aufweisen lassen, bzw. ob die Anschauungen Kants mit logischer Notwendigkeit zum Kommunismus hinführen.

Der mühseligen Aufgabe, diese Frage zu prüfen, hat sich Schlund mit hervorragendem Scharfsinn und erstaunlichem Fleiß unterzogen. Es dürfte wohl kein Punkt aus der Rechts-, Staats- und Religionsphilosophie Kants unberücksichtigt geblieben sein. Überall kann man das Ringen nach begrifflicher Klarheit und ein Zurückgehen auf die besten Quellen mit lebhafter Befriedigung feststellen. Das Werk, das als der erste Teil einer geschichtlichen und philosophischen Untersuchung über die im modernen Kommunismus liegenden philosophischen Probleme gedacht ist, wird daher allen willkommen sein, die für ein Erfassen der tieferen geistigen Zusammenhänge Verständnis haben.

Die zu lösende Aufgabe war deshalb so mühsam, weil es einerseits sehr schwierig ist, die vieldeutigen Begriffe Kommunismus und Sozialismus scharf zu umgrenzen, und anderseits noch schwieriger, die wahre Ansicht Kants aus seinen vielen Schriften und hinterlassenen Fragmenten herauszufinden. Schlund nimmt Kommunismus in einem weiteren, auch den Sozialismus umfassenden Sinne und versteht darunter alle Bestrebungen, die unter Zurückstellung oder Ausschluß des Individuums die Gemeinschaft zum konstitutiven und regulativen Prinzip der Kultur und des Lebens machen wollen. Bei Kant benutzt er das ganze vorhandene Schrifttum, wobei er mit Recht den grundlegenden Werken und Gedanken vor temperamentvollen Äußerungen des Augenblicks den Vorzug gibt.

Die vier Abschnitte der Schrift behandeln den wirtschaftlichen, den soziologischen und politischen, den religiösen und den ethisch-philosophischen Kommunismus und kommen zu dem Ergebnis, daß Kant in keiner dieser Hinsichten als Verfechter oder Vorläufer des Kommunismus angesprochen werden kann, und in dem Kernpunkt wird man dem Verfasser durchaus zustimmen müssen. Das wird freilich kantianisch gerichtete Sozialisten und sozialistisch gerichtete Kantianer nicht abhalten, auch weiterhin aus dem Königsberger Philosophen ihnen passende Stellen herauszugreifen

und in ihrem Sinne zu deuten oder zu pressen. Kant selbst hat ja dafür gesorgt, daß recht vieles, auch innerlich sich Widersprechendes aus ihm herausgelesen werden kann. Es bleibt auch bestehen, daß Marx ohne die vorausgehende idealistische Philosophie nicht denkbar ist.

Der erste Abschnitt ist eine eingehende Spezialuntersuchung über communio negativa und positiva bonorum in rechtsphilosophischer Betrachtung und prüft besonders den Kantischen Begriff der communio originaria (die sachlich wohl so ziemlich mit dem Begriff des ius proprietatis in abstracto der scholastischen Philosophie übereinstimmt). Ob die Kantische Begründung des Sondereigentums gegenüber dem Ansturm des Kommunismus sicherer standhält als die andern Theorien, ist mir allerdings mehr als zweifelhaft. Dafür ist seine Gedankenführung doch zu formalistisch und lebensfremd. Überhaupt scheint es ein aussichtsloses Beginnen, das Sondereigentum a priori begründen zu wollen. Das Eigentum ist eine gesellschaftliche Einrichtung und findet seine Begründung in dem Zweck, den es in der menschlichen Gesellschaft erfüllt, wie ja der Zweck der Schöpfer des ganzen Rechtes ist. In diesem Sinne bedarf der Satz, daß die Ableitung von einer praktischen Notwendigkeit uns nichts über innere rationelle Gründe sage (S. 68), der Berichtigung.

Die erste Abhandlung wendet sich ihrer Natur nach nur an engere Fachkreise. Aber es wäre sehr zu bedauern, wenn die Leser sich durch den anfänglichen Drahtverhau rechtsphilosophischen Details abhalten ließen, zu den nachfolgenden hochinteressanten Darlegungen vorzudringen, die auch weiteren, philosophisch und politisch eingestellten Kreisen viel zu bieten haben und stellenweise geradezu spannend geschrieben sind. Wir müssen uns auf einige Punkte aus dem reichen Inhalt beschränken.

Als ganz vorzüglich heben wir die Ausführungen S. 161 ff. über die Notwendigkeit der Religion für die Gemeinschaft und ihr Zusammenwirken hervor. Schon aus dieser Gedankenreihe ergibt sich, wie der Sozialismus zum Versagen verurteilt ist, weil er die religiösen Kräfte als unwesentlich, als „Privatsache" betrachtet und behandelt. (Vgl. auch die schönen Schlußworte bei Adolf Weber, Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit, 3. Aufl. [1921].)

In der Frage nach Kants Religiosität entscheidet sich Schlund für die Annahme, er habe in Gott mehr als eine bloße regulative Idee unsrer Vernunft gesehen, also ihm eine reale transsubjektive Existenz zuerkannt. Die gleiche Auffassung ist neuerdings auch von Adickes (Kants Opus postumum 1920, bes. S. 776 ff. 831 ff.) mit eindringender Sachkenntnis verfochten worden. Dieser hervorragende Kantforscher steht nicht an zu behaupten, Kant sei als Mensch und Moralphilosoph (nicht als Transzendentalphilosoph) immer und ohne Schwanken ein entschiedener, überzeugter Theist gewesen und habe das reale Dasein eines persönlichen, allweisen, gesetzgebenden Gottes stets wie eine Selbstverständlichkeit betrachtet; ausdrücklich lehnt er Vaihingers Als-Ob-Deutung der Kantischen Gottesidee als völlig unhaltbar ab. Das Dunkel, das noch über dieser Frage liegt, kann nur dadurch aufgehellt werden, daß die Kantausleger aufhören, ihre eigene Meinung in den „echten" Kant hineinzutragen, sondern vorurteilslos die Quellen sprechen lassen und Kant aus Kant und seiner Zeit erklären.

Bei der Beurteilung des ethischen Pessimismus Kants hätten wohl auch seine Äußerungen Erwähnung verdient, daß die Welt vielleicht noch gar kein Beispiel einer reinen moralischen Handlung gesehen habe, weil fast überall sich die Selbstsucht einschleiche[1]. Von dieser Ansicht ist es nicht so weit bis zu der Grundanschauung von Marx, der bei den herrschenden Klassen, den „Bourgeois", in hämischer und beleidigender Weise nur niedrige, egoistische Motive voraussetzt.

Hinsichtlich der Kantischen Sittenregel ist es gewiß wahr, daß sie nicht alle Menschen über einen Kamm schert. Doch kann ich anderseits dem Urteil nicht zustimmen: „Gerade das formale Prinzip Kants bietet besser als irgendein anderes material bestimmtes die Möglichkeit, der individuellen Beschaffenheit der handelnden Personen und der Situation zum Handeln gerecht zu werden" (S. 245). Hätte Kant nicht das christliche Sittengesetz und die bestehende Rechtsordnung als Muster vor sich gehabt, seine Formel würde ihm schwerlich genügt haben, um sich in den Einzelfällen des sittlichen Lebens zurechtzufinden.

Schlund zeigt in seiner ausgezeichneten Schrift eine solche Vertrautheit mit der Kantischen Philosophie und der weitverzweigten einschlägigen Literatur, daß unwillkürlich der Wunsch sich regt: Vielleicht schenkt der Verfasser uns eines Tages ein ebenso gründliches Werk über den ganzen Kant!

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 193 ff.

Max Pribilla S. J.

Bildende Kunst.

Barockskulptur. Von A. E. Brinckmann. Zwei Bände. 4° (VIII u. 428 S.) Mit 437 Abbildungen und 10 Tafeln. 6. bis 10. Tausend. (Handbuch der Kunstwissenschaft, begründet von Fritz Burger. Herausgegeben von A. E. Brinckmann unter Mitwirkung hervorragender Gelehrter.) Berlin-Neubabelsberg, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

Erst seit wenigen Jahrzehnten hat sich eine lebhaftere Anteilnahme an der Barockkunst, zumal der germanischen, durchgesetzt. Früher galt sie als Geschmacksverwilderung, unwert, eingehender untersucht und erforscht zu werden. Heute denkt man anders darüber. Aber die Forschung konnte in der kurzen Zeit nicht alles nachholen, was versäumt worden war; allenthalben finden wir noch Lücken und Löcher, die erst durch mühsame Einzeluntersuchungen ausgefüllt werden müssen. Das vorliegende Werk faßt in großen Zügen alles zusammen, was wir heute über das Spezialgebiet der Barockbildnerei wissen, und vermittelt ein Bild dieser großen, künstlerisch so fruchtbaren Zeit, das im wesentlichen wohl unverändert bleiben wird, mag auch da und dort weitere Forschung eine Kontur schärfer ziehen oder leicht abändern, diese oder jene Partie aus den Hintergründen mehr nach vorn rücken.

Wie ein mächtiger Felsblock steht vor den Toren des Barock Michelangelo. Fast der vierte Teil des Werkes ist der merkwürdigen, bald stürmisch vorwärts drängenden, bald wieder zurücktastenden Entwicklung dieses großen Meisters gewidmet, dessen Formsprache materiell von einer bisher unbekannten, fast visionären Kenntnis der anatomischen Verhältnisse, geistig vom Einhauchen seelischen Gehalts bedingt ist. Nur in erster Hinsicht war das Wirken des überragenden Meisters schulbildend bis zum Manierismus. Die Geistigkeit des späteren Barock, besonders in spanischen und deutschen Landen, war ganz anderer Art als die Michelangelos. In Italien pendelte die Entwicklung zwischen dessen freierer Formanschauung und der gebundenen klassischen hin und her, bis der geniale Bernini den Sieg der ersteren Richtung entschied. Denn auch bei dem überaus einflußreichen, in Italien arbeitenden Niederländer Giovanni da Bologna, der zwischen Michelangelo und Bernini den „Angelpunkt in der frühbarocken Skulptur" bildet, streiten immer noch klassische Gebundenheit und Freiheit um die Palme. Nach Deutschland wurde seine Richtung durch den Niederländer Hubert Gerhard verpflanzt und durch seine Schule, z. B. Krumpper, Reichel, weitergeleitet. Die gotische Formanschauung ging bei diesen Meistern einen Bund ein mit der italienisch-niederländischen. Doch zeigen schon bei Reichel die deutschen Formelemente das Übergewicht über die italienischen. „In der Regensburger Kreuzigungsgruppe gewinnt seine Formensprache eine solche Wucht, daß man einen deutschen, italienfreien Hochbarock unmittelbar vor den Pforten der deutschen Kunst rauschen hört." Mit Beginn des 17. Jahrhunderts hatte dann die deutsche Barockskulptur die Jahre ihrer Mündigkeit erreicht. Die Altarwerke eines Hans Degler wirken in dem gotischen Kirchenraum der St. Ulrichskirche in Augsburg gerade deshalb so ausgezeichnet, weil sie die neue Form noch ganz mit gotischer Gesinnung durchtränken.

Aus der norddeutschen Barockskulptur dieser Zeit, die einen viel uneinheitlicheren Eindruck macht als ihre süddeutsche Schwester, hat der Verfasser besonders eine Persönlichkeit herausgegriffen, deren Entdeckung eigentlich sein Verdienst ist: M. Ludewich Münsterman, in dessen Arbeiten sich impressionistische und expressionistische Tendenzen mischen. Mag man der Geistigkeit dieser Werke auch skeptisch gegenüberstehen, so muß man doch anerkennen, daß sie eine Schöpferkraft von ganz eigenartiger Prägung bekunden.

Die italienischen Barockgedanken hat Bernini am klarsten zur Darstellung gebracht, jene Mischung von klassischem Schönheitsstreben, freier, lockerer Form von dekorativer Wirkung, typisierter Seelenbewegungen, Einbeziehung räumlicher Werte in die plastischen. Sein Einfluß war der stärksten einer, die je von einem Künstler ausgegangen sind. Gegenströmungen wie die Algardis kamen trotz mächtiger Protektion nicht hoch.

Stand die Barockform in Spanien ganz im Dienste mystischer Kontemplation, obwohl stark vom Naturalismus genährt, doch ungleich vertiefter im seelischen Ausdruck als die italienische, so diente sie in den flämischen Niederlanden, befruchtet durch Rubens, ausgelassener Sinnenfreude und Verweltlichung der religiösen Stoffe. Frankreich, dem Barock gegenüber unselbständig, verwertete italienische und flämische Anregungen zu dekorativen Gebilden, bis in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Pariser Académie royale de peinture et de sculpture alle Kunstströmungen im Sinne der Klassik nivellierte. Es bedarf wohl noch genauerer Untersuchungen, ob nicht neben dieser höfischen und offiziellen Kunst auch die Barockkunst sich weiter entwickelte, die nach außen hin zwar nicht mächtig, dennoch Trägerin der Generationskraft blieb und so letzten Endes das Rokoko hervorbrachte, oder ob, wie der Verfasser so nachdrücklich hervorhebt, die Entwicklungsreihe Renaissance, Barock, Rokoko nur für Deutschland zutrifft, während für Frankreich Rokoko das ist, was Barock für Italien gewesen ist: Auflösung der Hochrenaissance, die in Frankreich allerdings durch Elemente des Barock und der Klassik modifi-

ziert war. Einzig in der deutschen Kunst findet Brinckmann die ganz folgerichtige Entwicklung der Berninischen Formgedanken. Man müßte, so meint er, ebenso den Mut haben, den Begriff Sonderrokoko zu prägen, wie man seit einigen Jahren von einer Sondergotik spricht. „Das Rokoko ist genau so phantastische Schlußkartusche des Weltbarock, wie deutsche Spätgotik zitternde Spitze auf dem Dome der Weltgotik war.

Mit aller Entschiedenheit hat der Verfasser das Problem der Barockskulptur auf eine rein formale Betrachtungsweise eingestellt. Man kann diesen Standpunkt verstehen, auch wenn die im Vorwort gegebene Begründung, warum auf einen allgemein kulturellen Unterbau verzichtet wird, nicht so ganz einleuchtet. Der künstlerische Formwille einer Zeit nimmt seinen Nährstoff ebenso aus der geistigen Umwelt, wie die Pflanze aus der Scholle, in der sie wurzelt. Die Frage mag zwar gleichgültig sein für eine intuitive Erfassung des Kunstwerks, nicht so ganz aber für die wissenschaftliche, derenthalben doch Bücher geschrieben werden. Das Innerste eines Kunstwerks läßt sich ja doch nie in Worte fassen, was der Verfasser übrigens auch ausdrücklich betont.

Mit großem Geschick ist Brinckmann der Versuchung aus dem Wege gegangen, die unendlich mannigfaltige Erscheinungswelt des Barock in allerlei Definitionen einzukapseln. Statt dessen weiß er, unerschöpflich in seinen sprachlichen Wendungen, das Anschauungsvermögen des Lesers unvermerkt zu stärken, das Unbewußte, nur instinktiv Gefühlte ins Bewußtsein zu drängen. Das Ergebnis seiner Untersuchungen hat er im Einleitungskapitel in abstrakte Formen gebracht, deren Verständnis auch nach der Lektüre des ganzen Buches nicht leicht ist. Ich habe den Eindruck, daß die Sache doch ungleich einfacher ist als dieses begriffliche Baugerüst.

Obwohl Schüler und Verehrer Wölfflins kann sich der Verfasser mit dessen System der kunstgeschichtlichen Grundbegriffe nicht recht befreunden. Zumal findet der Begriff des Malerischen, angewandt auf Architektur und Skulptur, seinen Widerspruch. Gewiß ist das primum in ordine ontologico beim Barock nicht das Malerische, wohl aber das primum in ordine logico: das Kunstwerk drängt sich uns auf in der Form des Malerischen, wobei der Begriff „malerisch“ natürlich nur Bild und Gleichnis bleibt. Es ist das die objektive Betrachtungsweise, die das Kunstwerk in seiner Erscheinungsform betrachtet, dann freilich auch Schlüsse auf die Seh- und Gestaltungsmöglichkeiten eines Zeitalters zieht; das andere ist eine subjektiv-psychologische Betrachtungsweise, die das Kunstwerk in seinem Entstehen aus dem Geiste des Künstlers, seine produktive Vorstellungsform untersucht. Beide Betrachtungsweisen haben ihre Berechtigung, nur läuft die vom Verfasser besonders empfohlene, die sich an die Vorstellungsform des Künstlers klammert, überall dort, wo weder Vorarbeiten noch Aussprüche des Künstlers selbst vorliegen, Gefahr, die reproduktive Vorstellungsform des kritischen Beschauers für die produktive des Künstlers zu halten. Ich glaube darum, die beste Methode ist — wenigstens einstweilen — eine Mischung beider, wie sie ja auch der Verfasser in seinem Buche recht glücklich durchgeführt hat.

Wie in seiner „Baukunst des 17. und 18. Jahrhunderts“ hat der Verfasser auch in diesem Buche wiederum eine schöne Probe seiner Gelehrsamkeit, Unabhängigkeit und sprachlichen Darstellungskraft abgelegt. Bei einer Neuauflage sollte jedoch unbedingt die frivole und ganz unangebrachte Insinuation auf S. 400 des zweiten Bandes getilgt werden. Man kommt auch der Religiosität des Barockzeitalters nicht nahe, wenn man von pantheistisch gerichteter Gläubigkeit spricht (II 276). Das sehr reiche Abbildungsmaterial wird zum guten Teil durch Originalaufnahmen des Verfassers bestritten, ausführliche Indizes machen das Buch auch zu einem hervorragend brauchbaren Nachschlagewerk.

Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. Von Karl Woermann. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage. IV. Band: Die Kunst der älteren Neuzeit von 1400 bis 1550. 8° (XVI u. 636 S.) Mit 337 Abbildungen im Text, 6 Tafeln in Farbendruck und 59 Tafeln in Tonätzung und Holzschnitt. Leipzig u. Wien 1919, Bibliographisches Institut.

Umfaßt der dritte Band dieses großen und angesehenen Werkes[1] einen Zeitraum von etwa 1200 Jahren, so beschränkt sich der vierte auf 150 Jahre. Einem in der Kunstgeschichte Unerfahrenen könnte dabei der Gedanke kommen, daß der riesige Stoff doch allzu ungleichmäßig verteilt sei. Indes muß man vor Augen halten, daß unser Band die Zeit der Früh- und Hochrenaissance behandelt, die seit Beginn der kunsthistorischen Forschung im Brennpunkt des Interesses stand und eine so reiche Fülle von Einzeluntersuchungen zu Tage förderte, daß die Darstellung dieser Periode ganz von selbst langsamer schreiten muß als bei den früheren, viel-

[1] Vgl. die Besprechungen der früheren Bände in dieser Zeitschrift: Bd. 92 (1917), Bd. 94 (1918), Bd. 99 (1920).

fach noch dunklen und wenig im Detail erforschten Zeitabschnitten. Es ist ferner zu bedenken, daß diese Zeit eine große Zahl neuer Formprobleme aufwirft, deren Kenntnis für die Kenntnis der künstlerischen Form und ihrer Entwicklung überhaupt von wesenhafter Bedeutung ist. Man braucht nur an die Arbeiten Wölfflins zu erinnern. Schließlich beginnen sich auch in der Neuzeit, mit deren Schilderung unser Band anhebt, immer klarer einzelne Meister als große Führer herauszustellen, das Subjektiv-Persönliche in Auffassung und Stil immer deutlicher hervorzutreten, was alles längeres Verweilen heischt und den Fluß der Darstellung verlangsamt.

Die Methode des Verfassers ist die altbewährte, wie ich glaube, die einzig mögliche für ein solches Handbuch mittleren Umfangs, das doch in erster Linie als Nachschlagewerk zu dienen hat. Nichts liegt dem Verfasser ferner, als eine „Kunstgeschichte ohne Namen" zu schreiben, den biologischen Werdegang der Kunst unabhängig von der Künstlergeschichte zu verfolgen, einzelne Künstler und Kunstwerke dagegen nur als Beispiele anzuführen; er knüpft vielmehr seine Darstellung an die Namen großer Künstler an „überzeugt von der Fortpflanzungskraft der künstlerischen Persönlichkeiten".

Auf Schritt und Tritt fällt das ruhige, besonnene Urteil des Verfassers auf. Unsre Zeit liebt ja mehr das augenblicklich Bestechende, Neuartige, wenn auch noch so subjektive Wertungen, ein impressionistisches Flackern von Gedanken und Darstellung. Alles zielt nicht so sehr auf Kunsterkenntnis ab, als auf „Kunsterlebnis". So gern wir auch diese moderne Art gelten lassen wollen, und so wenig wir ihren Wert für die lebendige Erfassung der Kunst verkennen möchten, für die Wissenschaft, deren Streben doch auf objektive Tatsachen gehen muß, ist die von Woermann angewandte Methode ergiebiger. Obwohl der Verfasser noch aus einer Zeit herausgewachsen ist, der das klassische Ideal als Höchstes galt, dem gegenüber es nur zwei Möglichkeiten gab, entweder möglichste Annäherung ans Ziel oder künstlerische Minderleistung, so hat er sich doch von diesem einseitigen Standpunkt loszumachen gewußt und ist z. B. ein warmer Bewunderer der primitiven Kunst des 15. Jahrhunderts. Die Bearbeitung der Neuauflage hat er sich auch durchaus nicht leicht gemacht, sondern mit peinlicher Gewissenhaftigkeit die große Zahl von inzwischen neuerschienenen Einzelstudien verwertet, so daß sein Buch in allen Teilen auf der Höhe unsrer heutigen kunsthistorischen Kenntnisse steht. Haben sich derartige Handbücher früher meist innerhalb der großen Heeresstraßen bewegt, so findet Woermann auch den Weg zu lokalen Größen, bieten doch gerade sie so viel an reizenden Zügen und Dialektfärbungen.

Etwas auffällig könnte die Verteilung des Stoffes erscheinen. Der Band ist in vier Bücher eingeteilt, von denen das erste und vierte die Kunst nördlich der Alpen und Pyrenäen, das zweite und dritte die Kunst Süd- und Osteuropas behandelt, im ersten Teil das 15. Jahrhundert, im zweiten die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts. Der Grund für diese Einteilung ist mir nicht klar geworden. Ich hätte es vorgezogen, in aufeinanderfolgenden Abschnitten zuerst die südliche Kunst dieses ganzen Zeitraums und dann die nördliche zu behandeln, statt die südliche Kunst zwischen die zwei Teile der nördlichen einzukeilen.

Ein sehr reiches, oft neues Abbildungsmaterial begleitet den Text; die Farbendrucktafeln sind, wie auch bei den früheren Bänden, durch chromolithographisches Verfahren hergestellt. Obwohl das Papier gegenüber den früheren Bänden eine geringe Minderung erfahren hat, kommen die Netzdrucke im allgemeinen doch gut heraus. Von großem Werte ist der bibliographische Anhang und ein sehr ausführliches alphabetisches Register, dessen Anfertigung ein Verdienst der Verlagshandlung ist. Inzwischen ist auch der fünfte Band erschienen, so daß das ganze Werk nun bald fertig vorliegt als schönes Zeichen deutschen Gelehrtenfleißes und Verlegermutes.

Die Kunst der Hochrenaissance. Von Karl Woermann. 8° (306 S.) Mit 36 Abbildungen im Text, 26 Abbildungen auf 12 schwarzen Tafeln und einer Farbendrucktafel. (Aus der Sammlung: Kultur und Welt.) Leipzig 1921, Bibliographisches Institut.

Dem Kern nach ist dieses Buch ein Auszug aus dem eben besprochenen vierten Band der allgemeinen Kunstgeschichte Woermanns. Die Beschränkung auf die Hochrenaissance ergab die Notwendigkeit, manches aus den früheren Abschnitten hereinzuziehen, was zur Abrundung des Bildes nötig war; anderes mußte gekürzt oder umgearbeitet, das Ganze aus dem Niveau einer fachmännischen Arbeit in das einer mehr volkstümlichen, auf weitere Kreise berechneten Darstellung übertragen werden.

Unsre Zeit erblickt ja in der Periode der Hochrenaissance durchaus nicht mehr den Gipfelpunkt der gesamten nachchristlichen Kunst-

entwicklung; sie ist vielmehr nur der höchste Gipfel eines ganz bestimmten Gebirgszugs. Gleichwohl rechtfertigt schon der Umstand, daß es eben überhaupt ein Gipfel ist und zwar einer der aussichtsreichsten und auch heute noch am liebsten bestiegenen, die Herausgabe dieses Sonderdrucks, die auf einen Wunsch der Verlagshandlung zurückgeht. Die Ausstattung ist gut, nur wäre für einige ganzseitige Bilder ein kleineres, nicht so stark über den Satzspiegel hinausreichendes Format zu wünschen. Man hat so den Eindruck, daß einige eben vorrätige Klischees ohne Rücksicht auf das Format benützt wurden.

Grundriß der Kunstgeschichte. Von Walter Rothes. 8° (VIII u. 236 S.) Paderborn 1921, F. Schöningh.

Daß ein praktisches Bedürfnis nach einem solchen Grundriß der Kunstgeschichte vorhanden ist, den man unbedenklich Schülern und Schülerinnen höherer Lehranstalten in die Hand geben darf, weiß jeder, der mit der studierenden Jugend in Fühlung steht. Darum begrüßen wir die Arbeit des bekannten Verfassers als ein gediegenes pädagogisches Hilfsmittel, zumal es ihm gelungen ist, die Schwierigkeiten, die eine solche Stoffverdichtung mit sich bringt, zu überwinden, eine Anhäufung von Namen zu vermeiden, das weitschichtige Material übersichtlich zu gruppieren, das Unwesentliche bescheiden vor dem Wichtigen zurücktreten zu lassen. In der Beurteilung der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts zeigt sich der Verfasser unbeeinflußt von den Einseitigkeiten der heute üblichen Kritik. Für eine Neuauflage möchte ich folgende Punkte, die mir beim aufmerksamen Durchblättern des Buches aufstießen, der Beachtung empfehlen: Der S. 102 genannte Maler heißt Foppa, nicht Coppa, wie er an dieser Stelle sowohl wie auch im Inhaltsverzeichnis genannt ist; S. 118: daß keiner das Wesen der Madonna so tief erfaßt hat wie Raffael, reizt zum Widerspruch; S. 181: Warum sind die neueren französischen Maler hier unter „Barock" eingereiht und nicht an die Stelle gesetzt, wohin sie gehören? Der Baumeister Jxnard wird an zwei Stellen richtig geschrieben, S. 192 heißt er Ignard, bei Abb. 154 Jxward; S. 207: Kraftlosigkeit im Kolorit kann man Piloty kaum vorwerfen; S. 219: Die Überschrift „Neue deutsche Volkskunst" ist mißverständlich. Der Begriff Volkskunst ist nicht vertauschbar mit dem Begriff nationaler Kunst, von der in diesem Abschnitt gesprochen wird. Weder Böcklin, noch Klinger noch Stuck sind Volkskünstler, wohl aber Böhle und die beiden Schiestl, deren Namen Erwähnung verdient hätten.

Der Genius im Kinde. Zeichnungen und Malversuche begabter Kinder. Zusammengestellt und eingeleitet von G. F. Hartlaub. 8° (188 S.) Mit 91 Abbildungen. Breslau 1922, Ferd. Hirt.

Das Kind ist kein Kunstrichter. Im Urteil über Kunst versagt es völlig. Es ist auch kein Künstler im eigentlichen Sinne und besitzt kein bewußtes Können, so wenig die Biene eine Künstlerin ist, weil sie so schöne rhythmische Sechseckgebilde schafft. Trotzdem ist das Kind, wo es Kunstartiges fertigt, über das Einerlei der Biene schon weit hinaus; sein Instinkt ist bereits gemischt mit Vernunft. Ohne reflex zu urteilen und zu überlegen zeichnet und malt es seine Erinnerungs- oder Wirklichkeitsbilder ab und gibt uns so einen gewaltigen Stoff für Kinderpsychologie an die Hand. Ich müßte einen großen Teil des überaus lehr- und aufschlußreichen Buches abschreiben, wollte ich dem Leser einigermaßen begreiflich machen, aus welchen psychischen Voraussetzungen diese Kinderkunst stammt, welche typischen Merkmale sich aus Alter, Geschlecht, Stammesangehörigkeit ergeben, wie sich Episches, Dramatisches, Lyrisches, Dekoratives ankündigt, wie solche Kinder zu unterrichten sind, damit „das Kind im Mann gerettet werde" usw. Gründliches Studium und praktische Erfahrung, die der Verfasser besonders 1921 beim ergiebigen Material der Mannheimer Kinderkunst-Ausstellung machen konnte, sprechen aus jeder Seite. Unter den Abbildungen sind natürlich viele Kritzeleien, die ein heutiger Kulturmensch keines Blickes würdigt, solange er sie nicht aus der Seele des Kindes heraus zu verstehen gelernt hat. Vielfach finden wir aber auch eine beinahe an das Wunderbare grenzende Reife der Anschauung und Gestaltung. Das Münchener Stadtbild z. B., das ein sechsjähriger Knabe aus der Erinnerung gezeichnet hat, ist nicht weniger erstaunlich wie die beiden Zeichnungen eines zehnjährigen Mädchens aus Höchst, die so flott impressionistisch hingeworfen und im psychologischen Ausdruck so vollendet sind, daß es schwer ist, hier nicht an eine Täuschung zu glauben. Dem Kenner des heutigen Alfred Kubin müssen die drei Zeichnungen aus seiner Kindheit besonders willkommen sein, da sie in die seelischen Urgründe hineinleuchten, aus denen die dämonisch grausige Kunst dieses Meisters in ganz natürlicher Entwicklung erwuchs.

Kirche und moderne Kunst. Grundsätzliches zu brennenden Fragen der Gegenwart. Von P. Remigius Boving O. F. M. 8° (44 S.) Bonn 1922, Hanstein.

In diesem Schriftchen hat der Verfasser die Gedanken zusammengestellt, die er über das wichtige und vielbesprochene Thema „Expressionistische Kirchenkunst" teils auf der Kölner Tagung für christliche Kunst, teils in der Zeitschrift „Theologie und Glaube" ausgesprochen hat. Es kam ihm vor allem darauf an, die philosophischen und theologischen Grundlagen, ohne deren Kenntnis die Beantwortung unsrer Frage nicht möglich ist, gegenüber mancherlei schiefen Ansichten festzustellen, die auch in unsern Kreisen Wurzel gefaßt haben und mit zähester Energie verfochten werden. Da in dieser Zeitschrift schon wiederholt das Problem im Sinne des Verfassers behandelt wurde, erübrigt nur, dem Schriftchen weiteste Verbreitung namentlich im Klerus, aber auch in der Künstlerschaft zu wünschen. Kirchliche Kunst ist nun einmal kein ausschließlich formales Problem. Wie wenig Klarheit und Einheit übrigens selbst über die rein künstlerische Seite der neuen Kunst unter deren Verfechtern herrscht, beweist der Name des Malers Willy Öser. Während Rupert Gießler mit zwingender Gebärde feststellt, daßÖsers Werk „die Erfüllung der künstlerischen Ziele der Gegenwart" bedeute, daß durch ihn „die neue Form geschaffen" sei, daß seine Kunst „auch der gesamten Kunst unsrer Zeit richtunggebend" sein werde, ja „mehr als das, der Kultur wegweisend sein" könne („Germania" Nr. 241, 8. Mai 1921), schreibt Heribert Reiners: „Kopfschüttelnd aber fragt man sich, wie es möglich ist, daß von Öser in Süddeutschland so viel Aufhebens gemacht und er so oft als der Große gepriesen wird, der uns erst die neue christliche Kunst gebracht habe" („Köln. Volksztg.", Nr. 406, 25. Mai 1922).

Max Heilmaier, ein deutscher Bildhauer. Von Georg Lill. Mit 97 Abbildungen. (Moderne Meister christlicher Kunst. Plastiker Band 2.) Fol. (76). München 1922, Parcus & Co.

Wer die gediegenen Arbeiten des heute dreiundfünfzigjährigen Meisters seit Jahren verfolgen konnte, wird sich freuen, daß ihm nunmehr eine eigene Monographie gewidmet wurde, und daß ein so sachkundiger Kunstgelehrter wie es Lill ist, die textliche Einführung übernommen hat. Der Kunst Heilmaiers, die mit gleicher Lust an profane wie an kirchliche Arbeiten herantritt, kann man jedenfalls nicht den Vorwurf der Süßlichkeit machen, den so viele Kunsterzeugnisse unsrer Zeit verdienen; es lebt vielmehr in ihr eine herbe, urdeutsche Kraft und ein strenges Stilgefühl. Fast zu sehr ist sie einer naturalistischen Auffassung verpflichtet, zumal in den Apostelköpfen, die, unmittelbar aus dem Leben gegriffen, zwar voll sind von individuellen fesselnden Zügen, aber geistig nicht allzuviel bedeuten und den Ideengehalt, der in dem Wort „Apostel" liegt, nicht ausschöpfen. Ungleich mehr an geistiger Tiefe und Innerlichkeit, liegt z. B. in den Christusfiguren, wo das Modell bescheiden hinter die Idee zurücktritt. Glänzend bewährt sich der Meister, der seit 1907 als Professor an der Nürnberger Kunstgewerbeschule wirkt und nachhaltigen Einfluß auf jüngere Künstler gewann, in der Lösung dekorativer Aufgaben.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Das Jahr 9 vor Christus.

Augustus hatte den Frieden gebracht. Diese Überzeugung lebte in Rom und im ganzen Reiche, wo immer man sich seines sichern Glückes freute. Seitdem der Erbe Cäsars seinen letzten Nebenbuhler, Antonius, in Ägypten besiegt hatte, konnte er sich dem Wiederaufbau zuwenden, daß Bürger und Untertanen die todesbangen Jahre der inneren Kämpfe vergäßen und im Segen des Friedens Vertrauen erblühe zu Rom und seinem neuen Herrscher, Augustus. Jahrelang hatte dieses Friedenswerk gedauert, jahrelang hielt es ihn fern von Rom. In den Jahren 27—24 bereiste der Princeps Gallien und Spanien, 22—19 Griechenland und die östlichen Provinzen. Im Jahre 16 finden wir ihn wieder in Gallien, von wo er gegen Mitte des Jahres 13 nach der Hauptstadt zurückkehrte. Jedesmal bringt er neue Erfolge heim in der Befriedung des Reiches, die Roms Macht und Herrschaft festigen. So wurden die Tage der Rückkehr zu Festen des Volkes. Ehrliche Dankbarkeit und aufrichtige Freude erwarteten ihn an der Bannmeile Roms und äußerten sich in immer neuen Ehrungen, daneben aber etwas anderes, tieferes; ein religiöses Gefühl regte sich in der Volksseele.

Im Jahre 19 v. Chr. war der Altar der Fortuna redux, der heimkehrschenkenden Göttin, eingeweiht worden. Sechs Jahre später, nach der dreijährigen Abwesenheit im Westen des Reiches, entging Augustus zwar dem ihm zugedachten feierlichen Empfang, aber er billigte doch die Gelobung eines ähnlichen Heiligtums auf dem Marsfeld, der Ara Pacis Augustae. Es soll dem Frieden gelten, den Augustus gebracht hat. Das Kultbild soll die Pax (den Frieden) darstellen, die Schutzgöttin des Augustus, seines friedenbringenden Wirkens und Waltens, im Grunde die Verkörperung seines Genius, seiner Tatkraft, seiner Taten.

Dreieinhalb Jahre brauchte es, um das Werk zu vollenden: der 30. Januar des Jahres 9 v. Chr. war der Tag der feierlichen Weihe, ein Tag voll Bedeutung für Augustus. Worin diese Bedeutung bestand, mögen uns die erhaltenen Reste des Altars selbst schildern. Der Scharfsinn und die Zusammenschau Duhns haben die teilweise längst bekannten Trümmer als Bruchstücke des Kaiseraltars erkannt und uns damit das Denkmal wiedergeschenkt. Es ist so viel erhalten, daß die Archäologie mit Sicherheit Aufbau und viele Einzelheiten feststellen kann.

Neuere Grabungen haben das Wesentliche des Grundrisses aufgedeckt. Ein unbedeckter Hof von etwa 11 Metern im Geviert, umfriedet von einer über $3^1/_2$ Meter hohen, reich verzierten Mauer, umschloß den Altar und das Bild der Pax. Vielleicht war das Ganze in weiterem Abstand rings von säulengetragenen Hallen umgeben. Altar und Bild sind nicht erhalten, wohl aber, wenigstens zum größeren Teil, die Quadern der Umfassungsmauern mit ihrem Bildschmuck. Die inneren Flächen zeigten unten einfaches Linienornament, darüber Fruchtkränze. Die Außenseite trug über meisterhaft ausgeführtem Rankenwerk aus Akanthusblättern reichen Figurenschmuck. Festlich gekleidete Scharen, Männer, Frauen und Kinder, schreiten in feierlichem Aufzug einher. Es sind Römer; in Rom spielt die Szene und es ist die Gegenwart, die dargestellt wird. Der Künstler hat die Einweihung eben der Ara Pacis festgehalten oder vorweggenommen, das Dank- und Weihefest des Augustusfriedens.

Auf der Nordseite sah man Beamte, Priester, Senatoren, Bürger des damaligen Roms, alle in der Toga, alle mit festlichem Lorbeer. Wichtiger ist die Prozession an der Südseite; denn ihre Teilnehmer sind die Prinzen und Prinzessinnen des kaiserlichen Hauses, Julia, die Kaisertochter, samt ihren Kindern aus der Ehe mit Agrippa, Gaius und Lucius, den mutmaßlichen Erben der Herrschaft, sodann Tiberius und Drusus, die Stiefsöhne des Augustus, die ihm Livia zugebracht hatte, die ruhmgekrönten Feldherren des Reiches, in der Vollkraft des blühenden Mannesalters. Des Augustus Bild ist später gefunden worden, zwar beschädigt, aber doch deutlich erkennbar; auch er trägt Toga und Lorbeer. Die anschließenden Quadern fehlen noch; sie müssen, wenn die Deutung richtig ist, die Ara Pacis selbst abgeschildert haben. Götterbilder, Opferszenen ergänzen und vertiefen den religiösen Charakter des Bildwerks. Gut erhalten ist die Darstellung der Tellus, der Mutter Erde, der freigebigen Spenderin all der Güter des Friedens. —

Es war für Augustus ein Tag des Triumphes, vielleicht des stolzesten, den er in seinem ehrenreichen Leben gesehen hat. Er hat das Friedenswerk geschaffen nach Jahrzehnten voll Krieg und Blut und Not. Dafür erbaute ihm bewundernde Dankbarkeit den Friedensaltar,

marmorschimmernd in erlesener Pracht. Ihm ist er erbaut, dem Princeps. Dies Bewußtsein mag ihn begleitet haben, wenn er umringt von den Seinen die Feststraßen zog. Damit war seine Herrschaft gesichert. Daß sie weiterleben würde in seiner Dynastie, dafür schienen die Kaisersöhne Gewähr und Bürgschaft zu sein. So standen seine stärksten Wünsche vor der Erfüllung. Und noch ein anderer Wunsch schien sich zu verwirklichen, das Sehnen nach den überhohen Ehren des hellenistischen Herrscherkults. Augustus liebte den Strahlenschein des Göttlichen. Der Name Augustus — der Erhabene, Verehrungswürdige —, den er im Jahre 27 v. Chr. dankbar aus der Hand des Senats entgegennahm, steht an der Schwelle des Menschlichen; er deutet etwas übermenschlich Großes an, dem göttliche Verehrung gebührt. Klarer redeten die Kaisertempel im Osten, die Kaiseraltäre im Westen, die ganze sich anschließende staatlich geförderte Organisation des Kaiserkults. Sie ließ an des Augustus Haltung keinen Zweifel.

So kann es nicht wundernehmen, daß die Dichter, Geschichtsschreiber, Redner, Munizipien und griechische Stadtgemeinden und Provinzen wetteiferten, dem Kaiser übermenschliche Ehren zu erweisen. Der Grundton ist überall derselbe: „Frieden bringt er der Welt" (Vergils vierte Ekloge). Ihr Zusammenklang kündet die Wirklichkeit dessen, was Freunde des Augustus schon bei dessen erstem Auftreten in Rom, April 44, gesehen haben wollten, daß der Sonnenbogen sich ob seinem Haupte runde. Jetzt krönte ihn das Diadem des Friedensfürsten, der Lichtglanz des vergöttlichten Herrschers. Die Pax Augusta ist eigentlich Augustus selbst; ihm gelten Festzug und Weihrauch und Opfer.

Aus den vielen Zeugen und Zungen dieser Stimmung sei nur eine Inschrift herausgehoben, die dem gleichen Jahre 9 v. Chr. angehört. Damals beschloß die senatorische Provinz Asia einen neuen Kalender einzuführen. Der 23. September, der Geburtstag des Augustus, sollte Neujahrstag sein; der erste Monat sollte Kaisar bzw. Kaisarios heißen. Zur Begründung des Beschlusses wird bemerkt, daß die allwaltende „Vorsehung" den Sebastos (Augustus) der Welt geschenkt habe, „zu Nutz und Frommen der Menschheit ihn mit herrlichen Gaben ausgestattet und uns sowie allen nach uns zum Retter gesandt hat. Er hat die Kriege beendet, hat alles geordnet.... Er hat alle Wohltäter vor ihm übertroffen und wird in der Zukunft von keinem erreicht werden. So wurde der Geburtstag des Gottes (Augustus) für die Welt der Beginn der guten Botschaften (Euangelia), die von ihm ausgingen". Ähnlich überschwenglich nennt ihn eine vor einigen Jahren in Sardes, Kleinasien, gefundene Grabinschrift „Vater des Vaterlands und des gesamten Menschengeschlechts".

Der Titel „Vater des Vaterlands" führt ins Jahr 2 v. Chr., das einen letzten Höhepunkt im Leben des Augustus bedeutet, wenigstens nach dessen eigenem Urteil. Er erzählt nämlich in dem Bericht über die Taten und Ehren seines Lebens, der auf den Marmorwänden des Augustustempels in Ankyra (Angora) erhalten ist: „Als ich den dreizehnten Konsulat bekleidete — im Jahre 2 v. Chr. — haben mich Senat und Ritterstand und das ganze Volk Vater des Vaterlands genannt." Damit schließt der Selbstbericht; von den folgenden 16 Jahren wußte er nichts Ähnliches zu berichten.

Wir verstehen dieses Schweigen. Schon das Jahr 2 v. Chr. zeigt Augustus nicht mehr auf der Sonnenhöhe des Glückes. Die Ehrung, die ihm das Volk als seinem Vater am 5. Februar darbrachte, ist wie eine nachflutende Welle, die ihn noch einmal emporhob über alle die andern Sterblichen. Für einen Augenblick konnte er vergessen, daß er ein Mensch war wie sie. Aber wenn er dann aus dem Senat in sein Haus zurückkehrte, dann ward er inne, daß er den Zenit des Lebens und des Glückes überschritten habe. Wo waren die, die an den Schauseiten des Friedensaltars abgebildet waren? War nicht der große Tag wie ein Wendepunkt seines Schicksals gewesen? Noch im gleichen Jahre stirbt Drusus, sein Liebling und der Abgott des Volkes, mitten auf siegreicher Heerfahrt, in den Wäldern Germaniens, an den Folgen eines tödlichen Sturzes. Drei Jahre darauf verläßt ihn Tiberius zu freiwilliger Verbannung auf der Insel Rhodos. Kein Bitten des Kaisers kann ihn zurückhalten, nicht der Hinweis auf die Not des Reiches, das in ihm den letzten großen Feldherrn aus dem Kaiserhaus verliert. Kaum hat Tiberius Rom verlassen, da bricht die Schande über sein Haus herein. Julia, sein einziges Kind, muß er verstoßen und verbannen; er hat sie nie wieder gesehen. Noch waren ihm Erben des Thrones, Gaius und Lucius, die Söhne Julias und Agrippas, seine ganze Hoffnung, die Sorge seines Alters. Ein „hartes Schicksal" entreißt sie ihm. Lucius, der Jüngere, stirbt im Jahre 2 n. Chr. in Massilia (Marseille), Gaius erliegt auf seinem ersten Feldzug im Osten des Reiches einer tückischen Wunde, im Jahre 4 n. Chr. So

wurde es einsam um den alternden Augustus. Wollte er sein Werk erhalten und seine Dynastie sichern, dann mußte er Tiberius, seinen Stiefsohn, adoptieren und ihm so die Nachfolge zuwenden, dem Claudier, der ihm zeitlebens seelenfremd gewesen war und auch nach der Versöhnung nicht näher kam. Das ist die Tragik im Leben des „glücklichen" Augustus.

Auch der letzte, nie ganz klar ausgesprochene Wunsch des Kaisers ist nicht voll in Erfüllung gegangen. Unter seinen nächsten Nachfolgern verlor der Kaiserkult die Bedeutung, die ihm Augustus beigemessen und verliehen hatte. Er wurde Formsache, wenn es hoch kam, Zeichen treuer Ergebenheit. —

* * *

Im gleichen Jahre 9 v. Chr., da in Rom die religiös gestimmte Weihe des Friedensaltars gefeiert wurde, sah Palästina eine ähnlich glänzende Feier, die nicht ohne Beziehung war zu Augustus und zum Kaiserkult, die prachtvolle Einweihung der neuerbauten Stadt Cäsarea am Meere. Zwölf Jahre hatten die Arbeiten beansprucht, um die großzügigen Pläne des Königs Herodes zur Ausführung zu bringen, einen Hafen zu schaffen, der mit seinen weithinausreichenden Molen den Schiffen sichern Schutz gewähre, und eine Stadt, die als Stapel- und Umschlagsplatz ein Mittelpunkt des Handelsverkehrs würde. Seine Gründung erwies sich als lebenskräftig. Nach der Entthronung des Archelaus im Jahre 6 n. Chr., seitdem römische Ritter als Prokuratoren die Provinz verwalteten, war Cäsarea ihre Residenz, das Königsschloß ihr Palast. Zwei aus diesen Statthaltern nennt die Apostelgeschichte: Felix (23, 24 ff.) und Festus (24, 27 ff.), vor denen sich Paulus zu verantworten hatte; vor Pontius Pilatus stand unser Herr als Gefangener. Auf einer Erhebung lag der marmorglänzende Tempel der Roma und des Augustus, eine Huldigung an den Kaiser, dessen Namen die neue Stadt trug. Augustus zeigte sich erkenntlich durch Übersendung großer Spenden zur Feier der Einweihung — es war wohl der letzte Hulderweis, den sich die Römertreue des Herodes verdient hat.

Kurz darauf traf ihn schwerste Ungnade. Der Kaiser ließ es ihm nicht hingehen, daß er im Streite mit den Nabatäern durch sein Vorangehen die Kriegsgefahr für die Grenzbezirke des Reiches heraufbeschworen hatte. Das früher freundschaftliche Verhältnis ist auch nach der offiziellen Versöhnung nicht wiedergekehrt. Schwer trug Herodes an diesem Verhalten des Kaisers, von dessen Willen seine Stellung und Macht völlig abhing, um so schwerer, da Haß und Furcht und Mißtrauen auch sein Familienleben vergifteten.

Seit dem Jahre 15/14 v. Chr., da Herodes auf der Höhe seiner Erfolge Agrippa, den Gehilfen und Freund und Schwiegersohn des Augustus begleiten durfte, war der stille Kampf an seinem Hofe entbrannt. Er richtete sich gegen die Thronerben Alexander und Aristobul, die Söhne des Herodes aus der Ehe mit Mariamne, der Hasmonäerfürstin. Die heranwachsenden Jünglinge mochten das Unrecht empfinden, das Herodes im Jahre 29 ihrer Mutter angetan, da er sie in einem Anfall wilder Eifersucht hinrichten ließ. Zwischenträger hinterbrachten achtlos hingeworfene Worte. Antipatros, des Königs ältester Sohn, aus der Ehe mit der von ihm verstoßenen Doris, schürte das Mißtrauen des Vaters. Herodes glaubte sich an Macht und Leben bedroht. Im Jahre 12 erschien er mit den beiden Prinzen vor Augustus in Aquileia, um ihm seine Klagen gegen sie vorzubringen. Die kluge Mäßigung des Kaisers brachte zwar eine Versöhnung zustande; aber da die treibenden Kräfte am Werke blieben, wuchs nach der Heimkehr die Entfremdung nur noch mehr. Auch die Vermittlung des Archelaus, des Schwiegervaters des Alexander, brachte keine dauernde Besserung der Beziehungen zwischen Vater und Söhnen. Sein Besuch mag in das Jahr 9 v. Chr. fallen; seitdem wurden die Verhältnisse am Königshof in Jerusalem unleidlich. Mißtrauen und Überwachung, Erbitterung und Unvorsichtigkeit halfen sich gegenseitig zum Verderben der Königssöhne. Erfolterte Geständnisse mußten das Anklagematerial abgeben. Herodes schien von der Wahrheit der Beschuldigungen überzeugt. Abermals wandte er sich an Augustus; es war die Gesandtschaft, die ihm des Augustus Wohlwollen wiederbringen sollte. Sein gewandter Unterhändler, Nikolaus von Damaskus, brachte günstigen Bescheid heim: Herodes dürfe gegen seine Söhne gerichtlich vorgehen. So wurde die Milde des Augustus gegen den Vater zum Todesurteil für die Söhne. In Sebaste, dem alten Samaria, wurde es vollstreckt, im Jahre 7 v. Chr. Aber damit waren die bösen Geister des Herodianischen Hauses, Zwietracht und Herrschsucht und Mißtrauen, nicht gebannt. Antipatros plante jetzt gegen den Vater, wessen er die Halbbrüder, wohl zu Unrecht, beschuldigt hatte. Nur die Geschwistertreue Salomes, verbunden mit Wachsamkeit und heuchlerischer Freundlichkeit gegen den Hochverräter, vereitelte den Mordversuch. Fünf Tage vor seinem Tode gab Herodes, schon sterbenskrank,

den Befehl zur Hinrichtung des Antipatros. Das war März/April des Jahres 4 v. Chr.

Vor der düstren Tragik dieser großangelegten Verbrechen und ihrer entsetzlichen Sühne verschwindet die in die letzten Lebensjahre des Königs fallende messianische Bewegung, von der uns Josephus kurz berichtet. Pharisäer hatten das Gerücht verbreitet, Herodes und sein Haus würden aussterben, ein König werde erstehen, dem alles unterworfen sein werde. Herodes ließ blutige Strenge walten, die Pharisäer wurden hingerichtet; dumpfer Schrecken mag damals in Jerusalem geherrscht haben. Zeitlich nicht allzuweit von diesem Strafgericht, das etwa ins Jahr 6 v. Chr. fällt, liegt das Ereignis, das Matthäus berichtet, die Ankunft der Magier und ihre Frage in Jerusalem. Ihr Erscheinen mußte die Erinnerung an die messianische Bewegung und ihre Unterdrückung wecken. So begreift sich die Verwirrung des Herodes und der Stadt Jerusalem, von der der Evangelist spricht. Daß sie nicht grundlos war, beweist der Kindermord in Bethlehem. Aber das Gotteskind ist in Sicherheit. An ihm wird sich das Wort des Engels erfüllen: „Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben und seiner Königsherrschaft wird kein Ende sein" (Luk. 1, 32).

Matthäus weist die Beziehung auf, in die der Messias zum Fremdkönig der Juden trat; Herodes zwingt ihn, im Dunkel der Verbannung sich der Verfolgung zu entziehen. Lukas geht weiter; er stellt die Geburt des Herrn in den großen reichsgeschichtlichen und weltgeschichtlichen Zusammenhang. Ein Befehl des Augustus veranlaßt die Reise Josephs und Marias nach Bethlehem und die Geburt Jesu Christi in der Davidsstadt. Der Zensus, die „Beschreibung", fand statt unter Quirinius, dem Legaten Syriens (Luk. 2, 1 f.). Früher hat man für diese erste Statthalterschaft des Quirinius die Jahre 3/2 v. Chr. angesetzt; sonach wären C. Sentius Saturninus (9—6 v. Chr.) und P. Quinctilius Varus (6—4 v. Chr.) seine Vorgänger. Da sich bei Tertullian die Nachricht findet (Adv. Marc. 4, 19), der Zensus in Judäa habe unter Sentius Saturninus stattgefunden, so nahm man an, daß er unter diesem Statthalter begonnen, unter seinem Nachfolger fortgesetzt und von Quirinius zu Ende geführt sei. Gegen diese Deutung war nichts einzuwenden, da die Erhebungen mehrere Jahre in Anspruch nehmen konnten.

Zwei Inschriften aber, die Ramsay auf der Trümmerstätte des alten Antiochien in Pisidien, wo Paulus auf seiner ersten Missionsreise wirkte (Apg. 13, 14 ff.), gefunden hat, empfehlen einen andern Zeitansatz für die erste Legation des Quirinius, vor Sentius Saturninus. Quirinius scheint nach dem Konsulat, den er im Jahre 12 v. Chr. bekleidete, die Provinz Syrien verwaltet zu haben, in den Jahren 11—9 v. Chr. Er hat die Beschreibung begonnen, die dann — so dürfen wir Tertullians Angabe verstehen — sein Nachfolger Saturninus durchgeführt hat. Es liegt somit nahe, für den Geburtstag unsres Herrn eines der Jahre 11—6 v. Chr. zu suchen, eher wohl nach als vor dem Jahre 9 v. Chr.

Als Jesus Christus in Bethlehem in Juda geboren wurde, hatten Augustus und Herodes ihre Mission erfüllt. Augustus hatte den Frieden gebracht, Ruhe im Innern, ein erträgliches Verhältnis zu den Nachbarn im Osten, den Parthern. Aber das religiöse Sehnen der Zeit hat er nicht gestillt. Seiner Religionspolitik ist ein Erfolg nicht beschieden gewesen. Herodes' hartes Regiment, das zumal in dessen letzten Lebensjahren schwer auf Israel lastete, weckte und belebte die messianische Erwartung. Die Zeit war erfüllt. Magier aus dem Morgenland werfen die Frage ins Volk, vor der Jerusalem erbebt. Hirten in Bethlehem, priesterliche Familien in der Stadt im Gebirge Juda, fromme Beter im Tempel geben die frohe Kunde weiter, daß der Messias geboren sei. Aus ihren Kreisen kommt der Bußprediger, der am Jordan tauft. „Das Gottesreich ist nahe!" Dann erscheint der Messias selbst. Das Reich Gottes ist nahe. Über seinen Toren stehen Seligkeiten. Denn es ist erschienen „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unsres Erlösers" (Tit. 3, 4, aus der Epistel der zweiten Weihnachtsmesse). —

Hermann Dieckmann S. J.

Zur Scholastik und ihrer Geschichte.

In der „Akademischen Bonifatius-Korrespondenz" 1922, Nr. 2, S. 103 schreibt der durch seine Arbeiten über Augustins Erkenntnislehre und Gottesbeweis bekannte Dr. Johannes Hessen:

„Wer sodann die Geschichte der Scholastik kennt, der weiß auch, daß es einmal eine Zeit gegeben hat, wo dieselbe Philosophie, die heute kirchlicherseits empfohlen wird, von den kirchlichen Instanzen abgelehnt und verboten wurde."

Für manche Leser wird es von Belang sein, den näheren Sachverhalt kennen zu lernen. Daß es die Philosophie und Theologie des hl. Thomas von Aquin ist, welche die Kirche heute und seit langem empfiehlt, ist bekannt. Stets wachte die Kirche über die Reinerhaltung des

ihr anvertrauten Glaubensschatzes, vorzüglich aber zur Zeit eines so hoch gespannten Geisteslebens, wie es das 13. Jahrhundert sah, das neben unvergänglichen Wahrheitsschätzen auch manche Irrtümer zu Tage förderte. Am 18. Januar 1277 mahnte Papst Johann XXI. den damaligen Bischof Stephan Tempier von Paris, über die an der dortigen Universität vorgetragenen Lehren schärfer zu wachen und etwaigen Irrtümern entgegenzutreten[1]. Bald danach, am 7. März 1277, verurteilte Bischof Stephan 219 Sätze[2], von denen allerdings einige eine krasse Häresie enthalten, z. B. gleich der erste Satz: „daß Gott nicht dreifaltig und einer ist, weil die Dreifaltigkeit mit der höchsten Einfachheit nicht zusammen besteht." Diesen Satz bei Thomas von Aquin aufgestellt finden zu wollen, ist ein Unding; höchstens bringt er ihn als Schwierigkeit vor, der er die Lösung beifügt[3]. Einige wenige Sätze berühren sich mit der philosophischen Lehre des Aquinaten, z. B. Nr. 81: „Da die reinen Geister keine Materie haben, kann Gott nicht mehrere derselben Art schaffen." Es handelt sich hier um die sehr spekulative Frage nach dem principium individuationis. Keiner der dem hl. Thomas zugeschriebenen Sätze spricht über die Art unsrer Gotteserkenntnis. Sehr richtig bemerkt P. Ehrle[4], „daß selbstverständlich die Lehrverurteilung vom 7. März nur für die Pariser Universität und Diözese verbindende Kraft hatte". Ungefähr fünfzig Jahre später, am 14. Februar 1325 — Thomas war am 18. Juli 1323 heiliggesprochen worden — hob ein anderer Stephan, Stephan von Borreto, ein Nachfolger des Stephan Tempier auf dem Pariser Bischofsstuhl, die Verurteilung der Sätze, auf, insoweit sie die Lehre des hl. Thomas wirklich oder angeblich berühren: quantum tangunt vel tangere asseruntur doctrinam beati Thome[5].

Kaum 14 Tage nach der Pariser Verurteilung, am 18. März 1277, verbot ein Ordensbruder des hl. Thomas, Robert von Kilwardby, seit 1272 Erzbischof von Canterbury und Metropolit zu Oxford, eine Reihe von Sätzen, im ganzen 30, von denen der eine oder andere die Lehre des hl. Thomas von der Seele als der einzigen Wesensform im Menschen betrifft. Von der Art unsrer Gotteserkenntnis ist auch hier nicht die Rede[1]. Der Nachfolger des Robert von Kilwardby auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, der Franziskaner John Peckham, erneuerte 1284 das von seinem Vorgänger erlassene Verbot, ohne aber eine weitere Prüfung wenigstens einzelner Artikel auszuschließen: „Wir gingen in der Weise voran, daß wir das Urteil unsres Vorgängers in öffentlicher Rede vor dem Klerus bestätigten und befahlen, daß niemand in der Folge einer dieser Meinungen verteidigen solle, bis wir, unterstützt von dem Rate des Diözesanbischofs und auch der Professoren, sorgfältig zusähen, ob unter den Sätzen ein Artikel sei, der ohne Gefahr um des Friedens willen geduldet werden könne." So schreibt er in einem Briefe vom 1. Januar 1285[2]: „Endlich verurteilte er am 30. April 1286 in einer öffentlichen Versammlung in St. Mary le Bow in London im Beisein der Bischöfe von Lincoln, Worcester und Hereford acht Lehrsätze, nämlich den Satz von der Einheit der Wesensform im Menschen und sieben Folgerungen, welche sich, wie er annahm, aus demselben ergeben."[3] Von einer ausdrücklichen Zurücknahme ist nichts bekannt; die Sache geriet in Vergessenheit. Jedenfalls hatte auch dieses Verbot nur für den Jurisdiktionsbereich des Erzbischofs Geltung. In einem Briefe vom 1. Juni 1285 hatte Erzbischof Peckham auch auf die Augustinische Erkenntnislehre hingewiesen, indem er von der neuen Lehre sprach, „die alles, was Augustinus über die ewigen Gesetze, über das unwandelbare Licht, über die Seelenfähigkeiten, über die in den Stoff hineingelegten Keimkräfte und zahl-

---

[1] Fr. Ehrle S. J., Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V (1889) 610.

[2] Abgedruckt bei Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I (Parisiis 1889) n. 473, p. 543—555.

[3] Vgl. Summa theologica 1, q. 27, a. 1 ad 2.

[4] Archiv V 611.

[5] Denifle-Chatelain, Chartularium II (1891) n. 838, p. 281.

[1] Denifle-Chatelain, Chartularium I, n. 474, p. 558 f. — Ehrle, Archiv V 611 f. — B. Jansen S. J., Die Definition des Konzils von Vienne: „Zeitschr. f. kath. Theologie" XXXII (Innsbruck 1908) 297. — Überweg, Geschichte der Philosophie, herausg. von Dr. Matth. Baumgartner, II[10] (Berlin 1915) 503. — Dr. Franz Rüsche, Aus mittelalterlich. Geisteswerkstatt: „Theologie und Glaube" XIV (1922) 136—151.

[2] Denifle-Chatelain a. a. O. I, n. 518, p. 626.

[3] Fr. Ehrle S. J., John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts: „Zeitschrift f. kath. Theol." XIII (1889) 190.

lose ähnliche Dinge lehrt, aus allen Kräften zerstört und entnervt“ [1].

Die eingangs angeführten Worte, daß es einmal eine Zeit gab, wo „dieselbe Philosophie, die heute kirchlicherseits empfohlen wird, von den kirchlichen Instanzen abgelehnt und verboten wurde“, sind also nicht so zu verstehen, als habe jemals die Gesamtkirche oder die Gesamtheit des kirchlichen Lehramts die ganze Philosophie des hl. Thomas abgelehnt und verboten.

Daraus ergibt sich auch der Sinn des auf die soeben angeführten Worte unmittelbar folgenden Satzes: „Wer solche Wandlungen betrachtet, der kann unmöglich annehmen, daß wir heute den Endpunkt der Entwicklungsreihe erreicht haben und weitere Wandlungen ausgeschlossen sind.“ Nämlich auch heute könnte ein einzelner Bischof gewisse Lehren verbieten, die später von ihm oder seinem Nachfolger oder seinem Vorgesetzten wieder freigegeben würden. Diese Wandlung ist auch heute noch möglich. Ein wahrer Fortschritt, der nicht die gewonnenen Wahrheitserkenntnisse preisgibt, sondern erweitert und vertieft und vermehrt und erhöht, wird immer möglich bleiben und wird von der Kirche gewünscht; das Vatikanische Konzil hat sich einen Satz aus dem Kommonitorium des Vinzenz von Lerin fast wörtlich zu eigen gemacht, wenn es (3. Sitzung, 4. Kapitel) sagt: „So möge denn Einsicht, Wissenschaft und Weisheit sowohl der einzelnen wie der Gesamtheit, eines jeden Menschen wie der ganzen Kirche, mit dem Fortschreiten der Zeiten und der Jahrhunderte wachsen und reich und mächtig voranschreiten; aber nur innerhalb ihres Bereiches, unter Wahrung desselben Dogmas, desselben Sinnes, desselben Ausspruchs.“ [2]

Dadurch, daß die Kirche die Philosophie und Theologie des hl. Thomas empfiehlt und es den Professoren, welchen sie die Heranbildung der Priester anvertraut, zur Pflicht macht, bei den Studien und dem Unterricht in der rationellen Philosophie und Theologie die Methode, die Lehre und die Grundsätze des Englischen Lehrers gewissenhaft zu befolgen [3], hat sie nicht jeden einzelnen Satz des heiligen Lehrers definiert; noch weniger hat sie jede Auslegung, die seine Lehre erfahren hat, gutgeheißen und deren Annahme von allen verlangt. Nach der wohl am besten begründeten Ansicht hat der hl. Thomas die Unbefleckte Empfängnis Mariä geleugnet; wer das heute täte, wäre ein offenbarer Irrlehrer. Aber nach den wiederholten und ernsten Erlassen des höchsten kirchlichen Lehramts über die Lehre des hl. Thomas ist es ausgeschlossen, daß die Kirche jemals seine Lehre in Bausch und Bogen verwerfen werde oder daß sie in ihrer Hochschätzung und Empfehlung des hl. Thomas geirrt hätte.

Insbesondere ist es einfachhin unmöglich, daß die Kirche jemals die Lehre des hl. Thomas von der Möglichkeit der kausalen Gotteserkenntnis mißbilligen oder verurteilen sollte. Hier kommt nicht nur die Lehre des Aquinaten, sondern die ausdrückliche Lehre der Kirche in Betracht. Das Vatikanische Konzil definiert: „daß Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann“. Dann führt es gleich die Worte des Römerbriefes (1, 20) an: „denn das Unsichtbare an ihm wird seit der Erschaffung der Welt durch das, was gemacht ist, erkannt und geschaut“ [1].

Hier wird gewiß weder das Wort „Beweis“ noch das Wort „kausal“ gebraucht, und man kann nicht sagen, daß in diesem Satze des Vatikanums die Möglichkeit des kausalen Gottesbeweises definiert werde. Aber sie folgt logisch aus dieser Aufstellung des Konzils; denn die Erkenntnis Gottes aus der sichtbaren geschaffenen Welt ist ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache. Im Antimodernisteneid heißt es: „Ich bekenne, daß Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Lichte der Vernunft aus dem, was gemacht worden ist, d. h. aus den sichtbaren Werken der Schöpfung, als Ursache aus der Wirkung sicher erkannt und auch bewiesen werden kann.“ [2] Für den Wert der gebräuchlichen Gottesbeweise kommt auch die Übereinstimmung der Theologen in Betracht, die zwar nicht das kirchliche Lehramt sind, die aber, wenn sie lange Zeit in Sachen des Glaubens oder der Sitten eine Lehre einhellig als gewiß vortragen, uns die kirchliche Lehre erkennen lassen. Mit Recht bemerkt Christian Pesch in seinem Com-

---

[1] Denifle-Chatelain l. c. I, n. 523, p. 634.

[2] Denzinger, Enchiridion n. 1800. Vgl. Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanisch. Konzils II (Freiburg 1903) 503.

[3] Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant. Codex Iuris Canonici can. 1366 § 2; vgl. can. 589.

[1] Denzinger n. 1785.

[2] Ebd. n. 2145.

pendium Theologiae II n. 14: „Es ist verwegen, diejenigen Beweise, von denen alle Scholastiker einhellig lehrten, daß durch sie das Dasein Gottes dargetan werde, als unwirksam abzulehnen; denn das heißt nichts anderes als behaupten, daß viele Jahrhunderte lang in dieser grundlegenden Sache ein allgemeiner Irrtum in der Kirche geherrscht habe."

Die kausalen Gottesbeweise führen zur Erkenntnis des Daseins und der Eigenschaften Gottes, „seiner ewigen Macht und Gottheit" (Röm. 1, 20). Und von da ist nur ein kleiner Schritt zur Erkenntnis der Notwendigkeit der Gottesverehrung, d. h. der Religion, denn wenn es einleuchtend ist, daß das Kind seine Eltern ehren muß, dann ist es mindestens ebenso einleuchtend, daß der Mensch Gott ehren muß, nachdem er erkannt hat, daß er diesem Gotte sein ganzes Sein und alles Gute verdankt. So schließt sich die religiöse Erkenntnis an die metaphysische an; um die Welt als ein „Werk" zu erkennen, ist es nicht notwendig, das Dasein Gottes oder gar die Notwendigkeit der Religion als erkannt voraussetzen.

Die metaphysische und religiöse Erkenntnis sind nicht zwei getrennte Ströme; die Erkenntnis der Notwendigkeit der Religion fließt aus der metaphysischen Erkenntnis, ähnlich wie das Seinsollen aus dem Sein [1]. Dabei ist zu beachten, daß es auch eine „natürliche" und nicht nur eine wissenschaftliche Metaphysik gibt. Jede kausale Gotteserkenntnis ist Metaphysik.

Wenn es wirklich wahr ist, was S. 103 vom hl. Augustin gesagt wird: „Er lehrte eine unmittelbare Erkenntnis Gottes und kannte keinen kausalen Gottesbeweis", so ist das eine geschichtliche Feststellung, aber für die systematische Philosophie und Theologie darf dann hier die Losung nicht lauten: „Zurück zu Augustin", sondern wir müssen, von der Wahrheit gezwungen, in diesem Punkte vom heiligen Kirchenlehrer abweichen. Der einzelne Kirchenlehrer ist nicht in allen Punkten vom Irrtum unberührbar. Aber daß Augustin wirklich dieser Ansicht gewesen sei, dürfte immer noch zu bestreiten sein. Wenn Augustin sagt, wir schauten das Intelligible in der unwandelbaren Wahrheit [2], so dürfte immer noch jene Erklärung zu Recht bestehen, die ihn sagen läßt, wir erkennten die ewigen Wahrheiten durch das uns von Gott verliehene Verstandeslicht, das ein Abbild des ewigen göttlichen Lichtes ist. Und daß er keinen kausalen Gottesbeweis kannte, davon kann man sich schwer überzeugen, wenn man z. B. De Trinitate 15, 6 die Worte liest: „Das ganze uns umgebende Weltall, zu dem auch wir gehören, ruft es hinaus, daß es einen allererhabensten Urheber habe", oder wenn er in den Confessiones (10, 6, 9) die Erde und das Meer und Sonne und Mond und Sterne sagen läßt: „Er hat uns gemacht." Das ist ein in dichterische Form gekleidetes Bekenntnis zum kausalen Gottesbeweis. Neben dem aus der sichtbaren Welt hergeleiteten Gottesbeweis kannte Augustin auch den aus den unwandelbaren, ewigen Wahrheiten geschöpften, und mit Recht weist Dr. Hessen hierauf hin als auf einen wirklichen Gottesbeweis, „und zwar im Sinne einer rationalen Begründung des Daseins Gottes" [1]. Dieser Gottesbeweis ist nicht im eigentlichen Sinne „kausal", da diese ideellen Wahrheiten, z. B. daß fünf und drei gleich acht sind, nicht verursacht oder bewirkt sind; aber sie sind begründet und gegründet in einer seienden Urtatsache und gestatten einen Schluß auf dieselbe.

Demnach steht die Möglichkeit der durch Schlußfolgerung gewonnenen Gotteserkenntnis und die Möglichkeit der Gottesbeweise, auch der kausalen, unbedingt fest, und dem Philosophen muß schon wegen der norma negativa der kirchlichen Lehre ein Abweichen in dieser Sache als Irrtum erscheinen. Eine weitere Frage ist es, ob wir in diesem Leben außer und neben der mittelbaren Gotteserkenntnis noch eine andere, unmittelbare, natürlicherweise haben können. Gewiß können wir hier Gott durch menschlichen und göttlichen Glauben erkennen, indem wir nämlich glaubwürdigen Menschen oder, nach Erkenntnis der geschehenen göttlichen Offenbarung, Gott selbst Glauben schenken; aber auch diese Erkenntnis ist eine mittelbare. Was Gott wunderbarerweise, etwa in erhabener mystischer Beschauung, einer Seele schon hier auf Erden verleihen kann, ist hier nicht die Frage. Die Seligen im Himmel genießen ganz gewiß die unmittelbare Anschauung Gottes. Es fragt sich, ob hier auf Erden natürlicherweise eine unmittelbare Erkenntnis Gottes möglich sei. Diese Frage ist zu verneinen.

Zunächst ist eine solche unmittelbare Gotteserkenntnis, wie sie im 4. Jahrhundert von den sogenannten Eunomianern gelehrt und von den heiligen Vätern entschieden bekämpft,

---

[1] Vgl. S. 100 und 102 in dem angeführten Artikel.

[2] Vgl. Johannes Hessen, Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter: „Franziskanische Studien" VII (1920) 5.

[1] „Akademische Bonifatius-Korrespondenz" 37. Jahrgang (1922) 103.

oder wie sie im 19. Jahrhundert von den Ontologisten aufgestellt und von der Kirche verurteilt wurde, jedenfalls abzulehnen[1]. Ebenso ist ein unmittelbares, gefühlsmäßiges Erleben oder Erfassen Gottes, insofern es eine unmittelbare Gotteserkenntnis einschließt oder voraussetzt, für uns natürlicherweise unmöglich eben wegen der nicht möglichen unmittelbaren Gotteserkenntnis. Eine solche unmittelbare Erkennbarkeit Gottes ist bisher weder durch die Erfahrung, noch spekulativ bewiesen worden; im Gegenteil, sie ist natürlicherweise durch die Natur des auf die Sinne angewiesenen Menschengeistes und auch schon durch die Geschöpflichkeit desselben ausgeschlossen.

Ist einmal Gott mittelbar erkannt, dann kann die Seele den Weg, auf dem sie zu dieser sichern Erkenntnis gelangt ist, aus dem Auge lassen und sich in Gott erfreuen. Ja, sie soll Gott unmittelbar lieben[2]; und das kann sie, sie braucht nicht erst ein Geschöpf zu lieben. Wohl muß sie erst das Geschöpfliche erkennen, um sich zur Gotteserkenntnis zu erheben. Aber den so erkannten Gott kann und soll sie unmittelbar lieben. „Kostet und sehet, daß süß der Herr ist" (Ps. 33, 9).

August Deneffe S. J.

Ein Sängerkrieg vor 100 Jahren.

In seinem fleißigen und gründlichen Buch „Geschichte des eichsfeldischen Kirchengesangs" (Heiligenstadt 1921) berichtet uns Rektor Karl Wüstefeld in besondern Abschnitten über die Aufnahme, die im Jahre 1811 das amtlich im Eichsfeld eingeführte neue katholische Kirchengesangbuch gefunden hat. Außer eigenen Forschungen hat der Verfasser dabei das Quellenmaterial verwertet, das Professor Hermann Müller im Kirchenmusikalischen Jahrbuch 1902 und 1905 veröffentlicht hat. Liegt das Ereignis auch schon weit hinter uns, so ist es doch für die Kenntnis der empfindsamen Seele des Volkes belangreich genug, um auch an dieser Stelle mitgeteilt zu werden, zeigt es ja, wie vorsichtig man sein muß, will man liebgewonnene, althergebrachte Volksbräuche abschaffen. Gilt das selbst dort, wo wirklich Mißstände zu beseitigen sind, so noch viel mehr, wenn es sich bloß darum handelt, Besseres an Stelle des Guten zu setzen, was in unsrem Falle übrigens nicht einmal zutraf. Noch erinnere ich mich lebhaft aus meiner Jugendzeit des allmählich sich verziehenden Gewitters, das in meinem Heimatsprengel erregt wurde, als kraft bischöflicher Verfügung alte Diözesangebräuche der reinen römischen Liturgie weichen mußten. Selbst eifrige Katholiken konnten das dem vorbildlich tatkräftigen Bischof Ignatius von Senestrey nicht vergessen, so sehr er sonst die Liebe und Achtung seines Volkes genoß.

Das Eichsfeld stand damals unter französischer Fremdherrschaft. Das vom Volk bisher benützte Kirchengesangbuch war das Duderstädter, eines der besten seiner Zeit. Vom Geiste der Aufklärung noch unberührt, mußte dieses Buch allen denen ein Dorn im Auge sein, die es als ihre Aufgabe erachteten, „Licht in die Finsternis" zu bringen. Besonders mißfielen ihnen die lateinischen Gesänge, an denen das Volk zäh festhielt. Solche Männer aber waren der damalige erzbischöfliche Kommissar in Heiligenstadt, der Freimaurer und Illuminat Gottfried Franz Würschmidt und sein Assessor Johann Georg Lingemann, dessen geistige Einstellung sich schon darin verrät, daß er die Anrufung aus der Lauretanischen Litanei „Mutter unsres Schöpfers" gegen die Grundsätze des Christentums gerichtet bezeichnete. Kaum hatten die beiden, laut Urkunde des Königs Jérôme von Westfalen vom 26. Juli 1811, ihre Ämter angetreten, als sie mit fanatischem Eifer die Einführung eines neuen Gesangbuchs betrieben, das ganz durchsäuert war vom nüchternen moralisierenden, poesielosen Geiste der Aufklärung. In einem langen Rundschreiben wurde den Pfarrern die Verbreitung und Einschulung der neuen Lieder dringend ans Herz gelegt. Auch wurde der Präfekt des Harzdepartements v. Bülow gebeten, die Maires der einzelnen Gemeinden zur Unterstützung der Bemühungen der Geistlichkeit aufzufordern. Das ist dann auch geschehen.

Das Buch führte den Titel „Katholisches Gesang- und Gebetbuch für die katholischen Kirchen und Schulen des Harzdepartements". Dem Inhalt nach stellt es nur einen Abdruck des Mainzer Gesangbuchs vom Jahre 1787 dar. Um den seichten Geist des Buches zu kennzeichnen, genügt es, einige Verse aus einem Lied zu hören, das dem Christenmenschen die Häßlichkeit der sieben Hauptsünden zu Gemüte führen möchte:

Fraß und Völlerei vermeiden
Ist des Menschen strenge Pflicht;
Welche Züchtigungen leiden
Lasterhafte Menschen nicht,
Die dem Trunk und Fraß ergeben,
Wahrhaft mehr als viehisch leben?
Schlemmer sind ein Greu'l vor Gott,
Dienen aller Welt zum Spott.

[1] Vgl. Denzinger n. 1891; 1894—1897.
[2] Vgl. S. Thomas, S. theol. a 2, 2, q. 27, a. 4.

Braucht man sich da zu wundern, daß solch unverdauliche Reimereien, die einen Mozart unfehlbar zu einem lustigen Kanon angeregt hätten, auf den Widerstand des Volkes stießen, wie schon das Mainzer Generalvikariat in einer Verordnung von 1788 „mit innigstem Schmerze" klagt? In Rüdesheim z. B. mußte die Erregung sogar durch namhafte Abteilungen Militär und Kanonen niedergehalten werden; dreißig besonders Aufsässige wurden damals zu Zuchthausstrafen verurteilt.

Obwohl nun das Gesangbuch von 1787 für die ganze Mainzer Erzdiözese verordnet war, zu der auch das Eichsfeld zählte, fand es dort nur sehr wenig Eingang. Das sollte nun durch das Gesangbuch von 1811 mit einem Schlage anders werden. So wenigstens mochten es Würschmidt und Lingemann erhofft haben. Es kam indes anders.

Gerade war ein halbes Jahr seit der offiziellen Einführung des Gesangbuchs verstrichen, als das Kommissariat in einem neuen Rundschreiben an die Pfarrgeistlichkeit sich heftig über den Widerstand beschwerte, den das Buch in verschiedenen Gemeinden gefunden habe. Wir erfahren daraus, daß die Leute sich vielfach selbst halfen und, um ihre gewohnten Lieder nicht entbehren zu müssen, Abendbetstunden „in der alten unzweckmäßigen Form" vom Schullehrer abhalten ließen „gegen ein, zwei Groschen, gegen ein Stück Speck, gegen etwas Kartoffeln, ein Gebund Stroh oder Reibe Milch". Der Unfug, zu dem die Herren Pfarrer, einige ausgenommen, bisher geschwiegen hatten, wurde scharf getadelt und Strafe angedroht.

Inzwischen wurde das erzbischöfliche Generalvikariat in Kassel, dem das Eichsfeld in der westfälischen Zeit unterstand, unaufhörlich mit Bitten bedrängt, doch das alte Gesangbuch beibehalten zu dürfen, so daß der Palastbischof v. Wendt sich bewogen fand, eine Verfügung an die Pfarrer des Kommissariats Heiligenstadt zu erlassen, wonach die Einführung des neuen Gesangbuchs überall dort einzustellen sei, wo sich nur die geringste Widersetzlichkeit zeige. Obwohl Würschmidt, der durch die Verfügung seine Autorität gekränkt sah, sofort Einwendungen machte, blieb das Generalvikariat bei seiner Entscheidung und machte deren Beachtung zur strengen Pflicht.

Die heikle Lage besserte sich indes unerwartet für den Kommissarius und seinen Assessor, als gegen Ende des Jahres 1813 mit dem Königreich Westfalen zugleich das Kasseler Generalvikariat verschwand. Nun hatten sie die Hände wieder freier, obwohl auch die preußische (weltliche) Oberbehörde, an die sie sich um Beistand wandten, möglichste Sanftmut und Langmut empfahl. In einem ausgedehnten Rundschreiben vom 13. März 1814 schärften sie wiederum nachdrücklich die Einführung ihres Gesangbuchs ein. Immerhin waren sie, durch die bisherigen schlimmen Erfahrungen belehrt, zu einem kleinen Entgegenkommen bereit: das Gesangbuch sollte einen zweiten Anhang mit Liedern aus dem bisher gebrauchten erhalten. Die schlimmen Erfahrungen aber sind in dem Rundschreiben mit bewegten Worten geschildert:

„An vielen Orten wurde, wenn die Schullehrer anfingen neu zu singen, von einem andern ein altes Lied angefangen, und da beide Teile Anhänger hatten und mit gleicher Erbitterung recht haben wollten, so entstanden Auftritte, die nicht einmal Heiden ziemen. Man wird es späterhin nicht glauben, daß bei diesen Auftritten der Pöbel es sich nicht wollte nehmen lassen, in der Kirche griechisch und lateinisch zu singen, und doch ist es so. Wurden Untersuchungen angestellt, so wollte einer den andern nicht verraten und Eide wurden geschworen, ohne daß der Täter bekannt wurde. Man drohte den Pfarrern, Schullehrern und Anhängern des neuen Gesangbuchs mit zeitlichen Verlusten, ja sogar mit Totschlagen; Pasquille, so schändlich wie ihre Verfasser, wurden an den Türschwellen der Kirchendiener, ja selbst in der Kirche gefunden, man hat ihnen ihre Acker und die Früchte darauf zerstört, gestohlen oder zertreten, andern die Fenster eingeworfen, man hat sie beim Herausgehen aus der Kirche auf dem Kirchhof insultiert oder ist im Aufruhr vor und in ihre Wohnungen hineingerückt, um sie zu zwingen, nach dem Willen des Pöbels zu handeln; ja man hat sich sogar an heiliger Stätte pöbelhaft rächen wollen. Weiber haben während des Gottesdienstes an entlegenen Kapellen eigene Versammlungen gehalten und sich betragen, als würde das Christentum verfolgt; in einer und derselben Familie entstanden Trennungen unter Eltern, Kindern und Dienstboten, die sich haßten und damit beiderseits dem Christentum einen Dienst zu tun glaubten; an Wallfahrtsorten traten oft Gemeinden gegen Gemeinden auf und, statt christliche Liebe zu befördern, wurde das Feuer der Zwietracht noch mehr angefacht."

Es sind uns besonders aus zwei eichsfeldischen Orten, Lindau und Dingelstädt, Akten über den Gesangbuchstreit erhalten, die lebendige Beiträge für die eben genannten Störungen des öffentlichen Friedens liefern.

In Lindau hatte man, als die Lage unerträglich wurde, den Haupträdelsführer der Opposition, Amtsschreiber Martin Busch, mit mehreren Gesinnungsgenossen teils zu längeren Zuchthausstrafen verurteilt, teils ins Militär gesteckt. Es folgten Racheakte gegen den Pfarrer und seinen Bruder. Kaum schien die Ruhe hergestellt, kam es wiederum zu Störungen des Gottesdienstes, Sachbeschädigungen, Verbreitung von Schmähschriften. Erst neue Zuchthausstrafen brachten den Frieden in die Gemeinde. Doch wurde eine Bittschrift an den König mit 208 Unterschriften gegen das neue Gesangbuch eingereicht. Ihre Wirkung ist unbekannt.

Ähnlich entwickelten sich die Verhältnisse in Dingelstädt. Besonders bemerkenswert ist hier nur, daß auf eine eingehende Untersuchung hin das Halberstädter preußische Militärgouvernement dem erzbischöflichen Kommissariat ernste Mißbilligung über sein Vorgehen aussprach. Dieses suchte sich zu rechtfertigen und appellierte schließlich an eine höhere Instanz. Es liegen in dieser Angelegenheit in der Tat zwei Kabinettsbefehle des Königs Friedrich Wilhelm III. von Preußen vor, deren letzter vom 7. August 1815 die Unruhestifter begnadigte und bis auf weiteres für den Gebrauch in der Kirche das alte Gesangbuch vorschrieb, das neue dagegen für die Schulen verordnete. Das sei der sicherste Weg, dem neuen Buch allmählich Eingang zu verschaffen.

Die königliche Verfügung war gewiß nicht nach dem Geschmack des erzbischöflichen Kommissariats. Es beschwerte sich und wies auf neue Unruhen hin, die nunmehr entstanden seien als Vorspiel der Ereignisse, die bald eintreten müßten. Im gleichen Jahre kam dann ein Kompromiß zustande, wonach das alte oder neue Gesangbuch, allein oder abwechselnd gebraucht werden sollte, je nach der Gepflogenheit, die in den einzelnen Gemeinden bisher bestand.

Es konnte nicht ausbleiben, daß auf dem vom König gewiesenen Weg über die Schule das neue Gesangbuch, wenn auch nur langsam, den Sieg über das alte davontragen mußte. Dieser Sieg war freilich nur ein äußerer, und der war teuer erkauft, denn bis in die Mitte der vierziger Jahre zogen sich die Kämpfe ums neue Gesangbuch hin, wenn sie auch nur mehr vereinzelt schlimmeren Charakter annahmen. Innerlich blieben die Lieder dem Volke fremd. Selber kalt und frostig, konnten sie auch nicht imstande sein, gläubige Herzen zu erwärmen. Urteilte doch selbst das preußische Unterrichtsministerium, das gleichfalls in die Angelegenheit hineingezogen wurde (1825), daß das ältere Gesangbuch mindestens poetisches Leben habe, und daß es zum Teil mit recht guten, ja vorzüglichen Liedern ausgestattet sei, während das neue, von mittelmäßiger Beschaffenheit, nur gereimte Prosa enthalte. Und Tilike, einer der um den kirchlichen Volksgesang im Eichsfelde verdientesten Männer, konnte noch im Jahre 1863 schreiben: „Das eichsfeldische Volk hängt im ganzen noch an seinen alten Liedern, daß es sie lieber heute wie morgen alle der Reihe nach wieder sänge."

Trotzdem ging nach den gleichen psychologischen Gesetzen auch die Reform nur langsam von statten. Sie fand im Obereichsfeld (Diözese Paderborn) erst durch das 1904 erschienene Gesangbuch „Lobet den Herrn" einen vorläufigen, noch nicht durchweg günstigen Abschluß. Im Untereichsfeld (Diözese Hildesheim) war bis zum letzten Jahre noch das unter so zähem Widerstand eingeführte Gesangbuch von 1811, wenn auch bedeutend verbessert, im Gebrauch. Erst die von Rektor Heinrich Scholle in Hannover bearbeitete, 1921 erschienene Ausgabe mit dem Titel „Katholisches Gesang- und Gebetbuch für das Untereichsfeld" hat gründlich mit dem alten Schut aufgeräumt.

Josef Kreitmaier S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

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

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

Der Heros und das Genie der Liebe.

Ein junger Mönch wird mit urplötzlicher Gewalt von dem Worte Christi ergriffen: „Ich sende euch wie Lämmer unter die Wölfe.“ Er verläßt sein stilles Kloster mit den sonnigen Terrassen mitten in den Bergen des Friedens, wandert zu Fuß und mühselig wie ein Landstreicher bis zur großen Stadt Berlin, und dort, um den Bahnhof Wedding herum, im düstersten Norden, beginnt er den täglichen Kampf um das tägliche Brot und den noch schwereren Kampf um die helfende und dienende, um die ganz schrankenlose Menschenliebe. Als ungelernter Arbeiter, in niedrigster Taglöhnerei, bringt er sich kümmerlich durch, und gleichzeitig trägt er sein hilfreiches, gütiges, sonniges, von göttlichem Licht verklärtes Wesen hinein in eine Welt der Armut, der Roheit und der Sünde. Zynische Weiber, rohe Männer, verächtliche Dirnen, boshafte Kinder — alle spüren sie das Neue wie eine Glocke aus den hohen und vergessenen Himmeln. Und alle horchen sie auf, zuerst lästernd und spottend, dann erschüttert und überwältigt, soweit noch ein heiliges Sehnen, eine edle Regung, ein Kern von Güte in ihnen wohnt, tief vergraben; die ganz Verbosten aber werden durch seine Liebe nur noch haßerfüllter, sie merken, daß er das Reich der Finsternis, ihr Reich, siegreich zurückdrängt — und so erschlagen sie ihn wutvoll bei Gelegenheit eines Volkstumults.

Diese Geschichte, „eine Legende“, hat Franz Herwig erzählt unter dem Titel: Sankt Sebastian vom Wedding. Wie es auch um den literarischen Wert der Legende stehen mag, die Fabel selbst übt eine seltsam ergreifende, zugleich begeisternde und beunruhigende Wirkung aus. Ein seeleneifriger Priester las sie, brachte das Buch zurück und antwortete auf die Frage, was er dazu sage: „Da kann man nur schweigen mit schamroten Wangen.“ Die Fabel des Stückes! Ist es denn eine Fabel? Hat es noch nie solche Menschen gegeben, die ähnlich wirkten und litten und starben? Menschen der selbstvergessenen, sich selbst schrankenlos opfernden, der absoluten Liebe? Ja es hat solche gegeben, in alten und neuen Zeiten — Vinzenz von Paul, Elisabeth von Thüringen, Peter Claver, Don Bosco sind nur ein paar Namen, die zufällig weithin bekannt wurden; es hat solche Menschen gegeben, in denen alles buchstäblich in Erfüllung ging, was Herwig, der Geschichtenschreiber, da gedichtet hat. Aber es sind ihrer doch nur wenige gewesen, sehr wenige im Verhältnis zu den vielen Mönchen, Priestern, Christen, aus denen die Herde Christi besteht. Aber daß es so wenige waren, das ist nicht die einzige quälende Frage, die da vor uns aufsteht. Ob solche Liebe ein Gebot und eine Pflicht für alle oder ein ganz freier Gnadenberuf ist; ob sie überhaupt klug und lobenswert ist oder ein schwärmerischer Überschwang, ob sie nützlich oder schädlich ist, nicht nur für ihren Träger selbst, der doch meist ihr gemartertes Schlachtopfer wird, sondern für die Menschen selbst, die so geliebt werden sollen, für die im Dunkel und Todesschatten Sitzenden? Tut es ihnen gut, hat es überhaupt einen Zweck, sie so zu lieben?

Ungefähr zu gleicher Zeit wie der Märtyrer vom Wedding erschien der neue Roman von Gustav Frenssen: Der Pastor von Poggsee. Auch dieser Pastor entwickelt sich wie Sebastian aus einem Geistlichen, einem Diener des

Altars, immer mehr zu einem Diener der Menschen, des Volkes, zu einem Allberater und Alltröster. Schon sein Vater hatte es im Blute, das Helfenwollen; er konnte kein trauriges Gesicht sehen, er mußte sich immer wieder die Freude verschaffen, die Augen der Menschen strahlend zu machen; so blieb er natürlich sehr arm mit seinem Weibe und seinen vielen Kindern. Der Jüngste von diesen, Adam Barfood, erbte von seinem Vater im wesentlichen nicht mehr als dieses Interesse an Menschen, diese Teilnahme an Menschenschicksal und Menschenleid; unter viel Hunger und Not findet er den Weg durch die Studien; weil er sich immer so vieler Menschen annehmen muß, kann er nicht studieren; er fällt gewiß hoffnungslos durch das Examen, wenn nicht ein gütiger, lebenskundiger Vorgesetzter die Kräfte in ihm entdeckt, die mehr wert sind als Bücherwissen. Er gibt ihm eine Pfarrei, eine der armseligsten freilich, später eine bessere. Aber die Not weicht doch nie von dem Pastor; Ausbeutung durch habsüchtige, schamlose Verwandte, Verlust durch Brand und Diebstahl! Mit dem Vater leiden schwer Frau Gude und die vier Kinder. Es kommen immer härtere Zeiten, Krieg, Revolution, Verlust der Kinder, äußere Schande. Aber der tapfere Pastor ringt sich immer wieder durch zu einem siegesgewissen Optimismus, der es für sich und seine Schutzbefohlenen immer wieder vermag, die einfallenden Bitterkeiten „in unser Leben aufzunehmen, in unsrer Seele unterzubringen, und zwar so, daß sie uns nicht verbittern". Dieser Optimismus ist freilich sehr schwach begründet, in mehr Goethescher als christlicher Lebensauffassung, und in physischer Kraft und Heiterkeit, aber er ist doch stark genug (nach Frenssen!), auch die Verzagten der Gemeinde neu zu sammeln und zu ermuntern.

Das ist die Fabel der Frenssenschen Dichtung; ihr Sinn wird freilich nicht so sehr verkörpert in lebendigen Gestalten als vielmehr lehrhaft vorgetragen in predigtartigen Monologen. Und dieser Sinn ist: es gibt eine Höherentwicklung des Menschentums durch Pflege und Bewährung der sittlichen Güte, die ihren Kern im Urgebot der helfenden Menschenliebe hat; sie ist die heiß gesuchte „Antwort auf Not und Gräber, ohne die wir Menschen nicht leben können". Dieser sittliche Liebeswille, der als Letztes und Wertvollstes alle Rätsel überwinden soll, hat also eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Liebesopfer, das Sankt Sebastian brachte; es sind aber doch sehr bedeutungsvolle Unterschiede zwischen der Liebe des Märtyrers vom Wedding und der Liebe des Pastors von Poggsee. In Sebastian ist die Liebe etwas Geistgeborenes, aus höchster religiöser Inspiration heraus entzündet, genährt von geistigem und freiestem Wollen, durchgesetzt in sieghaft stürmendem Kampf gegen alles Erdhafte, Naturbestimmte, Schicksalsmäßige. Der Pastor von Poggsee aber ist zunächst nur erblich belastet mit seiner Menschenliebe von Vaters Seite her, und darum naturhaft bestimmt: seine Liebe ist von Anfang an mehr triebhafte Gutmütigkeit, es haftet ihr etwas von der schweren Erde der Marschen an, und darum ist sie auch wieder erdhaft strebend — mit starker Sexualität durchsetzt, und die ist, mag sie auch noch so gesund sein, doch immerhin Gebundenheit. Dieser Seelsorger ist der Scholle entstammt, und zur Scholle strebt er auch wieder mit allen Fasern: Landmann zu sein und das Land zu bebauen, ist sein innerstes Sehnen. Und so steht auch der ganze Menschenschlag, aus dessen Holz er gebaut ist, noch unterhalb einer ganz bewußten,

ganz freien Geistigkeit: „Hier in diesem Lande", sagt der Pfarrherr selber, „können sie nicht seelisch lieben: sie sind zu schwer und kühlen Herzens dazu." Freilich fehlt ihm der unverwüstliche Drang der Seele nach befreiter und geläuterter Geistigkeit durchaus nicht; unter den lähmenden und würgenden Enttäuschungen strebt seine Menschenliebe mächtig, sich frei zu machen von den Schranken der bloß gutmütigen, halb unbewußten Naturanlage, und ganz bewußt, ganz überlegen und lenkend, ganz selbstbeherrscht, also ganz sittlich zu werden. Aber sie bleibt doch immer wieder halb in der kühlen und schweren Erde stecken. Die Tochter, die am reinsten sein Wesen verkörpert, ist „ein gutes und treues Arbeitstier". Das ist der Gipfel seiner Entwicklung; aber ganz freie und aufrecht über die Erde schreitende Menschen werden solche Arbeitstiere nie. Und weil es der Liebe und dem Leben dieser Menschen an Geistigkeit fehlt, bleibt alles flach und rational; da ist keine Inspiration, da ist kein hinreißender Schwung; selbst wo sie heroisch leiden und sterben, sind sie doch etwas Schwerfälliges wie fallende Erdschollen; und wenn auch alles in ihnen trächtig wird, ist es doch die Fruchtbarkeit der dunklen Erde, nicht die der schwebenden Sonnenstrahlen.

So waren diese zwei Menschen und ihre Menschenliebe, der Märtyrermönch und der Marschenpastor, Gegensätze und doch verwandt: sie stehen einander nicht gegenüber wie Ja und Nein, wie Wert und Unwert, sondern beide sind ein Ja, nur der Klang ist verschieden: das eine heroisch und — weltfern, das andere gedämpft, aber weltklug. In dem breiten Land und unter den schweren, von urwüchsigen Instinkten erfüllten Menschen war der „breite" Naturmensch Adam Barfood, der auch noch als Seelenhirt mit den Bauern über den Tisch hakelt und Teepunsch trinkt, besser am Platze als das überirdische Meteor vom Wedding. Aber in jedem von ihnen und in beiden zusammen steckt ein gut Stück Lösung des größten aller ethischen Welträtsel. Sie machen uns aufmerksam, daß jeder Mensch seine besondere Art von Liebe hat, deren er fähig ist und die er geben darf, und daß jeder Mensch auch in jeder Zeit seines Lebens seine besondere Art von Liebe braucht.

Wir reden oft von Nächstenliebe, als wäre das ein Allgemeinbegriff, der in beliebig vielen Exemplaren, aber immer in gleicher Weise verwirklicht, gleichsam abgezogen wird von einem Klischee. So wie der Begriff eines Berges oder eines Wassertropfens, der in allen Bergen und Tropfen auf gleiche Weise sich findet. Aber die Liebe ist in jedem liebenden Menschen eine andere; ihr Gehalt an naturhafter Anlage und an bewußtem Willen, an fühlender Wärme oder an kraftvoller, kühler Hilfsbereitschaft, an trunkenem Enthusiasmus oder an überlegender, kluger Ruhe ist immer wieder verschieden von Mensch zu Mensch; in dem einen ist die Liebe die gehorsame Dienerin der Vernunft, getreulich geht sie den Weg der Einsicht und des Gesetzes; in einem andern läuft sie allen Paragraphen voraus, schafft sie selbst ihre eigenen Gesetze und Regeln, die dann freilich nur für diesen Menschen gelten können; es gibt in der Tat eine besondere Ethik für die Außergewöhnlichen, für die Helden, für die Opfernden, die großen Idealisten der Menschenliebe; ihre Wege können nicht eine Bahn für die Allgemeinheit sein, ihre Beispiele können nicht der Gesamtheit verpflichtend auferlegt werden: sie sind etwas Einmaliges und Einziges. Aber auch der alltägliche Durchschnitt kann diesen Heroen gegenüber nicht zum ge-

rechten Maßstab dienen: ob sie klug handeln oder überspannt, ob sie einer Pflicht folgen oder einem innern unfaßbaren Drange, einem Phantom oder einem Ideal, einem Beruf von oben oder einem eigenen Einfall — das kann nimmermehr die Allgemeinheit oder die öffentliche Meinung entscheiden: das muß in ihnen selbst entschieden sein. Ihre Erscheinung bricht aus unbekannten Tiefen hervor und läßt wie ein plötzlich erscheinender fremder Stern einen neuen Kosmos ahnen. Sie sind die rücksichtslosen Übermenschen der Liebe, die sich einfach verschwenden, die buchstäblich den Mantel hergeben, wenn der Räuber ihnen den Rock nimmt, die nicht ausleihen, sondern nur schenken, die sich dem Bösen nicht entgegenstemmen, sondern es überwinden im Guten, indem sie die glühenden Kohlen unbeirrbarer Duldung und Guttat auf das Haupt des Feindes häufen. Sie glauben alles und hoffen alles wie arglose Kinder und haben doch so wissende Augen, sie überstehen alles ohne Erbitterung und Kleinmut und fühlen doch jeden Stoß und Schlag in der Zartheit ihres Gemüts mit vervielfachter Pein.

Zu solcher Übermenschlichkeit der Liebe reicht bloße Gutmütigkeit der Anlage oder gar naturhafter Trieb nicht aus. Das kann auch durch keine rationalen Erwägungen, durch keine Betrachtung und Einsicht, durch keinen Imperativ der Pflicht und keinen ungestümen Vorsatz geschaffen werden, das ist Inspiration, die sich freilich an höchsten Ideen und Wirklichkeiten geistiger Art, besonders am Gottesgedanken und der Heilandsliebe, an der Seelenschätzung und am Ewigkeitsverlangen entzünden muß; aber ihre Quelle hat sie nicht in diesen Glaubensgedanken — sonst müßte sie in allen Gläubigen hervorbrechen, sondern in einer besondern Berufung, einem Charisma, das aus unerforschlichen Höhen in ihre Seele gesenkt wurde.

Solche Helden einer wundergleichen Liebe können wir also auch nicht nach Belieben erwecken oder gar zu einer alltäglichen Erscheinung machen, die in Massen auftritt. Wir können nur die Kräfte bereitstellen, die sie brauchen, sich daran zu entzünden, und wir können die Hemmungen wegräumen, die ihrer Entfaltung im Wege stehen: der Wust des Herkömmlichen, des Formelhaften. Selbst Organisationen, die der Karitas dienen, können durch den Druck der Satzungen und der Tradition, durch den lähmenden Einfluß der Gewohnheit, der Rücksichten und der Vorsichten die Entfaltung und das Wirken der ganz großen, der schöpferischen Menschenliebe erschweren, ja unmöglich machen, während sie anderseits einen guten Durchschnitt geregelter, praktischer, bis ins Einzelnste und Kleinste verästelter Liebestätigkeit erzeugen. Daher kommt es wohl auch, daß die großen Wunder der charismatischen Liebesbegabung meist im Anfang und Voranfang der Organisationen stehen, die sich um und an sie kristallisiert haben, als Organe der Weiterleitung, welche den überströmenden Geist auffangen und in sparsamen, aber auch geregelten Bahnen weitergeben, und zugleich als Organe des Schutzes, welche die großen überflutenden Quellen hindern, sich allzu verschwenderisch zu verströmen. Auch um den Märtyrer vom Wedding bildet sich alsbald eine Gemeinde von Freunden, Gläubigen und Mitarbeitern, die den Helden aus seiner eigentlichen und ursprünglichen Sphäre der Hinterhöfe und der wüsten Arbeitsstätten herauszuheben beginnt, um ihn zum Führer, zum Organisator, zum Vater und Herrn zu machen; er sollte aber doch nur den Beruf des Dieners erfüllen. Seine Gemeinde isoliert

ihn wie eine schützende Schicht von dem kalten und leeren Raume, in den er sich verströmen wollte; damit wird ein gut Teil der ungeheuren Opfertragik wieder aufgehoben, die doch eigentlich der Beruf des Charismas ist, und sein Wirken in das ruhige, breite und bequeme Bett der Organisation geleitet, in dem allerdings auch seine Erfolge, wenigstens im Bereich der Sichtbarkeit, ungleich größer und weitertragend sein können. So werden Freunde und Widersacher den schöpferischen Menschen in gleicher Weise gefährlich: beide suchen ihre herrliche, ungestüme Ursprünglichkeit wieder einzufangen in das Geregelte und Gewöhnliche, und doch sollten gerade solche Wunder, die alles Gewohnte durchbrechen, den eigenen Gesetzen ihres Wesens und ihrer Form folgen, ja sie ungehemmt ausleben dürfen, selbst wo sie den gemeinen Anschauungen oder gar den für die Allgemeinheit geltenden Gesetzen zuwiderhandeln.

Es ist allerdings zu befürchten, daß auch Schwarmgeister, daß der Geist eines eitlen und falschen Subjektivismus und eines zügellosen Libertinismus sich ähnliche Freiheit und bevorrechtete Selbstgesetzlichkeit anmaßt, und es ist begreiflich, wenn der Großinquisitor Dostojewskis dem wiedererscheinenden Christus mit Verdacht und Mißtrauen entgegentritt. Aber wir haben ja ein untrügliches Kriterium: An den Früchten werdet ihr sie erkennen. Freilich unter diesen Früchten dürfen wir nicht immer gleich die äußerlich sichtbaren und fühlbaren Nützlichkeitswirkungen ihres Auftretens verstehen; diese Wirkungen reifen nicht immer oder nur sehr langsam und haben meist in ihrem ersten Keimen und Blühen ein so seltsames Aussehen, daß wir sie nicht erkennen. Es sind vielmehr die innern Früchte, die dem Helden der Liebe seine Rechtfertigung geben vor seinem Gotte und seinem Gewissen: Wenn der Geist, der ihn treibt, ihn wirklich unabhängig macht von seinem eigenen Ich, von dem Stoffe und von den Sinnen, ihn wirklich ganz selbstlos und dienmütig macht. Wer in voller Freiheit von sich selbst über sich hinausdenken und hinauswirken kann, der darf auch sich auswirken, ja ausleben nach eigensten Formgesetzen. In solchen Menschen allein wird die uralte Ahnung erfüllt und bestätigt, daß es selbstherrliche Geister gebe, die sich selbst die Gesetze ihres Handelns vorschreiben. Man hat oft gemeint, die Genies des Wissens oder der Kunst seien solch freie Menschen und dürften, ja müßten ihre eigenen Lebensgesetze haben: die Enttäuschung blieb niemals aus. In Wirklichkeit sind es nicht die Genies, sondern nur die Heroen, und zwar nicht die Heroen der Gewalt, sondern die Heroen der Liebe und damit auch der Religion.

Warum sind aber solche Wunder der Freiheit und des Schenkens so selten? Warum werden nicht viele, nicht alle Bekenner und Jünger Jesu von übermächtiger Gnade zu solcher Höhe emporgerissen? Weil das Wunder als alltägliche Erscheinung der Menschheit nicht zum Guten gereichen würde! Sie ertrüge solche Liebe nicht. Sie erträgt überhaupt nichts schwerer als die Liebe. Es gehört immer eine hohe sittliche Reife, eine große Reinheit und Kraft dazu, eine wohltuende Liebe in rechter Weise zu empfangen und durch die empfangene Liebe besser, nicht schlechter zu werden. Das ist ja die furchtbare Versuchung aller, die den Armen, den Kranken, dem Volke, den Seelen dienen wollen: die einen werden durch alle Liebe, die man ihnen erweist, nur noch anmaßender, rücksichtsloser, unverschämter; sie mißbrauchen, was ihnen ge-

schenkt wird; und so kann auch dem edelsten Menschenfreund sich unausweichlich der Gedanke aufdrängen, ob es nicht besser wäre, die Menschen ausschließlich mit der Hundepeitsche zu dressieren; ja es ist denkbar, daß es Menschen gibt, die durch keine Liebe, auch nicht durch die Liebe Gottes, gerettet werden können: für sie gibt es dann überhaupt kein Heil; denn Gottes, des Allmächtigen, größte und letzte Allmacht ist die Liebe. Andere werden durch empfangene Liebe nur träge und unselbständig: sie klammern sich an die ihnen wohltuenden Menschen, um sie für sich allein zu besitzen und auszusaugen; sie werden eifersüchtig und engherzig. Liebe in großem Ausmaß oder gar in schrankenloser Fülle kann eigentlich nur ein ganz gesunder und ganz heiliger Mensch vertragen. Menschen, deren Gesinnung nur sinnlich oder tierisch und brutal ist, oder deren Seelenleben krankhaft ist, oder auch Menschen von seichtem und schwachem Charakter dürfen das Wohltuende und Beglückende der Nächstenliebe nur in sparsamster Menge zu kosten bekommen: die Liebe, die sie alltäglich brauchen, muß mehr eine erzieherische und gebieterische sein; sie muß wohlberechnet und klug, entschieden und streng, ja zuweilen geradezu grausam sein, wo es die kindische oder tierisch selbstsüchtige Art des Zöglings verlangt; sie darf sich seinen Launen, seinem Eigensinn, seiner Herrschsucht, seiner Ausbeutungslust nicht fügen. Sie muß sich selbst schützen gegen seine Dummheit und Bosheit. Solche Menschen sollen wie die Kinder nur sehr sparsam mit Liebkosungen, aber um so ausdauernder mit Geduld und eherner Festigkeit, mit tätigem Wohlwollen, aber auch mit gleichmäßiger leidenschaftsloser Ruhe behandelt werden.

Und die Menschen, die solche Behandlung brauchen, bilden die große Mehrheit. Also wird auch die Liebe, die wir alltäglich brauchen, die das soziale Leben und die Erziehung einer untermenschlichen Menschheit nicht unmöglich macht, sondern fördert, eine sehr kluge und überlegende, eine geregelte und regelnde Liebe, eine Herrscher- und Führerliebe sein müssen. Nicht eine schrankenlos und rücksichtlos hinströmende, charismatische Liebe, die sich verschwendet an Gute wie an Böse, die wie Sonnenschein über das Land hinläuft, ohne Rücksicht zu nehmen, ob sie Wüsten bescheint oder Fruchtländer! Für den alltäglichen Gebrauch ist uns die wissende Liebe nötiger als die tapfere, die geniale ist wichtiger als die bloß heroische. In jedem Falle aber ist die rechte Liebe individuell bestimmt durch die Eigenart der Menschen, die in Liebe zueinander treten; sie ist eine Funktion unendlich vieler, stetig veränderlicher Wirklichkeiten, und so kann ihr Wesen, ihr Umfang und ihre Methode nicht nach einer allgemeinen Regel abgeleitet werden.

Was richten also die Heroen der Liebe aus? Werden sie ganz umsonst geopfert? Die Naturgesetze des Weltlaufs — und auch die psychischen, sozialen und politischen Gesetze sind Naturgesetze — können sie allerdings nicht ändern oder gar aufheben. Die sozialen und politischen Zustände, unter denen die Menschen und die Völker leben, arbeiten und leiden, können die Helden der Liebe nicht wesentlich umgestalten; sie können die Armut und das Leid und die Sünde nicht von der Erde verbannen; sie können den Leidensweg der Menschheit nicht abkürzen, ihre innere Reifung und Läuterung nicht merklich beschleunigen; gewiß lindern sie manches Leid und verbreiten einen Schimmer von Freude, aber auch ihre Werke lösen sich alsbald von ihnen ab und ver-

fallen; sie ändern an dem irdischen Schicksal der Menschheit so wenig wie die Frühlingsblumen an dem Gange der Gestirne und der Jahreszeiten ändern. Und doch ist ihre Bedeutung und Aufgabe unfaßbar groß. Sie sind ein Erweis höheren Lebens, und wie alle lebendigen Geisteskräfte durchbrechen sie für einen Augenblick den eisernen Gang der Natur und erheben sich über ihre furchtbare Notwendigkeit wie ein Wunder. Sie sind die Künder und Gleichnisse einer ganz überirdischen Freiheit, Reinheit, Güte, einer ganz andern Welt, die mit irdischem Nutzen, mit unsern Diesseitserwägungen und zeitlichen Maßstäben nichts zu tun hat. Und so haben sie auch die Beweiskraft von Wundern; sie haben sogar eine stärkere Überzeugungskraft als Totenerweckungen und Weissagungen. Solche Menschen außerordentlicher Liebe vermöchten wohl allein die entchristlichten Massen von heute wenigstens teilweise wieder zurückzuführen zu Glauben und kirchlichem Gehorsam. Jedenfalls aber sinnbilden und vorbedeuten sie ein kommendes Reich jenseits dieser Welt, in dem Gott ganz allein und selig herrscht, in dem die Liebe aller und zu allen sich schrankenlos verströmen darf.

Und diese Ahnung einer Welt der reinen und absoluten Liebe verbreitet auch schon in unsrem irdischen Bereich eine gewisse Helligkeit. Sie zeigt uns allen das eigentliche Ideal und die Richtung, die dahin führt. Sie läßt uns nicht einschlafen in Selbstgerechtigkeit über unsern Satzungen, Paragraphen und Traditionen. Sie stachelt und beunruhigt immer wieder unsern flachen Rationalismus und dient uns als strenge Gewissenserforschung, damit wir doch über aller Klugheit, Berechnung und Mäßigung nicht vergessen, daß die Liebe doch das Höchste ist, und daß alle Liebe schließlich doch auf andere geht. Wir sind ja immer in Gefahr, daß wir durch unsre noch so berechtigte Klugheit feig werden, daß unsre Vorsicht selbstisch wird; wir vergessen allzu leicht, daß es nur einen wahren und echten Beruf für uns gibt: Einer sei des andern Helfer, einer trage des andern Last! Wir vergessen, daß wir nur im Interesse anderer, also im Auftrag der Liebe, das Recht haben, ein Schwert zu führen und mitunter hart, ja grausam zu sein, daß nur die Liebe zu andern, nicht zu uns selbst uns den Krieg und das Gericht und die Strafe erlauben kann. Eben darum haben wir die öffentliche Gewalt, das Gesetz und das Recht eingeschaltet zwischen uns und den Nächsten, damit ein anderer als das eigene, selbstsüchtige und leidenschaftliche Ich die schmerzliche Notwendigkeit des Wehtuns und des Schlagens erfülle. Aber alle unsre ausgeklügelten Systeme und Einrichtungen, unsre Gesetze und Gerechtigkeiten, alle unsre Überlegung und Kasuistik kann nicht verhindern, daß viele, viele Menschen um die Liebe kommen, die sie brauchen, ja die ihnen gebührt, daß ihnen also Unrecht geschieht. So wie alle unsre Systeme der Güterverteilung und wenn sie noch so gerecht wären, nicht die ungerechte Armut aus der Welt schaffen können. Die Rechnung geht eben überhaupt nicht in einer rationalen Größe auf, sie enthält einen irrationalen Faktor, und das ist eben die Notwendigkeit der charismatischen Liebe.

Darum muß ein Tropfen von dem reinen und starken Weine der charismatischen Liebe, der sich opfernden, frei verströmenden Hingabe eingehen in alle Seelen, Genossenschaften und Werke der Menschen, soviel als eben die seelische Kraft derer, die schenken und führen, und derer, die geschenkt und geführt werden sollen, gestattet. Und es ist die schwere Aufgabe, die jeder Christ

für sich selbst und in seinem Kreise und im Verhältnis zu den Menschen, die ihm begegnen, lösen muß: Wieviel kann und wieviel darf ich hier geben von jener Liebe, die ein Wunder ist und eine Durchbrechung aller Naturgesetze? Eine schwere Aufgabe, und es braucht ein Genie, sie in annähernd vollkommener Weise zu lösen! Ein liebendes und zugleich weltoffenes Gemüt, eine warme und innerlich reiche Seele, ein feines Empfinden, das von echter Vornehmheit des Charakters zeugt, und zugleich ein starkes und kühles Wollen — all das gehört notwendig zu den Charakterzügen einer solchen Genialität.

Es ist ungefähr der Geist, der dem jetzigen Abt von St. Bonifaz in München, P. Bonifaz Wöhrmüller O. S. B., sein Buch über „das königliche Gebot" eingegeben hat. Auch das ist eine Dichtung über die Liebe, in lehrhaften, aber anmutig besinnlichen Lesungen, das Werk einer Dichterseele von wundervoller Zartheit und dabei ganz lebensmächtig, praktisch und klug. In diesem Buche erscheint die Liebe als ganz vergeistigte, ganz aus Gott geborene Macht — im Unterschied von dem Buche des dithmarsischen Frenssen. Aber auch im Gegensatz zu der Märtyrergeschichte Herwigs ist es hier nicht die ungebändigte, alles Irdische verzehrende Flamme rücksichtslosen Heldentums, sondern eine stille und feine, bis zum äußersten beherrschte Macht, die aber darum einzugehen vermag in alle Falten des täglichen Kleinlebens, die wirklich Gemeingut aller liebefähigen und liebebedürftigen Menschen werden kann.

Aber wehmütige Schatten des Ungenügens und Unvermögens liegen auch noch auf dieser Liebe. Erst in einer Welt, in der die schrankenlose und bedenkenlose Liebe allein herrscht und herrschen darf, erst in ihr wird es keinen Mangel an Liebe, keine Kränkung und Schädigung durch Liebe mehr geben. Mag darum das wunderbare Charisma, das in nächtlichen Stunden über dem trostlosen Wedding dieser Erde aufleuchtet, hier und dort, immer wieder ausgelöscht werden von den aufzüngelnden Finsternissen, mögen auch die Helden der Liebe immer wieder zu Märtyrern der Liebe werden, die scheinbar nutzlos erschlagen, gekreuzigt, verbrannt und zerrieben werden — umsonst sind sie nicht. Denn sie sind wie ein Stückchen Blau, das die kalte, schwere Bleidecke eines Winterhimmels durchbricht und uns zeigt, daß es doch eine Sonne gibt und daß sie noch kommen und herrschen wird, und daß es gilt, ihr den Weg zu bereiten. Sie zeigen uns, daß die Liebe das Höchste ist, aber in ihrer schönsten und reinen Form etwas Jenseitiges, das wir hienieden meist nur in gedämpftem Widerschein schauen und nur in Bruchstücken verwirklichen dürfen. Ob aber einer ein Held oder ein Genie der Liebe ist, immer ist er die schönste und wahrste Offenbarung Gottes und trägt damit seinen Wert und seinen Erfolg in sich, so wie Gott selbst, unabhängig von allem Wirken nach außen und hienieden; er ist ein gottähnliches Wesen, und eine andere Größe gibt es ja nicht. Und wenn er auch nicht alle Vollkommenheit der Liebe zu umspannen vermag, auch so offenbart er Gott in seiner Einzigkeit: denn Gott allein, der Unbegreifliche, ist zugleich der Heros und das Genie der Liebe.

Peter Lippert S. J.

Psychologisches vom Feldheer.

Über die seelischen Wirkungen des Weltkriegs und die innern Ursachen unsres Zusammenbruchs hat uns Raymund Dreiling O. F. M. ein treffliches, mit Geist und Herz geschriebenes Buch geschenkt[1]. Der Verfasser, der schon früh den Stoff für seine Schrift sammelte und sichtete, wirkte von August 1914 bis März 1917 als Geistlicher an dem Schwerverwundetenlazarett Justizpalast in Saint-Quentin, später bis gegen Ende des Krieges in dem Krankenlazarett Sous le Bois bei Maubeuge und im Schwerverwundetenlazarett Lycée Henri Wallon in Valenciennes; er hatte also reichlich Gelegenheit, Beobachtungen mannigfachster Art anzustellen. Seine Ergebnisse hat er dann in klarer und leichtverständlicher Sprache niedergelegt; sie sind wohl geeignet, viele Mißverständnisse zu beheben und Verallgemeinerungen auf das rechte Maß zurückzuführen.

Obwohl ich selbst meine Kriegserfahrungen unter ganz andern Verhältnissen gemacht habe, als Geistlicher in der belgischen Etappe und dann als Divisionspfarrer in Rußland, Rumänien und Frankreich, so kann ich doch in allen wesentlichen Punkten den Ausführungen Dreilings nur beipflichten. Diese Übereinstimmung beweist mir, daß trotz der Verschiedenheit der Schauplätze das seelische Bild des Krieges doch einheitlich war, d. h. einheitlich in seiner Zerrissenheit.

Man mag zunächst darüber staunen, daß so wenige von den vielen Feldgeistlichen zur Feder gegriffen haben, um ihre Kriegserfahrungen aufzuzeichnen und der Öffentlichkeit mitzuteilen. Die Schriften, die bisher erschienen und mir zu Gesicht gekommen sind, überschreiten nicht den Wert patriotischer Gedenkblätter. Was hier hemmend gewirkt hat, ist zweifellos einerseits der Überdruß an der ganzen Kriegsliteratur, anderseits die Furcht, durch Indiskretionen anzustoßen und an Fehler zu rühren, die nun einmal begangen worden sind, aber jetzt nicht mehr gutgemacht werden können.

Beide Gründe scheinen mir indes nicht durchschlagend zu sein. Der Überdruß erstreckt sich auf die eigentliche Kriegsliteratur mit ihrer falschen Hurrastimmung oder ihrer einseitigen Anklage anderer; dagegen ist das Verlangen nach ruhigen, sachlichen Untersuchungen über die wahren Ursachen unsres Niedergangs durchaus natürlich und lebhaft. Dabei können die einzelnen Erfahrungen in einer grundsätzlichen Darlegung so wiedergegeben werden, daß sie ihrer Beziehung auf bestimmte Persönlichkeiten und Orte entkleidet werden, ohne deshalb an Lebensfrische zu verlieren. Unser Volk aber hat ein wesentliches Interesse daran, daß die in dem gewaltigsten aller Kriege gemachten Erfahrungen nicht verloren gehen, damit es in Zukunft vor einer gleichen oder ähnlichen Katastrophe bewahrt bleibe. Hierzu können nun die Feldgeistlichen aus dem reichen Schatze ihrer Beobachtungen ein Beträchtliches beisteuern.

Nehmen wir zunächst den Divisionsgeistlichen. Er kommt in der ganzen Division herum, ist mit fast allen irgendwie maßgebenden Persönlichkeiten durch dienst-

[1] Das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkrieges. Eine psychologische Untersuchung. Paderborn 1922, Schöningh.

lichen und außerdienstlichen Verkehr bekannt; er spricht nicht nur mit den Kommandeuren der einzelnen Truppenteile, sondern auch mit den Kompagnieführern, den Kompagnieleutnants und den Ärzten; er geht in die Unterstände der Mannschaften und besucht die Soldaten, wenn sie krank oder verwundet bei der Sanitätskompagnie oder in den Feldlazaretten liegen.

Nach dem Gottesdienst oder an den langen Winterabenden saß man oft lange beieinander, besonders wenn der Pfarrer vorn beim Bataillon oder der Kompagnie übernachtete. Da wurde natürlich über alles mögliche gesprochen, namentlich über die Verhältnisse in der Division, über Gefechtslage, Verluste, Ablösung, Verpflegung, Stimmung usw. Es waren gemütliche, vertrauliche Aussprachen, und die Herren hielten meist mit ihrer Ansicht nicht zurück, da sie auf Diskretion rechnen konnten. Auch mit den einzelnen Soldaten kam der Pfarrer in nähere Berührung. Obwohl auch auf ihn infolge des Offiziersrangs das Vorgesetztenverhältnis etwas abfärbte und einen gewissen Abstand begründete, so taute doch der sonst zurückhaltende Soldat am ehesten bei ihm auf und ließ ihn in sein Herz und seine Gedankenwelt schauen. So vernahm der Divisionsgeistliche das Echo von allen Seiten und kannte die materielle und geistige Lage der Truppe vielleicht besser als irgend ein anderer in der Division.

Das gleiche gilt entsprechend von den Etappen- und Lazarettpfarrern. Alle sind wohlberechtigt, bei der Frage nach der seelischen Verfassung unsrer Armee und nach den Ursachen unsrer Niederlage ein gewichtiges Wort mitzusprechen.

Dreiling hat sich die schwierige Aufgabe gestellt, das religiöse und sittliche Leben der Armee während des Weltkriegs zu prüfen. Er will also nicht an Äußerlichkeiten haften, sondern die Seele des Krieges erfassen. Ein schwieriges Unternehmen, sage ich; denn wenn es dem einzelnen Menschen schon nicht leicht ist, sich über sein eigenes religiöses und sittliches Leben genaue Rechenschaft zu geben, so gilt dies erst recht von dem Seelenleben der andern, zumal in den so verwickelten Kriegsverhältnissen. Dreiling ist geschulter Psycholog und geht mit den Werkzeugen seines Faches an den zu behandelnden Gegenstand. Er sucht die Methode der beobachtenden Psychologie an das Ereignis des Krieges heranzubringen. Niemand wird ihm und den andern Kriegspsychologen die Berechtigung dazu bestreiten. Es ist auch zweifellos, daß die vorherige Schulung ihm den Blick für viele Einzelheiten und für manche Fehlerquellen bei der Beobachtung geschärft hat. Trotzdem wird man das Bedenken nicht ganz los, als ob hier ein Meer mit Löffeln ausgeschöpft werden sollte, ein Bedenken, dessen sich der besonnene Verfasser durchaus bewußt ist. Der vierjährige Weltkrieg mit seinen Millionen von Teilnehmern aus allen Völkern und Schichten stellt ein Ereignis von solch gewaltigem Ausmaß dar, daß man ihm mit den gewöhnlichen Mitteln der Wissenschaft kaum beikommen kann und sich das Urteil immer wieder aufdrängt: Bellum supra psychologos et historicos!

Es ist daher kein Vorwurf gegen die vorliegende Schrift, sondern es ergibt sich aus der Unmöglichkeit der Aufgabe, daß auch sie dem Nicht-Kriegsteilnehmer kein vollständiges Bild des wirklichen Krieges vermitteln kann. Wer den Krieg kennt, wie er gewesen, fühlt sich genötigt, jeder Geschichte oder Beobachtung gleich die Bemerkung beizufügen: „Aber bitte nicht verallgemeinern! Dies ist vorgekommen, doch auch das Gegenteil ist vorgekommen.“ So ist es zu erklären, warum viele Kriegsteilnehmer es vorziehen, über den Krieg zu schweigen; denn, so denken sie, die Feldzugsteilnehmer wissen, wie er war, und den andern kann man es doch nicht verständlich machen. Dennoch haben kriegspsychologische Untersuchungen, wie die vorliegende, ihren hohen Wert. Denn wer

den Krieg selbst mitgemacht hat, wird den Verfasser richtig verstehen, weil ihn die persönliche Erfahrung die Tragweite und die Grenzen der Ausführungen klar erkennen läßt. Ihm analysiert die Schrift das eigene Erleben und erhebt manches zu vollem Bewußtsein, was vorher halbbewußt in ihm geschlummert hat. Die Nicht-Kriegsteilnehmer aber werden gut tun, dem übereinstimmenden Urteil zuverlässiger Zeugen Glauben zu schenken.

Einleitend gibt Dreiling eine kurzgefaßte Psychologie der Front und der Etappe. Bei der Front berücksichtigt er hauptsächlich die eigentlichen Kampftruppen, nicht so sehr die weiter rückwärts liegenden Formationen, die schon mehr den Übergang zur Etappe bilden. Die seelische Verfassung der Front ist durchwegs gut getroffen; auf die Darstellung hat offenbar Erich Everth stark eingewirkt, der in seiner Schrift[1] die Front allerdings in ihrer besten Zeit (etwas idealisierend schon damals, vielleicht wegen der militärischen Zensur) aus eigener Erfahrung schildert. Von einem „hochgespannten Seelenleben des Frontsoldaten“ (S. 47) kann für die späteren Jahre, schnell vorübergehende Stimmungen ausgenommen, im allgemeinen nicht gesprochen werden. Die Frage, die schon seit 1915 auf den Lippen der Soldaten schwebte, war immer wieder: Wann hört denn diese Geschichte endlich auf? (Tatsächlich gebrauchte der Soldat statt „Geschichte“ einen derberen, beim Militär sehr geläufigen Ausdruck.)

Der Einfluß der Todesnähe auf den Frontsoldaten ist von Fernstehenden meist überschätzt worden und wird von Dreiling auf das rechte Maß beschränkt. Die Todesnähe verlor durch die Gewöhnung bald ihre anfängliche religiös-sittliche Wirkung; wie gegen so vieles andere, wurde der Soldat auch dagegen gleichgültig oder gleichmütig. Zudem wurde auch im Augenblick der Gefahr die Aufmerksamkeit oft durch Dinge ganz untergeordneter Art in Anspruch genommen und abgelenkt. So traf ich einmal, als schweres Feuer auf der Stellung lag, im Schützengraben einen Kompagnieleutnant damit beschäftigt, die Namen der vorübergetragenen Verwundeten aufzuschreiben; denn am Abend war die Meldung über den Abgang an Verwundeten fällig. Wenn dieser Leutnant nun sagen sollte, was er während der Beschießung innerlich „erlebt“ habe, so würde er wohl kaum etwas Erwähnenswertes zu berichten wissen. Die Daseinsbedingungen im Felde waren im allgemeinen nicht dazu angetan, das Denken anzuregen. Das „Erleben“ ging für den gleichsam in den Naturzustand zurückgeworfenen Frontsoldaten in der Sorge für die tausend Kleinigkeiten des materiellen Unterhalts und des Schutzes gegen das feindliche Feuer auf.

Überhaupt bot die Front psychologisch keine großen Überraschungen. Der Soldat zog auf seinen gefährdeten Posten mit einer ähnlichen Gelassenheit, mit der der Bergmann unter Tag fährt, nicht wissend, ob es für ihn eine Heimkehr gibt. Er verhielt sich beim Einschlagen der Granaten nicht viel anders als der Friedensmensch bei einer plötzlichen Explosion. Gegen den Anblick von Leichen stumpfte er allmählich ebenso ab wie der Anatomiediener. Freilich verarbeitet die einzelne Seele die jeweiligen freudigen oder trüben Erlebnisse nach ihrer Eigenart und daher sehr verschieden. Das gleiche Erlebnis, das den einen erhebt, stählt und läutert, kann den andern niederschlagen und brechen, wie im Frieden, so im Kriege.

[1] Von der Seele des Soldaten im Felde. Jena 1915.

Die Psychologie der Etappe mit ihren dunklen sittlichen Schatten wird von Dreiling offen und ohne Beschönigung gegeben. Die dort vorherrschenden, oft geschilderten und gerügten Mißstände werden sich bei der Unvollkommenheit unsrer Natur überall einstellen, wo Menschen keine ernste, ihren Geist fesselnde Arbeit haben und sich zugleich die Gelegenheit zu Ausschweifungen in reichem Maße bietet.

Wie hat nun der Krieg auf das religiöse und sittliche Leben der Soldaten eingewirkt? Es ist bekannt, wie beim Ausbruch des Krieges eine religiöse Welle unser Volk durchdrang und viele zu Gott und zur Kirche zurückführte, andere in ihrem religiösen Sinn vertiefte. Aber dieser an sich bewunderungswürdige Schwung der Seelen hat bald nachgelassen und kehrte nach kurzer Zeit wieder in sein gewohntes Geleise. Die Erscheinung war zu ruckartig, um lange Bestand zu haben. Ein äußerer Anstoß allein kann wohl eine augenblickliche Erschütterung, doch niemals eine dauernde, religiöse Erneuerung bewirken. Daher ist jede geistige Bewegung, die nicht die Charaktere ergreift und umschafft, zu baldigem Absterben verurteilt.

Diese Entwicklung war zu naturgemäß, als daß sie nicht auch in den feindlichen Ländern eingetreten wäre. Über Frankreich urteilt die Pariser Zeitschrift Les Nouvelles Religieuses (1. Mai 1919, 269): „Der Krieg hat bei uns wie anderswo gewirkt. Im Anfang eine große religiöse Bewegung, gleichsam ein einmütiger Aufschrei zum Himmel vor der drohenden Gefahr. In den tiefgläubigen Seelen hat sich diese Bewegung erhalten. In den übrigen ist sie schnell gesunken. Als der Krieg zu einem endlosen Stellungskrieg erstarrte, wurde das religiöse Frankreich das gleiche oder ungefähr das gleiche wie früher."

Der versittlichende Ernst des Krieges hat gewiß bei vielen standgehalten und hat zahllose unsrer Soldaten in den Tod begleitet; in fremder Erde schlafen viele wackere Helden. In den Lazaretten konnten die Feldgeistlichen oft die Geduld und Ergebung der Schwerkranken und Verletzten bewundern; nur verschwindend wenige haben vor dem Tode religiösen Beistand abgelehnt. Aber bei aller Anerkennung des vielen Guten, das blieb, kann doch die Tatsache nicht geleugnet werden, daß mit der Dauer des Krieges bei den Überlebenden religiöse Kälte und sittlicher Verfall immer mehr Platz griffen, auch an der Front.

Es ist für den ans Sinnliche gebundenen Menschen auch in Friedenszeiten nicht leicht, sich über das Materielle zu erheben. Um wieviel mehr muß das für den Feldsoldaten gelten, den alles auf das Materielle hinwies. Im günstigsten Falle alle drei Wochen ein Gottesdienst, und die ganze übrige Zeit zwischen ungläubigen, fluchenden, zotenden Kameraden, herausgerissen aus der Berufstätigkeit, getrennt von Heimat, Familie und Freunden, Tag für Tag in den Gefahren, den Anstrengungen und dem Zwang eines einförmigen Dienstes, in dem Lehm der Schützengräben und in den Erdlöchern der Unterstände, verschmutzt und verlaust, mangelhaft verpflegt[1], ohne geistige Anregung (an der Ostfront waren die Soldaten während der langen, langen Winternächte in den Unterständen ohne Licht!), immerfort gewöhnt an das grauenvolle Bild der Verwüstung und des Todes und in die bittere Not-

[1] Einen Soldaten, der gerade seine Suppe aß, fragte ich einmal, wie sie sei; er antwortete kurz, aber vielsagend: „Es schauen mehr Augen hinein als heraus."

wendigkeit versetzt, zerstören und töten zu müssen[1]. Urteilen wir nicht zu hart über diese Armen, wenn sie verrohten und verwilderten — wir wissen nicht, ob wir selbst ähnlichen Prüfungen gewachsen gewesen wären.

Und die Feldseelsorge? Sie hatte mit vielen Hindernissen zu kämpfen. Diese lagen nicht so sehr in dem notwendigen Sichanpassen an die Gefechtslage und die Diensteinteilung, die beide recht unberechenbar waren. Gar oft hatte der Pfarrer für Weihnachten oder Ostern ein schönes Programm für die Gottesdienste aufgestellt und im Divisionstagesbefehl bekannt gegeben; da warf irgend eine plötzliche Änderung wieder alles über den Haufen. Das nahm man gleichmütig hin. Schwerer wog, daß dem Geistlichen auf Schritt und Tritt zum Bewußtsein kam, wie sehr er für sein Amt auf das Wohlwollen der Offiziere und selbst der Feldwebel angewiesen war. Dieses Wohlwollen war oft da, aber es war oft auch nicht da. Wenn aber kein Druck von oben mithalf, so wurden die Leute für den Gottesdienst einfach nicht frei gemacht, und wenn sich der Geistliche darüber beschwerte, dann waren auch beim Militär Entschuldigungsgründe feil wie Brombeeren. Ein Telephonist sagte mir: „An der ganzen Art und Weise, wie der Befehl zum Gottesdienst von oben durchgegeben wird, merkt man schon, ob darauf Wert gelegt wird oder nicht."

Freilich gab es Offiziere und Ärzte, die für die Bedeutung der Feldseelsorge volles Verständnis hatten und den Geistlichen in zuvorkommendster Weise unterstützten. Ehrend möchte ich hier das Beispiel eines hervorragend tüchtigen evangelischen Regimentskommandeurs erwähnen, der mir erklärte: „Herr Pfarrer, wenn Sie es wünschen, komme ich auch zu Ihrem Gottesdienst, um den Soldaten zu zeigen, welch hohen Wert ich auf die Religion lege. Ohne die kann der Soldat seinen harten Dienst nicht treu erfüllen." Man kann aber nicht sagen, daß solches Verhalten für unser Offizierkorps typisch gewesen sei. Wenn nicht der Kaiser, das Kriegsministerium und die höheren Führer ihre schützende Hand über die Seelsorge bei den Truppen gehalten hätten, wäre die Tätigkeit der Feldgeistlichen noch viel schwerer gewesen. So hielt wenigstens die Furcht vor oben viele Offiziere zurück, die Religion und die Geistlichen als völlige Nebensache zu behandeln.

Wie unwürdig mancherorts die Behandlung der Feldgeistlichen war, geht aus dem Erlaß hervor, zu dem sich das Kriegsministerium am 3. Februar 1917 (Nr. M. 417. 17. C. 4) veranlaßt sah. Darin heißt es: „Im Verlauf des Krieges ist bereits öfter darüber geklagt worden, daß die Feldgeistlichen nicht immer in einer dem dienstlichen Interesse und dem Ansehen des geistlichen Amtes ausreichend Rechnung tragenden und an sich möglichen Weise untergebracht worden seien. So seien Geistliche von der Dienststelle, an die sie von den Divisionen gewiesen waren, weiterabgeschoben worden, z. B. vom Regiment zu einem Bataillon und von letzterem wieder zu einer Kompagnie. Schließlich habe sich niemand mehr dafür verantwortlich gefühlt, wie der Geistliche unterkam und verpflegt wurde. Nicht selten seien Geistliche so genötigt gewesen, sich dauernd entweder selbst auf irgend eine Weise zu beköstigen oder ihr Essen aus der

[1] Nicht alle, aber viele Anklagen gegen die deutschen „Barbaren" erklären sich psychologisch aus der Verkennung der einfachen Tatsache, daß der Krieg seiner Natur nach ein barbarisches Handwerk ist. Die siegreichen deutschen Heere trugen überall den Krieg in die feindlichen Länder vor, und seine Schrecken weckten selbstverständlich nirgends Sympathie für den Sieger. Die Entente-Truppen haben es bisher auch nicht verstanden, sich in unsern besetzten Gebieten beliebt zu machen, obschon wir doch jetzt sozusagen Frieden haben.

Mannschaftsküche zu entnehmen. Öfters sei den Geistlichen die schlechteste Unterkunft angewiesen worden. Auch die Verteilung der Feldgeistlichen auf die Truppenteile usw. sei nicht immer zweckmäßig, worunter die sehr erwünschte regelmäßige geistliche Versorgung der Truppen, insbesondere durch Gottesdienste (soweit die Kriegsverhältnisse eine solche zulassen), litten. Das Kriegsministerium ersucht deshalb, in geeignet erscheinender Weise dahin zu wirken, daß solchen Klagen der Boden entzogen wird. Hierbei empfiehlt es sich, darauf hinzuweisen, daß die Sorge für eine zweckmäßige Verteilung und angemessene Unterbringung der Geistlichen stets bei den Dienststellen verbleibt, denen die Geistlichen bei ihrer Berufung oder später zugewiesen worden sind, also in der Regel bei den Divisionen."

Natürlich bedurfte es an andern Stellen nicht eines solchen Erlasses. Bei manchen Divisionen bestand zwischen dem Kommandeur und dem Pfarrer geradezu ein enges Vertrauensverhältnis. Dort konnte der Geistliche ohne Mühe vieles durchsetzen, wurde auch darum zuweilen von den Offizieren gebeten. Ob es aber der Geistliche gut oder schlecht traf, das hing nicht nur von seiner eigenen Geschicklichkeit ab, sondern war meistens einfach Glückssache.

Die Feldgeistlichen haben sich trotz aller Hindernisse redlich bemüht, ihrer schweren Aufgabe gerecht zu werden. Sie haben namentlich immer ihr besonderes Augenmerk darauf gerichtet, den Verwundeten und Sterbenden beizustehen, und was sie da an den oft so entsetzlich primitiven Schmerzens- und Sterbelagern unsrer armen Soldaten gewirkt haben, das wird ihnen wohl für ihr ganzes Leben die tröstlichste Erinnerung an diesen furchtbaren Krieg sein und bleiben. Wenn nichtsdestoweniger auch die Feldseelsorge stellenweise versagt hat, so lag die Ursache zumeist in den Verhältnissen, die oft stärker waren als der beste Wille[1].

Zusammenfassend muß also gesagt werden, daß der Krieg auch in religiöser und sittlicher Hinsicht ein großes Unglück war, und vor den grausamen Tatsachen der Erfahrung muß das oberflächliche Gerede vom „Stahlbad" und „Jungbrunnen" für immer verstummen. Wer mit dem Gedanken des Krieges spielt, der weiß nicht, was er tut. Selbst ein siegreicher Krieg ersetzt nicht die materiellen und geistigen Opfer, die er fordert.

Noch eine andere Schlußfolgerung liegt nahe: Das religiöse und sittliche Leben hängt in weitgehendem Maße von den natürlichen Daseinsbedingungen ab. In mir und in vielen andern hat der Krieg die Überzeugung gefestigt, daß der Versuch, aus dem Durchschnittsmenschen eine selbständige, in sich ruhende sittliche Persönlichkeit zu machen, für immer zur Aussichtslosigkeit verurteilt ist. „Ihn hält in Schranken nur das deutliche Gesetz und der Gebräuche tiefgetretne Spur" (Schiller, Wallensteins Tod IV, 2). Wo diese Schutzdämme nicht vorhanden sind oder zusammenbrechen, da siegen nur zu leicht die schlechten, tierischen Triebe. Dieser Ausblick ist nicht sehr erhebend, aber es ist gut, sich in dieser Hinsicht keinen Täuschungen hinzugeben. Nur so

[1] Es sind auch über Feldgeistliche Klagen geführt worden. Mag sein, daß manche in Ton und Auftreten stark den Offiziersrang hervorkehrten, was die Soldaten stieß. Doch ist mir persönlich kein unwürdiger Feldgeistlicher begegnet, obwohl ich sehr viele Feldgeistliche in Ost und West kennen gelernt habe. Soweit Pflichtversäumnisse wirklich vorgekommen sind, habe ich natürlich nicht die Absicht, sie zu leugnen oder zu beschönigen. Näheres über die Feldseelsorge im Weltkriege vgl. diese Zeitschrift 92 (1917) 399 ff. 471 ff.

werden viele Fehler in der Erziehung der einzelnen, in der Verwaltung des Staates und in der Seelsorge vermieden werden. Bemühen wir uns, den Menschen solche Daseinsbedingungen zu schaffen, daß sie ohne allzu große Anstrengung religiös und sittlich leben können. Heilige und Helden werden immer selten sein. Die Nutzanwendung auf die heutigen Verhältnisse (Wohnungsnot und Teurung) ergibt sich von selbst.

Die seelischen Wirkungen des Krieges lassen sich nicht verstehen und nicht darlegen, ohne auf die militärischen Verhältnisse und die ganze Umwelt des Soldaten im Kriege einzugehen. Es fallen daher auch in der Schrift Dreilings mancherlei Streiflichter auf die Zustände an der Front, in der Etappe und in der Heimat. Auch hier kann ich, von unbedeutenden Einzelheiten abgesehen, dem unbefangenen und ehrlichen Urteil des Verfassers nur beistimmen. Da und dort wären vielleicht noch Ergänzungen anzubringen, um das Bild zu vervollständigen und den Zusammenbruch des Heeres begreiflicher zu machen.

Den Gründen im einzelnen nachgehen, die allmählich den Geist unsrer Armee, der anfangs vorzüglich war, erschüttert haben, heißt die Geschichte unsrer Unzulänglichkeiten schreiben. Das Kapitel ist schmerzlich. Aber das deutsche Volk darf getrost seine Versäumnisse sich eingestehen; denn diese heben sich von dem Hintergrunde eines gigantischen Ringens ab. In der Tat, was unser Volk während der langen Dauer des Krieges an gewaltigen Leistungen und heroischen Leiden vollbracht hat, ist ohnegleichen in der Geschichte aller Völker und Zeiten. An der Seite von wenigen und zum Teil unzuverlässigen Bundesgenossen, abgeschnitten vom Weltverkehr und Weltkredit, zu Wasser und zu Lande bedroht, an vier Fronten kämpfend, mit allem Unrat der Verleumdung beworfen, hungernd und frierend, hat dieses einzige Volk gegen eine geradezu erdrückende, an Mannschaften, Lebensmitteln und Waffen reiche Übermacht vier lange Jahre tapfer standgehalten, bis am Ende die allgemeine Erschöpfung seinen Körper und Geist gebrochen hat. Von einem solchen Volke darf man erwarten, daß es auch den Mut findet, seine Fehler einzusehen und zu überwinden. Nur zu diesem Zwecke weisen wir auf die seelischen Ursachen unsrer Niederlage hin. Wenn dabei manches wie eine harte Anklage klingen mag, es soll daneben das viele Gute nicht verkannt werden. — „Es ist mein Herz, was gern beim Lob verweilt“. Und dieses viele Gute gibt uns das Recht, trotz aller Finsternis und Schmach der Gegenwart eine bessere Zukunft unsres Volkes zu hoffen. Aber die Erkenntnis und Kritik der Vergangenheit muß dem Aufbau vorausgehen. Ein Volk, das seine Vergangenheit nicht versteht, kann auch seine Zukunft nicht gestalten.

Beginnen wir mit einem Blick auf das Offizierkorps. Bekanntlich ist von den Soldaten im Felde und in der Heimat viel über die Offiziere geschimpft worden. Dabei hat es natürlich an Übertreibungen und Entstellungen nicht gefehlt. Verfehlungen der Offiziere erregten Anstoß und wurden weiter getragen, während man von den Offizieren schwieg, die arbeiteten und sich opferten. Es ging hier wie überall: Das Schlechte machte sich an der Oberfläche breit, das Gute wirkte im verborgenen. Aber auch die glänzendste Verteidigung und die mildeste Beurteilung können doch das Vorhandensein tiefer Schatten im Offizierstande nicht leugnen.

Ferne sei es von mir, die großen Verdienste unsres Offizierkorps verdunkeln oder irgendwie die schmachvolle Büberei entschuldigen zu wollen, mit der die Revolutionäre in den Novembertagen Offizieren die Achselstücke abrissen. Es hat unter den Offizieren viele tüchtige, auch ethisch hochstehende Männer gegeben, die kameradschaftlich in spartanischer Einfachheit und in vorbildlichem Pflichteifer das Los ihrer Leute bis zuletzt geteilt haben. Tausende sind an der Spitze ihrer Truppe gefallen[1], andere Tausende sind verwundet und gebrochen in die Heimat zurückgekehrt und haben dort in bitterster Weise den Undank des Vaterlands zu kosten bekommen. Wenn ich daher im Folgenden von Fehlern und Mißgriffen der Offiziere spreche, so möchte ich auch hier vor Verallgemeinerungen warnen. Es wäre mir sehr peinlich, wenn ich irgend einem der trefflichen Offiziere wehe oder unrecht täte, deren Gastfreundschaft und dienstliche Unterstützung ich so oft genossen habe. Aber schließlich kann uns allen doch nur die Wahrheit frommen.

Das Verhalten der Offiziere war im Kriege deshalb so bedeutsam, weil der einzelne Mann nicht nur im Dienst, sondern in seiner ganzen Existenz fast schrankenlos, wirklich auf Leben und Tod, in die Hand seines Vorgesetzten gegeben war. Um nur ein Beispiel zu erwähnen: Ihrem Kompagnieführer, oft einem jungen Leutnant, mußten alte Familienväter ihre Urlaubsgesuche vorlegen und dabei ihre ganzen Familienverhältnisse unterbreiten. Wie schwierig eine gerechte und wohlwollende Erledigung allein dieser Angelegenheit war, darüber haben mir gewissenhafte Kompagnieführer häufig geklagt. Aber es ist leicht begreiflich, daß in ungeschickten Händen die Verteilung der Posten, der Quartiere und der Verpflegung, die Regelung des Dienstes und des Urlaubs zu einer reichen Quelle der Verärgerung und Verbitterung wurden.

Dazu kam: Die Offiziere waren durch das enge Zusammensein fast immer bei Tag und Nacht unter den luchsartig aufpassenden Augen der Soldaten (auch schwatz- und klatschsüchtiger Ordonnanzen und Schreiber). Diese erfuhren genau, was die Offiziere an Gehältern, Kontributionsgeldern, Verpflegung[2] usw. empfingen und was sie nach Hause schickten. Sie sahen bei den Feiern der Offiziere zu und zählten und besprachen ihre Räusche. Es war also reichlich dafür gesorgt, daß alle über das Leben und Treiben der Offiziere „aufgeklärt" würden.

Der Unterschied zwischen Offizier und Mann ist einschneidend und muß es sein. Alles, was den dienstlichen Abstand aufhebt oder mindert, ist zu verwerfen, weil es die durchaus notwendige Autorität schwächt. Der Mann muß wissen, daß der Offizier sein Vorgesetzter ist, und darüber dürfen ihm keine Zweifel gelassen werden[3]. Dabei kann und soll die Behandlung durchaus human sein.

---

[1] Generalleutnant v. Altrock beziffert in seiner pietätvollen Schrift „Vom Sterben des deutschen Offizierkorps" (Berlin 1921) die deutschen Kriegsverluste an Toten bis zum 10. Januar 1919 auf insgesamt 1 808 545, unter ihnen 52 006 Offiziere. Von 45 923 aktiven Offizieren, die am Kriege teilnahmen, fielen oder starben an Krankheiten 11 357 = 24,7 Prozent, von 226 190 Offizieren des Beurlaubtenstandes 35 493 = 15,7 Prozent. Generale verlor das Heer 167, Stabsoffiziere 1516.

[2] Wenn die Offiziere sich Hühner hielten, gaben die Soldaten acht, woher die Körner kamen, mit denen sie gefüttert wurden.

[3] Der spätere Verfall der Disziplin rührt zum guten Teil daher, daß das Heer keine rechten Unteroffiziere mehr hatte, sondern nur noch Leute mit Tressen. Die Unteroffiziere waren Duzfreunde der Leute und vielfach ohne Schneid und Autorität.

Das deutsche aktive Offizierkorps war wie aus einer Form gegossen, korrekt, pflichttreu, unbestechlich, tapfer, dem Monarchen ergeben und durch ihn dem Staate verbunden. Die Offiziere entstammten meist den gleichen gesellschaftlichen Kreisen, teilten die gleichen Urteile und Vorurteile, zeigten auch in ihrem ganzen Auftreten und in ihrer Denkart große Einheitlichkeit. Auf ihren Dienst und ihr Fortkommen eingestellt, gewandt und sicher, waren sie im allgemeinen durch Kulturwissen nicht gerade belastet. (Ausnahmen, die zumal im Generalstab zahlreich waren, bestätigten die Regel.) Doch schien die Offizierseigenschaft diesen Abgang zu decken und zu allem zu befähigen; in der Tat fanden sich selbst junge Leutnants bei schwierigen, ihnen sonst fremden Aufgaben mit einem gesunden Instinkt oft überraschend gut zurecht. Die ganze Erziehung war eben auf die Tat und den praktischen Blick gerichtet; tüchtige Leistungen standen höher als schwungvolle Worte. (Die schreibenden und redenden Generale waren nicht sehr angesehen.)

Die Offiziere fühlten sich bewußt als eine besondere, bevorzugte, vom Volke getrennte Kaste, was sie überdies auch waren, und hatten Mühe, einen Außenstehenden als gleichberechtigt anzuerkennen. Sie schauten alle fast ausschließlich darauf, wie sie oben und in ihrem Zirkel angeschrieben waren, und machten kein Hehl daraus, wie wenig ihnen an dem Urteil der übrigen (der „Idioten") gelegen war. Die Unabhängigkeit von dem Urteil der Menge verwechselten viele mit der Verachtung des profanum vulgus. Eines fehlte diesem geschulten, durchaus zuverlässigen Offizierkorps: das tiefere Verständnis für die Volksseele. Es haftete ihm zu stark der Typus des feudalen Preußens an, der, selbstherrlich in seinem Wesen, den demokratischen Zug der Zeit nicht zu fassen vermochte und die Leitung des Volkes immer noch im Sinne patriarchalischer Fürsorge handhaben wollte.

Natürlich bildeten bei der Größe des Heeres die aktiven Offiziere nur eine kleine Minderheit, aber sie blieben das Rückgrat des Offizierkorps; ihr Geist und ihre Haltung färbten auch auf die Reserveoffiziere ab, nach der guten und nach der weniger guten Seite.

Die Verteilung der Offiziere und die Ausnützung ihrer Fähigkeiten ließen manches zu wünschen übrig. Die beim Militär herrschende und von der Volksmeinung begünstigte Auffassung, daß nur der Frontdienst als vollwertig zu gelten habe, hat uns da einen üblen Streich gespielt. Wir hatten an der Front ausgebildete Verwaltungsbeamte, die in der Etappe Vorzügliches hätten leisten können und an der Front durch jeden andern ersetzbar waren. Wären in der Etappe und in der Heimat mehr tüchtige, entschlußkräftige Männer gewesen, die Entwicklung hätte nach menschlicher Voraussicht eine andere Wendung genommen, jedenfalls die Revolution nicht so leichtes Spiel gehabt. Statt dessen strömten in die Etappe scharenweise die „ausgegrabenen" Offiziere z. D. und a. D., für die mit dem Kriegsausbruch ein neues herrliches Leben begann ohne Mühe und Gefahr. Was ist in den deutschen Offizierkreisen über diese „arterienverkalkten", „verheerenden" alten Herren und ihre Verwaltungsweisheit geklagt und geschimpft worden! Auch viele ganz unnötige Drangsalierungen der einheimischen Bevölkerung gingen auf bloßen Unverstand dieser Verwaltungsbehörden zurück[1].

[1] Natürlich muß auch hier wieder gleich beigefügt werden, daß sich unter den Etappenoffizieren auch prächtige Männer fanden, die gewissenhaft und erfolgreich ihrem Dienste lebten und auch von der feindlichen Bevölkerung geschätzt wurden.

Je länger der Krieg dauerte, desto mehr machte sich bei der Besetzung der Posten eine bedauerliche Günstlingswirtschaft bemerkbar. Das wird unter Menschen zwar überall vorkommen, ging aber doch oft über das erträgliche Maß hinaus. Das üble Wort „Schiebung" erlangte eine immer wachsende Bedeutung. Wer Beziehungen hatte, konnte vieles nach Wunsch lenken, und plötzlich wurde er für die erstrebte Stelle „dringend" angefordert. Man arbeitete einander in die Hand. Der S. C.-Betrieb in Brüssel und Warschau sei nur nebenbei erwähnt. Durften solche Zustände in einem Volksheere herrschen? Viel böses Blut hat auch die Rücksichtslosigkeit gemacht, mit der bewährte Reserveoffiziere aus gesuchten, angenehmen Posten durch jüngere aktive Herren verdrängt wurden.

Das außerdienstliche Verhalten der Offiziere hat vielfach Anstoß erregt. Es zeigte sich hier ein Mangel nicht an militärischem, wohl aber an sozialem Verantwortungsgefühl. Schon 1915 klagte mir ein Regimentskommandeur alten Schlages: „Durch die großen Verluste an Offizieren sind wir gezwungen, viele zu Offizieren zu befördern, denen eigentlich die Qualifikation abgeht." Doch mußte man auch unter den aktiven Offizieren allmählich ein Nachlassen der Zucht feststellen. Schon die Notwendigkeit, die sog. „Hindenburgstunde" einzuführen, um den Zechgelagen der Offiziere bis tief in die Nacht ein Ende zu bereiten, beweist, wie sehr es an Verständnis für den Ernst unsrer ganzen Lage fehlte. Diese Gelage wirkten auf die Mannschaften ebenso aufreizend wie jetzt das Schlemmerleben der Schieber auf unsre darbende Bevölkerung. Das lose Treiben vieler Offiziere in den Städten des besetzten Gebietes, in Brüssel, Lille, Warschau, Bukarest usw., hat dem deutschen Ansehen gewaltig geschadet und kann in keiner Weise entschuldigt werden. Immer wieder wurde durch Kommandanturbefehle eingeschärft, daß Uniform verpflichte, aber ohne sichtlichen Erfolg. Auch bei manchen hohen Stäben, die weit außer dem Schußbereich lagen, erregte das Eintreffen von Theater-„Damen" mehr Interesse als die Vorgänge an der Front. So bröckelte Stein um Stein von dem Fundament ab, auf dem jede äußere Autorität beruht; es schwand vielfach die innere Achtung vor dem Vorgesetzten.

Zersetzend wirkte dabei auch die wichtige, vielbesprochene Verpflegungsfrage. Wiewohl auf dem Papier jedem Kriegsteilnehmer die gleiche Ration zugewiesen war, so ergaben sich bei der Verteilung naturgemäß unvermeidliche und vorerst auch belanglose Unterschiede. Eine gewisse Besserstellung des Offiziers in Quartier und Verpflegung war nicht zu beanstanden und wurde auch von den Soldaten an sich nicht verargt, wenn der Abstand nicht gar zu auffällig war. Das persönliche Wohlbefinden des verantwortlichen Führers ist für die Truppe und für die gesicherte Ausführung der Befehle von entscheidender Bedeutung, wie denn auch sein Versagen nachteiliger wirkt als die des einfachen Mannes. (Sozialdemokratische Minister pflegen ja auch nicht auf dem Speicher zu wohnen.) Aber die Bevorzugung der Offiziere ging doch häufig zu weit. Es fing oft schon bei dem Unterstand und der Verpflegung des Kompagnieführers an. Als vollends das Hamstern begann und nicht wenige Offiziere dabei ihre Stellung zu ihrem Privatvorteile ausnutzten, setzte auch draußen im Felde der Kampf aller gegen alle ein und zerstörte den Geist der Kameradschaft, sofern er überhaupt noch vorhanden war. Trotzdem muß die Behauptung, daß die Offiziere auf Kosten ihrer Leute gelebt hätten, in ihrer Allgemeinheit als Verleumdung bezeichnet werden.

In der Behandlung der Mannschaften kamen beide Extreme vor. Einerseits ein schroffes Hervorkehren des Kommißstandpunkts, der auf die Stel-

lung, Bildung, das Alter und die Entbehrungen der Leute keine Rücksicht nahm; anderseits ein Schleifenlassen der Zügel, wo ein entschiedenes Durchgreifen notwendig gewesen wäre. Der Soldat bedarf nun einmal einer strammen, aber auch gerechten Handhabung der Disziplin.

Im Ganzen des militärischen Betriebs mußte man oft einen Mangel an psychologischer Einstellung beklagen. Freilich, solange die Menschheit besteht, ist es den Vorgesetzten immer schwer gewesen, sich in Seele und Lage ihrer Untergebenen hineinzudenken. Aber das ist unbedingt erforderlich, um den Geist einer Gemeinschaft in schwerer Zeit hochzuhalten.

Schon die mechanische Abwicklung des Ersatzgeschäfts war ein großer Fehler. Es wurde zu wenig darauf geachtet, die verwundeten und kranken Soldaten nach ihrer Genesung zu ihrem früheren Truppenteil zurückzuschicken und den Ersatz aus dem gleichen Heimatbezirk zu nehmen. Infolgedessen verwandelte sich die Armee allmählich aus einem wohlgefügten Organismus in eine Masse vereinzelter, wurzelloser Existenzen ohne innere Fühlung; es trat eine Atomisierung des Heeres ein, die das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit schwächte oder geradezu aufhob. Man konnte den Unterschied deutlich merken, wenn man zu einer Formation kam, bei der sich ein Stamm alter Leute erhalten hatte.

Die Abhilfe von Mißständen wurde nicht selten durch das ängstliche Bestreben erschwert, immer und überall durch einen Befehl gedeckt zu sein. Als wir am 11. November 1916 durch den Szurdukpaß nach Rumänien vorstießen, strömten in Petroseny die Verwundeten mehrerer Divisionen zusammen. Aufgetan hatte nur ein Feldlazarett, das für Leichtkranke bestimmt war. Für die Hunderte von Verwundeten stand nur ein Arzt der Krankentransportabteilung zur Verfügung. Dabei lagen im Orte eine ganze Reihe von Feldlazaretten in Ruhe mit Ärzten und Pflegepersonal. Doch sie hatten keinen Befehl, für die Verwundeten zu sorgen. Der zuständige Korpsarzt aber war vorn beim Stab und nicht zu erreichen. Mit Mühe gelang es mir, einen unsrer Chirurgen zur Hilfeleistung zu bewegen. Es war nicht böser Wille, der hier hinderlich im Wege stand, sondern der Gedanke: Ich habe keinen Befehl und kann mir durch selbständiges Eingreifen leicht Scherereien zuziehen. Gerade für das Sanitätswesen (wie auch für die Feldseelsorge) muß aber doch der erste Grundsatz sein, den Hilfebedürftigen möglichst schnell beizustehen. Auch in der Wirtschaftsverwaltung machte sich die rein militärische Befehlsordnung recht zweckwidrig bemerkbar.

Im Dienst verargten die Soldaten nicht die Arbeiten, die durch die Umstände geboten schienen, aber sie haßten jeden bloßen Drill, da sie oft müde waren und Zeit für die Instandhaltung ihrer Sachen brauchten. Auch der einfache Soldat unterschied sehr gut zwischen notwendigem Einsatz von Gut und Blut, wenn die Kriegslage es erheischte, und unnützen Quälereien und Opfern, die nur zu Prestigezwecken oder „zur Hebung des Offensivgeistes“ gefordert wurden. Geradezu Erbitterung erregte es daher bei Offizieren und Mannschaften, wenn sie erfuhren, daß ihre Formation wegen „Halsschmerzen“ des Kommandeurs zum Durchstoßen angeboten sei. Auch die als Lob gedachte Redewendung in den Ansprachen höherer Führer, sich der Truppe erinnern zu wollen, wenn wieder einmal Not an Mann gehe, klang in den Ohren der abgekämpften Soldaten wie blutiger Hohn; für sie hatte der Heldentod längst seinen Reiz verloren. Geklagt wurde auch über die vielen Besichtigungen durch höhere Vorgesetzte. Vorne konnte man darüber das Urteil

hören, daß dadurch der Krieg nur aufgehalten werde und man nicht zur Arbeit komme. Überraschungen, d. h. unangemeldetes Erscheinen, war so gut wie ausgeschlossen, da das Telephon schneller war als die Schritte oder das Auto des Kommandeurs.

Eine anschauliche Schilderung, wie Besichtigungen, die als Ehrung der Truppe gedacht waren, tatsächlich wirkten, gibt ein Soldat der Kronprinzenarmee in Nr. 273 der „Vossischen Zeitung" vom 11. Juni 1922:

„August 1916. Todmüde und körperlich und seelisch völlig erschöpft kamen wir nach schweren Kämpfen und verheerenden Verlusten von Verdun aus der Stellung, froh, dem Tode entronnen zu sein. Fünf Stunden Marsch hatten wir hinter uns. Von diesen fünf Stunden waren wir zwei im ersten Morgengrauen keuchend durch das Sperrfeuer gestürmt, den Tod im Nacken, durch die Vaux-Schlucht, deren Wasser dick und fett war von Leichen, über den schmalen, zerrissenen und vom Wasser überspülten Grat... — der einzige Weg, der durch die Vaux-Schlucht führte und der Tag und Nacht unter schwerem, feindlichem Feuer lag. — In Massen am Wege liegende tote Kameraden hatten uns aus starren Augen ihren letzten Gruß mit auf den Weg gegeben, uns, die wir nicht wußten, ob wir noch lebend den Strand erreichten. Es stank zum Himmel wie aus einer ungeheuren Totengruft. Fünf Tage ohne Schlaf, voll Schrecken und Grauen lagen hinter uns. Mit eingefallenen, fahlen Wangen, schmutzig von Schweiß und Staub, zerrissen vom Gestein, übermüdet und mit zerrütteten Nerven kamen wir nach langem, langem Marsch in unsrem Ruhequartier in Spincourt an. Aufatmend warfen wir uns auf unser Stroh, kaum fähig, noch ein Glied zu rühren. Da kam der ausgeruhte Kompagniefeldwebel, der stets in unsrem Standquartier zurückblieb, und brüllte in die Scheune, in der wir lagen: ‚Aufstehen! Sofort fertig machen zur Besichtigung! Der Kronprinz will euch besichtigen.' Wir schreckten auf, sahen ihn verständnislos an, aber er brachte uns auf die Beine: ‚Na, wird's bald? Faule Gesellschaft! Ich werd' euch Beine machen. In 20 Minuten steht alles sauber gebürstet und mit gewichsten Stiefeln auf dem Alarmplatz.' Damit ging er. Wir schimpften und fluchten, aber was half es. Wir waren Soldaten und mußten gehorchen, schweigend ohne Widerrede, auch wenn man uns mit Füßen trat. Es ging fast über unsre Kraft, aber automatisch griffen wir nach Putzzeug, Bürste, Seife, Handtuch und kratzten, schabten und bürsteten, bis wir glaubten, vor den Augen des gestrengen ‚Spieß' bestehen zu können. Dann ging es in Marschkolonne durch das Dorf nach dem Nachbarort Mons. Eine Stunde Marsch. Es war schon mehr ein Wanken, ein Sich-mühselig-hinschleppen. Auf dem Felde neben der Chaussee wurden wir mit militärischer Pedanterie ausgerichtet, die armseligen Trümmer des Regiments. Die Vorgesetzten gingen um uns herum, jeden einzelnen von vorn und hinten besichtigend, hier eine Falte glättend, dort das Koppelzeug zurechtrückend, dort die Mütze in die richtige Lage schiebend, jedes Körnchen entfernend. So standen wir zwei Stunden im Sonnenbrand und warteten — warteten auf den Kronprinzen, im Innersten empört, daß man uns diese zwei Stunden Ruhe nicht gegönnt hatte. Warum konnte uns der hohe Herr nicht in Spincourt besichtigen und so wie wir aus der Stellung gekommen waren? Mußten wir uns des Staubes und Schmutzes schämen?..."

Wer den wirklichen Krieg mitgemacht hat, wird die Lebenswahrheit dieser Schilderung nicht bestreiten. Solche Schinderei der Truppen für nichts und wieder nichts hat mehr Sozialdemokraten gemacht als ganze Hetzbroschüren. Indessen hielten die hohen Herren die Welt der Paraden und Hurrarufe für die wirkliche Welt; sie ahnten nicht, was in den Seelen der Soldaten vor sich ging.

Aber, so wird man fragen, gab es denn niemand, der nach oben über diese und ähnliche Mißgriffe ein offenes Wort gesprochen hätte? Man konnte

doch gerade bei den höheren Führern sehr oft wirkliches Verständnis, vornehme Gesinnung und aufrichtiges Wohlwollen antreffen. Wir kommen damit zur wundesten Stelle im ganzen Militärwesen: Nach oben neigten sich alle Wipfel. Von dort war man abhängig, von dort kam aller Segen. Nur ganz außerordentlich tüchtige, sachlich eingestellte und charaktervolle Männer finden den Mut, auch die unwillkommene Wahrheit nach oben zu sagen, und solche Männer sind immer und überall selten. Das gilt natürlich in verstärktem Maße bei einem System, das ganz und gar auf Autorität und Gehorsam aufgebaut ist. Die Vorgesetzten aber waren auch Menschen, die naturgemäß lieber gute als schlechte Nachrichten entgegennahmen, und der Übersender einer unangenehmen Meldung mußte immer fürchten, daß etwas von dem Unwillen, den seine etwaige Meldung weckte, auf ihm haften bleibe.

Nicht als ob es an Offizieren mit ruhigem Blick für die wirkliche Lage gefehlt hätte. Oft hatte ich Gelegenheit, das besonnene Urteil vieler Frontoffiziere anzuerkennen. Da war nichts von jenem Phrasenheldentum, das die Berichte der Kriegsberichterstatter dem Soldaten so ungenießbar machte, auch nichts von jener falschen Siegeszuversicht, die unsre Kraft überschätzte und den Feind unterschätzte. Ein Hauptmann, der längere Zeit Gelegenheit hatte, unser spärliches Artilleriefeuer mit dem Munitionsüberfluß der Engländer zu vergleichen, sagte mir Mitte 1918: „Es ist der Krieg des armen Mannes gegen den reichen." Die Stimmung aber der Frontoffiziere gibt ziemlich gut der Ausspruch eines evangelischen Bataillonsführers wieder, der mir Anfang 1918 erklärte: „Ich halte ja sonst nicht viel vom Kirchenstaat, aber ich würde dem Papste glatt den Kirchenstaat wiedergeben, wenn er uns einen halbwegs anständigen Frieden vermittelte." Doch hüteten sich alle wohl, von ihrer innersten Überzeugung zu viel verlauten zu lassen. Sie wußten, was sie dabei wagten, und kannten den üblichen Spruch, daß beim Militär immer der recht bekommt, der das höhere Gehalt bezieht. Ein Regimentskommandeur, der etwa gemeldet hätte, daß die Stimmung seiner Truppe schlecht sei, hätte in den Augen seiner Vorgesetzten sich selbst das Armutszeugnis ausgestellt, den Geist seiner Leute nicht hochreißen zu können. Das war militärische Auffassung, und sie hatte sogar vieles für sich. Der Untergebene sollte Mißstände nicht nach oben melden, sondern selbst abstellen. Also wurden alle Meldungen „entsprechend" gefärbt.

Es war schwer, fast unmöglich, das allmählich immer dichter werdende Gewebe von Falschmeldungen und dadurch bedingten Illusionen zu zerreißen. Solche Falschmeldungen waren gewiß in dem geregelten militärischen Betrieb im Frieden nicht tragisch zu nehmen, aber sie wurden notwendig verhängnisvoll in einem Kampf auf Leben und Tod, wo die Führer den allernüchternsten Einblick in die tatsächliche Lage haben mußten. Das Auge des Feldherrn, hatte Napoleon I. gesagt, sollte farblos sein wie sein Fernglas. Der Feldherr aber sieht durch die Brille seiner Berichte, und wenn es schon schwer ist, sich auf Grund wahrer Berichte ein richtiges Bild der Wirklichkeit zu machen[1], so ist das natürlich unmöglich auf Grund von falschen. Man hatte aber im Verlauf des Krieges immer mehr den Eindruck, als sträube man sich an leitenden Stellen bewußt gegen die Erkenntnis der unangenehmen Wahrheit.

[1] Ein hoher Offizier, alter Generalstäbler, sagte mir: „Ich habe oft darüber nachgedacht, woher es doch kommen mag, daß beim Militär so viele unsinnige Befehle gegeben werden. Als Grund habe ich gefunden: Es ist nicht böser Wille, sondern die Unmöglichkeit, aus Berichten ein zutreffendes Bild der Wirklichkeit zu erlangen."

Das ist ja von jeher das eigentliche Verhängnis der Vorgesetzten, daß sie bestehende Mißstände und heraufziehende Gefahren nicht sehen oder nicht sehen wollen und die aufrechten, aber unbequemen Männer, die mit nackten Worten darauf hindeuten, als Miesmacher oder Nörgler abtun und ihnen den guten Geist absprechen, bis dann die nachfolgende Katastrophe allen Täuschungen und Vertuschungskünsten ein jähes Ende bereitet. Auch hierbei darf die psychologische Wurzel des Übels nicht übersehen werden. Die meisten Menschen versperren sich selbst den Weg, die ungeschminkte Wahrheit zu erkennen, weil sie gewohnt sind, in Kategorien zu denken und von vornherein alles ablehnen und ausschließen, was in die festgefügten Kategorien ihres Denkens nicht hineinpaßt. Ihr Geist hat damit die Beweglichkeit und die Elastizität verloren, das Fließende und Werdende zu erfassen. So werden sie immer von den Ereignissen überrascht und glauben an die Möglichkeit von unerwünschten Entwicklungen und Verwicklungen erst, wenn diese eingetreten sind. Dann aber ist es zu spät, um das Unglück aufzuhalten.

Die Männer nun, die über Deutschlands Schicksal entschieden, waren geistig auf den Siegfrieden eingestellt und lehnten daher alles ab, was nicht in der Richtung dieses gewünschten Zieles lag. Dahin gehörten natürlich auch alle Meldungen über die erlahmende Kampfkraft unsres Heeres. Vor allem aber wiesen sie es wie eine Beleidigung von sich ab, die Möglichkeit einer Niederlage auch nur in Rechnung zu setzen. Auf dem Siegfrieden war auch der ganze amtliche „Aufklärungsdienst“ und der unglückselige Vaterländische Unterricht aufgebaut, die beide das deutsche Volk wie ein unmündiges Kind behandelten, statt es angesichts der stets wachsenden Zahl der Feinde durch offenes Eingestehen des vollen Ernstes der Lage zur Einigkeit und zur äußersten Anstrengung aller Kräfte aufzurufen, aber zugleich für maßvolle Friedensziele zu erziehen. So aber wiegte man das Volk in eine falsche Siegeszuversicht ein und wartete mit dem Einlenken, bis die allerletzte Karte verspielt war. Daher denn auch die völlige Lähmung und Entschlußlosigkeit in den militärischen und politischen Kreisen, als die Katastrophe nun wirklich hereinbrach. Dieser Fall war eben nicht vorgesehen, für ihn keine Kraft aufgespart.

In einem Aufsatz über „Traum und Erwachen“ hatte Generalfeldmarschall v. d. Goltz kurz vor dem Kriege auf die psychologische Fehlerquelle einer falschen Siegeszuversicht aufmerksam gemacht: „Als ich 1878 zu den Manövern nach Frankreich geschickt wurde, nahm mich, den damaligen Hauptmann im Generalstabe, bei einem Fest des Präsidenten in Versailles der alte Marschall Canrobert gütig bei der Hand, zeigte mir die denkwürdigsten Plätze im französischen Königsschloß und begann dann vom letzten Kriege zu sprechen. ‚Daß wir geschlagen werden könnten, daran habe ich nie gedacht; hätte ich es überhaupt für möglich gehalten, so würde ich anders geraten und mehrfach auch anders gehandelt haben!‘ Die Warnung des berühmten Soldaten ist mir in treuer Erinnerung geblieben. Nie soll man sich vor einem Kriege in trügerische Sicherheit wiegen, sondern alle Möglichkeiten kühl und fest ins Auge fassen.“ [1]

[1] „Der Tag“ Nr. 275 vom 23. Nov. 1912. Vgl. auch das Urteil Friedjungs über die deutsche Politik vor dem Weltkrieg: „Das Deutsche Reich schien so gefestet, daß weitere Sicherungen nicht gesucht wurden. Im Bewußtsein der eigenen Friedensliebe und im Streben, der Welt größere Verwicklungen zu ersparen, haben Kaiser Wilhelm und seine Ratgeber es vermieden, sich mit irgend einer andern Großmacht außerhalb des Dreibundes tiefer einzulassen.... Die deutschen Staatsmänner vertrauten auf die in der Welt regen Friedenswünsche, anders als Fürst Bismarck, der überall Gefahren sah und dem nach seinem Geständnisse die Sorge vor feindlichen Koalitionen den Schlaf der Nächte verscheuchte. Das Bismarck in Atem

Nach dem Kriege schreibt denn auch Kronprinz Wilhelm in seinen Erinnerungen (1922, 220): „Ich behaupte, daß der Zusammenbruch in Deutschland niemals zu einer so grausamen Katastrophe hätte werden können, wäre das Volk nicht durch die von ihm für ganz und gar unmöglich gehaltenen schweren Rückschläge an der Front aus allen von den amtlichen Stellen ängstlich gehegten Illusionen gerissen worden. Man hatte doch allgemein geglaubt, es stehe alles sehr schön — und man erkannte nun, daß man von einem Potjomkinschen Dorf der Stimmungsmache genarrt worden war. So fest war dieser gedankenlose, nebelhafte Optimismus den Gehirnen aufgezwungen worden, ... daß die wenigsten nur die Kraft und den selbständigen Mut hatten, sich die Folgen einer möglichen Niederlage klar vor Augen zu stellen."

Anderseits wurde in dieser Tragödie der Irrungen der Vernichtungswille unsrer Feinde vom Volke und den Parteien meist unterschätzt. Nur allzu viele ließen sich durch die schönen Phrasen der Entente von Demokratie und Selbstbestimmung der Völker betören. Über ernste Warnungen aber setzte man sich leichtfertig mit dem Gedanken hinweg, es werde wohl nicht so schlimm werden, wenn nur einmal Schluß gemacht sei. Die Folgezeit hat auch diesen Illusionen eine grausame Ernüchterung bereitet.

Alle erwähnten Umstände zusammengenommen haben allmählich unsre stolze Armee für den Untergang reif gemacht[1]. Je länger der Krieg währte, um so weniger empfand der Soldat ihn als den Verteidigungskampf seines Volkes; er betrachtete vielmehr sich und seine Kameraden und auch die Soldaten auf der Gegenseite als Opfer einer erbarmungslosen Macht, abstrakt gefaßt, des Kapitalismus. Er erwachte aus seiner durchgängigen Apathie eigentlich nur, wenn er schimpfte. Nun ist das Schimpfen des Soldaten im allgemeinen nicht so ernst zu nehmen; es gehört gewissermaßen zu seiner Standestugend und scheint ihm seinen beschwerlichen Dienst erträglicher zu machen. Aber das Schimpfen im Weltkrieg war schließlich der Ausdruck einer tiefen, dauernden Verbitterung, die am Mark unsrer Kraft zehrte. So trat immer mehr eine seelische Entfremdung des Soldaten gegenüber dem Krieg ein, die sich oft zu einem grimmigen Haß gegen den ganzen „Schwindel" steigerte.

So war der Boden längst vorbereitet für die sozialistische Agitation gegen den Krieg, die namentlich seit Anfang 1918 einsetzte. Die Sozialisten können ehrlicherweise nicht leugnen, daß sie (freilich nicht alle) durch ihre Stimmungsmache, durch ihre Hetze gegen die Offiziere, die Heeresleitung und die Regierung den Kampfgeist der Armee geschwächt und die Revolution vorbereitet haben; sie haben sich dessen nach der Revolution offen gerühmt, und jeder Kriegsteilnehmer konnte ihre Wühlarbeit mit Händen greifen. Anderseits aber sollten die rechtsstehenden Kreise davon ablassen, in dem „Dolchstoß von hinten" die alleinige Ursache unsres Zusammenbruchs zu sehen. Den Aufwieglern wäre ihre gewissenlose Arbeit niemals so leicht gelungen, wenn nicht

---

haltende Mißtrauen schärfte seine Voraussicht. ... Das Vertrauen zur Friedensliebe der Fürsten und Völker ist ein menschlich schöner Zug, er war jedoch den großen Politikern von Machiavelli bis Bismarck nicht eigen." Das Zeitalter des Imperialismus 1884—1914 I (Berlin 1919) 321.

[1] Freilich muß auch das Verbluten des Heeres durch die vielen Verluste gar sehr berücksichtigt werden. Unvergeßlich ist mir das Wort eines jungen Soldaten, der im Oktober 1918 schwerverwundet im Lazarett zu Quiévrain lag. Er hatte so manche siegreiche Offensive selbst mitgemacht und fragte mich nun traurig: „Herr Pfarrer, warum kommt der Tommy jetzt immer voran?" Und ohne eine Antwort abzuwarten, fügte er hinzu: „Ach ja, unsre besten Soldaten sind tot."

in überreicher Zahl Mißstände und Mißgriffe vorgelegen hätten. Ob diese bei der weiten Ausdehnung und langen Dauer des Krieges vermeidlich waren oder nicht, ist eine andere Frage. Genug, sie waren da und bildeten den Zündstoff für die Revolution.

Trotzdem soll es mit Genugtuung gesagt werden, daß die Revolution nicht an der Front ausbrach, sondern in die Kampftruppen erst von der Heimat her hineingetragen wurde. Bis zuletzt haben viele Divisionen ihre Waffenehre unbefleckt hochgehalten.

Sucht man nach einer kurzen Formel für die Ursache unsrer Niederlage, so kann sie, wenn wir von der Übermacht der Feinde absehen, nur lauten: Wir sind zusammengebrochen aus *Mangel an Psychologie*. Wer sehr viele Kanonen hat, kann der Psychologie leichter entraten; aber in einer gefährdeten Lage, wie der unsrigen, war ohne sie nicht durchzukommen. Was an Bewältigung von Menschenmassen, an Organisation, an technischem Können und glänzenden militärischen Operationen überhaupt möglich war, das ist vom deutschen Heere mit einer Sicherheit und Ruhe, ja mit einer Selbstverständlichkeit geleistet worden, die schwerlich überboten werden kann. Aber uns fehlte im großen die Kunst der Menschenkenntnis und Menschenbehandlung. Über dem „Menschenmaterial" (dem furchtbarsten Worte, das der Krieg zu Tage gefördert hat) haben wir den Menschengeist vernachlässigt. Auch Staatsmänner und Feldherren dürfen aber nie straflos vergessen, daß der Mensch keine Maschine ist, sondern eine geistige Seele hat, die mehr gilt und mehr entscheidet als der Körper mit seinen physischen Kräften. Und man soll weder einen einzelnen noch ein ganzes Volk über seine Kraft versuchen.

Das Trauerspiel ist zu Ende, der größte Krieg der Weltgeschichte für Deutschland verloren. In der Erinnerung an ihn wird sich für uns immer der berechtigte Stolz auf das Geleistete mit dem tiefen Schmerz über die vielen Versäumnisse zu weher Empfindung mischen. Aber nicht tatenloses Klagen kann uns helfen. Der Weltkrieg ist wie ein gewaltiges Buch, aus dem wir die Psychologie unsres Volkes ablesen können. Großes, unermeßlich Großes vermag es zu schaffen, wenn es einig zusammensteht und kluge, besonnene Führer findet. Aber es ist zur Ohnmacht verurteilt, wenn Extreme von rechts oder links die Oberhand gewinnen und das alte deutsche Erbübel der Zwietracht, genährt durch Eigennutz und Eigensinn, seine besten Kräfte verzehrt. Dieses Volk würde eine sittliche Großtat ersten Ranges vollbringen, wenn es aus seinen Fehlern in der Vergangenheit für die Zukunft lernen wollte.

Max Pribilla S. J.

Erlösung.

Schuld ist das furchtbarste aller Übel!

Ist sie schwer, so trifft sie das Tiefste und Letzte des geschöpflichen Seins, die Beziehung zu Gott, als allen Seins Urquell, Ziel und Vollendung, und sie verkehrt sie in ihr Gegenteil; denn sie stellt den Willen ein „weg von Gott", während alles geschöpfliche Sein bis in seine letzte Faser die Einstellung hat „hin zu Gott". So trägt sie den tiefsten Zwiespalt in die menschliche Natur.

Keiner Macht gegenüber ist der Mensch so ohnmächtig und hilflos wie der Schuld in seiner Seele. Kein menschliches Wissen, keines Menschen Heroismus, überhaupt kein geschöpfliches Können vermag dies Übel zu heilen. Wie ein ätzendes Gift frißt es sich ein bis ins innerste Mark; alles wird siech, wird krank. Die Schuld ist seelischer Tod und der Anfang sittlicher Verwesung.

Schuld wirkt sich aus in einem unsagbaren Elend. Wie ein untrennbarer Schatten folgt ihr der Schrecken ewiger Strafe. So wenig, wie der Mensch sich aus eigener Kraft von der Schuld befreien kann, so wenig kann er ihren Folgen und ihrer Frucht entrinnen. In der Stunde seines Todes, an diesem Tage der Vergeltung, bricht der ganze Jammer und Fluch der Verwerfung über ihn herein: der „zweite Tod", wie die Schrift ihn nennt, mit seiner Gottverlassenheit, mit seiner seelischen und physischen Qual, die niemals mehr Ruhe gönnt.

Gäbe es keine Erlösung, so gälte von jedem Menschen, dessen Seele einmal der Stempel persönlich schwerer Schuld gezeichnet hat, das Wort des Herrn: „Es wäre ihm besser, er wäre nicht geboren" (Matth. 26, 24).

Aber es gibt eine Erlösung! So überreich, so unfaßbar groß und weit, daß keine Schuld sie je aufzuwiegen vermag. „War die Schuld überfließend, noch überströmender war die Gnade; damit wie der Sünde Herrschaft zum Tode war, nun die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zu ewigem Leben durch Jesus Christus, unsern Herrn" (Röm. 5, 21). Nur diese Übermacht der Erlösung läßt den Jubelruf der Kirche am Karsamstag verständlich erscheinen: „O glückselige Schuld, der ein Erlöser erstand so einzig und gewaltig groß!"

Wollen wir in der Sprache der Menschen reden: die Weisheit und Liebe Gottes schien unterlegen zu sein in dem Kampfe mit dem Feinde des Menschengeschlechts und dem Menschen selbst. Gottes Kunstwerk war vernichtet, sein Plan vereitelt, des Schöpfers Größe und Liebe verachtet, zurückgewiesen um eines Apfels willen. Nach dem Haßwillen der Hölle sollte fortan nur noch die Strafgerechtigkeit Gottes über den gefallenen Menschen und das Menschengeschlecht ihre Triumphe feiern dürfen.

Aber Gott ließ aus jenem abgrundtiefen, uferlosen Meer seiner Liebe neue Ströme hervorbrechen, noch gewaltiger, noch größer als alles, was die Welt bis dahin an Liebesbeweisen Gottes gesehen hatte. Bis in die tiefsten Tiefen der Gottheit griff er hinein, um den Plan des Heiles in einer neuen Weise zu verwirklichen von Ausblicken und Weiten, die alles menschliche Denken,

Ahnen, Sehnen unendlich hinter sich zurücklassen. „So hoch der Himmel über der Erde, so hoch sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über euren Gedanken!“ (Is. 55, 9.) Nie ist dies Wort des Herrn beim Propheten wahrer gewesen, als da seine Liebe auf unsre Erlösung sann.

So ward die Erlösung! Ein Ausfluß der überschwenglichsten erbarmenden Liebe unsres Gottes.

Erlösung von Schuld kann in verschiedener Weise erfolgen. Aber eines muß jede Erlösung wirken, wenn anders sie Erlösung sein soll, sie muß die Schuld tilgen und mit der Schuld die Strafe ewiger Verwerfung und Trennung von Gott. Bringt sie dem Menschen nicht die Möglichkeit, irgendwie wieder zu Gott zu gelangen, so fehlt ihr das Wesentlichste, sie ist wertlos.

Indes gibt es zur Tilgung der Schuld nicht bloß einen Weg. Sie kann erfolgen unter Verzicht auf jedwede Genugtuung; sie kann eine solche vollständig oder teilweise fordern.

Die Erlösung kann sich auf die Tilgung der Schuld beschränken; sie kann aber zur Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands weiterschreiten. Die volle Verzeihung einer Beleidigung, auch nach voller dafür geleisteter Genugtuung, besagt eben begrifflich noch nicht, daß das frühere ungeschuldete Verhältnis besonderer Vertrautheit und Freundschaft wieder aufgenommen werden müsse. An sich wäre eine Erlösung möglich, die die zwischen Gott und Menschen bestehende Feindschaft durch Tilgung der Schuld aufhöbe, ohne aber das Verhältnis übernatürlicher Gotteskindschaft wieder herzustellen. Die Erlösung besagt an sich nicht einmal den Verzicht auf jede Bestrafung des Schuldigen, wieviel weniger die Wiederannahme zu besonderer Freundschaft. Wo aber die Erlösung weiter fortschreiten wollte, da konnte sie die Wiederherstellung sofort und ganz bewirken, konnte sie aber auch nach und nach, in Teilen, erfolgen lassen. Sie konnte sich auf eine teilweise Wiederherstellung überhaupt beschränken, konnte das eine beiseite lassen und dafür ein anderes, vielleicht weit Wertvolleres geben. Sie konnte die Wirkungen und Früchte, ohne jedes Zutun der Menschen, dem einzelnen zuwenden, konnte aber auch die Zuwendung von gewissen Bedingungen, z. B. einer gewissen Mitwirkung der einzelnen, abhängig machen.

Das alles sind Möglichkeiten und Verschiedenheiten, sei es der Erlösung selbst, sei es ihrer Auswirkung und Nutzbarmachung.

Welche Erlösung und wie ist sie Wirklichkeit geworden?

Beim Evangelisten Johannes heißt es: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh. 1, 1 14).

Das ist der Anfang des Evangeliums unsrer Erlösung. Die zweite Person in der Gottheit, das ewige Wort des Vaters, nimmt die menschliche Natur an, eint sie mit sich in der Einheit der Person. Aus diesen Tiefen der Gottheit stammt unsre Erlösung.

Für die Schuld der Menschheit forderte die Gerechtigkeit Gottes volle Genugtuung. Kein Geschöpf konnte eine solche leisten; denn jedes bloß geschöpfliche Tun hat nur endlichen Wert und kann nicht ausreichen, eine unendliche Schuld zu tilgen. Darum nahm die zweite Person der Gottheit das Werk

der Erlösung auf sich. Indem sie die menschliche Natur in der Einheit der Person mit sich verband, erlangte alles Tun dieser Natur durch die Würde und Hoheit der göttlichen Person einen unendlichen Wert und vermochte jede, auch die größte Schuld aufzuwiegen. Freilich setzte dieser Weg der Erlösung durch stellvertretende Genugtuung voraus, daß Gott die Genugtuung seines menschgewordenen Sohnes als die der schuldigen Menschen und Menschheit anzunehmen bereit war. Aber eben darin, daß Gott von sich aus diesen Weg unsrer Erlösung festgesetzt hatte, war der Wille zur Annahme gegeben.

Daß dies in der Tat der Weg unsrer Erlösung ist, darüber läßt die Schrift und Lehre der Kirche keinen Zweifel.

„Denn so hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit ein jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe" (Joh. 3, 16). „Selbst seines eigenen Sohnes hat er nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben" (Röm. 8, 32). Der Herr selbst spricht in diesem Sinne von seinem Kommen in diese Welt: „Der Menschensohn ist gekommen ... sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele", und da er beim Abendmahl den Aposteln den Kelch seines Blutes reichte, fügte er die Worte bei: „Dieses ist mein Blut, das für viele wird vergossen werden" (Matth. 20, 28; 26, 28). Beim Völkerapostel heißt es: „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Doch sind sie gerechtfertigt worden, ohne daß sie ein Entgelt gaben, in seiner Gnade durch die Erlösung in Christus Jesus. Ihn hat Gott bestellt zur Versöhnung durch den Glauben an sein Blut" (Röm. 3, 23—25). Die gleiche Lehre bietet der erste Brief des hl. Johannes: „Wenn einer gesündigt hat, so haben wir einen Fürsprecher beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten. Er ist Sühne für unsre Sünden; aber nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die der ganzen Welt" (1 Joh. 2, 1—2). Auf diese Worte der Schrift beruft sich auch das Konzil von Trient, da es lehrt, daß „der Vater im Himmel und Gott alles Trostes Christus Jesus, seinen Sohn, ... als jene selige Fülle der Zeit gekommen war, zu den Menschen geschickt habe", damit er alle, Juden und Heiden, errette (Conc. Trid. sess. 6, cap. 2).

So wurde denn der Sohn Gottes in unser sündiges Geschlecht hineingeboren; nicht auf dem Wege der Zeugung durch einen irdischen Vater, wohl aber, indem er Fleisch annahm aus einer menschlichen Mutter. Auf diese Weise neigte sich die verachtete, zurückgestoßene Liebe Gottes zu der gefallenen Menschennatur, einte sich mit ihr und hob sie hinauf bis auf den Thron Gottes, trug sie hinein bis ins innerste Heiligtum der Gottheit: Das ist ihre Rache! Eine Rache eigener Art! Sie fordert nicht immer von neuem, sie erpreßt und quält nicht, sondern sie heilt und gibt aus dem Eigensten, nimmt Sühne und Sterben auf sich, weil sie innerlich groß ist und gut, weil sie „Liebe" heißt und ist.

Unsre Erlösung vollzieht sich auf dem Wege vollster Genugtuung, die der beleidigten Majestät Gottes geleistet werden muß, nicht auf dem Wege freier Begnadigung. Christus, als der zweite Adam und Haupt des Menschengeschlechts, tritt an die Stelle der Menschen und unterzieht sich in freiem Gehorsam dem Leiden und Kreuzestod; so leistet das Menschengeschlecht durch Christus und in Christus, seinem Stellvertreter, die volle Sühne, die es zu leisten gehalten war. Es war auch nicht irgend ein Werk des Gehorsams Christi, wenn sein Wert auch unendlich war, das der Vater als Genugtuung für unsre Schuld entgegenzunehmen gewillt war; es war die freie Übernahme

des leidvollen Kreuzestodes. Schrift und Lehre der Kirche wiederholen dies immer und immer wieder[1].

Mit der Tilgung der Schuld ist aufs innigste verknüpft die Befreiung aus der Knechtschaft Satans. Durch die Sünde war das Menschengeschlecht, wie die Offenbarung lehrt, in die Dienstbarkeit des Teufels geraten, und in sie gerät noch jeder, der schwere Schuld begeht. Christi Kreuzestod hat diese Herrschaft der Hölle gebrochen, indem er den Rechtsgrund, aus dem diese Fron und Knechtschaft stammt, hinwegnahm. Er zahlte der Gerechtigkeit Gottes den Lösepreis für alle Schuld, um derentwillen dem Feinde Herrschaft über das Menschengeschlecht eingeräumt worden war. So ward uns Befreiung und Freiheit vom schmachvollsten Joch!

Tilgung der Schuld und Befreiung aus schmählicher Knechtschaft mag das Notwendigste der Erlösung gewesen sein; das Höchste, die Krone, war es nicht. Nichts Wertvolleres hatten die Stammeltern einst im Zustand ihrer ursprünglichen Gerechtigkeit besessen als die innere Gnade, durch die sie Gotteskinder waren. Christi Erlösung gab uns diese Gnade wieder, vollständig und überreich. Durch seinen bittern Tod verdiente er seiner menschlichen Natur ihre Herrlichkeit und Herrschaft; dem Menschengeschlecht aber den ganzen Reichtum an Gnaden und Erbarmungen, der ihm seit dem Augenblick des ersten Sündenfalls zuteil geworden ist. In die Vergangenheit wie in die Zukunft fließen vom Kreuzesstamm die Ströme der Gnade. Was der Alte Bund hieran hatte und empfing, die gewaltige Gnadenfülle, die dem Neuen Bunde eigen ist, was alle zusammen, was jeder einzelne an Hilfe und Gnade für sein ewiges Heil erhalten hat: alles führt zurück zu den Höhen von Golgatha.

Damit daß Christus uns die Gnade, vor allem die erhebende, umschaffende, heiligmachende Gnade zurückgab, war uns die nach Gottes Anordnung unbedingt notwendige, seinshafte Einstellung auf das übernatürliche Ziel wiedergegeben: das übernatürliche Leben, ohne das all unser Tun hienieden ohne Frucht ist für die Ewigkeit.

Aber über diese Einstellung auf das Ziel hinaus war uns im Augenblick des Todes Christi auch der Zutritt zum Ziele selbst, die Zulassung zur Anschauung Gottes eröffnet. Bis zu diesem Augenblick war das Schauen Gottes dem Menschengeschlecht verweigert; als aber Christi Seele vom Leibe schied und zur Vorhölle hinabstieg, da ward den Seelen der Gerechten, die dort harrten, alsogleich die beseligende Anschauung Gottes zuteil. Es ist feierlich erklärte Glaubenslehre, daß die Seelen der Gerechten, wenn und sobald alle Makel getilgt und alle Strafen gebüßt sind, alsbald in den Himmel aufgenommen werden, den dreieinigen Gott mit voller Klarheit zu schauen, so wie er in sich ist (Concilium Florentinum, Decretum pro Graecis). Für den, den keine persönliche Schuld oder Strafe hält, gibt es also kein Warten mehr an der Schwelle des Himmels! Auch das ist Frucht und Wirkung der Erlösung.

---

[1] Vgl. Clemens' VI. Bulle Unigenitus Dei Filius vom 25. Januar 1343; Eugenius IV. auf dem Konzil von Florenz in der Bulle Cantate Domino vom 4. Februar 1441; Konzil von Trient: sessio 5, Decretum de peccato originali n. 3; sessio 6, Decretum de iustificatione cap. 2; cap. 7; sessio 22, Doctrina de sacrificio Missae cap. 1—2; Paulus IV., Constitutio „Cum quorundam" vom 7. August 1555.

Tilgung aller Schuld und Knechtschaft, Rückgabe der Gnade und der Herrlichkeit, das gibt die Erlösung bezüglich des übernatürlichen Zieles selbst, das sind ihre Kernpunkte. Nicht weniger Großes gewährt sie bezüglich der Mittel und des Weges zum Ziele.

Der Mensch soll auf sein Ziel hinstreben durch übernatürliches, freies, sittliches Handeln. Dazu bedarf er des Lichtes und der Kraft; beides bringt ihm die Erlösung in überschwenglicher Weise. Die Schrift sagt: „Von seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade; ... Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. Gott hat nie jemand gesehen, der eingeborene Sohn, der da ist im Schoße des Vaters, er hat uns Kunde gebracht“ (Joh. 1, 16—18). Gewiß vermag, nach der Lehre des Glaubens, die Vernunft durch eigene Kraft das Dasein des wahren, persönlichen Gottes, als des Ursprungs und Endziels aller Dinge, mit Sicherheit zu erkennen; aber das Vatikanische Konzil schreibt doch der Offenbarung zu, „daß jene religiösen Wahrheiten, die der Vernunft an sich nicht unzugänglich sind, auch in der jetzigen Lage des Menschengeschlechts von allen mit Leichtigkeit, mit voller Sicherheit und ohne jede Beimischung von Irrtum erkannt werden können“ (Concilium Vaticanum sess. 3, De revelatione cap. 2). Alles aber, was unser übernatürliches Ziel betrifft, ist uns einzig und allein durch die Offenbarung bekannt; hier ist sie unbedingt notwendig.

All dies Licht ward der Menschheit zuteil durch Christus und um Christi willen. Die tiefsten Geheimnisse hat er uns kundgetan: das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes, das Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung. Er hat uns eingeführt in die Gedanken der Liebe und des Erbarmens, die Gott der Vater im Himmel für uns hegt. Er hat uns die Weiten seines Gottesreichs gezeigt, seinen endgültigen einstigen Sieg. Durch ihn kennen wir den Abschluß der Welt- und Menschheitsgeschichte im Weltgericht, diese vollständige Scheidung zwischen dem Reich der Finsternis und dem des Lichtes, und das für immer. Mit vollem Recht konnte der Herr vor seinem Hinscheiden zu den Zwölfen sprechen: „Schon nenne ich euch nicht mehr ‚Knechte‘, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich ‚Freunde‘ genannt; denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe, ich habe es euch kundgetan“ (Joh. 15, 15).

Wie die Sonne in ruhiger Majestät vom Himmel herab ihr Licht dahinfluten läßt über alle Höhen und Tiefen, in alle Weiten und Fernen, so flutet das Licht der Offenbarung, ausgehend vom ewigen Worte des ewigen Vaters, über die ganze Menschheit, von Geschlecht zu Geschlecht; nicht gebunden an die Grenzen von Raum und Zeit; allen Seelen, die suchen, auch allen, die irren, Führerin auf sicherem Wege zur Heimat, ihrem Gotte.

„Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“, nennt der Prolog des hl. Johannes den Herrn. „Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden“ (Joh. 1, 9—10).

Wer sein Auge voll Glauben auf den Herrn zu richten vermag, dem wird die Erkenntnis aufgehen, daß wir durch die Erlösung „Licht sind im Herrn“ und daß „alles uns zu eigen ist“, da uns „in seinem Sohne der Vater alles gegeben hat“.

Das Licht der Offenbarung würde uns aber wenig genützt haben, hätte uns die Erlösung nicht auch die Kraft und Hilfe verdient, nach dieser Erkenntnis zu handeln. Nicht nur bieten die Wahrheiten der Offenbarung die stärksten Beweggründe zur Meidung der Sünde und Übung der Tugend; von Christus gehen noch andere Ströme der Gnade aus, sei es durch die Sakramente, sei es durch andere unmittelbare Beeinflussung des Willens, die den Menschen wegreißen und wegrufen vom Bösen, die antreiben und helfen, das Ideal innerer christlicher Heiligung zu verwirklichen. Die Scharen der Heiligen aus allen Ländern und Zeiten, aus allen Ständen und Altern: sie sind die Edelfrucht der Erlösung Christi, der glänzendste Beweis der ihr innewohnenden, alles überwindenden Kraft, die das Schwächste erwählt, um das Größte und Schwerste zu vollbringen. In jedem Menschen will die Gnade diesen Triumph feiern, indem sie hilft, die niedere Begierlichkeit, die die Erlösung nicht wieder entfernt hat, trotz allem Drängen und Locken zu überwinden. Das Konzil von Trient hat in feierlicher Glaubensentscheidung erklärt, daß der Mensch mit der Gnade Gottes die Begierlichkeit überwinden und die Gebote Gottes erfüllen kann, da Gott nichts Unmögliches befehle; daß die Begierlichkeit den Menschen nicht zur Sünde zwinge, wohl aber ihm Quelle vieler Verdienste sein könne (Conc. Trid. sess. 6, Decretum de iustificatione cap. 11).

„Diese heilige Synode bekennt und urteilt, daß der Zunder der Begierlichkeit in den Getauften bestehen bleibt. Diese Begierlichkeit ist zum Kampfe belassen und vermag denen, die ihr nicht nachgeben, sondern durch Christi Gnade mannhaft gegen sie ankämpfen, nicht zu schaden; vielmehr wird, ‚wer gesetzmäßig gekämpft hat, gekrönt werden'" (Conc. Trid. sess. 5, Decretum de peccato originali n. 5).

„Als letzter Feind aber wird der Tod zerstört werden" (1 Kor. 15, 26). Die bittere Frucht der Sünde, der Tod, soll auch in Kraft der Erlösung Christi vom Menschen genommen werden, freilich nicht in der Weise, daß für diese Erde das Gesetz des Todes aufgehoben würde; ein vollständigerer Sieg ist gewollt. Der Tod soll seine Macht bis zum letzten auswirken können und das Menschengeschlecht zwingen, in das Grab hinabzusteigen. Dann „wird die Stunde kommen, in der alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören. Und es werden hervorgehen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens; die aber Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts" (Joh. 5, 29). So soll nach Gottes Ratschluß die Erlösung vom Tode sich vollziehen: „Wie durch einen Menschen Tod, so auch durch einen Menschen Auferstehung der Toten. Und wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle wieder zum Leben erweckt werden" (1 Kor. 15, 21—22). „Dann wird das Wort in Erfüllung gehen, das geschrieben steht: ‚Hinweggerafft ist der Tod im Sieg! Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?' ... Dank sei Gott, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus!" (1 Kor. 15, 54 55 57.) Das wird der Abschluß unsrer Erlösung sein: wir werden auferstehen, „und so werden wir immer mit dem Herrn sein" (1 Thess. 4, 18).

Bis ins letzte geht die Erlösung dem Wege und den Wirkungen der Schuld nach und überwindet beide im Übermaß opfernder, erbarmender Liebe. Wo sie ihre Folgen zunächst bestehen läßt wie im Gesetz der Begierlichkeit und des Todes, da macht sie daraus neue Quellen des Sieges, des Segens und des

Lohnes. Nichts bleibt, was nicht gutgemacht und aufgewogen; nichts, wofür Gottes Gerechtigkeit nicht genuggetan würde; nichts ist, was uns zu unsrem Heile mangeln sollte.

Sind wir nicht wahrhaft Erlöste?

Was hatte die Schuld aus uns gemacht? „Feinde Gottes", „Kinder des Zornes", „Sklaven des Satans", unsres einzigen ewigen Zieles verlustig, unfähig, aus eigener Kraft uns ihm irgendwie wieder zuzuwenden; dem gefährlichen Irren unsres Verstandes, der verhängnisvollen Schwäche und Bosheit unsres Herzens, der lockenden Begierlichkeit unsrer niedern Triebe ausgesetzt, rettungslos dem Tode des Leibes überantwortet; ohne Kraft, dem ewigen Tode zu entgehen! „Einst waret ihr Finsternis!" (Eph. 5, 8.)

Und was sind wir durch die Erlösung?

„Freunde Gottes", „Kinder Gottes", befreit von der Knechtschaft der Hölle, durch die Gnade wieder eingestellt auf unser ewiges Ziel; im Lichte der Offenbarung geschützt vor gefährlichem Irrtum in allen Dingen des ewigen Heiles, durch Christi Blut und Gnadenhilfe gestärkt gegen die eigene Schwäche und die Macht der Begierlichkeit; voll Hoffnung, daß wir nach dem Tode eingehen dürfen zur Anschauung Gottes, sicher, daß auch unser Leib einst der Macht des Todes wird entrissen werden! „Einst waret ihr Finsternis, jetzt aber Licht im Herrn!" (Eph. 5, 8.) „Ungerechte werden das Reich Gottes nie ihr eigen nennen. . . . Und das wart ihr einmal! Aber nun seid ihr reingewaschen, seid geheiligt, seid gerechtfertigt im Namen unsres Herrn Jesus Christus und im Geiste unsres Gottes" (1 Kor. 6, 9 11).

Sind wir nicht wahrhaft Erlöste!

„‚Jesus' wirst du ihn nennen! Wird doch er selbst sein Volk erlösen von seinen Sünden!" So lautete das inhaltsschwere, prophetische Wort des Engels. (Matth. 1, 21.)

Namen sind Geschichte, sind Programme, sind Losungen, fordern und begeistern, schrecken und trösten!

Niemals war dies alles ein Name mehr, denn der Name: „Jesus"! Nie war der Inhalt eines Namens so zur Tat gemacht wie dieses Namens Sinn und Bedeutung!

„Und kein anderer Name ist, soweit der Himmel reicht, in dem den Menschen Rettung werden soll und Erlösung!" (Apg. 4, 12.)

Das ist die Erlösung Christi.

An der Menschheit ist es nun, ihrer Früchte sich teilhaftig zu machen nach Gottes Ratschluß und Willen. Hier hängt am richtigen Wissen, Wollen und Tun unser ewiges Heil.

Wie also werden wir „die Wasser des Heiles schöpfen aus den Quellen des Erlösers"? (Is. 12, 3.)

* * *

„Alles ist euer! Die Welt, das Leben, der Tod, was gegenwärtig, was zukünftig! Alles ist euer! Ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes!" (1 Kor. 3, 22—23.)

Christi Erlösung war überreich; alle Schuld hat sie getilgt, jedwede Gnade uns verdient. „Da er sogar seines eigenen Sohnes nicht geschont hat, sondern ihn für uns alle dahingab: hat er auch mit ihm alles uns gegeben" (Röm. 8, 32).

Sind wir denn nun erlöst?

Das Licht der Sonne kann den Menschen umfluten, und doch wandelt er in Finsternis und stürzt in den Abgrund, wenn er das Auge schließt, statt es für das Licht zu öffnen.

Auf dem Felde mag die reichste Ernte stehen, Baum und Strauch mit reifer Frucht überladen sein: die Menschen werden Hungers sterben, wenn sie die Erntearbeit scheuen und zu träge sind, die Frucht zu pflücken.

Die heilkräftige Arznei mag bereitet, der geschickteste Arzt zur Stelle sein: der Kranke wird dennoch zu Grunde gehen, wenn ihm die Arznei zu bitter, die Vorschrift des Arztes zu unbequem, sein Messer zu scharf und schmerzlich ist.

Gott mag in seiner erbarmenden Liebe jede Grenze und jedes Maß überschritten haben, die Erlösung der Menschen zu wirken und ihr Heil sicher zu stellen: die Erlösung wird trotz allem nutzlos sein, wenn der Mensch vor dem Lichte der Offenbarung und der Lehre der Erlösung das Auge der Seele verschließt; wenn er die Arbeit scheut, die Frucht der Erlösung zu pflücken; wenn ihm die Arznei des Kreuzes und das männliche Entsagen zu bitter ist. Die Bewirkung der Erlösung deckt sich nicht mit ihrer Zuwendung. Gewiß hätte Gott die Erlösung Christi jedem Menschen ohne weiteres zuwenden können, z. B. in der Weise, daß jeder Mensch mit dem natürlichen auch das übernatürliche Leben erhielte. Er hat eine andere Heilsordnung festgesetzt, in der freie Gnade und Erbarmung Gottes sich harmonisch verbindet mit der freien Mitwirkung des Menschen in ernster Arbeit und mutigem Opfer, auf daß „wir mit Christus mitleiden, um mit ihm verherrlicht zu werden" (Röm. 8, 17).

Hierüber lehrt das Konzil von Trient in der sechsten Sitzung, wie folgt: „Wenn auch (Christus) für alle gestorben ist, so werden doch nicht alle der Wohltat seines Todes teilhaftig, sondern nur jene, denen das Verdienst seines Leidens zugewendet wird. Denn gerade so, wie die Menschen nicht als Sünder zur Welt kämen, wenn sie nicht als Kinder aus Adams Samen geboren würden — (denn gerade durch diese Fortpflanzung ziehen sie sich, bei ihrer Empfängnis, die eigene Ungerechtigkeit zu) —, ebenso würden sie nicht gerechtfertigt werden, wenn sie nicht in Christus wiedergeboren würden. Denn gerade durch diese Wiedergeburt wird ihnen durch das Verdienst seines Leidens die Gnade der Rechtfertigung zuteil.

Für diese Wohltat, mahnt uns der Apostel, immer Dank zu sagen dem Vater, „der uns würdig gemacht hat, teilhaftig zu werden des Loses der Heiligen im Lichte" und „der uns entrissen hat der Macht der Finsternis und uns hinübergetragen in das Reich des Sohnes seiner Liebe, in dem wir Erlösung haben und Vergebung der Sünden".

In diesen Worten wird die Rechtfertigung des Sünders andeutungsweise beschrieben, wie sie die Übertragung darstellt aus jenem Zustand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und Annahme als Gottes Kind durch den zweiten Adam, Jesus Christus, unsern Erlöser. Diese Übertragung kann aber, seitdem das Evangelium verkündet und rechtskräftig geworden ist, ohne das Bad der Wiedergeburt oder das Verlangen danach nicht geschehen, wie geschrieben steht: „Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste, so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes" (Conc. Trid. sess. 6, cap. 3—4).

Also auch jetzt noch tritt der Mensch mit der Erbschuld beladen, als Kind des Zornes in die Welt. Soll er an der bereitstehenden Erlösungsgnade Anteil haben, so muß sie ihm zugewandt werden.

Ferner kann auch jetzt noch der einmal Gerechtfertigte die ihm zugewandte Erlösungsgnade wieder verlieren; nicht nur durch Verlust des Glaubens, sondern durch jedwede schwere sittliche Schuld, wie das Trienter Konzil ausdrücklich definiert hat (sess. 6, cap. 15). Sie muß ihm dann von neuem zugewandt werden, soll er nicht trotz der gewirkten Erlösung zu Grunde gehen.

Schließlich können und müssen die überreichen Schätze der Erlösung auch den bereits Gerechtfertigten zu weiterer innerer Heiligung zugewendet werden. Denn Christi Verdienste sollen auch für sie kein toter Schatz bleiben.

Diese verschiedenen Wege der Rechtfertigung durch Zuwendung der Erlösungsgnade hat das Konzil von Trient in den Glaubensentscheidungen, besonders der sechsten Sitzung, ausführlich behandelt, ihre wesentlichen Elemente namhaft gemacht und eine Reihe entgegenstehender Irrtümer, wie sie von den damaligen Irrlehrern vorgetragen wurden, zurückgewiesen.

Was die Verleihung der ersten Rechtfertigung angeht, so hatte das Konzil bereits bei den Entscheidungen über die Erbschuld erklärt, daß auch die unmündigen Kinder des Bades der Wiedergeburt bedürften, damit in ihnen dieser Makel der Erbschuld getilgt werde (sess. 5, n. 4); in den Entscheidungen über die Rechtfertigung lehrte es sodann, daß alle, also auch die unmündigen Kinder, durch die Taufe die Gnade und Rechtfertigung[1] erhalten.

Da die unmündigen Kinder persönlicher, vorbereitender Akte nicht fähig sind, so werden sie der Gnade der Rechtfertigung ohne jedes persönliche Zutun teilhaftig.

Nicht so die Erwachsenen.

Hier wird die Rechtfertigung nach der Lehre des Trienter Konzils vorbereitet, indem die zuvorkommende Gnade den Menschen anregt, auf seine Rechtfertigung bedacht zu sein, der Mensch aber unter dem erleuchtenden und stärkenden Einfluß dieser Gnade der Einladung Gottes zustimmt und so seinerseits zur Rechtfertigung mitwirkt. Der Weg der Rechtfertigung verläuft dann des weiteren in folgender Weise: Zunächst nimmt der Mensch im Glauben die Offenbarung Gottes an; anerkennt im Lichte des Glaubens, daß der Sünder der Rechtfertigung durch die Gnade bedürfe, und sieht sich selber als Sünder vor Gott. Von heilsamer Furcht Gottes erschüttert, aber auch von dem Vertrauen beseelt, daß Gott ihm um Christi willen gnädig sein werde, wendet er sich hin zu Gott und beginnt ihn zu lieben, den er als die Quelle aller Gerechtigkeit erkennt. Aus dieser innern Gesinnung entspringt die Reue über die persönliche Schuld. Von ihr bewegt, wendet sich der Mensch mit Haß und Abscheu gegen die Sünde, faßt den Vorsatz, das Sakrament der Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die göttlichen Gebote zu beobachten (Conc. Trid. sess. 6, cap. 5—6).

Dieser innern Einstellung und Vorbereitung folgt die Rechtfertigung selbst. Sie wird vermittelt durch das Sakrament der Taufe und ist nicht nur „Nachlaß der Sünden", sondern auch „Heiligung und Erneuerung des innern Menschen durch freie Entgegennahme der Gnade und aller Gaben, wodurch der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter wird, aus einem Feind ein

[1] Sess. 6, cap. 4; sess. 21, cap. 4; vgl. auch Conc. Viennense; Const. „De summa Trinitate et fide catholica." 1312.

Freund, so daß er nunmehr Erbe ist gemäß der Hoffnung des ewigen Lebens" (Conc. Trid. sess. 6, cap. 7).

Diese Rechtfertigung ist nicht ein bloßer Titel, ein bloßes Ansehen als Gerechter, ohne daß der Mensch innerlich wirklich geheiligt und gerecht wäre, „sondern jene Gerechtigkeit, durch die Gott uns zu wirklich Gerechten macht, mit der ausgerüstet wir im Innersten unsres Geistes erneuert werden, so daß wir nicht nur als Gerechte gelten, sondern in Wahrheit Gerechte heißen und es sind" (Conc. Trid. sess. 6, cap. 7).

Nachdem das Konzil so den Weg zur Rechtfertigung und die Rechtfertigung selbst in großen Zügen dargelegt hat, setzt es, den Zeitverhältnissen Rechnung tragend, die Bedeutung, die „Glaube" und „gläubiges Vertrauen" im Rechtfertigungsprozeß haben, auseinander.

Vom „Glauben" heißt es einerseits, das Wort des Apostels: der Mensch werde durch den Glauben gerechtfertigt, sei von der Kirche immer dahin verstanden worden und müsse dahin verstanden werden, daß der Glaube „der Anfang, das Fundament, die Wurzel jeder Rechtfertigung sei; denn es sei unmöglich, ohne Glauben Gott zu gefallen" (Conc. Trid. sess. 6, cap. 8). Anderseits sei der Glaube[1] allein, ohne Liebe und Hoffnung unvermögend, das ewige Leben zu geben (Conc. Trid. sess. 6, cap. 7).

„Denn der Glaube, wenn die Hoffnung nicht zu ihm hinzutritt und die Liebe, eint nicht vollkommen mit Christus, noch macht er zu einem lebendigen Gliede seines Leibes. Deshalb heißt es in aller Wahrheit: der Glaube ohne Werke sei tot und unfruchtbar, und in Christus Jesus gelte weder die Beschneidung etwas noch das Unbeschnittensein, sondern der Glaube, der durch die Liebe wirke. Diesen Glauben erbitten nach der Überlieferung der Apostel vor der Taufe die Katechumenen von der Kirche, indem sie um den Glauben bitten, der das ewige Leben verleiht; und das vermag der Glaube ohne Hoffnung und Liebe nicht zu leisten. Darum vernehmen sie auch alsobald das Wort Christi: Wenn du zum Leben eingehen willst, so halte die Gebote" (Conc. Trid. sess. 6, cap. 7).

[1] Wenn die Theologie von der fides formata als Prinzip der Rechtfertigung spricht, so will sie nichts anderes sagen, als was das Trienter Konzil an dieser Stelle lehrt: daß nämlich einerseits der Glaube zur Rechtfertigung notwendig sei, anderseits aber für sich allein nicht genüge; daß erst, wenn die Liebe hinzutrete, die Rechtfertigung erfolge. Indes ist auch in der Verbindung von Glauben mit Hoffnung und Liebe nie der Glaube das Formalprinzip der Rechtfertigung, sondern die Liebe und Gnade. Darum gehören auch Hoffnung und Liebe nicht in dem Sinne zum Glauben, daß er ohne diese kein wahrer übernatürlicher Glaube im Sinne Christi oder der Kirche wäre. Auch dieser Glaube ist jene übernatürliche Tugend, kraft deren wir wegen der Autorität des bezeugenden und offenbarenden Gottes für wahr halten, was er gesagt und durch die Kirche zu glauben vorstellt. Auch der „tote Glaube" ist ein wahrer Glaube, aber unzureichend zum ewigen Leben. — Wenn ferner die Reformatoren den „Glauben" oder die „gläubige Zuversicht" als das Formalelement der Rechtfertigung bezeichneten, so behaupteten sie dabei immer, daß sie eben den Glauben so verständen, wie Christus ihn verstanden habe, den Glauben, der sie in Liebe sich am Herzen Gottes geborgen fühlen lasse, wie das Kind in den Armen des Vaters; ja Christi Aussagen über den Glauben könnten nur in ihrem (d. h. der Reformatoren) und nicht im Sinne der Katholiken verstanden werden. — Wenn demnach die Behauptung sich findet, der Glaube, wie Christus ihn verstanden, der Glaube, an dem die Liebe sich entzünde, rechtfertige, so kann dieser Behauptung der richtige Sinn unterliegen, sie kann auch die Auffassung der Reformatoren zum Ausdruck bringen, sie kann schließlich auch bewußt unklar und unbestimmt gelassen sein. Was sie wirklich im Einzelfall bedeutet, läßt sich aus den Worten allein bei der verschiedenen Gebrauchsweise, die sie bisher gefunden haben, nicht entscheiden.

Von der „gläubigen Zuversicht“ aber, kraft deren jemand unerschütterlich festhält, ihm seien seine Sünden verziehen und er sei gerechtfertigt, ja Verzeihung und Rechtfertigung würden eben gerade und ausschließlich durch diese Zuversicht erworben, erklärt das Konzil, daß der „gläubigen Zuversicht“ diese Kraft nicht innewohne, daß durch sie Sünden weder nachgelassen werden noch nachgelassen worden sind, ja daß eine solche Zuversicht in sich überhaupt unberechtigt sei; denn niemand könne mit Glaubensgewißheit, die jeden Irrtum ausschließt, wissen, daß er die Gnade Gottes erlangt habe (Conc. Trid. sess. 6, cap. 9).

Soviel über die Mitteilung der ersten Rechtfertigung.

Die erlangte Gnade kann wieder verloren gehen, und es wäre schlimm um viele bestellt, wenn sie nicht ein zweites Mal und solange der Mensch in diesem irdischen Leben weilt, immer wieder erlangt werden könnte. Das Konzil legt eine doppelte Wahrheit fest: einmal, daß der Mensch durch jedwede sittliche Schuld, nicht bloß durch den Verlust des Glaubens, die erhaltene Gnade wieder verliert; sodann, daß er die verlorene zurückerlangen kann (Conc. Trid. sess. 6, cap. 14—15).

Diese zweite Rechtfertigung setzt aufseiten des Menschen im wesentlichen dieselbe disponierende und vorbereitende Gesinnung voraus, die für den Erwachsenen bei der ersten Rechtfertigung gefordert wird: Glauben, Vertrauen, einen Anfang der Liebe, übernatürliche, wenigstens unvollkommene Reue. Die Rechtfertigung selbst erfolgt durch das Sakrament der Buße.

Es ist definierte Glaubenswahrheit, „daß das Sakrament der Buße denen, die nach der Taufe wieder in schwere Schuld gefallen sind, ebenso notwendig ist wie den noch nicht Wiedergeborenen die Taufe“ (Conc. Trid. sess. 14, cap. 2). Wie es also unabhängig von der Taufe keine erste Rechtfertigung gibt, so unabhängig von dem Sakrament der Buße keine zweite. Nur auf diese Weise kann der Gefallene wieder der Erlösung durch Christus teilhaftig werden.

Würde jemand, da er Gelegenheit hat und verpflichtet ist, jetzt zu beichten, die Beicht unterlassen und sich mit der Liebesreue begnügen wollen, so würde diese Reue ihm die Rechtfertigung nicht bringen, und zwar deshalb nicht, weil sie den Willen zur pflichtmäßigen Beicht nicht enthielte und somit von dem Sakrament der Buße unabhängig wäre. Ja sie wäre überhaupt keine wahre Liebesreue, da nach den Worten des Herrn nur der wahre Liebe hat, der Gottes Gebote hält. Die Abhängigkeit der Rechtfertigung von dem Sakrament der Buße geht sogar so weit, daß jemand, wenn er durch die Liebesreue die Gnade zurückerhalten hat, sie ohne weiteres von neuem verliert, wenn er es unterläßt, die bereits nachgelassene Schuld in der Beicht anzuklagen, sobald die Pflicht zu dieser Anklage eine nunmehrige Erfüllung heischt.

Darum hat das Konzil weiterhin gelehrt, „daß, wenn diese Reue mitunter durch die Liebe eine vollkommene[1] sein und so den Menschen noch vor dem

[1] „Vollkommen“ oder „unvollkommen“ heißt die Reue, wie jeder Katechismus lehrt, nicht wegen ihres Grades oder ihrer Stärke, sondern wegen ihres Beweggrundes. Bei der vollkommenen Reue ist es die „vollkommene“ Liebe, d. h. jene uneigennützige und selbstlose, die Gott nicht deshalb liebt, weil sie von ihm für sich etwas erwartet oder fürchtet, sondern weil Gott um seinetwegen aller Liebe würdig ist. Bei der unvollkommenen Reue liegt ein anderes übernatürliches Motiv vor, z. B. die Begierdeliebe, die damit zusammenhängende Furcht vor der Strafe Gottes und dergleichen mehr.

wirklichen Empfang dieses Sakraments mit Gott versöhnen sollte, nichtsdestoweniger die Wiederversöhnung der Reue selbst nicht zugeschrieben werden dürfe, ohne den ernsten Willen, das Sakrament zu empfangen; ein Wille, der in jeder Reue eingeschlossen ist" (Conc. Trid. sess. 14, cap. 4)[1].

So wenig also der Glaube aus sich die erste Rechtfertigung bewirkt, so wenig er bei ihr, selbst in Verbindung mit der Liebe (fides caritate formata), jemals das Formalprinzip der Rechtfertigung ist, ebensowenig vermag und ist er es bei der zweiten Rechtfertigung. Es ist das Sakrament der Buße oder die Liebesreue mit dem ernsten Willen, es zu empfangen, was die Aussöhnung mit Gott zustande bringt und von neuem dem gefallenen Menschen die Erlösungsgnade Christi zuwendet. Es liegt darin keine Härte, sondern ein Trost für uns Menschen. Das Sakrament der Buße und das autoritative lösende Wort des Priesters geben uns weit größere Sicherheit und Ruhe über die wirklich erlangte Rechtfertigung und Verzeihung, als die eigenen Akte allein einschließlich der Liebesreue uns je geben können. Wie mancher würde sich ängstlich fragen, ob er auch bis zur echten Liebesreue vorgedrungen sei. In Verbindung mit dem Sakrament der Buße genügt aber jede übernatürliche, wenn auch nur unvollkommene Reue über die begangene Schuld.

„Der Friede mit euch!" An diesen Gruß hat einst der Herr das Sakrament der Buße angeschlossen, als Frucht der Erlösung, als Ostergabe am Tage seines herrlichsten Sieges! Und es liegt Friede in diesem Sakrament!

Was bisher über die Zuwendung der Erlösung gesagt worden ist, bezog sich auf deren erste oder zweite Erwerbung. Indes hieße es die Fruchtbarmachung der Erlösung verkennen, wollte man glauben, daß sie sich darin erschöpfte. Die Mehrung, Entwicklung, Vollendung der innern Heiligung sind ebensosehr Ziele und kostbarere Früchte der Erlösung. Durch die Erlangung der Rechtfertigung tritt der Mensch in die „Gottesfamilie" ein, erwirbt Recht und Besitz an all den Gütern, die dieser Familie eigen sind, wird verpflichtet auf deren Ziele und Aufgaben. Auch hier erfolgt die Zuwendung der Erlösung nicht in einem untätigen bloßen Entgegennehmen von Gaben und Gnaden, sondern in der Verbindung von göttlicher Freigebigkeit und menschlicher Mitwirkung, die sich kundgeben muß durch ernste, ausdauernde Arbeit sowohl wie durch geduldiges Tragen und Leiden.

Was das Reich Gottes an Wahrheit und Gnade hat; was Christus dort niedergelegt, das ist in ganz besonderer Weise für den Gerechtfertigten, damit es ihn erleuchte, erwärme, tröste und stärke. Bei jedem Gedanken, jedem Wunsche, jedem Worte, jeder Tat, die seinem ewigen Ziele gelten, steht Gottes Gnade ihm zur Seite. Und so breitet sich vor ihm das weite Feld der über-

[1] Zu einer Verwunderung darüber, daß einerseits die unbedingte Notwendigkeit der Beicht zur Wiedererlangung der Gnade stark betont werde, während doch anderseits ein „freilich" beigefügt werden müsse, daß auch die Liebesreue schon vor der Beicht die Sünde tilge, entbehrt des objektiven Grundes. Es ist die Kirche selbst, die in feierlicher Glaubensentscheidung einerseits die unbedingte Notwendigkeit der Beicht ausspricht und anderseits das „freilich" folgen läßt, daß die vollkommene Reue auch schon vor der Lossprechung, mit Rücksicht auf den Willen, das Sakrament der Buße zu empfangen, die Schuld tilge. Darin liegt weder ein Widerspruch noch eine Dunkelheit. Zumal in theologischen Fachkreisen dürfte sonst über den Sinn und das Verhältnis dieser beiden Wahrheiten zueinander kaum eine ernste Schwierigkeit empfunden werden.

natürlichen Welt aus, wo er in wahrer „Freiheit der Kinder Gottes“ jegliches Gute wirken kann, ohne je auf eine Schranke zu stoßen, die seinem Weiterstreben, seinem innern Wachstum, seiner Erstarkung im innern Menschen zur Vollkraft und Reife ein Ziel setzte. Hier mag der Mensch bis ins tiefste Heiligtum eindringen, um trauteste Zwiesprache mit seinem Gotte zu halten an den Stufen des Allerheiligsten. Alles ist sein durch Kraft der Erlösung Christi.

„Die also Gerechtfertigten, Freunde und Hausgenossen Gottes, schreiten fort von Tugend zu Tugend, werden, wie der Apostel sagt, erneuert von Tag zu Tag, indem sie die Glieder ihres Fleisches ertöten und sie zu Waffen der Gerechtigkeit machen zu ihrer Heiligung. Die Beobachtung der Gebote Gottes und der Kirche, das Zusammenwirken von Glauben und guten Werken läßt sie wachsen an Gerechtigkeit, die sie durch Christi Gnade erhalten haben. So werden sie immer mehr gerechtfertigt, wie geschrieben ist: ‚Wer gerecht ist, werde noch gerechter‘, und wiederum: ‚Versäume nicht, dich zu rechtfertigen bis zu deinem Tode!‘ und abermals: ‚Da sehet ihr, daß der Mensch aus seinen Werken gerechtfertigt wird und nicht aus dem Glauben allein!‘ Diesen Zuwachs an Gerechtigkeit erfleht die Kirche, da sie betet: ‚Gib uns, Herr, Wachstum des Glaubens, der Hoffnung und Liebe!‘“ (Conc. Trid. sess. 6, cap. 10).

Freilich auch nach der Seite der Welt hin, der Sünde und des Fleisches harren des Gerechtfertigten ernste, folgenschwere Aufgaben; aber auch da und dazu wird ihm die Kraft und der Reichtum der Erlösung zugewandt. Hier stehen Schranken, über die er sich nicht hinwegsetzen darf. Und doch locken gerade hier so viele Dinge von innen und außen. Das führt zu Kampf, oft zu langen bitteren Stunden innern Ringens, läßt den herben Ernst andauernder Entsagung zum schmerzlichsten Bewußtsein kommen. Aber dem Gerechten bürgt das Wort Gottes, daß er jeden Kampf bestehen kann. Es gibt für ihn kein „Unmöglich“ dort, wo es sich um Vermeidung schwerer sittlicher Schuld handelt. Warum? Weil um Christi willen ihm die Erlösungsgnade zuströmt, die gerade in der Schwäche ihre Kraft vollendet.

„Die da glauben, daß sie stehen, mögen zusehen, daß sie nicht fallen. Mit Furcht und Zittern sollen sie ihr Heil wirken in Mühen und Wachen, in Almosen, in Gebeten und Opfergaben, in Fasten und Keuschheit, im Bewußtsein, daß sie zur Hoffnung der Herrlichkeit und noch nicht zur Herrlichkeit selbst wiedergeboren sind. Darum muß sie eine heilsame Furcht erfüllen ob des Kampfes, der ihnen noch aussteht mit dem Fleische, der Welt und dem Satan. In diesem Kampfe können sie nicht Sieger sein, es sei denn, sie leisteten mit der Gnade Gottes dem Worte des Apostels Folge: ‚Schuldner sind wir nicht dem Fleische, daß wir dem Fleische nach lebten; denn wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr des Todes sein. Wenn ihr aber durch den Geist die Werke des Fleisches ertötet, so werdet ihr leben‘“ (Conc. Trid. sess. 6, cap. 13).

„Niemand aber, mag er noch so gerechtfertigt sein, darf glauben, er sei entbunden von der Beobachtung der Gebote Gottes; noch darf er sich jenes frevelmütigen Wortes bedienen, das von den Vätern unter Strafe des Bannes verboten worden: dem Gerechtfertigten sei die Beobachtung der Gebote Gottes unmöglich. Denn Gott befiehlt nichts Unmögliches; sondern da er befiehlt, mahnt er einerseits, zu tun, was du kannst, und zu erflehen, was du nicht kannst, und hilft anderseits, daß du kannst.... Und Gott verläßt die nicht, die er einmal durch seine Gnade gerechtfertigt hat, wenn er von ihnen nicht zuerst verlassen wird“ (Conc. Trid. sess. 6, cap. 11).

Es ist eine männlich ernste Sprache, die kein träges, weiches Sichgehenlassen, kein untätiges Abwarten aufkommen läßt. Mit nicht mißzuverstehender

Deutlichkeit wird der Gerechtfertigte den Weg des Kreuzes gewiesen, wenn er die Frucht der Erlösung pflücken will. Sie wächst nun einmal nur am Kreuzesbaum auf der Höhe von Golgatha. Aber es ist der steile Pfad, der zum Leben führt. Wir sollen zu den wenigen gehören, die nach des Herrn Wort ihn wandeln. Also auch die Erlösten tragen die Sorgen und Mühen dieser Erde; auch für sie ist Trauer, Kummer, Schmerz; auch sie werden den Tod kosten und fühlen: und sie empfinden dies alles nicht anders wie alle Menschen. Aber sie haben ein Geheimnis, das schließlich alles überwinden läßt: das Kreuz Christi und seine Gnade. Im Schatten des Kreuzes haben sie ihr Zelt aufgeschlagen, und das Licht der Erlösung bricht vom Kreuze aus in ihre innerste Seele. Dies Licht läßt sie die Dinge schätzen nach ihrem wahren Wert, hält sie fern von unnatürlicher und unwahrer Gefühllosigkeit, aber auch von schwächlichem Jammern und Sichaufgeben. Dies Licht macht ihr Urteil wahr und ihr Herz stark.

So wird ihnen die Erlösungsgnade zugewandt in den Stunden ihres Leidens. „Ist jemand traurig unter euch, so bete er", mahnt die Schrift (Jak. 5, 13). Vom Herrn heißt es, daß er in seiner Todesangst nur um so inständiger gebetet habe. In innigem Anschluß an den Herrn, in ausdauerndem Gebet sucht der Gerechtfertigte das Leid und die Trauer durch die Kraft der Erlösungsnade zu überwinden. „Alles kann ich in dem, der meine Kraft ist" (Phil. 4, 13).

* * *

Das ist die Zuwendung der Erlösung: sie gibt die erste Rechtfertigung in der Taufe; sie stellt die vielleicht wiederverlorene zurück im Sakrament der Buße; sie hilft durch die äußere und innere Gnade dem Gerechtfertigten, Sünde und Versuchung zu überwinden, an innerer Heiligkeit durch Werke der Tugend ständig zu wachsen, Leid und Tod um Christi willen zu tragen und so nach dem Kampfe dieses Lebens aus der Hand des ewigen Richters die Krone des Lebens zu erhalten.

So steht das große Geheimnis der Erlösung vor uns in seinen beiden Phasen: der objektiven Bewirkung und subjektiven Zuwendung. In beiden Gottes Liebe zeigend, seine Weisheit und Größe und doch in beiden dem sterblichen Menschen schließlich unfaßbar. „Meine Wege sind nicht eure Wege" (Is. 55, 8).

Wir sind erlöst, und durch den Glauben belehrt, wissen wir uns auch als Erlöste. Aber daß wir uns auch immer als Erlöste fühlen, das liegt nicht in unsrer Gewalt, noch ist es uns allezeit gegeben. So wenig aber das mangelnde Gefühl etwas ändert an der Tatsache der Erlösung, so wenig sollte es etwas ändern an dem lebendigen Glauben und Wissen um unsre Erlösung.

Der volle Jubel der Erlösung ist nun einmal nicht für diese Erde bestimmt. Hier wandern wir „fern vom Herrn" (2 Kor. 5, 6); einst, drüben wird dieser Jubel aus unsrer Seele hervorbrechen, dort, wo das Glück der Heimat unser wartet.

Und doch gibt es auch hienieden schon einen tiefen, stillen Jubel. Es kennt ihn jedes gläubige Herz, das betet, um seines Gottes willen sich abmüht und opfert. Aus seinem Glauben schöpft es die Gewißheit seines innern Reichtums,

aus dem Vertrauen auf seinen Erlöser die unerschütterliche Zuversicht seines einstigen vollen Glückes, der vollen Frucht unsrer Erlösung.

„Seht, welch eine Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind.... Geliebteste, jetzt schon sind wir Kinder Gottes; aber noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wissen wir doch, daß, wenn er erscheinen wird, wir ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn schauen, so wie er ist. Und ein jeder, der diese Hoffnung in sich trägt, heiligt sich. Ist doch auch jener heilig!" (1 Joh. 3, 1—3.)

An jenem Tage aber, an dem wir die letzte Frucht der Erlösung pflücken werden in der Auferstehung unsres Fleisches, werden wir mit Leib und Seele eingehen in sein Reich, ihn zu „schauen".

„Und so werden wir immer mit dem Herrn sein!" (1 Thess. 4, 17.)

Wir, die Erlösten!

„So tröstet denn einander in diesen Worten!" (1 Thess. 4, 18.)

Franz Hürth S. J.

Die Bekenntnisfrage in Altpreußen.

Dem äußern Verlauf nach kam der Deutsche Evangelische Kirchenbund[1] verhältnismäßig rasch und glatt zustande. Um so größere Hemmnisse türmten sich um das andere große Werk des Jahres 1922 auf. Es ist die neue Verfassung der altpreußischen Landeskirche. Die übrigen Landeskirchen in Süd und Nord sind fast alle, einige schon seit Jahren, mit ihren Verfassungen im reinen. Die führende Kirche der preußischen Union dagegen stand im September des Jahres 1922 noch sozusagen vor den ersten Schritten auf dieser Bahn. Die im Juni 1921 auf Grund einer neuen Wahlordnung gewählte „Verfassunggebende Kirchenversammlung" (Generalsynode) von Altpreußen trat am 24. September in Berlin zusammen, um von den beiden Vorentwürfen für eine Verfassung dieser Kirche, welche der Berliner Oberkirchenrat und der frühere Generalsynodalvorstand in zwei verschiedenen Gestalten vorlegten, in erster Lesung Kenntnis zu nehmen. Nach kurzer Generaldebatte wählte man einen Verfassungsausschuß von 42 Mitgliedern, der aus den beiden Vorlagen für die zweite Lesung einen fertigen Entwurf gestalten sollte, und noch in derselben Woche (30. September) vertagte sich die Versammlung. Sofort begab sich der Ausschuß an seine Aufgabe und stellte im Laufe des Herbstes und Winters einen solchen Verfassungsentwurf von großem Umfang her, dessen Drucklegung und Veröffentlichung sich aber bis in den Sommer 1922 hinzog. Was einstweilen offiziell bekannt wurde, war nur der Text einer neuen Bekenntnisformel, die im Ausschuß mit schwacher Mehrheit gesiegt hatte. Als endlich der neue Entwurf gedruckt vorlag, so daß auch die weitere Öffentlichkeit dazu Stellung nehmen konnte, setzte die Vollversammlung der Verfassunggebenden Synode ihre im vorigen Jahr unterbrochene Tagung wieder fort. Vom 29. August bis zum 30. September 1922 wurde in anhaltender Arbeit die zweite und dritte Lesung durchberaten.

Viele der bei dem Anlaß besprochenen Streitfragen berühren als reine Interna dieser Landeskirche uns Katholiken kaum oder gar nicht. Andere aber haben, weil sie das Wesen des Christentums betreffen, auch für uns und unser Verhältnis zu den getrennten Brüdern Anspruch auf Kenntnis und Beachtung. Eine solche Frage ist die Bekenntnisfrage, welche die Eingangspforte, die Vorhalle, die „Präambel" der neuen Verfassung darstellt. Die ganze Geschichte des deutschen und zumal des preußischen Protestantismus im letzten Jahrhundert ist im Grunde wenig mehr als eine Geschichte des Ringens, Streitens und Kämpfens um das „evangelische Bekenntnis". Zeuge dessen sind die zwei Bände von J. B. Kißling über den „deutschen Protestantismus 1817—1917". Sie beginnen mit dem großen Bekenntnisstreit bei Gründung der Union und enden mit dem Vorschlag des Generalsuperintendenten Zoellner, der wesentlich darauf zielte, mit der Bekenntnisgemeinschaft innerhalb der Kirche Ernst zu machen. Dazwischen taucht ein Bekenntnisstreit nach dem andern auf; bald zankt man sich um die Bekenntnisschriften in ihrer Gesamtheit, bald um dieses oder jenes Bekenntnis im besondern. Heftige

[1] Vgl. diese Zeitschrift, Dezember 1922, S. 193.

Kämpfe wurden in den letzten fünfzig Jahren namentlich um das apostolische Glaubensbekenntnis geführt. Diese erreichten ihren Höhepunkt in den erregten Auseinandersetzungen, die an die Namen Schrempf und Harnack anknüpften. Bei diesem Anlaß wurde die tiefe Kluft, welche zwischen Alt- und Neuprotestantismus klafft, aller Welt deutlich offenbar [1].

Der Sieg blieb damals unentschieden. Als beide Teile sich müde geredet und geschrieben hatten, ließ man es, nicht zuletzt dank dem vermittelnden Eingreifen des Evangelischen Bundes, bei der stillschweigenden Anerkennung beider Richtungen bewenden.

Jetzt, wo es sich um eine neue Verfassung für die von der Staatsgewalt unabhängige Kirche handelt, ist dieses Stillschweigen und Vertuschen nicht mehr zu halten. Gerade der Umstand, daß die Orthodoxen bei den Wahlen zu der „Verfassunggebenden Synode" einen so glänzenden Sieg errungen hatten, zwang die Führer, dem heikeln Thema der Bekenntnisfrage näher zu treten. Der Oberkirchenrat allerdings und ebenso der von der letzten preußischen Generalsynode gewählte Synodalvorstand trachteten die Klippe noch behutsam zu umschiffen. In den beiden Vorentwürfen einer Kirchenverfassung, welche sie der neuen Versammlung unterbreiteten, hatten sich beide gleichlautend auf die kurzen Worte vereinigt:

„Getreu dem Erbe der Väter steht die evangelische Kirche in Preußen auf dem in der Heiligen Schrift gegebenen, in den Bekenntnissen der Reformation bezeugten Evangelium."

Der im September 1921 eingesetzte Ausschuß der Verfassunggebenden Versammlung verwarf jedoch diese vieldeutige Formel und brachte dafür mit 23 gegen 18 Stimmen eine entschieden altprotestantische oder orthodoxe Fassung in Vorschlag. Sie lautet:

„Getreu dem Erbe der Väter, steht die evangelische Kirche der altpreußischen Union auf dem in der Heiligen Schrift gegebenen Evangelium von Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, unsrem Herrn und Heiland, wie ihn die Bekenntnisse der Kirche, insonderheit von den altkirchlichen das apostolische Glaubensbekenntnis, von den reformatorischen das augsburgische Bekenntnis, der kleine Katechismus Luthers und der Heidelberger Katechismus bezeugen und bekennen. Dieses Evangelium ist die unantastbare Grundlage für die Lehre, Arbeit und Gemeinschaft der Kirche."

Kaum war dieser reaktionäre Text seit dem Frühjahr 1922 bekannt geworden, da setzte im ganzen protestantischen Lager ein heftiger Meinungsstreit ein: „Ende der Volkskirche", „Untergang des Protestantismus", „Rekatholisierung des Protestantismus", „Wiederaufleben der Ketzergerichte", so und ähnlich lauten die Schlagworte in zahlreichen Einzelschriften und Artikeln der liberalen und neuprotestantischen Blätter. Was den Anhängern dieser Richtung an Stimmen in der Synode abgeht, das ersetzt die Zahl und Rührigkeit ihrer Wortführer in der protestantischen Intelligenz und der Presse. Gewaltigen Eindruck machte es, daß drei theologische Fakultäten an preußischen Hochschulen, die von Berlin, Breslau und Münster, in gemeinsamen Gutachten sich entschieden gegen die orthodoxe Glaubensformel aussprachen. — Wegen der Bedeutung, die solche Aktenstücke für die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte haben, glauben wir die Einsprüche hier ganz mitteilen zu sollen.

[1] Gutes Material über die damalige Bekenntnisfrage findet man in der Schrift: „Drei offene Wunden am heutigen Protestantismus", Berlin 1897, „Germania".

Die theologische Fakultät der Universität Berlin

hat einstimmig an die Verfassunggebende Kirchenversammlung folgende Eingabe gerichtet:

„Die theologische Fakultät der Universität zu Berlin hat mit großer Besorgnis von dem Streit über die sog. ‚Präambel' zu der neuen Verfassung der Evangelischen Kirche Preußens Kenntnis genommen.

I.

Wir erblicken in diesem Streit mit dem gegenseitigen Mißtrauen und den sich daraus ergebenden Verdächtigungen der Parteien einen Rückfall auf eine Stufe der kirchlichen Entwicklung, von der wir hofften, daß sie überwunden sei. Die furchtbare Lage unsres Volkes verlangt heute Belebung und Entfaltung aller geistigen Kräfte, damit dem erweckenden und heiligenden Walten des göttlichen Geistes in unsrem durch die materialistische Aufklärung des letzten Menschenalters geistig, sittlich und religiös stumpf gewordenen Volke die Bahn geebnet werde.

Es geht hierbei um eine weltgeschichtliche Aufgabe. Nur wenn der Geist des Christentums unser Volk wieder durchdringt, kann dieses innerlich gesunden, und nur wenn die evangelische Christenheit in einheitlich lebendiger Kraft um dieses Ziel ringt, wird die evangelische Kirche sich gegenüber dem mächtig vordringenden Katholizismus behaupten. Der ungeheure Ernst dieser Lage verlangt heute von allen evangelischen Christen hingebende Mitarbeit, aber auch Zurückstellung aller Sonderinteressen der Gruppen. Diejenige Richtung wird siegen, die solche fruchtbare Arbeit leistet, und ihr wird naturgemäß die geistige Leitung der Kirche zufallen.

II.

Wir erachten es als selbstverständlich, daß diese fruchtbare Arbeit nur in dem Glauben an den lebendigen Herrn, der der Geist ist (2 Kor. 3, 17), geschehen kann. Wir sind nicht minder davon überzeugt, daß ihre Grundlage in der Heiligen Schrift und dem geschichtlich in den Bekenntnissen der Kirche sich entfaltenden geistlichen Verständnis der Offenbarung gegeben ist.

Dies einfache Verständnis der Sache ist unsres Erachtens in der auf dem Kirchentag in Stuttgart 1921 von dem gesamten evangelischen Deutschland einmütig angenommenen Formel (‚Normen des christlichen Glaubens und Lebens, wie sie in dem in der Heiligen Schrift gegebenen und in den Bekenntnissen der Reformation bezeugten Evangelium enthalten sind') am zutreffendsten wiedergegeben. Soll eine so schwerwiegende Angelegenheit wie die Geltung des Bekenntnisses in der Kirche in einem einleitenden Satz behandelt werden, so kann das sachgemäß nur in wenigen knappen Worten geschehen. Alle genaueren Bestimmungen sind entweder irreführend oder fordern weitere Ergänzung. Das ist bei einer Sache, die nicht nur mancherlei wissenschaftliche Probleme, sondern auch die überkommenen Gegensätze der kirchlichen Parteien in sich faßt, nicht verwunderlich.

III.

Wir können nun nicht umhin, unsre schweren Bedenken wider die von dem Verfassungsausschuß, wenn auch nur mit geringer Majorität, angenommene Formel geltend zu machen.

1. Schon die Tatsache, daß diese Formel von verschiedenen Seiten angefochten wird und nicht einmal die ganze Gruppe, aus der sie hervorgegangen, zu befriedigen vermag, läßt sie als ungeeignet erscheinen, an der Spitze eines Dokuments zu stehen, das dem einmütigen Wirken der Christen unsres Landes als Regel dienen soll.

Die Beschränkung des Bekenntnisinhalts auf das Lehrstück von Christus ist zwar aus den Gegensätzen der letzten Jahrzehnte begreiflich, verrät aber gerade dadurch in peinlicher Weise ihren zeitgeschichtlich bedingten Charakter und entspricht daher nicht einem Schriftstück, das eine neue Epoche des kirchlichen Lebens einführen soll. Wenn

schon Umschreibungen des Bekenntnisinhalts beliebt werden, können wir wirklich der Erwähnung der Offenbarung, der Sünde, der Gnade, der Rechtfertigung durch den Glauben, der Kirche und der Gnadenmittel nicht entraten.

Nicht minder nötigt die sonderbare Auslese von Bekenntnissen zu den ernstesten Bedenken.

Das Apostolikum unterliegt bekanntlich bis zur Stunde den abweichendsten geschichtlichen Auslegungen: der bloße Hinweis darauf, ohne den Sinn, etwa durch die Auslegung Luthers, klarzustellen, ist in populärer Rede gewiß statthaft, nimmt sich aber zum mindesten sonderbar aus in einer monumentalen Urkunde.

Sodann ist es nicht zu verstehen, weshalb, wenn die Augustana erwähnt wird, von Luthers Schmalkaldischen Artikeln geschwiegen wird, oder warum der Große Katechismus neben dem Kleinen fehlt.

Nicht minder befremdet die Nebeneinanderstellung des Lutherschen und des Heidelberger Katechismus in einer Urkunde, die sich die Aufgabe stellt, auf Grund eines einheitlichen Glaubens die Grundlinien einer einheitlichen Kirchenverfassung festzustellen."

IV.

[Die Eingabe warnt sodann auch vor Annahme der andern vorgeschlagenen Formeln, die alle ihren Ursprung in bestimmten Gruppen haben und schon dadurch eine tunlichst einheitliche Annahme sicher ausschließen, und richtet zum Schluß an die Kirchenversammlung die Bitte und den Rat, die von dem Generalsynodal-Vorstand und dem Oberkirchenrat vorgelegte und in Stuttgart einmütig gebilligte Formel anzunehmen.]

„Sie bringt alles, was an dieser Stelle zu sagen ist, einwandfrei zum Ausdruck, und sie allein paßt in ihrer prägnanten Kürze. Falls sie Mißdeutungen unterliegen könnte, so wird das gleiche von jedem derartigen Satze gelten, der ein an mannigfachen Problemen reiches Gedankengefüge in einen Satz zusammenfassen muß. Jedenfalls gilt es in mindestens dem gleichen Maße von der in dem Ausschuß angenommenen Formel.

Wir haben uns zu dieser ernsten Stunde der Geschichte unsrer Kirche für verpflichtet gehalten wie als Glieder unsrer evangelischen Kirche, so auch als Vertreter der theologischen Wissenschaft und nicht zuletzt als Lehrer unsrer akademischen Jugend."

Die theologische Fakultät der Universität Berlin.

Berlin, den 15. Mai 1922.

D. Graf v. Baudissin. D. Deißmann. D. Großmann. D. v. Harnack. D. Holl. D. Kaftan. D. Mahling. D. Richter. D. Seeberg. D. Sellin. D. Titius.

(„Der Reichsbote" Nr. 235 vom 21. Mai 1922.)

Über den Beschluß der Breslauer und Münsterer Fakultät berichtet dieselbe Quelle:

Die evangelische theologische Fakultät der Universität Breslau

erklärt in einer soeben einstimmig beschlossenen Kundgebung an die Verfassunggebende Kirchenversammlung, „daß sie die in der kürzlich veröffentlichten Eingabe der Berliner theologischen Fakultät eingehend entwickelten Bedenken gegen die Bekenntnisformulierung nach den Ausschußbeschlüssen in der Einleitung der Verfassungsvorlage teilt. Sie richtet, im Interesse der Wahrung des evangelischen Glaubensgedankens und des reformatorischen Kirchenbegriffs wie der Sicherung der Einheit unsrer Landeskirche und ihrer fruchtbaren Wirksamkeit im Volksleben, an die Kirchenversammlung die dringende Bitte, dieser im Ausschuß mit geringer Mehrheit beschlossenen Fassung ihre Zustimmung zu versagen". („Der Reichsbote" Nr. 315 vom 21. Juli 1922.)

Die evangelische theologische Fakultät in Münster

veröffentlicht folgende Entschließung: „Die evangelische theologische Fakultät der Universität Münster bittet die Verfassunggebende Kirchenversammlung, für den Fall, daß über den Wortlaut der inhaltlichen Bezugnahme auf das Bekenntnis am Eingang der

Verfassung (die sog. Präambel) keine Einigung zu erreichen ist, von solcher inhaltlichen Bezugnahme überhaupt abzusehen. An dem bisherigen Bekenntnisstand würde dadurch zugestandenermaßen nichts geändert. Dagegen scheint uns eine Majorisierung in Sachen des Bekenntnisses, von welcher Seite sie auch ausgehe — ganz abgesehen von den kirchenrechtlichen Bedenken — im Widerspruch zu stehen mit dem Wesen des Evangeliums." („Der Reichsbote" Nr. 379 vom 28. August 1922.)

Diese Kundgebungen fielen um so schwerer in die Wagschale, da ein vom preußischen Evangelischen Oberkirchenrat zugleich mit dem Entwurf der neuen Kirchenverfassung im Juni 1922 herausgegebenes Gutachten ausführlich und entschieden gegen die orthodoxe Formel in die Schranken tritt. Man sah darum den Aussprachen und der Abstimmung über die vorgeschlagene Formel und die dazu eingebrachten Änderungsanträge mit größter Spannung entgegen. Die Verhandlungen darüber fanden in den ersten Tagen des September statt, und am 5. September erfolgte die Abstimmung der zweiten Lesung.

Zuerst kam ein extrem orthodoxer Antrag des Pastors Quistorp an die Reihe, der aber kaum ernst genommen und ohne weiteres verworfen wurde. Dann stimmte man ab über den Vorschlag einer bedeutenderen Gruppe, der dahin ging, die oben schon verzeichnete kurze Fassung des Oberkirchenrats und Synodalvorstands (oben S. 281) wiederherzustellen. Er wurde mit 134 Nein gegen 71 Ja und 1 Enthaltung abgelehnt.

Dann folgte die Stimmabgabe über einen vermittelnden Antrag Berg, der die entscheidenden Worte so ändern wollte: „Getreu dem Erbe der Väter steht sie (die Kirche) auf dem in der Heiligen Schrift gegebenen, in den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen bezeugten Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn des lebendigen Gottes, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, dem Herrn der Kirche."

Der Unterschied lag also darin, daß überhaupt keine einzelnen Bekenntnisse namhaft gemacht wurden. Unmittelbar vor der Abstimmung nimmt der berühmte Rechtslehrer an der Berliner Universität D. Dr. Kahl namens der Evangelischen volkskirchlichen Vereinigung zu einer kurzen Erklärung das Wort: Obwohl seine Fraktion feststellen müsse, daß wesentliche Stücke der evangelischen Verkündigung hier nicht zum Ausdruck kommen, stimme sie dem religiösen Inhalt des Antrags einmütig zu. Aber in der Erwägung, daß jede Formulierung, die über das „in den Bekenntnissen bezeugte Evangelium" hinausgeht, lehrgesetzlich sei, und daß der Berichterstatter des Ausschusses und andere Redner diese lehrgesetzliche Auffassung in greifbare Nähe gerückt hätten, müsse sie dem Antrag von Berg ihre Zustimmung versagen. Hierauf wird der Antrag Berg mit großer Mehrheit abgelehnt: 146 Nein, 58 Ja, 2 Enthaltungen.

An vierter Stelle, als die Erwartung aufs höchste gestiegen war, kam man zur Abstimmung über die Präambel des Verfassungsausschusses (oben S. 281). Auch sie wurde mit 126 Nein gegen 78 Ja und 2 Enthaltngen abgelehnt („Reichsbote" Nr. 395).

So stand die Synode nach der zweiten Lesung vor Tabula rasa mit ihrem Bekenntnis. Die Altprotestanten hatten den Bogen überspannt, und als sie fast flehentlich um ein Kompromiß baten, war es zu spät. Mit allzu starken Worten hatten die Führer sich den „einfältigen Laien" gegenüber auf eine

Allesodernichts-Strategie festgelegt. Sie hatten sich verpflichtet, für eine Bekenntnisformel zu sorgen, die rechtgläubig und unzweideutig sei, so daß sie allen Auslegungskünsten einen Riegel vorschiebe. Angesichts aber des neuerwachten Mutes der neuprotestantischen Linken, die sofort ihren Vorteil erkannte, sowie der entschiedenen Absage der Mittelpartei unter Kahls Vortritt und angesichts eines widerstrebenden Bruchteils im eigenen Lager, wo manche durch die nicht sehr geschickte Führung verärgert schienen, hätte jedes Kompromiß in dieser Versammlung eine offene Niederlage für die um Zoellner und Philipps bedeutet.

Wie entschieden der westfälische Generalsuperintendent Zoellner sich schon im Jahre 1916, als das landesherrliche Kirchenregiment noch unerschüttert zu stehen schien, gegen die Fortdauer des jetzigen widerspruchsvollen Zustands im altpreußischen Bekenntniswesen ausgesprochen hat, ist in einem früheren Artikel dieser Zeitschrift (100 [1921] 427 ff.) dargelegt worden. Neuerdings erklärt derselbe Generalsuperintendent Zoellner:

„Lieber als eine Stellung zum Bekenntnis, die in Wirklichkeit keine ist, wäre mir das offene, klare Zugeständnis, daß für die Kirche als solche das Bekenntnis der Reformation hingefallen sei. Ich kann versichern, daß dies heute noch mein Standpunkt ist."

Er geht dann auf den Unterschied zwischen Alt- und Neuprotestantismus, wie der letztere besonders auch bei den Alldeutschen mit ihrer nurdeutschen Religion gepflegt wird, etwas näher ein und schließt:

„Wir müssen die Hauptsache erfassen: es handelt sich bei denen, die uns gegenüberstehen, darum, eine Formel der Bezugnahme aufs Bekenntnis zu finden, die für beide oben angegebenen Anschauungen annehmbar erscheint. Und das ist in der Formel der ursprünglichen Vorlage [des Evangelischen Oberkirchenrats und des Vorstands der Generalsynode] nach dem Muster von Württemberg[1] erreicht. Gerade darum ist diese Formel für uns unannehmbar.... Soviel ist gewiß, der Gegensatz ist größer als der Lehrgegensatz in der Reformationszeit zwischen Luther und Rom."[2]

Unmittelbar vor der Abstimmung nach der zweiten Lesung der Präambel hat Zoellner dann in der Verfassunggebenden Versammlung noch einmal eine lange, temperamentvolle Rede gleichen Inhalts an seine Konsynodalen gerichtet.

Nicht weniger entschieden pflegt Pastor Dr. W. Philipps zu reden. Als die Verfassunggebende Kirchenversammlung ihre erste Tagung im September 1921 gehalten hatte, schrieb er:

„Darum stand sie [die Bekenntnisfrage] in der ersten Tagung mit Recht im Vordergrund der öffentlichen Erörterung. Ohne Bekenntnis keine Kirche. Und ein Bekenntnis muß klar und eindeutig sein, sonst ist es kein Bekenntnis. Die Posaune muß einen deutlichen Ton geben, sonst kann sich niemand zum Streite rüsten,

[1] „Die evangelisch-lutherische Kirche in Württemberg, getreu dem Erbe der Väter, steht auf dem in der Heiligen Schrift gegebenen, in den Bekenntnissen der Reformation bezeugten Evangelium von Jesus Christus, unsrem Herrn. Dieses Evangelium ist für die Arbeit und Gemeinschaft der Kirche unantastbare Grundlage." So lautet die Württemberger „Präambel". § 22 der württembergischen Kirchenverfassung sagt noch: „Das Bekenntnis ist nicht Gegenstand der Gesetzgebung" („Allg. Evang.-Luth. Kirchenztg." 1920, Nr. 23). Hierbei ist aber zu beachten, daß die württembergische Landeskirche rein lutherisch, die altpreußische dagegen uniert ist.

[2] „Die Reformation" Nr. 7 vom 23. Juli 1922.

wie Paulus sagt. Und um Streit und Kampf und Krieg handelt es sich auch in der Kirche. Nur im Kampf mit Welt und Hölle kann das Reich Gottes sich durchsetzen auf Erden.... Der Teufel gibt seine Sache nie auf. Und diese Gefahr besteht auch heute — jedesmal, wenn darauf hingewiesen wird, daß die Landeskirche als freie Volkskirche auseinanderbrechen könnte, wenn z. B. das Bekenntnis zu dem Herrn der Kirche, wie etliche meinen und fürchten, zu klar und eindeutig auf dem Grunde der Schrift und der Bekenntnisse der Kirche betont wird. Bei der neuen Verfassung ist einzig und allein auf Jesus Christus Rücksicht zu nehmen, auf seinen Willen, seine Gedanken, seine Absichten. Das aber muß auch ganz unzweideutig zum Ausdruck kommen. Deshalb war es auch berechtigt, daß es in der ersten Plenartagung von allen drei Rednern der vereinigten Rechten ausgesprochen wurde, daß die einleitende Bekenntnisformel in den beiden Entwürfen des Evangelischen Oberkirchenrats und des Generalsynodal-Vorstands nicht genügt. Das Wort Evangelium ist nicht eindeutig. Es wird deshalb nötig sein, klar herauszustellen, was für ein Evangelium gemeint ist.“ [1]

Schon etwas kleinlauter und vorsichtiger schrieb er im folgenden Jahre:

„Die Mehrheit der vereinigten Rechten hat eine Bekenntnisformel beschlossen, gegen die die liberale Partei, die Mittelpartei und leider auch ein Teil der Rechten Sturm laufen. Man fürchtet, daß ein klares Bekenntnis zu Jesus Christus, wie ihn die Apostel und Reformatoren bezeugt und bekannt haben, die Volkskirche sprengen könnte. Darum soll lieber eine Bekenntnisformel gewählt werden, unter der sich alle Richtungen denken können, was sie wollen.... Das ist, wenn nicht Unglaube, doch Kleinglaube. ‚Das Wort soll's tun.‘ Ach, daß wir mit Luther so sprechen lernten. Dann würde auch unter uns kein Zweifel mehr darüber aufkommen können, daß der Kirche nichts mehr nottut als ein möglichst klares Bekenntnis, nicht zu Sachen und allerlei Lehren oder Dogmen, sondern zu ihm, dem Herrn der Kirche selbst. Das ist versucht worden in der Bekenntnisformel. Wer glaubt, diese Arbeit besser lösen zu können, der versuche es. Wir werden uns nicht im Bewußtsein eigener Unfehlbarkeit eigensinnig auf den Wortlaut festlegen und haben es bisher nicht getan. Aber das Ziel soll uns niemand verrücken.“ [2]

Hier war schon leise angedeutet, daß man zu Kompromißverhandlungen bereit sei; aber die Betonung des Zieles, das auf ein unbedingt klares und eindeutiges Bekenntnis ging, mußte die andere Seite abschrecken, jetzt noch auf dieses Glatteis zu treten. Wenn auch die versammelten Kirchenväter noch so gern einen offenen Mißerfolg vermieden hätten, die Laienwelt und auch die Mehrzahl der Pastoren hätten an einem derartigen Versteckenspielen schweren Anstoß genommen.

„Wenn hier in der Synode die Losung durchdringt: ‚Still vom Bekenntnis‘, dann würden draußen für die Kirche die Wetterzeichen auf Sturm stehen.“ Diesen Satz eines Redners aus der ersten Tagung der Verfassunggebenden Versammlung zitierte ein Bericht der Leipziger „Allgemeinen Evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung“ und fuhr dann fort: „Das eine wird jedenfalls sicher sein, daß es über diesen Punkt noch zu lebhaften Auseinandersetzungen kommen wird. Von ihrem Ergebnis wird es abhängen, ob die der Verfassung beigegebene Einleitung eine wirkliche Bedeutung zu beanspruchen hat oder nicht; mit andern Worten, ob die evangelische Kirche Preußens ein religiöser Zweckverband oder eine Kirche werden wird. Im ersten Falle ist es sicher, daß sie eine Übergangserscheinung darstellen wird; denn daß die evangelische Kirche der Zukunft ent-

[1] „Die Reformation“ Nr. 10 vom 16. Oktober 1921. [2] Ebd. Nr. 6 vom 14. Juni 1922.

weder eine Bekenntniskirche sein oder daß sie verschwinden wird, ist das Gewisseste vom Gewissen.“ [1]

Noch unmittelbar vor dem Beginn der zweiten entscheidenden Tagung schrieb Philipps mit resigniertem Bekennermut unter dem Luthermotto: „Das Wort muß alles tun“:

„Vielleicht ist heute auch mancher bekümmert, daß er in dieser Sache [der Kirchenversammlung] keinen Ausweg sieht. Das kommt daher, daß man um sich schaut auf das Getriebe der Welt, daß man vorwärts schaut und bange fragt: Was wird aus der Volkskirche werden? statt daß man aufwärts schaut: Was ist des Herren Wille? und sich weder um Vergangenheit noch um Gegenwart und Zukunft sorgt: Der Herr wird's versehen, wenn wir nur nach seinem Wort zu tun bereit sind.“ [2]

In der Rede aber, die er Anfang September in der Vollsitzung hielt, bat er fast flehentlich um Vermittlung und Ausgleich. Einige wesentliche Sätze aus dem langen Vortrag lauten:

„Eine lehrgesetzliche Bindung und Verpflichtung für die Mitglieder unsrer Kirche, soweit sie nicht im Amte der Kirche sind, erstreben wir überhaupt nicht. Soweit sie im Amte stehen, ist es etwas anderes; da werden irgend welche Grenzen und Schranken notwendigerweise gezogen werden müssen. ... Es wurde hier wiederholt unterstrichen, daß der Verdacht der lehrgesetzlichen Bindung dadurch zum Ausdruck komme, daß es nachher heißt: Dieses Evangelium ist die unantastbare Grundlage für die Lehre. Unantastbar — was heißt das? Das heißt für uns selbstverständlich, es gibt gewisse Stücke der christlichen Lehre, die im Zentrum stehen — dazu rechne ich an erster Stelle die Heilsbedeutung des Todes Christi und auch die Auferstehung Christi —, die sollen von den Dienern der Kirche nicht angetastet, nicht angegriffen und nicht kritisiert werden, am wenigsten auf der Kanzel; sie sollen nicht öffentlich negiert werden, am wenigsten vor der Gemeinde. Man soll diesen Dingen pietätvoll, mit Ehrfurcht gegenüberstehen[3]. Es ist aber damit nicht gesagt, daß nun niemand die Kanzel betreten dürfe, der — ich sage: nach unsrer Meinung — noch nicht auf dem vollen, klaren, neutestamentlichen biblischen Boden steht und sich noch nicht alles zu eigen machen kann, was dort geschrieben steht. Nein, so weit gehen wir nicht und ich auch nicht. Ich habe ein volles Verständnis dafür, daß wir Raum geben müssen auch für eine innere Entwicklung, für innere Erfahrung, für innere Erkenntnis. ‚Wachset in der Gnade und Erkenntnis Jesu Christi!‘... Aber wenn wir es zugestehen, es soll Raum sein für eine Entwicklung, dann sage ich doch, gewisse Voraussetzungen müssen erfüllt werden. Und wenn ich da wieder einmal rein persönlich das aussprechen darf; Nach meinem Empfinden soll niemand eine evangelische Kanzel betreten, der nicht zum mindesten fest steht im Glauben an den lebendigen persönlichen Gott, mit dem wir reden, zu dem wir beten können. Das Nr. 1: Der Deismus, der Pantheismus und natürlich vor allem der Atheismus — das kann auf der christlichen Kanzel nicht geduldet werden. Und ich glaube, auch ein anderes muß da sein, sonst ist es nicht mehr evangelisch: Ein gewisses Verständnis für das, was wir nennen Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesum Christum, daß wir reden können von der Sünde und daß wir reden können von der Gnade. Wo diese beiden Stücke

---

[1] „Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung“ Nr. 43 vom 28. Okt. 1921.

[2] „Die Reformation“ Nr. 8 vom 13. August 1922. — In derselben Nummer gibt dann Pastor Bunke eine lange Katechese in 47 Fragen und Antworten, um zu zeigen, daß alle andern vorgeschlagenen Formeln ungenügend seien, daß man also bei der erstgenannten verharren müsse, Verbesserungen der Form vorbehalten.

[3] In diesem Sinne kann selbst ein Jathogläubiger wie D. G. Traub die Präambel unterschreiben; er lehnt zwar das Apostolikum rundweg ab, steht ihm aber doch mit historischer Pietät und Ehrfurcht gegenüber. S. „Allg. Ev.-Luth. Kirchenztg.“ 1919, Nr. 14, 294; „Christl. Welt“ 1919, Nr. 12

sich finden, da mag einer auf die Kanzel gehen, auch wenn er noch nicht alles, was in der Bibel steht und die Kirche bekennt, unterschreiben kann." [1]

Wenn Dr. Philipps früher so tolerant gesprochen hätte, so ist nicht einzusehen, warum nicht Dr. Kahl, Dr. Everling, der Evangelische Bund und der größte Teil der Linken ihm um den Hals gefallen wären. Da er zudem wiederholt darauf hinweist, vieles von dem Gesagten (oder vielleicht alles?) sei nur seine „persönliche Meinung", so wird er es nicht verhindern können, daß andere „persönlich" noch etwas weitherziger denken. Auf dieser Grundlage hätte sich vielleicht ein Kompromiß schließen lassen, wenn die Rede früher gehalten worden und wenn die Weitherzigkeit auf der ganzen Rechten so weit gegangen wäre.

Jetzt kam es anders. Hart stieß auf Hart. Entweder gar keine Bekenntnispräambel, oder brechen, was nicht biegen will!

Die Rechte nahm nochmal ihre ganze Kraft und wankende Einigkeit zusammen, und da jetzt keine Rücksicht mehr hinderte, machte sie erst recht Gebrauch von ihrer Überzahl. Ein ganz neues, massiveres und trutzigeres Eingangsportal wurde an die Stirne des Verfassungsbaues hingesetzt. Am 28. September wurde mit 114 gegen 93 Stimmen nachstehendes Bekenntnis angenommen:

„Getreu dem Erbe der Väter steht die evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens auf dem in der Heiligen Schrift gegebenen Evangelium von Jesus Christus, dem Sohne des lebendigen Gottes, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, dem Herrn der Kirche, und erkennt die fortdauernde Geltung ihrer Bekenntnisse an: Des Apostolischen und der andern Altkirchlichen, ferner der Augsburgischen Konfession, der Apologie, der Schmalkaldischen Artikel und des Kleinen und Großen Katechismus Luthers in den lutherischen Gemeinden, des Heidelberger Katechismus in den reformierten, sowie der sonstigen Bekenntnisse, wo solche noch in Kraft stehen. Das in diesen Bekenntnissen bezeugte Evangelium ist die unantastbare Grundlage für die Lehre, Arbeit und Gemeinschaft der Kirche. — Die Kirche führt hinfort die Bezeichnung: Evangelische Kirche der Altpreußischen Union."

Die Verschärfungen gegenüber der in der zweiten Lesung abgelehnten Präambel fallen in die Augen. Besonders „die fortdauernde Geltung" jagte den Gegnern Schrecken ein. Bedrohte die frühere Form sie mit Ruten, so empfanden sie diese als Züchtigung mit Skorpionen. Die alten Bekenntnisse geltende, rechtlich bindende Glaubensgesetze! Das ist das strackste Gegenteil der „Gleichberechtigung der Richtungen", die man längst erstritten oder ersessen zu haben meinte!

Was werden die unterlegenen Parteien jetzt anfangen? Werden sie etwa dem Vorbild der Väter von 1529 nacheifern und aus dem ihnen unwohnlich gewordenen Vaterhaus ausziehen, um eine eigene neuprotestantische Kirche zu gründen? Das wird nicht geschehen. Einmal haben sie wohlbegründete Aussicht, daß der preußische Landtag der neuen Verfassung seine Genehmigung versagen wird. Aber auch im Falle, daß diese Verfassung samt der strengen Präambel geltendes Recht werden sollte, wollen sie, wie sie wiederholt erklärt haben, ruhig abwarten, bis man sie durch ein regelrechtes Ketzergericht hinauswirft. Die Erfahrungen, die man in Preußen mit dem Falle Jatho, in Württemberg mit dem Falle Schrempf und jüngst in Bayern mit dem Falle

[1] „Der Reichsbote" Nr. 407 vom 13. Sept. 1922.

Leimbach gemacht, laden nicht zur Nachahmung ein. Es bleibt also auch in dieser Voraussetzung alles beim alten. In der Theorie und de iure, d. h. auf dem Papier, gelten die Bekenntnisse, angefangen vom Symbolum Apostolicum bis zum Heidelberger Katechismus und der Konkordienformel, „wo solche noch in Kraft stehen". Aber wo stehen sie noch in Kraft? In Wirklichkeit nirgendwo, das hat Generalsuperintendent Zoellner schon vor Jahren klar bewiesen, und der Augenschein beweist es alle Tage. Dann aber ist die „Evangelische Kirche der Altpreußischen Union" in Wirklichkeit das, was Zoellner erst aus ihr machen wollte, ein bekenntnisloser Zweckverband, eine Rahmenkirche mit gemeinsamer Verfassung und Verwaltung, in der sich einzelne Gruppen, Gemeinschaften, Bekenntniskirchen und Minoritäten zum Zwecke der Erbauung um ihr gesondertes „Evangelium" zusammenschließen.

Es ist überaus bezeichnend, daß während der Debatten über die Verfassung von orthodoxer Seite immer und immer wieder mit dem Schlagwort „das biblische Evangelium" gefochten wurde. Ein anderes als das biblische Evangelium gibt es nicht, wenn man von den hier nicht in Betracht kommenden apokryphen Stücken der ältesten Kirchengeschichte absieht. Bedenkt man aber, was sich alles „evangelisch" nennt, seitdem die Protestanten angefangen haben, diesen Ehrennamen für sich zu beanspruchen und die Katholiken davon auszuschließen, obwohl jene ihr Evangelium von der katholischen Kirche übernommen haben, so muß man gestehen, daß es vielerlei Evangelien gibt, von denen manche nur wenig mehr mit dem echten biblischen Evangelium gemein haben.

So hat denn die jahrelange Arbeit der Bauleute ein Werk errichtet, das uns als das gerade Gegenteil von dem erscheint, was man aufbauen wollte. Man plante und versprach eine Kirchenverfassung, die dem alternden, verknöcherten Staatskirchentum neuen Geist und neue Lebenskraft zuführen und den Protestantismus befähigen sollte, im allgemeinen Wettbewerb um den Aufbau des zerrütteten Vaterlands und im Geisteskampf der Weltanschauungen solche Kräfte wirksam werden zu lassen, wie sie der Zahl seiner Bekenner entsprechen. Nun hat man sich in Berlin begnügt, den alten Bau möglichst unangetastet zu lassen und nur eine neue Fassade oder vielmehr ein neues Portal, die Präambel, davor zu setzen, von dem es noch zweifelhaft ist, ob es sich nicht als Potemkinsche Bretterwand erweisen wird.

Glücklicherweise kommt es bei der Wirksamkeit für den vaterländischen Wiederaufbau und den Frieden des staatlichen und religiösen Lebens weniger auf den Buchstaben einer Verfassung als auf die ausführenden Persönlichkeiten an. Darum geben wir die Hoffnung nicht auf, daß gerade die oben geschilderten unfruchtbaren Kämpfe zahlreiche edel und christlich denkende Protestanten veranlassen werden, die auf dem Boden ihrer Konfession hoffnungslosen Lehrstreitigkeiten ruhen zu lassen, um desto kräftiger dafür einzutreten, daß die sittlichen Kräfte des Evangeliums, Gottesglaube und Gottvertrauen, Nachfolge Christi, Selbstverleugnung, Demut und Gebet bei hoch und niedrig wieder zu Ehren kommen. Das wäre ein Ziel, für dessen Verwirklichung Katholiken und Protestanten sich in edlem Wettstreit messen könnten, ohne daß der Friede der Bekenntnisse im mindesten darunter zu leiden hätte.

Matthias Reichmann S. J.

Zur Marianischen Liturgie.

Aus der kirchlichen Liturgie können wir den Geist wahrer Marienverehrung schöpfen. Da ist jedes Gebet zu Maria im Meßopfer, die Auswahl jeder Epistel, jeder Evangelienlesung fruchtbar an Erkenntnissen für echt katholische Art der Marienandacht.

Wir werden uns hier auf das Meßopfer beschränken. Es verläuft in einfachen Linien; man beobachtet schnell und deutlich einen einheitlichen Stil, gewisse, stets wiederkehrende Gesetze; während der Aufbau des Stundengebets weit verwickelter und schwerer zu enträtseln ist. Das Verhältnis der Antiphonen, Responsorien, Kapitelstücke zueinander und zum Festgeheimnis läßt sich kaum klar und eindeutig bestimmen. Epische und lyrische Abschnitte lösen scheinbar regellos einander ab. Man müßte ein Buch schreiben, um den Plan der Marianischen Tagzeiten aufzuhellen. Den monumentalen Grundriß der Messe übersehen wir dagegen leicht.

Das Wenige, was uns das Neue Testament über die seligste Jungfrau berichtet hat, wird uns in den Marianischen Meßevangelien immer wieder erzählt. Aber Mariens Auftreten bei der Hochzeit zu Kana und ihre Abweisung durch Jesus in Kapharnaum (Luk. 8, 19—21. Mark. 3, 31—35. Matth. 12, 46—50) ist in kein Evangelium eines Marientages aufgenommen. Der schöne Lobpreis jener Frau aus dem Volk: „Selig der Leib, der dich getragen" usw. (Luk. 11, 27 28), wird nur einmal, auf Mariä Opferung, gelesen.

Die einzige Ausnahme von dem streng geschichtlichen Zuschnitt der Evangelienstücke findet sich am 15. August, am Fest der Aufnahme in den Himmel. Hier wird das Gespräch Jesu mit Maria und Martha, Lazarus' Schwestern, sinnbildlich auf die Mutter Gottes angewandt.

Abwechslungsreicher sind die Episteln.

Für die Auffassung der Kirche ist es sehr bemerkenswert: nicht bloß am Tage Mariä Lichtmeß (2. Februar), der in der Liturgie als Fest Christi erscheint, beschäftigt sich die Lesung aus Malachias (3, 1—4) mit dem Heiland allein; auch am Fest der heiligen Familie (28. Januar) und in den Marianischen Votivmessen von Weihnachten bis Mariä Reinigung steht Christus im Mittelpunkt; auf ihn allein nehmen die Stellen aus dem Titus- und dem Kolosserbrief in den Meßlesungen Bezug.

Die Epistel aller übrigen Marientage gilt der Jungfrau.

Die Stelle aus der Weissagung des Isaias (7, 10—15): „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn zur Welt bringen", wurde sehr bezeichnend in die Marien-Votivmesse des Advents und in die Festfeier der Verkündigung aufgenommen. Die bekannte Lobpreisung Judiths (Judith 13, 23 bis 25) wird am Feste der sieben Schmerzen (Freitag der Passionswoche) auf Maria, die Kreuzheldin, bezogen.

Aus dem Neuen Testament schöpft nur noch eine Lesung, am Feste der Lourdeserscheinung (11. Februar). Da steht vor uns die Frau, „mit der Sonne bekleidet, den Mond zu ihren Füßen, auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen" (Offb. 11, 19 u. 13, 1 10).

Alle übrigen Episteln entnimmt die Kirche dem Buche Ekklesiastikus, dem Hohenlied und den Sprichwörtern.

Das ewige Dasein der göttlichen Weisheit, ihre Tätigkeit beim Weltbau, der Segen, den sie allen schenkt, die sie ehren und lieben (Spr. 8, 22—35), wird in kühnem Bilde auf die Mutter der ewigen Weisheit übertragen; sehr wirkungsvoll gerade an den beiden Festen, welche Mariens Eintritt in diese Welt verherrlichen, am Tage der Unbefleckten Empfängnis und Mariä Geburt.

Das prachtvolle Lob der Liebe im Hohenlied (8, 6 7): „Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm. . . . Viele Wasser löschen die Liebe nicht aus, Stürme überfluten sie nicht. Gäbe ein Mensch auch alles Gut seines Hauses für die Liebe, wie nichts wäre das zu achten", verkündet die Liebe des Herzens Mariä an diesem Feste selbst (Samstag nach dem Herz-Jesu-Fest), am Tage der Heimsuchung (2. Juli) und bei der Erinnerungsfeier an Mariens Reinheit (16. Oktober).

Den Vorrang überläßt aber die kirchliche Liturgie dem 24. Kapitel des Buches Ekklesiastikus. In der Gestalt der ewigen Weisheit erscheint Maria bei ihrer Aufnahme in den Himmel: „Ich bekam für immer Wohnung auf Sion, in der heiligen Stadt einen Ruheort, und so herrschte ich zu Jerusalem" (Ekkli. 24, 11—20). Einen Teil dieser Stelle (14—16) liest man in der Votivmesse von Lichtmeß bis zum Advent und an den beiden Festen Mariä Opferung (21. November) und Mariä Schnee (5. August).

Die Verdienste und die Tugenden Mariens, ihre Würde und die Macht ihrer Fürbitte preist die Kirche im Anschluß an Ekkli. 24, 23—31: „Wie ein Weinstock trug ich wohlriechende, liebliche Früchte. . . . Ich bin die Mutter der schönen Liebe und der Furcht, der Erkenntnis und heiliger Hoffnung. Bei mir wohnt alle Anmut des Wandels und der Wahrheit, bei mir alle Hoffnung des Lebens in der Tugend. . . . Wer auf mich hört, wird nicht zuschanden, und wer in mir seine Werke tut, sündigt nicht. . . ." An zwei Tagen spricht die Liturgie dieses Lob, am Fest Mariä Namen (12. September) und am Fest der Jungfrau vom Berg Karmel (16. Juli).

Was also die Kirche an Ehrfurcht, Liebe, Verehrung, Hochschätzung gegen die Jungfrau Maria im Laufe der Jahrhunderte gesammelt hat, legte sie in den Meßlesungen nieder. Sie enthalten eine Mariologie im Umriß.

Lehrreiche Einblicke in den Geist der Liturgie bieten uns auch die Kollekten. Diese Gebete richten sich niemals unmittelbar an die Mutter Gottes; ihr Gegenstand ist Gott allein. Eine Regel ohne Ausnahme. Die Geheimnisse des Lebens Mariä, ihre Gnadenfülle, ihre fürbittende Macht sprechen als Beweggründe, als Triebfedern des Vertrauens, als heilige und süße Hoffnungen mit. Angeredet wird aber Maria niemals.

Ganz anders im Graduale und im Opferungsgebet. Hier wendet sich die Seele direkt an das Herz der Mutter. Beide Texte sind, wie wir gleich zeigen werden, lyrisch gehalten, während Introitus und Communio eine mehr epische Eigenart tragen. Sie weisen auf die Festfeier hin. Diese auffallenden liturgischen Tatsachen werden mit charakteristischer Folgerichtigkeit durchgeführt.

Der Introitus läutet gleichsam das Fest ein. So heißt es am Tag der sieben Schmerzen: „Es standen bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und ihre Schwester, Maria Kleophä und Maria Magdalena" (Joh. 19, 25). Und am Feste der

Aufnahme in den Himmel: „Freuen wir uns alle im Herrn, da wir ein Fest begehen zu Ehren der seligen Jungfrau Maria, über deren Aufnahme in den Himmel die Engel sich freuen und Gottes Sohn preisen."

Wenn der Heiland mehr im Vordergrund stehen soll, nimmt auch der Introitus gewöhnlich auf ihn Rücksicht. So z. B. in der Votivmesse vom Advent bis Weihnachten („Tauet von oben, ihr Himmel" usw.) und am 2. Februar: „Wir haben deine Gnade, Herr, inmitten deines Tempels empfangen."

Sehr klar kommt das Festgeheimnis zum Ausdruck am Tage der heiligen Familie: „In Freude frohlocke der Vater des Gerechten; freuen sollen sich dein Vater und deine Mutter, und die dich gebar, frohlocke." Ganz in Mystik getaucht ist der Introitus am Fest der Erscheinung der Unbefleckten Jungfrau (Offb. 21, 2): „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, vom Himmel herabsteigen, gottgesandt, reich ausgestattet, wie eine Braut für ihren Bräutigam geschmückt ist."

Es läßt sich aber nicht leugnen, daß gerade der Introitus wenig abwechslungsreich und ziemlich arm an Erfindung erscheint. Die kirchliche Anrufung: „Sei gegrüßt, heilige Mutter, die den König gebar, der Himmel und Erde in alle Ewigkeit beherrscht", kehrt sechsmal wieder (Votivmesse bis zum Advent, Mariä Heimsuchung, Reinheit, Opferung, Geburt, Mariä Schnee); die Anrede mit den Worten des 44. Psalmes: „Die Reichsten des Volkes huldigen dir" usw., liest man in der Votivmesse nach Weihnachten bis Lichtmeß, am Fest der Verkündigung und Mariä Namen. Sonst spricht sich die Freude der Kirche in den mehr epischen Stellen des 44. Psalmes aus: „Alle Herrlichkeit der Königstochter ist in ihrem Innern" (Herz-Mariä-Fest).

Die gerade für den Introitus überaus passende Einleitung: „Freuen wir uns alle im Herrn, da wir einen festlichen Tag begehen zu Ehren der seligsten Jungfrau", findet sich merkwürdigerweise ganz selten (z. B. Maria vom Berg Karmel).

Sprechend wird unsres Wissens die Mutter Gottes nur einmal im Introitus eingeführt, da sie am Fest ihrer Unbefleckten Empfängnis über ihre Gnadenfülle frohlockt: „Hoch erfreue ich mich im Herrn, und mein Geist jubelt in meinem Gott. Denn er hat mich mit den Gewändern des Heils angetan und mir das Kleid der Gerechtigkeit angezogen wie einer in ihrem Geschmeide prangenden Braut."

Der Introitus leitet die Festfeier ein, die Communio läßt sie ausklingen. Der epische Stil wird meist festgehalten. So heißt es schlicht und kurz am Fest der heiligen Familie: „Jesus zog mit ihnen hinab, kam nach Nazareth und war ihnen untertan."

Am Feste Mariä Reinigung wird die Offenbarung Christi im Tempel mit Simeons Erscheinen verknüpft: „Simeon empfing vom Heiligen Geist die Offenbarung, daß er den Tod nicht sehen werde, bis er den Gesalbten des Herrn geschaut."

„Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn zur Welt bringen, und er wird Emmanuel genannt werden." So betet man in der Communio der Verkündigung.

Am Fest der Schmerzen Mariä, dessen Messe wohl die schönste im Aufbau ist, preist die Kirche die Schmerzensmutter selig: „Selig die Sinne der heiligen

Jungfrau Maria, die, ohne zu sterben, die Palme des Martyriums unter dem Kreuz des Herrn errangen."

Ausnahmen von dieser mehr epischen Art sind selten. Es werden sich kaum mehr als fünf anführen lassen.

Am Fest der Unbefleckten Empfängnis und Mariä Reinheit wird die Jungfrau angeredet: „Ruhmreiches ward von dir gekündet, Maria; denn der Mächtige hat Großes an dir getan"; und: „Gebenedeit und verehrungswürdig bist du, Jungfrau Maria, die du ohne Verletzung der Jungfräulichkeit Mutter des Erlösers wurdest."

Als Anrede an Maria wird wahrscheinlich auch die Stelle aus dem 64. Psalm zu gelten haben in der Communio des Festes der Erscheinung von Lourdes: „Du hast das Land heimgesucht und es reichlich getränkt. Du bereicherst es in Fülle."

Eine vollkommene Sonderstellung nimmt die Communio ein am Fest der Jungfrau vom Berg Karmel. Sie wird — der einzige Fall — zur Anrufung und zum Gebet: „Würdigste Königin der Welt, allzeit jungfräuliche Maria, bitte um Frieden und Heil für uns, die du Christus, den Herrn, den Heiland aller, geboren hast."

Einmal nur wird die Jungfrau selbst redend eingeführt, am Fest ihres reinsten Herzens: „Unter dem Schatten dessen, nach dem ich mich gesehnt, ruhe ich. Süß meinem Gaumen sind seine Früchte" (Hohel. 2, 3). Vielleicht läßt sich das aber als Seufzer der frommen Seele zu Mariens Füßen fassen.

Auch die Communio bietet sonst häufige Wiederholungen. Bei vielen Festfeiern lautet sie wie in einer der Votivmessen: „Selig der Schoß der Jungfrau Maria, der den Sohn des ewigen Vaters getragen hat."

Das Offertorium und besonders das Graduale sind reicher an Abwechslung und innerer Bewegung. Sie haben ausgesprochen lyrischen Charakter.

Das Offertorium enthält meist ein Gebet, einen Gruß, eine Anrede, einen Lobpreis der Jungfrau und Mutter.

Es finden sich nur zwei Ausnahmen, die allerdings sehr auffallend sind, weil sie ganz aus dem Stil der Opferungseinleitung herausfallen und einfach geschichtlich berichten. Am Fest der heiligen Familie lautet das Offertorium: „Seine Eltern brachten Jesus nach Jerusalem, um ihn dem Herrn darzustellen."

Man vergleiche damit etwa das Offertorium am Fest Mariä Reinigung, das marianisch eingestellt ist, obwohl sonst Christus im Mittelpunkt steht: „Anmut ist ausgegossen über deine Lippen. Darum hat dich Gott gesegnet auf ewig."

Auch am Fest der Aufnahme Mariä in den Himmel enthält das Offertorium kein Gebet. „Maria ist in den Himmel aufgenommen. Es freuen sich die Engel, sie loben und preisen den Herrn. Alleluja."

Die zwei Ausnahmen werden uns einigermaßen verständlich, wenn wir die beiden Offertorien mit denen der Heiligenmessen vergleichen. Diese enthalten niemals ein Gebet oder eine Anrede an den Festträger. Der lyrische Schwung fehlt ihnen. Der Psalmvers, den sie meist anführen, richtet sich gewöhnlich an Gott und deutet ganz allgemein sein Wohlgefallen an den Heiligen an.

Im Gegensatz dazu wurden die Marianischen Offertorien, mit Ausnahme eben jener beiden, mehr nach Art der Christusfeste behandelt.

Aus den übrigen Opferungsgebeten zeichnet sich wieder die Anrufung am Fest der sieben Schmerzen durch zarten Ton aus. Sie ist auch in die Messe vom Berg Karmel übergegangen: „Gedenke unser, jungfräuliche Gottesmutter, vor Gottes Angesicht, und sprich gut für uns, daß der Herr seinen Zorn von uns wende."

Am Fest des reinsten Herzens wird Maria als Judith angesprochen: „Du hast männlich gehandelt und dein Herz blieb stark. Deshalb hat dich auch die Hand des Herrn gefestigt und du wirst in Ewigkeit gesegnet sein."

Zwei andere Lobpreisungen liest man in je einer Messe: „Selig bist du, Jungfrau Maria, und alles Lobes würdig, weil aus dir die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, unser Herr, hervorgegangen ist"; so in der Votivmesse von Weihnachten bis Ostern. Die andere Anrufung steht im Offertorium des Festes der Reinheit Mariä: „Nach der Geburt, Jungfrau, bist du unversehrt geblieben. Gottesgebärerin, bitte für uns!"

Alle übrigen Offertorien zerfallen in zwei Gruppen. Eine Seligpreisung betet die Kirche auf Mariä Geburt, am Fest der Heimsuchung und in der Votivmesse zwischen Ostern und Pfingsten: „Selig bist du, Jungfrau Maria, die du den Weltschöpfer getragen hast! Du hast den geboren, der dich erschaffen hat, und bleibst doch ewig Jungfrau."

Der Engelsgruß findet sich als Offertorium in den Votivmessen von Pfingsten bis Advent und vom Advent bis Weihnachten; sodann an vier Festen, dem der Unbefleckten Empfängnis, Mariä Namen, der Erscheinung von Lourdes und Mariä Verkündigung. Gewiß, der passendste Platz, den man für das Ave finden konnte.

Eine noch stärkere Empfindung und eine noch innigere Zartheit als im Offertorium strömt durch die meisten Gradualgebete des Römischen Meßbuchs. Auch in den Marianischen Messen bestätigt sich dieses Gesetz vollauf. Wir erfreuen uns da immer wieder an herrlichen lyrischen Gesängen, voll reicher Empfindung, hoher Begeisterung, inniger Frömmigkeit.

Man kann leicht fünf Typen unterscheiden:

1. Es kommen nur Schriftstellen zu Wort. Im Anschluß an den 23. Psalm und an den Engelsgruß aus Lukas gibt sich der fromme Aufschwung noch etwas gedämpft, ruhig, objektiv. So abgetönt finden wir ihn eigentlich nur in einer Messe, in der Votivfeier des Advents.

In drei andern Messen erheben uns Verse aus dem Hohenlied zu festlicher lyrischer Stimmung. So in den Messen der Unbefleckten von Lourdes und Mariä Reinheit. Am Feste des Herzens Mariä wird das Hohelied durch eine Stelle aus dem Buch der Weisheit und durch den Eingang des Magnifikat schön verbrämt: „Keine Makel kommt an sie heran. Denn sie ist ein Abglanz des ewigen Lichtes und ein makelloser Spiegel der Herrlichkeit Gottes, ein Bild seiner Güte.

Ich gehöre meinem Geliebten, und mein Geliebter ist mein. Er weidet unter Lilien. Alleluja, Alleluja.

Hoch preiset meine Seele den Herrn, und mein Geist frohlockt in Gott, meinem Heile."

2. Ein zweites Muster ergänzt die Schriftstelle durch einen selbständigen lyrischen Schluß.

So lesen wir in der Osterzeit am Feste der Verkündigung nach dem Engelsgruß: „Jesses Zweig ist aufgeblüht. Die Jungfrau hat den Gottmenschen geboren. Gott gab den Frieden wieder, indem er das Niedrigste mit dem Höchsten in sich versöhnte.“ Am Feste der Aufnahme Mariens in den Himmel schließt sich an den 44. Psalm der freudige Ausruf an: „Aufgenommen ist Maria in den Himmel. Es freut sich der Engel Schar. Alleluja.“

Sonst findet sich dieser Typ nicht.

3. Hie und da tönt das Graduale die Schriftstellen leicht ab, formt sie ein wenig um, die Feststimmung besser auszuprägen. So werden am Feste der Unbefleckten Empfängnis zwei Texte aus Judith und dem Hohenlied leise geändert:

„Gesegnet bist du, Jungfrau Maria, von dem Herrn, dem höchsten Gott, vor allen Erdenfrauen.... Du bist ganz schön, Maria, und die Makel der Erbsünde ist nicht an dir.“

4. Am deutlichsten kommt die Eigenart des Graduale zum Ausdruck, wenn die begeisterte Liebe der Kirche, ohne Anlehnung an eine Schriftstelle, sich neue Formen schafft zum Lob und Preis der Jungfrau. Von dieser Art sind leider nur zwei Muster ausgebildet worden. Besonders gelungen ist das Lied am Feste der sieben Schmerzen (15. Sept.): „Schmerzvoll und tränenreich bist du, Jungfrau Maria, wie du stehst neben dem Kreuze des Herrn Jesus, deines Sohnes, des Erlösers.

Jungfräuliche Gottesmutter, er, den der ganze Erdkreis nicht umfaßt, der menschgewordene Urheber des Lebens, trägt diese Kreuzespein.

Die heilige Maria, die Königin des Himmels und die Herrin der Welt, stand schmerzenreich neben dem Kreuze unsres Herrn Jesus Christus.“

Am Feste Mariä Geburt und Mariä Heimsuchung, Mariä Opferung und Mariä Namen, Mariä Schnee und Maria vom Berg Karmel liest man eine zweite Form des rein lyrischen Graduale. Die ersten zwei Strophen sind überall gleich: „Gepriesen und ehrwürdig bist du, Jungfrau Maria, die du ohne Verletzung der Jungfräulichkeit Mutter des Erlösers wurdest. Jungfrau, Gottesmutter, er, den die ganze Welt nicht faßt, barg sich, Mensch geworden, in deinen Schoß. Alleluja, Alleluja.“

Die dritte Strophe erscheint in drei Wendungen. Das Fest Mariä Opferung gibt den Ton an für die Feier Mariä Namen und Mariä Schnee:

„Nach der Geburt, Jungfrau, bist du unversehrt geblieben! Gottesmutter, bitte für uns. Alleluja.“

An Mariä Heimsuchung und Mariä Geburt lautet diese Strophe: „Glücklich bist du, Jungfrau Maria, und alles Lobes würdig. Denn aus dir ist die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen, Christus, unser Gott. Alleluja.“ Ausnehmend schön ist aber dieser Schluß am Feste Maria vom Berg Karmel: „Durch dich, Gottesmutter, wurde uns das verlorene Paradies wiedergegeben, die du das Kind vom Himmel empfangen und der Welt den Erlöser geboren hast.“

Aber auch über diesen rein lyrischen Anrufungen liegt stets eine abgeklärte Stimmung ausgebreitet, eine wohltuende Ruhe der Empfindung, frei von allen Überschwenglichkeiten. Die liturgische Marienandacht verleugnet niemals die monumentalen Formen.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Drei religiöse Frauenromane.

Kein Entwicklungsroman, der in die Tiefe geht, wird das Religiöse übersehen dürfen. Aber ein Roman, der geradezu die religiöse Entwicklung zum Vorwurf nimmt, hat sich eine schwere Aufgabe gestellt; die schwerste, wenn nicht religiöse Entblätterung, sondern die Entfaltung, das Aufblühen und Fruchtansetzen der religiösen Seele gestaltet werden soll. Ist es doch, als ob sich das Hinneigen der Seele zu Gott, das Nähertreten und Einswerden mit der reinsten Geistigkeit so jenseits alles Sinnenfälligen vollziehen müsse, daß es der künstlerischen Gestaltung entzogen ist.

Ein weiteres Problem ist die wertende Stellungnahme des Erzählers zu der gestalteten Entwicklung. Muß der Dichter es ausschließlich der werbenden Kraft der verkörperten Ideen und Menschenschicksale überlassen, auf welche Seite sie die Seele des Lesers ziehen? Muß er es dem religiösen Standpunkt des Genießenden anheimgeben, ob eine religiöse Entwicklung als Zerfall oder als Aufstieg empfunden wird? Oder — darf auch der epische Dichter selbst für die Wahrheit gewisser religiöser Anschauungen und den Wert bestimmter religiöser Betätigungen eintreten? —

Das letzte Jahr hat drei religiöse Romane katholischer Dichterinnen gebracht. Anna v. Kranes „Mithrasschiff" (Köln 1922, J. P. Bachem) steuert durch die stürmische Zeit der Völkerwanderung, da die Kirche mit Götzendienst, Mysterienkult und Arianismus ringt. In der Renaissance läßt Juliana v. Stockhausen „Die Lichterstadt" (Kempten 1921, J. Kösel & F. Pustet) aufleuchten über dem Kampfe des diesseitsfrohen Individualismus mit dem sozialgerichteten, jenseitsgläubigen Christentum. Endlich führt Ilse v. Stach in ihrem Roman „Weh dem, der keine Heimat hat" (Kempten 1921, J. Kösel & F. Pustet) ins 20. Jahrhundert, in die Welt der Entwurzelten, die Gott, die Seelenheimat, ganz verloren haben und in der Gottesferne unstillbares Heimweh leiden.

Soweit die Zeiten des äußern Geschehens auseinanderliegen, so verschieden sind die Dichterinnen, so wechselnd ist Pulsschlag und Färbung ihres Erzählens. Anna v. Krane, die auf ein langes Leben literarischen Schaffens zurückblickt, tritt wie die Erbin der antik-klassischen Kultur auf, in deren ruhige, klare Formen sie den neuen Gehalt des Christentums gießt. Juliana v. Stockhausen verleugnet ihre Jugend nicht; da schäumt die Phantasie und gärt der Überschwang des Gefühls. Zwischen der maßvollen Art Kranes und dem Sturm und Drang Stockhausens steht Ilse v. Stach, welche die künstlerische Form bis zum Zerreißen mit leidenschaftlicher Geistigkeit füllt. Aber darin kommen alle drei überein, daß sie religiöse Entwicklungen schildern, die für den religiösen Menschen von heute nicht bloß geschichtliche oder künstlerische Bedeutung haben.

* * *

Es ist um die Mitte des 5. Jahrhunderts. Noch ist das Heidentum nicht überwunden — im Mysteriendienst, zumal im Mithraskult, regen sich seine besten Kräfte — das Christentum aber geht durch die Krise des Arianismus. Durch diese wogende See zieht das Mithrasschiff. Eusebius, der Schiffsherr, ein syrischer Kaufmann, ist Träger der religiösen Entwicklung. Weib

und Töchterlein, beide heiß geliebt, sind ihm früh weggestorben. Er sucht Frieden und Ruhe im Geheimdienst des Mithras, Zerstreuung und Ablenkung auf weiten Handelsfahrten. So kommt er nach Karthago, um von den Vandalen, den neuen Herren Afrikas, Kunstwerke zu erwerben. Hier wüten gerade die arianischen Eroberer gegen die Anhänger der katholischen Urkirche, die Athanasianer. Aus kluger Berechnung, mehr aus erbarmender Liebe kauft Eusebius standhafte Katholiken, die als Sklaven ausgeboten werden. Das heroische Dulden der Bekenner, der Verkehr mit den Losgekauften, besonders das Zusammensein mit Julia, die der früh gestorbenen Tochter des Syrers ähnelt, lassen in Eusebius eine Hinneigung zu Christus entstehen. Julia, die ihre Jungfräulichkeit Gott geweiht hat, schlägt das Werben eines erlösten Mitgefangenen ab; sie will bei Eusebius ausharren, um ihm durch Gebet und Opfer die Gnade der Bekehrung zu erlangen. Und Gott fordert das blutige Opfer ihres Lebens; bei einem Feste der Kybele auf Korsika fällt sie in die Hände der Heiden, Eusebius findet sie entseelt ans Kreuz geheftet. Dies Kreuz errichtet er an Stelle des Mithrasbildes als Schiffsfigur; der Mithrasdiener wird zum Kreuzesjünger. —

Welches sind nun die psychologischen Vorbedingungen und Stufen dieses religiösen Werdegangs?

Eusebius ist von Natur aus ein edler Charakter, doch als tüchtiger Kaufmann stark aufs Greifbare eingestellt, ohne viel Sinn fürs Transzendente. Sein volles Genügen an der Erde wird zerstört durch den Verlust von Weib und Kind. Trost im Leid, vor allem eine Erfüllung seiner Sehnsucht nach einem Wiedersehen hofft er als Jünger des Mithraskults zu gewinnen. Von Grad zu Grad in dem Geheimdienst aufsteigend erfährt er, daß der Lichtgott kein persönliches Wesen ist, sondern die Idee der Wahrheit, Wahrhaftigkeit und sittlichen Reinheit, die in einem lautern Leben verwirklicht werden müsse. In dieser Seelenverfassung kommt er mit dem Christentum in Karthago in innere Berührung; in Syrien war es ihm als ein widriges Gewimmel streitender Sekten erschienen. Aus Wort und Leben der Christen tritt ihm nun Christus entgegen, rein und wahrhaft wie Mithras, aber ein historisches Wesen, von dem ideale und persönliche Kräfte ausstrahlen. Und Eusebius verlangt nach einem persönlichen Gotte, zu dem er beten kann; ein unpersönliches, wenn auch noch so erhabenes Weltprinzip läßt sein Sehnen ungestillt. Die sittliche Heldenkraft, die dieser Christus seinen treuen Anhängern einflößt, die Standhaftigkeit der Athanasianer bis zum Opfer von Besitz und Freiheit gewinnt den suchenden Geist für das Christentum. Der mächtige Eindruck, den Julias jungfräuliches Heldentum macht, wird noch gesteigert durch ihre auffallende Ähnlichkeit mit der verstorbenen Tochter des syrischen Kaufherrn. Gehemmt wird er durch seine religionsmischerische Vergangenheit, die überall Elemente des Wahren fand, aber nirgends die ganze, unbedingte Wahrheit anerkennen wollte; der Anspruch des Christentums auf Einzigkeit und Ausschließlichkeit schien ihm erst ungeheuerlich. Fördernd wirkt wieder die Schönheit des Psalmengebets und die Taufe seines sterbenden treuen Dieners Symmachus, die sich in ergreifender Feierlichkeit auf hoher See vollzieht. Aber wie das Bekennertum der karthagischen Katholiken den Anstoß gab, so bringt der Kreuzestod Julias die Vollendung seiner religiösen Wandlung.

Der Beweis für die Göttlichkeit des Christentums, den die Apologetik aus dem moralischen Wunder des Martyriums führt, ist hier in die Unmittelbarkeit des Lebens und der künstlerischen Gestaltung übersetzt.

Dabei fehlt es nicht an spannender äußerer Handlung. Der Kauf des katholischen Patriziers Heliodorus verwickelt den syrischen Kaufmann in ein aufregendes Abenteuer. Eine karthagische Domina, die abgefallen und Gattin Agilmunds, eines Vandalenführers, geworden ist, sucht sich in den Besitz des strahlend schönen Jünglings zu setzen, der ihr Liebeswerben verschmäht hat. Das plötzliche Erscheinen Agilmunds bringt die dramatische Lösung. Mit köstlichem Humor ist der Vandalenhäuptling geschildert, wo er sich mit allerlei Lappen römischer Kultur schmückt, aber als Rächer seiner Ehre reckt er sich in wilder Größe auf. — Ein zweiter Höhepunkt äußern Geschehens ist die Vollendung Julias. Durch List bringt der in Leidenschaft für sie entbrannte Statthalter Korsikas die christliche Sklavin in seine Gewalt, und da sie ihm nicht zu Willen ist, überläßt er sie den rasenden Dienern der Kybele.

Die Dichterin scheut sich nicht, das Übernatürliche in Vision und Traumgesicht in die Handlung eingreifen zu lassen. Da dies Auftreten des Übermenschlichen die Entwicklung nirgends erzwingt, sondern nur als kraftvoller Anstoß wohlbegründete seelische Bewegung auslöst, ist grundsätzlich keine Einwendung dagegen zu erheben. Nur wäre ein sparsameres Maß dieser Romantik der religiös-künstlerischen Wirkung des Romans förderlicher gewesen.

* * *

Historisch im engeren Sinn ist Juliana v. Stockhausens Roman „Die Lichterstadt". Nicht nur eine vergangene Zeit mit ihrer Kultur wird heraufbeschworen, sondern Personen der Geschichte treten auch als Hauptträger der Handlung auf. Die Verfasserin meint, durch Vererbung der epischen Erneuerung der Vergangenheit zugeführt zu sein: „Ich bin aus einem uralten Geschlecht, und das kriegerische Blut vieler Ahnen hat sich bei mir verdichtet zur Kraft, die Vergangenheit tatsächlich werden zu lassen." Auch über die Art ihres Schaffens liegt das eigene Zeugnis der Dichterin vor: „Ich sehe unendlich plastisch jede Szene, jedes Bild, das ich niederschreibe, vor mir; ja ich höre die Worte des Dialogs, sehe die Gesten der Redenden. Ich schaffe in ekstatischer Intuition, die mich vollständig in die Geschehnisse hineinreißt, die ich schildere."

„Einen Mann sehe ich über die Erde gehen, dessen Haupt hebt sich in die Sterne", dies Gesicht hat Adam v. Frundsberg, als sein Bruder geboren wurde. Wie Georg hochwächst, bis er zu den ewigen Sternen Gottes aufragt, das ist der geistige Inhalt des Romans. Erst ist's die Ehre, für den Kaiser zu kämpfen, die ihn lockt; sie macht ihm Rom zur Lichterstadt, die von Gold und Edelsteinen nächtens über die Ebene leuchtet, dort will er seinem Herrn die römische Krone erobern. Doch zuletzt wird ihm die Lichterstadt zum Bild der Stadt ewigen Lichtes, die über den Sternen steht. Der Dienst des Kaisers geht über in den Dienst Gottes.

Siebzehnjährig wurde Georg „Fähnleinknecht" und träumte von einer Beutefahne, die bunt und feßig über seinem Leibe schwebte. Freilich aus der ersten Schlacht, welche die deutschen Landsknechte gegen die Schweizer verlieren, muß er seinen gefallenen Bruder Adam, den er ins Fahnentuch geborgen, davontragen. Als er aber bei Landshut kämpfte, errang er ein böhmisch Fähnlein;

und da er heimritt, trug er im Fahnentuch seine Liebste, Katharina v. Schrovenstein. Nach der Schlacht bei Regensburg zum Ritter geschlagen, führt er sie heim. Am Morgen nach der Hochzeitsnacht spricht Georg über sein kindlich schlummerndes Weib gebeugt: „Wie ein Kind ist dies Weib in meinen Händen, wie ein reines Sakrament, das man in goldnem Schreine hegt, und das doch Fleisch und Blut opfert aller Welt. O du mein köstlich Brot und mein wonnevoller Trank! Meine Hände will ich um dich legen, wie den Kelch um Christi Fleisch und Blut."

Drei Monate nach der Brautnacht reitet er fort und führt als Hauptmann sein Regiment über die Alpen nach Italien. Da vernimmt er die Lebensweisheit der Renaissance: „Wir sind das Leben. Wir wollen, wir müssen leben. Du willst leben, und wenn dein Weib sterben müßte. Du sollst leben, und wenn dein Bruder endet. Du darfst leben, und wenn dein Vater im Tode abfährt. Alles ist der Mensch, die Person. Sie allein ist heilig. Jeden spreche ich heilig in sich und seinem Recht." Die berückende Vertreterin dieses Geistes ist Lukrezia Rovere, die Gattin des Antonio Colonna. Bei ihrer ersten Begegnung mit Frundsberg schlägt es wie eine scharlachrote Flamme über den beiden zusammen. Aber Frundsberg bleibt stark; er kann dem lockenden Weibe auf die Frage, warum es nur einen Weg und nur ein Ziel, Rom, für ihn gebe, antworten: „Ich erkannte, daß Rose und Lorbeer welk werden, daß die Paläste zerfallen und nur Staubkörner die Berge und Ebenen sind in der Hand Gottes." — „Und Rom?" — „Nur ein Gleichnis ist das Fechten meines Schwertes um die römische Krone und die römische Stadt, die jede Nacht über die Ebene glänzt." — „Ein Gleichnis wovon?" — „Der ewigen Lichterstadt." Ein fernseherischer Blick, der ihn sein Weib und den Erstgeborenen schauen läßt, feit ihn gegen die Leidenschaft. Dem Marchese Pescara, den man Signore Luzifer nennt, ringt er das Bekenntnis ab: „Es gibt nur zwei Wege. Der eure läßt mich nur Jünger sein; der andere, da bin ich Luzifer. Ich bin kein Diener, kein Jünger. Selbstherr bin ich, auch um den Preis der Seligkeit. Ich beuge mich vor niemand." Vergeblich ringt Frundsberg um die Seele der Lukrezia; in derselben Nacht, da man ihren Gatten todwund heimbringt, erhört sie Pescaras sündiges Werben.

Sechs Monate nach Katharinas Tod, die sterbend ihren Gatten dorthin gewiesen hatte, wo das Licht steht über der Erde, zwingt Karl V. seinen treuesten Diener zur Heirat mit der reichen Anna v. Lodron, um Geld und Söldner zu gewinnen — so lohnt der Dienst des irdischen Herrn.

Alt geworden, will Frundsberg den Frieden genießen, einmal die Fluren lenzlich im Frühling blühen sehen, nicht immer nur Blut und Tränen. Aber auf den Ruf des Kaisers bringt er das Opfer, wieder gegen Rom zu ziehen; all sein Hab und Gut verpfändet er, um Landsknechte zu werben. Er tritt an das Sterbelager der Mona Lukrezia. Da wird sie ihm zum Sinnbild für das lockende Welschland: „Du, Italia, dem Knaben süße, schwermutsvolle Ahnung, silberner Hornruf meiner Jünglingsjahre, Versucherin dem Manne, Sehnsucht und Gnade dem Überwinder! Heute erfüllst du mich ganz, bist die Sehnsucht." Sie bebt: „Du, der du in das Feuer meiner Sinne das Licht der Seele senktest, ich liebe dich!" Er küßt die Tote. „So neigt sich die gotische Seele zum Leibe der Renaissance." — Letzte Läuterung und Lösung vom Erdhaften bringt die

Meuterei seiner deutschen Landsknechte; kälter als Eis, schärfer als Stahl, tödlicher als Blei trifft ihn diese Enttäuschung. Er fühlt Gott nah, der das letzte Opfer verlangt. „Alles Fleisch wird Opferbrot, und das Blut wird Opferwein." Vom Schlag gelähmt wird Frundsberg nach Mindelheim zurückgebracht. Mit dem Seufzer: „O Stadt des ewigen Lichtes" geht Georg v. Frundsberg hinüber. —

Die Gestaltung ist überaus bunt, bewegt und zittert von Gefühlsstürmen. Da schreitet Frundsberg durch die Nacht der belagerten Stadt. „Dumpfes Grauen quoll unter seinen Füßen empor, jagte über den windzerrissenen Himmel, schloff durch die verpesteten Gassen, krallte mit tausend gräßlichen Spinnenfingern um seine Seele." Müde spricht Lukrezia, „ihre Stimme ist wie ein stundenlang fallender Herbstregen". Schlank und sehnig steht Pescara, „braun das schmale Gesicht mit den breitlidrigen, dunklen Augen und der giftigen Frucht des zynischen Mundes". Im Schmerz ihrer unerwiderten Leidenschaft preßt Anna v. Lodron die dünnen Lippen aufeinander, „Krampf und Qual steint zu steiler Ruhe". Mit welcher Stimmungsmalerei ist der Brand geschildert, in dem Zanetta ihr eigenes Leben und den entseelten Leib ihrer angebeteten Herrin Lukrezia vergehen läßt! „Rauchfaden schlichen grau und weißlich aus Tür und Dielenritzen. Das Krachen des zusammenstürzenden Gebälks, das Knattern des fressenden Feuers, der heulende Schirokko, Schreien verzweifelnder Frauenstimmen, Trommelreim und Eisenklang schwollen zu einer wildhämmernden Melodie. Lang und länger schäumten die roten Zungen über Hallen und Loggien, tückische Stichflammen warfen sich hoch, das Dach kreiste in gelb-rotem Nebel. Scheußlich grinsend wuchs des Todes Ungestalt aus den rauchenden Dielen. Das Hohngelächter der apokalyptischen Reiter dröhnte: Brand! Tod! Vernichtung!" — Diese farbenglühende, heißblütige Schilderungsart geht auch der Tragödie des verführenden und verführten Weibes nicht aus dem Wege. Der Brunnen, in dem die junge Magd Talmute sich den Tod erspringt, weil sie ein Kind von Georgs leichtlebigem Bruder unter dem Herzen trägt, wird zum Sinnbild der todbringenden Lust. Rücksichtslos werden die dunklen Seiten des Landsknechtslebens, das Treiben der Lagerdirnen dargestellt. Das Buhlen der Lukrezia um Giorgione ist schwül ausgemalt.

Die filmartig jagenden Bilder, Fürstenrat und Reichstag, Lagerszenen und Schlachtgetümmel, Hungersnot und Brand, Meuterei und Malefizgericht, kurz die äußern Geschehnisse sind die Hauptsache; das Geistige ist mit fühlbarer Absichtlichkeit hinzugefügt, nicht von innen heraus gewachsen. Im Grunde ist ja Frundsberg von allem Anfang an schon ein heiliger Georg ohne Furcht und Tadel. Einmal werden ausdrücklich die Stufen der Entwicklung sichtbar gemacht. Von der selbstischen Lustsucht geht der Aufstieg über Väterlichkeit und Mütterlichkeit zum Dienste der ewigen Gesetze, die das ganze Sein harmonisch durchherrschen, und darüber hinauf zur anbetenden Liebe Gottes. Aber zu üppig ist diese geistige Linie überwuchert und verhüllt, zu matt leuchtet die ewige Lichterstadt über dem blendenden Glanz der Zeitlichkeit, zu laut wird das stille Reifen der Seele überschrien vom äußern Trubel. — Die bunte Oberfläche wird aus der Tiefe vom Gefühlsdrang stürmisch bewegt, aber noch fehlt die geistige Durchleuchtung. Auch dieser Roman ist noch ein technisches

Präludieren — selbst an sprachlichen Unstimmigkeiten fehlt es nicht — noch begleiten wir die Dichterin auf vielversprechenden Lehr- und Wanderjahren, denen bald die reife Meisterschaft folgen möge.

* * *

In dem Roman Non serviam, der später das Nietzsche-Wort „Weh dem, der keine Heimat hat" als Titel erhielt, nimmt Ilse v. Stach ein Problem auf, das sie schon einmal in „Haus Elderfing" [1] behandelt hat. Hier wie dort steht das religiöse Schicksal einer geistig gerichteten Frau im Mittelpunkt; hier wie dort ist Ausgangspunkt entschiedenste Gottesleugnung, Abschluß die katholische Religiosität. Aber während Sibylle, der Sproß von Haus Elderfing, ohne sich durch ästhetische Anlagen hindern oder fördern zu lassen, aus ungeteilter Seele das Absolute, Vollendete liebt, ist Asta v. Suchen eine Künstlernatur, in der allerdings das Geistige übermächtig ist.

Die Suchen sind ein Adelsgeschlecht, das mitten im katholischen Westfalen der Reformation anheimgefallen war. Asta, das Rabenhaupt, und Heinz, der Engel von Suchen, denen Heimat und Vaterhaus verloren gegangen ist, suchen Berlin auf. Heinz mit heimlichem Bangen beim Gedanken an das Standeslose, Bodenlose — Asta in froher Erwartung der Zukunft, die sie nicht mehr in verzauberten Gärten verträumen muß, sondern selbst gestalten, erschaffen will. — „Du bist eine rabiate Kröte, Asta, überall möchtest du die letzten Konsequenzen ziehen und womöglich auch gleich danach leben", so zeichnet Heinz die Schwester. Sie ist Dichterin, und die Kunst ist ihr kein Zeitvertreib, sondern blutiger Lebensernst. Von Kind auf strebte sie nach der Kunst als der Erlösung aus den Bedrängnissen der eigenen Natur, Erlösung durch irgend ein Wortgefüge, das wie Kristall schimmern sollte. Dazu ist es ihre Leidenschaft, die irdischen Güter, selbst die Heimat, gering zu achten und „idealistischen Gebilden nachzujagen, von denen niemand zeugen konnte, ob sie bauend in die Höhe oder reißend in den Abgrund führen würden". Den Wert aller Dinge schätzt sie nie nach der Überlieferung, sondern will ihn erproben, wie er sich am eigenen Leben bewähren würde. Im konservativsten Stift Deutschlands erzogen, hat sie sich mit Gewalt dem Glauben entwunden. Sie empfindet es köstlich, ein freier Mensch zu sein und aus der Kraft dieses freien Menschentums zu wählen und zu entscheiden, was wahr, gut und glücklich ist. Auf nichts als die Persönlichkeit will sie das Leben gründen. Selbst ihre erste Liebe hat sie abgestoßen, weil er zu pedantisch und ungenial für Zukunft und Auskommen besorgt war.

In Berlin wird der Einfluß der atheistischen Katheder-weisheit vertieft durch Luzie, die ältere Tante ihrer Jugendfreundin Ruth. Vollständig ungläubig, hat diese in sozialer Betätigung einen Ersatz für die Religion gefunden. Von ihr läßt Asta sich bestimmen, einer Debatte über das Wohnungselend in Berlin beizuwohnen. Tiefe Sehnsucht, zu den Enterbten hinabzusteigen, bemächtigt sich der Seele Astas. „Es war, als streckten sich alle Hände nach mir aus, als sollte ich meine anständigen Kleider ausziehen und zu ihnen hinuntersteigen, mich an ihren Krankheiten anstecken, daß ich keinem mehr etwas voraushätte." Dieses Mitleid mit den Enterbten bestärkt sie geradezu in ihrer Gottesleugnung.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 90 (1915/16) 307 f.

„Wie blindlings habe ich ihm abgesagt, heute erneuere ich wissend meine Absage... mich ekelt vor seiner Schöpfung."

Ein Essay über Alfred de Musset, den sie an eine literarische Zeitschrift einschickt, wird mit der Einladung in die Abendgesellschaft der „Kommenden" beantwortet. Hier lernt sie Ralf Hagen kennen; in ihm ahnt sie den Mikrokosmos jener seltsamen Welt, an der sie wähnt teilhaben zu müssen. Der ausgelernte Frauenkenner empfindet Astas leidenschaftlichen Willen zur Kunst, zum Werk als ein Schmuckstück, hinter dem sich der wahre Wille der Frauenseele, der Wille zum Mann verberge. Diese neue Verschleierung reizt ihn; es lockt ihn, in solche Geistigkeit das „Schwergewicht des Lebens" hineinzutragen. Asta fühlt es Hagen gegenüber tief: ihr Schicksal wird nicht vorüberkommen am andern Geschlecht — und am „abgründigen Lebenswissen, das ein Geschlecht dem andern bereitet; aber sie neigte bei diesem Gefühl ihr Haupt wie das Opfertier, wenn es Witterung bekommt vom Blutgeruch der Schlachtstätte". Sie beschließt, sich in den Strudel der großen Passion zu stürzen, wie sie Ralfs ungebändigte Begehrlichkeit nennt. „Ihr Genius, von Heimat, Jugendliebe und Gott losgerissen, strebte mit eingeborener Schwere andern Mächten zu, die jene Schwere zu betten verhießen." Zugleich drängt ihr Künstlertum, das nach Bereicherung mit dem männlichen Lebensimpuls verlangt; das Pariser Künstlerleben lockt sie. Von Ralfs Vater, den frühes Siechtum still und weise gemacht, hört sie die erschütternden Worte: „Die Gottlosen haben keinen Frieden. Ralf ist los von Gott, du bist los von Gott. Aber Gott wird nach dir streben. Möchtest du dich für besiegt erklären, bevor du so zerschmettert liegst wie ich — und doch! Was für ein Gnadengeschenk ist mir dieser Rollstuhl geworden!"

Ralf hoffte umsonst darauf, daß Astas Frauenseele erwache, daß sie ihm eine behagliche Häuslichkeit schaffe; glühend und kühl zugleich, leidenschaftlich und schwermütig sammelt sich ihr Blick vor den verhüllten Rätseln und Zielen, deren Lösung sie sich jetzt und hier nähergerückt glaubt. Nur ein paar Wochen leben sie im „Frieden von Seelen, die im Blute gebettet sind". Bald offenbart es sich, wie ihr geistiges Streben nach entgegengesetzten Polen drängt. Ralf schwärmt für Impressionismus in Malerei und Literatur, Asta seufzt nach der Erlösung vom Naturalismus, nach geistiger Lebensform, nach einer organisch gewachsenen Lebensanschauung, die zugleich Lebensstil und Kunststil wäre. Sie beginnt Biologie und Religionsgeschichte zu studieren. Alles will sie wissen und prüfen, was der menschliche Geist gedacht hatte, alles kosten, was empfunden werden kann von Lust und Schmerz — eine Synthese finden und dann — dann die großen Werke schaffen. Aber wird sie das leisten können in der kurzen Spanne zwischen Geburt und Tod, zwischen Jugend und Alter? Über Ralf kommt die Ernüchterung von diesem letzten in Astas Geistigkeit geschlürften Jugendrausch; er ist des „spröden, intellektuellen Mädchens" überdrüssig. Genußsucht und Bequemlichkeit berauben ihn der Kraft, die ein inneres Zusammenleben mit Asta erfordert.

Eine nie gespürte Unrast treibt Asta, die sich Mutter fühlt, von den Büchern durch die Straßen von Paris, in die Museen, Anlagen, an Regentagen auch in die offenen Kirchen. Ein Gefühl heimlicher Stärkung überkommt sie, zumal wenn sie ohne Kritik der Melodie des Rosenkranzes lauscht, dem seltsam ab-

getönten Akkord aus hohen und tiefen Stimmen. Mit Scheu empfand sie eine ungeheure Lockung, die von der Mitte des Altars auszugehen schien. Als sie aber eines Abends, überwältigt von zwangvoll wirkendem Schauer, der während des Segens durch die Kirche schweifte, in die Kniee gesunken war, empörte sie sich: „Mir das!", stürzte davon und kam nie wieder.

Bis ins Bodenlose riß die Kluft zwischen Asta und Ralf, als dieser riet: „Du solltest zu einem Arzte gehen ... es gibt Mittel, solch unerwünschte Belastung leicht und schmerzlos wieder aufzuheben." Nicht lange danach erklärt Asta: „Ich muß fort, Ralf, gib mich frei!" Nein, Ralf hatte nicht zu stillen vermocht, nicht zu sättigen, nicht zu befreien, nur zu verderben.

„Es war nicht gut, aber nun gibt er mich frei", diesen Worten Astas gibt der junge gläubige Maler mit den fröhlichen, hellbraunen Augen den Sinn: „Er, der Schicksalslenker, das große Kausalzentrum, Gott, hat Sie für diesmal freigegeben aus dem, was nicht gut war." Dies Rühren an das Geheimnis des persönlichen Weltgrundes erzeugt in Astas Seele eine heiße Zornesleidenschaft. Dem Bekenntnis des Malers, er suche Leben und Kunst zu einem Gottesdienst zu machen, setzt Asta ihr feierliches, einem Schwur gleiches Non serviam entgegen.

Robert Gräbner, ein genialer Künstler, aber dem sterbenden Naturalismus verfallen, hat umsonst Inspiration und Erlösung in Ruths Liebe gesucht; ihr Wesen ist auf bloße Empfänglichkeit gestellt. Ruth selber führt Robert und Asta zusammen. Gräbner spürt in Asta die Geburtswehen der kommenden Zeit, die sich aus den Sirenenarmen der Natur hinausseht, die nach Geist schmachtet. Da Asta mit Robert und Ruth am Meere weilt, kommen Stunden, wo ihrer Seele, die kein Genüge an der Natur finden kann, die Ahnung vom Gott-Geist jenseits der Natur aufsteigt. „Gott, Gott, Allgeist und Allgott, — bist du selbst in dieser glühenden Abendröte, in diesen weißen Wellenkämmen und in den Disteln und Immortellen, die am Strande stehen, — oder ist das alles nur der Saum deines Kleides, — eines Kleides, dessen sich auch dein Widerpart bedient, um die anbetende Seele abzudrängen von dir, o Gott, und von deiner Ruhe, die jenseits des Gewandsaumes wohnt?" Aber Asta bäumte sich dagegen auf, die Welt als Gottes Schöpfung zu billigen, sie wollte nicht untreu werden den Enterbten, den ewig Verworfenen.

Die väterlichen Zuschüsse wurden geringer. Die beiden Geschwister mußten Ausländern Unterricht in der deutschen Sprache geben, um den Lebensunterhalt zu verdienen. Die Armut des leiblichen Lebens, die Angst vor dem Schicksal, das sich zwischen ihr und Ruths Gatten anbahnte, war Grund, daß Asta die Werbung des Forschungsreisenden Edgar Vorkert annahm, der in ihr die glühende Geliebte und die kundige Wirtschafterin zu finden hoffte. Asta aber sehnte sich nach einer Heimat, nach Ruhe und Sammlung für ihr dichterisches Schaffen. Aber auch die neue Ehe erfüllte ihren Zweck nicht. Edgar ist ein unheilbarer Philister; Astas Gesammeltsein auf ein Unsichtbares erregt seine Eifersucht. Diese wächst, als Asta seinen Wunsch, ihn auf einer Forschungsreise ins Innere Afrikas zu begleiten, abschlägt aus Liebe zum Kinde — und dem neuen mit dem Kinde zugleich wachsenden Werke.

Not kehrt ein in die Familie, aber auch das weckt in Asta nicht das Frauentum, das Edgar ersehnt. „Wenn du dein Kind und dein Manuskript hast,

so kann man wohl rings um dich her Tische und Stühle und Teppiche forttragen, es kümmert dich nicht", meint Edgar nach einem Besuche des Gerichtsvollziehers. „Nicht wesentlich, Edgar", ist Astas Antwort. Ihr Entzücken ist eben das wollüstige Spiel des in den Marmor der Sprache eingefangenen und ausgehauenen Gedankens und ihre Kinder, zwei Knaben, vor allem aber Maja, die Erstgeborene, der die süßeste Zärtlichkeit ihrer Mutterschaft zuströmte. Vier Jahre ist Maja alt, da erkrankt sie auf den Tod. Gabriel Schwaiger, der „Nazarener", hält ihr Gesichtchen im Bilde fest. Auf seine flehentliche Bitte läßt die junge Mutter zu, daß er die Sterbende tauft. Lächelnd unter strömenden Tränen spricht der Maler: „Brich auf, christliches Seelchen, brich auf!" Asta aber sinkt vor der kleinen Toten zusammen mit dem Empörungsschrei gegen Gott: „Ich gebe dieses Kind nicht her, nicht dieses."

Ihre maßlose Trauer um die Verstorbene ist derAnlaß, daß sie okkultistische Sitzungen besucht. Sie fühlt Luzifer um ihre Seele werben. „Trinke die luziferische Welt in deine Seele, gestalte sie — und ich führe dich auf einen hohen Berg. Ich fülle deine Seele mit der Wollust des Hocherhobenseins über die dumpfe Kreatur. Sei Dichterin und Seherin zugleich.... Nur bete mich an." Aber Asta hat nicht Gott entthront, um sich dem Teufel auszuliefern. „Was soll mir der Tausch? Ich will keinen Besitzer über mir. Auch Satanas will ich nicht dienen."

Die verborgene Neigung, die Robert Gräbner und Asta verbindet, kommt mit der schweren Krankheit des Dichters zum Durchbruch. Mit viel Weisheit, Scharfsinn und übersinnlicher Sittlichkeit erörtern beide das metaphysische Anrecht zweier Liebenden. „Sie müssen die reine, die erhabene Ehe aus dem Geist und der Wahrheit führen." So tritt Asta vor ihren ahnungslosen, liebenden Gatten und spricht zum zweiten Mal: „Gib mich frei!" Edgar aber ist entschlossen, selbst mit Gewalt sich selbst und die geliebte Frau zu retten oder, wenn Rettung nicht möglich, zu rächen. — Indes löst sich Astas Seele auch wieder von Gräbner; eisig angehaucht von der Herzlosigkeit, mit der er sie auffordert, die Kinder zurückzulassen, tief getroffen auch in ihrem Künstlertum, da Robert dessen Versiegen leicht nimmt, wenn nur sein eigenes durch Asta befruchtet wird.

Etwas Positives tritt in die entstandene Leere. Heinz führt seiner Schwester den katholischen Maler Gabriel Schwaiger wieder zu. Das Ebenmaß an Leib und Seele weckt Astas künstlerisches Wohlgefallen. Wo weder Asta noch Heinz wußte, was sittlich, was notwendig sei, hielt der Maler einen goldenen Maßstab in Händen, an dem er die Dinge des Lebens maß. Er schenkt Asta ein kleines Madonnenbild, das ihre Augen manche Stunde an sich fesselt. — Asta ist entschlossen, mit ihren Kindern zu fliehen vor Edgar und vor Robert Gräbner — überhaupt vor dem Manne. Das ist ihr bitterer Vorwurf gegen Gott — wenn es einen gibt —: „Was legst du das brennende Dichterpfund in die Form einer Frau und stellst sie in eine Welt von Männern, die die geistige Buhlschaft anspeien und ausstoßen, schlimmer als die natürliche Buhlschaft, an die sie wenigstens unbedingt glauben." Schwaiger entgegnet: „Eben weil sich zu Zeiten die geistig-göttliche Sendung und die dumpfe Natur gegenseitig Hohn sprechen, ist es schauervoll schön, an die Übermacht des Geistigen an Gott und seine Allmacht zu glauben." Einen Augenblick

empfindet da Asta die ungeheure Schwungkraft der Seele, die dem Glauben entströmt.

Schon einmal hat Edgar in verzehrender Eifersucht mit dem Revolver gedroht. Als Asta wieder die Waffe auf sich gerichtet weiß, greift sie jählings danach; der Schuß entlädt sich und trifft sie in die Brust. In den Augenblicken zwischen Verwundung und Tod vollendet sich Astas religiöse Entwicklung. Sie sieht die Zukunft, der sie aus eigener Wahl entgegenging: wieder würde sie vom Manne bedrängt werden und schaudernd vor der Not, die das Leben ohne Gott ihr androht, zum Gifte greifen. Und sie sieht den Lebensweg, den Gott sie führen wollte, wenn sie sich ihm demütig gebeugt hätte. Sie hört Gottes Stimme: „Sanft, wie ich dich gebettet hatte in den Gärten von Suchen, also sanft solltest du wandeln an Gabriel Schwaigers Hand. Er selbst, der Mann, sollte sich zwischen dich und meinen Weltenbau stellen. Zu deinem Schutze gegen mein ehernes Gefüge hatte ich ihn bereitet und wollte Wunder auf Wunder häufen auf dein schwaches Haupt...“ Da schwillt Astas Seele in Sehnsucht. Mit grausamer Klarheit erkennt sie ihre Bestimmung, der sie sich entzogen: das neue Lied von den Schlupfwinkeln Gottes in dieser Gott trotzenden Zeit, das sie ihm hätte singen sollen... Gott auffinden im Abgrund der Zeit und des Herzens, Gott besingen in seinen letzten Erfindungen, sich der Seele zu nahen, das einzig war ihre Bestimmung gewesen, und sie hatte nicht gewollt. Asta fühlt unsagbaren Schmerz, und der Schmerz wandelt sich in Reue. „Daß ich dir hätte dienen können — in meinem verschuldeten Leben — o hätte ich dir das neue Lied gesungen — ich allein bin schuld an dem bittern Schweigen meines Mundes. Du unschuldig — du barmherzig, der du mir den Gnadenschuß gegeben hast, ehe sich der Abgrund über mir schloß.“ Entschwebend betet Astas Seele. „Mir geschehe nach deinem Wort.“ —

Durch das ganze Buch geht ein intellektuell-visionärer Zug. Das Übersinnliche führt eine strenge Herrschaft über den bunten Schein; der Geist erfüllt die Form mit herber Schönheit, die sich dem flüchtigen, bequemen Genießen nicht offenbaren will.

Gleich der Eingang läßt in prophetischer Art ein tragisches Schicksal ahnen „Es rollt ein Zug durch die Nacht. Von des Reiches Westgrenze ist er aufgebrochen und strebt nach der Mitte ... nach der Mitte.... Wie, wenn die große, glühende Seele, die sich bereitet, Tausende ihrer Zeit in sich aufzusaugen und zusammenzuschließen, ihrem Schicksal entgegenfährt? — Sieht dann nicht das Auge, greift nicht die Hand den geheimnisvollen Helfer und Bewahrer, wie er schimmernd vor dem Zuge hergeht, schimmernd, aber doch nicht sieghaft — denn sein Widerpart kommt ihm zuvor, schwingt sich auf die Geleise, untersucht Brücken und Bogen... ‚Trefflich! Trefflich!‘ triumphiert er, ‚alles ist in heiliger, unfehlbarer Ordnung‘, grinst er, der Zuchtlose, der ewig Zerstörende. Und der himmlische Helfer schaudert. Welche Schlinge, welche Tiefe ahnt jener am Ziel, wenn er es ist, der dienstfertig die Wege ebnet?“

Aus dem Stil der Erzählung spricht die spröde Geistigkeit Astas. „Ich liebe die Natur so sehr“, hatte Heinz mit Heimweh nach dem untergegangenen Haus Suchen geseufzt. Da erhielt er Astas fanatisches Bekenntnis zum Geist als Antwort. „Natur! — Das ist die neue Religion — und die sie predigen, waren ihr nicht ausgeliefert eine lange, brennende Jugend hindurch. — Geist! Geist! —

Der Geist ist die Erstgeburt — und Haus Suchen ist das Linsengericht." Astas seelenwärts gekehrte Augen erwachen nur selten zu einem plötzlichen Schauen der äußern Welt. Zumeist hält sie ein tiefer Traum von leidenschaftlicher Geistigkeit gefangen. „Selten schien sie von einem bildhaften Eindruck berührt zu sein; wenn sie sich aber ergriffen fühlte, strömte sie eine so starke Leidenschaftlichkeit zurück, daß sanftere Sinne unmöglich die Wirkung vorausahnen konnten.... Beim Anblick einer geheimnisvoll segenspendenden Farbe erquickte sie leiblich das begierige Zusammenfließen aller Säfte und Kräfte."

Geistigkeit gibt der Entwicklung Astas die Tiefe, ihr Künstlertum die Lebendigkeit und Beweglichkeit. Sie kommt leichter von einem überwundenen Stadium los, kann es eben dadurch vergessen, daß sie es ins künstlerische Werk veräußert. Da Heinz sich wundert, daß sie sich so gründlich von ihrer ersten Liebe freigemacht habe, gibt Asta die Erklärung: „Ja, Heinz, du dichtest nicht! — Wenn man dichtet, strömen die Schicksale aus, und man ist sie los. Ich glaubte auch anfangs, ich könnte es nicht ertragen, ihn aufzugeben. Aber wie das so geht: an der göttlichen Phiole Stelle tritt die Sammlung lyrischer Gedichte."

Ist so eine tiefe und rasche Wandlungsfähigkeit psychologisch begründet, bleibt doch das widerstandslose Gleiten aus einer Ehe in die zweite, um sich auch aus dieser zu lösen, befremdlich. Wohl kommt so ein Teil fesselnder Handlung in den Roman, aber zur innern Entwicklung geben Edgar und Robert keinen neuen Beitrag: daß Asta von ihrer „geistigen Buhlschaft" durch den Mann als Vertreter des andern Geschlechts nicht abzulenken ist, hat schon der Pariser Aufenthalt mit Ralf zusammen gezeigt.

Überblickt man die geistliche Entwicklung Astas, so verläuft sie tragisch, bis sie in der Todesstunde in rein seelischen Vorgängen sich zum glücklichen Ausgang wendet. Aus ihrer kritischen Selbstherrlichkeit heraus bäumt sich Asta gegen die suggestive Kraft der christlichen Religion auf. Nach einem Kirchenkonzert, das sich mit verführerischer Gewalt ihrer Sinne bemächtigen wollte, sagt sie sich mit erschütterndem Kraftaufwand von Gott los — um der Wahrheit ohne Vorbehalt nachzujagen. Für ihre Gottesleugnung glaubt sie einen unwiderleglichen Grund im Elend dieser Welt gefunden zu haben. Vergeblich bleibt Astas Versuch, die entgötterte Welt mit ihrer Geisteskraft zu einem Kosmos zusammenzufassen und in ihrer Dichtung abbildend zu offenbaren. Vergeblich auch pocht Gottes Gnade an. In Ralfs Vater tritt ihr die Religion als Seelenfriede und Lebensweisheit verkörpert entgegen, in der eucharistischen Stunde zu Paris dringen religiöse Schauer in ihr Herz — aber ihre eifersüchtige Selbstbehauptung verschließt sich. Den Tod des Kindes empfindet sie als Opferforderung Gottes, aber sie verweigert die unterwürfige Hingabe. Freilich läßt sich ihr geiststolzes Streben auch nicht in das mystische Dunkel des Okkultismus verführen, so wenig es im Bluttaumel der Erotik untergehen konnte.

So scheint nur die Verzweiflung, der tragische Selbstmord übrig zu sein. Da kommt die beseligende Wendung durch rein innere Gnadenerlebnisse. Die Gestaltung könnte den Gedanken an ein Eingreifen Gottes im Sinne unmittelbarer Offenbarung und Vision wecken, man wird aber nicht fehlgehen, wenn man darin nur die poetische Umschreibung der von der Gnade getragenen Gedanken und Strebungen Astas sieht. Was die geistliche Lebenskehr bringt,

ist die Einsicht, daß sie Frieden und das heißersehnte Kunstwerk im Glauben und Dienste Gottes gefunden hätte, daß ein neues Lied, dem Gott-Geiste gesungen, Ziel und Ruhe ihrer ganzen Veranlagung gewesen wäre. Unter Schauern der Liebe und Reue bringt Asta das Opfer ihrer Maja, betet sie glaubend die „inkarnierte Gegenwart Gottes an, die glänzend wie der Morgenstern in der weißen Hostie einmal über ihr aufgegangen war, in der weißen Hostie, in der eingedrückt ist das Gesicht Gottes, der da stirbt am Kreuz".

Es ist ein Gedanke von überraschender Neuheit und Tiefe, die alte Wahrheit vom ruhelosen Herzen, das nur in Gott ruhen kann, so zu konkretisieren, daß dies Herz ein Dichterherz ist, das nur in einem neuen Liede von Gott seine Ruhe ersingen kann. Der Theolog und Kunstkritiker möchte freilich wünschen, daß die Führung vom natürlichen Glauben an Gott zum übernatürlichen Glauben an den eucharistischen Christus nicht ausschließlich dem geheimnisvollen unmittelbaren Einwirken der Gnade überlassen wäre.

* * *

Ilse v. Stach hat mit Kraft und Glanz die Naturnotwendigkeit beschrieben, mit der die Menschenseele und zumal die Künstlerseele nach Sinnenbildern des Geistigen verlangt. „Wohl fand das Volk Israel auf der steinernen Tafel als erstes Gebot: Du sollst dir kein Bildnis noch Gleichnis machen. Aber doch erbarmte sich Gott-Christus und erschien der Menschheit nicht als Feuer, nicht als Rauch, nicht als Geist, sondern als ebenmäßiger Leib und redete in Gleichnissen und hinterließ in einem Schifflein seinen kostbaren Leib — und entsendete auf die hohe See nicht gespenstisch den wesenhaften Geist, auch nicht triebhaft den eingeborenen Drang, er entsendete das Schifflein — und es brachte hervor Bildnisse und Gleichnisse, die die Anbetung des wesenhaft Unsichtbaren je und je entfesseln. . . . Und wenn schon die Menschenseele an sich des Symbols bedarf, um Geist und Wahrheit zu fassen, die Künstlerseele kann des Gebildes nicht entraten, des Gefäßes aus Wort oder Stein, das den göttlichen Funken umkleidet."

Welch glückliches Symbol fand Anna v. Krane für die religiöse Wendung vom sittlich orientierten Heidentum zum Christentum! Das Mithrasbild wird ins Meer gestürzt und an seiner Stelle das blutgerötete Kreuz der christlichen Märtyrin errichtet, das Ziel und Weg der Wandlung sinnbildet. Weniger treffend und zwingend ist das Symbol der Lichterstadt. Rom, das von Gold und Edelstein leuchtende, will nicht recht als Brennpunkt der Renaissanceherrlichkeit aufstrahlen; der Zauber aber, den die Dichterin von dem Worte „Stadt des ewigen Lichtes" ausgehen läßt, wirkt nicht ganz echt. Dagegen ist das neue Lied von Gott, das als konkreter Ausdruck der religiösen Sehnsucht Astas aufklingt, eine dichterische Intuition ersten Ranges.

Über die Umsetzung ins Sinnbildliche und die Auswirkung in der Sinnenwelt hinaus lassen sich die anscheinend rein seelisch-geistigen Vorgänge religiöser Entwicklung auf zweifache Weise mit den Mitteln der Kunst erfassen. Einmal spürt der Dichter mit hellseherischer Feinheit dem bildhaften und stimmungsmäßigen Widerschein nach, den jedes auch noch so geistige Geschehen in die Phantasie und das Gemüt wirft; Vorstellungen und Gefühle der ringenden Seele sind die Farben, in denen der übersinnliche Gehalt sich ästhetisch inkarniert. Zweimal kehrt so bei Ilse v. Stach das Bild vom Zerbrechen der bunten Glas-

kugel wieder, um das Verlassen eines überwundenen Standpunkts zu versinnlichen. Asta ist's, als sähe sie in ihrer offenen Hand „wie eine bunte Glaskugel das Gebilde ihrer Phantasie liegen, das sie eines Tages in Ralf Hagens Bannkreis gelockt hatte. Dann ballte sie die Hand zur Faust und zerdrückte die Glaskugel, daß es klirrte. Und achtete nicht der Schnittwunden, und nicht der leeren Hand, die ihr nunmehr blieb". — Das andere Mittel, Übersinnliches in den Bereich der Erzählungskunst zu ziehen, ist nicht ohne Gefahr für den epischen Charakter der Darstellung. Der Dichter sprengt nämlich die epische Form und gibt dem geistigen Sein und Geschehen nicht mehr erzählenden Ausdruck, sondern lyrischen, indem er in stimmunggesättigter Gedankendichtung die eigene Seele zum ästhetischen Spiegel des Übersinnlichen macht. So bannt Ilse v. Stach die Geist-Sehnsucht in die stürmischen Fragen: „Wie? Darf etwa der Mensch nicht seine geistige Sucht höher werten als Blutes Sucht und Sehnsucht? Als das Schwergewicht des Lebens, das aufwärts an die Erzeuger bindet, abwärts an die Erzeugten und in der Mitte des Lebens an das andere, nie erkannte Geschlecht, das brennt, wenn man es berührt? ... Gibt es keine größere Macht, die den eingeborenen Geist schützen könnte gegen die Großmacht der natürlichen, erdbeschwerten Gesetze?" Das Antlitz des tragischen Abfalls aber entschleiert sie also: „Mächtig und mit unbegriffenen Schauern weht der Odem derer durch den Raum, die in Bereitschaft stehen, wo immer der Geist des Abfalls Triumphator war, der heimlich vermischte Odem jener beiden, die dem Geschlecht der Menschengötter ihren Fuß auf den Nacken setzen: der Genius der Zeugung und, der sein Zwilling ist, der Genius der Blutschuld."

Die gedankenlyrischen Einlagen leiten zur Frage der wertenden Stellungnahme des Dichters über.

Gleich auf den ersten Seiten in der einleitenden Zeitschilderung spricht Anna v. Krane Thema und Sinn ihrer Dichtung aus: „Alles ist ungewiß und unklar, nur eines nicht — die Wahrheit in der Kirche Christi. Sie steht wie ein Leuchtturm am tobenden Meer und sendet ihre Strahlen über die sturmdurchrasten Fluten. Die trüben Zeiten können das Licht Gottes nicht auslöschen. Es scheint einem jeden, der guten Willens ist, es zu sehen." Immer wieder erscheint die Welt des katholischen Glaubens mit derselben selbstverständlichen Tatsächlichkeit wie die Dinge der sinnlichen Anschauung.

Auch Juliana v. Stockhausen bezeichnet wiederholt die Entwicklung vom diesseitsbesessenen Individualismus zu sozial bestimmtem Jenseitsglauben als sittlichen Aufstieg. Nicht so unmittelbar nimmt sie Stellung für oder gegen Luther. Hier muß man ihre Liebe zu Papst und Kirche herausfühlen aus der feinsinnigen, warmen Verteidigung der alten Kirche, die sie der deutschen Mutter, Frundsbergs erster Gattin, in den Mund legt, und aus der anbetenden, freudestrahlenden Ehrfurcht, mit der sie die Weihnachtsmesse auf Schloß Mindelheim schildert.

Endlich läßt Ilse v. Stach keinen Zweifel daran, daß ihr die Geistes- und Geisterwelt die eigentliche Wirklichkeit ist, die hinter dem Sinnenschein west und die Sichtbarkeit zu ihrer Offenbarung und Wirksphäre macht. Gott und Satan ringen mit noch größerer Deutlichkeit um die Seele, als Sturm und Stille, Licht und Finsternis um die Atmosphäre kämpfen. Dazu schieben sich

zwischen die erzählenden Stücke hymnische Gedankendichtungen voll Tiefsinn und stürmischem Höhenflug. Es ist einem, als höre man einen sophokleischen Chor die Sendung des Eros besingen: „Allvater, Allheiliger und Unsterblicher, über dem Seelengrund, der da unruhig ist nach dem Grunde der Welten, nach dir, du unbegreiflich Übervernünftiger — über dem Seelengrund und nahe der schillernden Fläche kreisen die Lüste und kreisen die Schmerzen, die harten Beherrscher der Lüste.... Und von der Höhe des Hauptes läßt sich nieder das Senkblei, daß es Schmerzen und Lüste ergründe. Und glaubt zu lindern die Schmerzen, indem es ihnen Namen gibt und Reihen von Namen. Aber du, Weltengrund, bist nicht in den Reihen. Du entschlüpfest dem Senkblei, daß es dich nicht finde. Eros, dein kleiner Bote, haftet in den Schmerzen und Lüsten.... Wehe, wer da glaubt, Eros, der Sterbliche, sei er selbst, Athanatos, der einzig Eine. Wehe, wer des Blutes Bewegung mißkennt für den Weltengrund, dessen äußerste Welle in seinen Brunnen geschlagen sei, und hat doch der Ewige nur den kleinen Boten vorausgesendet, daß dem blöden Haupte ein Ahnen ankäme von dem größeren Kreislauf, darin Sterne singen wie die Töne eines rauschenden Konzertes..."

Ist nun solche ausdrückliche Stellungnahme in erzählender Literatur künstlerisch berechtigt? Gewiß, sofern sie ästhetische Mittel zu ihrem Ausdruck gebraucht, also nicht trocken lehrhaft, sondern bildhaft, gefühlsbetont ist. Zur Kunstform der Erzählung gehört einmal der Erzähler mit. Wie dieser beim mündlichen Vortrag durch Mienenspiel und Klang der Stimme seine Billigung oder Mißbilligung ausdrücken kann, so darf dies auch in der literarischen Kunstform der Erzählung dem Dichter nicht verwehrt sein. Nur sollten solche Gedanken- und Gefühlsäußerungen des Dichters nicht zu umfangreich werden, weil sie sonst als lyrische Fremdkörper im epischen Organismus empfunden werden. Oder — ist diese Empfindung nur eine Folge von Gewöhnung und vorgefaßter theoretischer Meinung?

Sigmund Stang S. J.

Besprechungen.

Moral.

Die katholische Moral und ihre Gegner. Von Dr. Joseph Mausbach. Fünfte Auflage. 8° (XVI u. 464 S.) Köln 1921, J. P. Bachem.

Dieses Werk hat bereits eine Geschichte, obwohl seine Bedeutung, wenn wir uns nicht täuschen, weniger in der Vergangenheit als in der Zukunft liegt. Erst die Menschen der Nachkriegszeit sind willig und befähigt geworden, die Gedanken und Beweise, die der hochverdiente Verfasser in vornehmer Form und wasserheller Sprache entwickelt, auf sich wirken zu lassen.

Im Jahre 1901 erschien unter den Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft die Abhandlung: „Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben."

Es war die Zeit der Graßmann-Seuche; und Dr. Mausbach trat ihr in dieser Schrift mit solcher Überlegenheit entgegen, daß schon im nächsten Jahr eine neue Auflage erscheinen mußte. Der Anklang, den sein Buch fand, trieb ihn an, die dritte Auflage ganz neu zu bearbeiten und stark zu erweitern. Sie erschien darum erst 1911, und die vierte Auflage folgte schon 1913, wiederum mit wertvollen Zusätzen, die sich vorwiegend auf das staatliche Leben und die bürgerlichen und konfessionellen Aufgaben bezogen.

Nun erscheint nach Krieg und Zusammenbruch die fünfte Auflage wiederum unverändert. Alles, was der Verfasser mit Bezug auf die Zeit beizufügen hatte, ist in den zehn Seiten des „Geleitwortes" (S. VII—XVI) untergebracht. Das ist der glänzendste Triumph der katholischen Moral und ihres gegenwärtigen Verteidigers.

Wo wäre ein nichtkatholischer Ethiker, Christ oder Nichtchrist, Orthodoxer oder Liberaler, der es wagen könnte, eine solche Bearbeitung der heikelsten und eben noch umstrittensten Fragen der persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Moral nach dieser gräßlichen Feuerprobe seines Systems unverändert wieder vorzulegen? War das Werk schon vor dem Krieg eminent zeitgemäß, so ist es jetzt von geradezu providentieller Wichtigkeit, eine glänzende Apologie nicht nur unsrer kirchlichen Sittenlehre, sondern der katholischen Kirche und des katholischen Glaubens im ganzen Umfang.

Geben wir für solche Leser, die das Buch noch nicht kennen, zuerst einen Überblick über den Inhalt.

Eine längere Einleitung (S. 1—61) geht aus von den Angriffen der letzten Jahrzehnte auf die katholische Moral und von den gegnerischen Beurteilungen der konfessionellen Lage im allgemeinen (W. Herrmann, K. Sell, P. Tschackert u. a.), um hierauf den richtigen Standpunkt in Bezug auf das gegenseitige Verständnis, die Toleranz und Gleichberechtigung darzulegen. Schon hier begegnen uns Sätze aus dem Munde gegnerischer Theologen, die des Nachdenkens wert sind. Sagt doch Prof. Sell mit klaren Worten, daß das „Gleichgewicht der Konfessionen" in Deutschland nur durch die Schutzmaßregeln, die im Interesse des Übergewichts des Protestantismus getroffen sind und aufrecht erhalten bleiben müssen" (S. 55), gewahrt werden kann!

Der Hauptinhalt des Werkes zerfällt in zwei Teile: Im ersten wird „die Stellung der Kasuistik in der katholischen Moral" (S. 62—112), im zweiten „die katholische Gesamtauffassung der Sittlichkeit" und was die Protestanten einzuwenden haben, besprochen.

Der erste Teil zerfällt in vier Kapitel: 1. Kirchliche Lehre und kirchliche Lehrer. 2. Die aszetische und spekulative Behandlung der Moral neben der kasuistischen. 3. Die Kasuistik und das Leben. Vernunftmoral und Gefühlsmoral. 4. Kasuistische Einzelfragen. Mißverständnisse und Übertreibungen.

Die Einzelfragen dieses vierten Kapitels sind unter sechs Paragraphen zusammengefaßt: § 1. Der Zweck heiligt die Mittel. § 2. Die Fides implicita, § 3. Die unvollkommene Reue, § 4. Sünden gegen das sechste Gebot. § 5. Die Absicht beim Eid und beim Versprechen, § 6. Der innere Vorbehalt und die Pflicht der Wahrhaftigkeit.

Der zweite Teil besteht aus zehn Kapiteln. Darin kommen der Reihe nach zur Sprache: 1. Gottesgesetz und Gewissen, 2. Sünde und Rechtfertigung, 3. Gesetz und Freiheit. Der Probabilismus, 4. Sittlichkeit und Seligkeit, 5. Gesinnung und Werk. Todsünde und läßliche Sünde, 6. Gebot und Rat. Weltarbeit und Weltflucht, 7. Natur und Übernatur, 8. Staat und Kirche, 9. Kirchliche Autorität und persönliche Selbstbestimmung, 10. Konfession und bürgerliches Leben.

In den früheren Auflagen war die Stellung des Verfassers die des Verteidigers, die Abwehrstellung. Jetzt ist die Lage eine andere. Ohne daß ein Wort an dem Werke geändert wurde, ist aus der Abwehr ein Angriff geworden, und die früher so stolzen und selbstzufriedenen Angreifer müssen sich notgedrungen

in die Verteidigung zurückziehen. Das so überaus hochmütige und beschränkte Herabsehen auf die katholische „Kasuistik", das schon vor der Kriegszeit in den Augen Urteilsfähiger einigermaßen erschüttert war, ist unter den Erfahrungen des Krieges und des sittlichen Zusammenbruchs einer gesunden Ernüchterung verfallen.

Die „römische" Werkheiligkeit und Aszese, die Weltflucht der Mönche und Nonnen und der von Familiensorgen nicht beschwerten katholischen Priester, die katholische Wertschätzung des gemeinsamen Gottesdienstes und der Sakramente, zumal des Bußsakraments und der heiligen Eucharistie samt dem Meßopfer, die Seelenpflege in gesunden und kranken Tagen, franziskanische Armut und ignatianische Exerzitien und vieles andere, das man unlängst noch als undeutsche und unterchristliche Rückständigkeiten anfocht und bespöttelte, traten in den Tagen der grausamen Heimsuchung und des tiefen Elends dieser letzten Jahre in eine ganz neue Beleuchtung, auch in den Augen der urteilsfähigen und billig denkenden Andersgläubigen. Mit welchen neuartigen Gedanken und Gefühlen werden nach diesen Erfahrungen ernst gerichtete Protestanten die Anklagen lesen, die Mausbach aus den Schriften wissenschaftlicher Größen ihrer Theologie heranzieht, um sie auf ihren Wert oder Unwert zu prüfen. Behäbig, satt und selbstgerecht, bald mitleidig spöttelnd, bald polternd und scheltend schauten diese Vertreter einer stolzen deutsch-protestantischen Kultur auf die Moral der guten Werke, die heteronome Furchtmoral, die Moral der Weltflucht und Menschensatzungen herab. Gerade mit Bezug auf diese katholische Moral orakelte einer der gefeiertsten dieser Theologen: „Die römische Kirche ist daher heute nur noch auf den Trümmerfeldern der Kultur am Platze." Mausbach kennzeichnet diese Worte mit Recht als „Äußerung eines kurzsichtigen Fanatismus" (S. 279). Die Ereignisse haben unterdessen jener weder deutschen noch christlichen Kultur das religiöse Mäntelchen vom Leibe gerissen. Nicht das Christentum als solches, wohl aber dieses Christentum hat im Weltkrieg und dem, was darauf folgte, gänzlich versagt: seine Propheten sitzen jetzt selbst auf Trümmerfeldern und beweinen den Hingang des zerbrechlichen Kulturchristentums.

Unter den satten Geistern der oben bezeichneten Art gebührt wohl die erste Stelle dem kürzlich verstorbenen Prof. Wilhelm Herrmann in Marburg, der als hellste Leuchte der neuprotestantischen Sittenlehre gepriesen wird. Von ihm stammt auch das obige Urteil über die „römische Kirche", wie er überhaupt zu denen gehört, welche von der katholischen Kirche und von Katholiken und katholischen Dingen nur mit der hämischen Bezeichnung „römisch" reden. Er hat ein ganzes Buch über die „römische Moral" geschrieben, das sich außer der beschimpfenden Grobheit des Stils nur durch die mehr als gewöhnliche Unwissenheit in den katholischen Lehren auszeichnet. Seitenlang zetert er darin gegen den „Probabilismus", ohne seinen Lesern nur einmal zu sagen, was Probabilismus ist, offenbar aus dem Grunde, weil er, wie Mausbach ihn belehrt, selbst über dessen Wesen nicht Bescheid weiß. Es ist aber ein trauriges Armutszeugnis für eine gewisse Theologie, daß dieses Buch es trotz seiner Hohlheit zu mehreren Auflagen gebracht hat. So erklärt es sich, daß Mausbach ihm trotz seines Minderwertes die Ehre einer vornehm sachlichen Widerlegung erweist, die es sonst kaum verdiente. Außer Herrmann sind vornehmlich Karl Sell, P. Tschackert, Ad. Harnack, Albr. Ritschl, Th. Ziegler, J. Köstlin, E. Luthardt und natürlich auch Kant und Luther, auf denen alle neueren Kritiker fußen, gut gewürdigt.

Nicht als ob die vielen Protestanten, die das Werk nennt, immer nur zurückgewiesen und bekämpft würden. Der Verfasser kennt und verwertet nicht bloß die Einwürfe, sondern seine ausgebreitete Belesenheit im Bereich der heutigen Wissenschaft befähigt ihn auch, anerkennende Urteile über Katholisches aus protestantischen Federn reichlich einzuschalten. So weiß er Polemik und Irenik wohltuend zu verbinden. Wie prachtvoll widerlegt er z. B. S. 265 Sells Urteil über das katholische Gebetsleben durch die Worte des berühmten Kulturhistorikers Riehl über denselben Gegenstand!

Dem innern Werte nach möchten wir Mausbachs Buch mit Möhlers Symbolik vergleichen. Was Möhler für die katholische Glaubenslehre geleistet hat, das wird hier in gleich ruhigem Ton und klassischer Sprache auf dem Gebiet der katholischen Sittenlehre und Lebensgestaltung dargelegt und gerechtfertigt. Möhlers Buch mußte sich erst langsam gegen allerhand Widerstände, auch von katholischer Seite, durchsetzen. Aber nachdem die deutschen Katholiken einmal erkannt hatten, welchen Schatz und welche Waffe sie in der Symbolik besaßen, taten sie das ihrige, um ernste und suchende Protestanten immer wieder auf diesen Führer zur alten Heimat hinzuweisen, und so ist das bescheidene Buch vielen zum Heil geworden. Auf gegnerischer Seite wird man geneigt sein, Mausbachs Werk, da es nicht zu

widerlegen ist, totzuschweigen. Mögen darum die gebildeten Katholiken nicht säumen, sich damit, soweit sie es noch nicht kennen, bekannt zu machen und ihren andersgläubigen Freunden bei passender Gelegenheit seine Lesung zu empfehlen.

Nun sind allerdings seit Abschluß des Buches wieder einige neue Arbeiten aus gegnerischem Lager erschienen. Sie bewegen sich aber, soweit unsre Kenntnis reicht, so ganz im Geleise der alten Vorurteile, daß man eine ausdrückliche Widerlegung entbehren kann. Sollte ein Ausnahmefall eintreten, so wäre, um das Werk möglichst zu lassen, wie es ist, vielleicht nach Möhlers Vorgang der Ausweg „Neuer Untersuchungen" vorzuziehen. Damit sind natürlich kurze Zusätze und genauere Wortgebungen im einzelnen nicht unvereinbar. So könnte etwa S. 179 der Hinweis auf das sog. Dekret Innozenz' XI. mit Rücksicht auf Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus anders gefaßt werden, da jetzt nicht mehr der von Döllinger-Reusch und manchen andern bevorzugte falsche Text jenes „Dekrets" (es ist in Wirklichkeit das Protokoll eines Sekretärs der Kongregation), sondern nur der amtlich festgestellte echte Wortlaut maßgebend ist.

Matthias Reichmann S. J.

Liturgiegeschichte.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Dr. A. Baumstark und Dr. R. Guardini herausgegeben von Dr. P. Odo Casel O. S. B. Erster Band. 8° (216 S.) Münster i. Westf. 1921, Aschendorffsche Verlagshandlung.

Das oft angekündigte und längst erwartete Jahrbuch der Liturgiewissenschaft ist nunmehr erschienen. Es gliedert sich in vier Abteilungen. In der ersten Abteilung, die liturgiegesch. Aufsätze enthält, handelt Prof. Baumstark über das Communicantes des Kanons und seine Heiligenliste, P. Casel von der Bedeutung des Terminus Actio in liturgischer Verwendung, † P. Daniels von dem Sinne des Terminus Devotio unter besonderer Berücksichtigung des Leonianum und Gregorianum, Prof. Rücker in einem ebenso klaren und durchsichtigen, wie lehrreichen und dankenswerten Aufsatz von den wechselnden Meßgesängen des ostsyrischen Ritus, P. Manser von einem Ambrosiuszitat in der Oration einer der Alkuin zugeschriebenen Votivmessen. In der zweiten Abteilung spricht Dr. Guardini über die systematische Liturgiewissenschaft, ihre Berechtigung, Notwendigkeit, ihren Gegenstand, ihr Ziel, ihre Grundsätze und ihre Stellung in den theologischen Disziplinen sowie, ausgehend von Dom Festugières O. S. B. einseitiger, durchaus verfehlter Kritik der sog. Ignatianischen Gebetsweise, über das Objektive im christlichen Gebetsleben, P. Michels über die Liturgie im Lichte der christlichen Gemeinschaftsidee. Die dritte Abteilung enthält einige kürzere Miszellen, von denen P. Siffrins Aufsatz „Zur Geschichte des Advents" die bemerkenswerteste ist, die vierte einen reichhaltigen Literaturbericht aus der Zeit von 1914 bis 1921. Es sind interessante und wertvolle, von gründlicher Sachkenntnis zeugende Untersuchungen, was uns das Jahrbuch in den drei ersten Abteilungen bietet, und nicht minder zu begrüßen ist das mit großer Sorgfalt und Mühe zusammengestellte Literaturverzeichnis sowohl in sich wie wegen der orientierenden Angaben, von denen die verzeichneten Werke begleitet sind. Leider gestattet der beschränkte Raum nicht, auf den mannigfaltigen Inhalt im einzelnen einzugehen, zumal ich an der Fußnote des Herausgebers auf Seite 125 nicht ohne einige Bemerkungen vorübergehen kann.

Ist es geschichtlich und sachlich zutreffend, daß die Liturgie erst „seit dem 16. Jahrhundert der offizielle Kult der Kirche" geworden ist? Kann man sagen, daß sie dadurch zu einer „Art Staatsaktion erstarrt" sei, infolge deren sich „alle innerliche Frömmigkeit in andere Andachtsformen zurückzog"? Datiert die Individualisierung der Frömmigkeit wirklich erst aus den Tagen der Renaissance und kann man die Entwicklung, welche die Liturgie seit dieser Zeit nahm, als „Versteinerung der vom fließenden Leben verlassenen Liturgie" bezeichnen? Besteht die Betätigung des mystischen Lebens der Kirche, d. i. des übernatürlichen Gnadenlebens, nur in der Liturgie, oder gibt es auch noch andere, nicht minder zu Recht bestehende und notwendige Betätigungsformen jenes Lebens? Muß es, kann es Ziel sein, daß die „Liturgie in der Übung der Frömmigkeit führend wird", daß „Liturgie und privates Gebet immer mehr unscheidbar ineinander fließen", das ist doch wohl, da die Liturgie ihren Charakter nicht ändern kann, daß das Privatgebet ganz in die Liturgie aufgeht, also namentlich allen Volksandachten der Boden entzogen wird? Verlangt etwa die Kirche ein solches Aufgehen des Privatgebets in die Liturgie, oder billigt sie nicht vielmehr durchaus auch die dieser parallel gehenden nichtliturgischen Gebetsübungen? Wie bescheiden ist sie nicht in ihren Forderungen, wenn es sich um Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie handelt! Durchaus zutreffend bemerkt Guardini, die Fragestellung habe nicht zu lauten „Entweder — oder", sondern „Sowohl als auch". Auch bezüglich des individuellen und liturgischen Gebets muß als Regel gelten: Das eine tun und das andere nicht lassen. Dabei wird diesen entsprechend ihrer Lebensaufgabe und ihres Berufs mehr

die Pflege der individuellen Frömmigkeit obliegen, jenen aus dem gleichen Grunde mehr die des liturgischen Gebets. Je einträchtiger die einen mit den andern zusammenarbeiten und je mehr Takt die einen in der Beurteilung des Wirkens der andern zeigen, um so mehr wird das gefördert, was doch zuletzt beide aufrichtig wollen und anstreben, die größere Ehre Gottes. Ich möchte im Interesse des Jahrbuchs, dem ich mit aufrichtigstem Wohlwollen gegenüberstehe, wünschen, daß aus den Erörterungen der weiteren Bände desselben die Frage „Individuelles Gebet oder Liturgie bzw. Individuelles Gebet und Liturgie" verschwinde. Sie ist genug geklärt. Zudem gibt es meines Erachtens zahlreiche wichtigere Dinge zu erledigen. In unsern deutschen Bibliotheken schlummert eine gewaltige Menge mittelalterlicher Liturgika den Schlaf des Gerechten. In der Münchener Staatsbibliothek gibt es allein etwa 1200 mittelalterliche liturgische Texte, nicht eingerechnet die vielen liturgischen Traktate. Was aus ihnen für die Kenntnis der Entwicklung der Liturgie, zumal in Deutschland, zu holen ist, beweisen die tiefgründigen, über alle kleinliche Kritik erhabenen Werke des Prälaten Franz. Wann wird die Zeit kommen, daß die Schätze, die in jenem überreichen handschriftlichen Material verborgen liegen, gehoben werden. Ihre Erschließung wäre eine dankenswertere Aufgabe als Diskussionen über individuelles und liturgisches Beten.

Josef Braun S. J.

Neue Görres-Literatur.

1. Joseph v. Görres. Von Dr. W. Schellberg. (Führer des Volkes, eine Sammlung von Zeit- und Lebensbildern. 7. Band.) 2. Auflage. 8° (50 S.) M.-Gladbach 1922, Volksvereinsverlag.
2. Görres als politischer Publizist. Von Martin Berger. (Bücherei der Kultur u. Geschichte. 18. Band.) 8° (182 S.) Bonn 1921, K. Schroeder.
3. Joseph Görres, Rheinischer Merkur. Ausgewählt und eingeleitet von Arno Duch. (Der deutsche Staatsgedanke. Erste Reihe: Führer und Denker XI, 1. Band.) 8° (292 S.) München 1921, Drei Masken Verlag.
4. Joseph Görres, Deutschland und die Revolution. Mit Auszügen aus den übrigen Staatsschriften. Mit Einleitung und Anmerkungen neu herausgegeben von Arno Duch. (Der deutsche Staatsgedanke. Erste Reihe: Führer und Denker XI, 2. Band). 8° (236 S.) München, Drei Masken Verlag.
5. Hermann v. Grauert, Graf Joseph de Maistre und Joseph Görres vor hundert Jahren. Eduard Schubert, Der Ideengehalt von Görres' Schriften „Teutschland und die Revolution" und „Europa und die Revolution" (Görres-Gesellschaft, Erste Vereinsschrift 1922). 8° (90 S.) Köln 1922, Kommissionsverlag J. P. Bachem.

Die Literatur über Joseph Görres ist stark im Anwachsen. Das große Interesse für die Geschichte des Parteiwesens und der Presse, für die Entwicklung des politischen Denkens und der andern geistigen Strömungen, die wir unter dem Namen Romantik zusammenfassen, ließ ihn aus dem Dunkel hervortreten, in das konfessionelle Engheit ihn so lange zu bannen gesucht hatte. In allen diesen Beziehungen steht ja Görres in vorderster Linie. Die ihn nun endlich hervorholten, sind erstaunt über den Reichtum, der hier vergraben lag.

Eine treffliche, knappe Einführung in Görres' Gesamtwerk bietet Schellberg in seiner kurzen Biographie. Es sind wenige Seiten, aber aus jedem Satz hört man den Forscher heraus, der jahrelang gearbeitet und gesammelt hat. Mit Glück durchbricht er die alte Dreiteilung — Revolution, Vaterland und Kirche —, in die man bisher das Leben des großen Publizisten einzuschnüren pflegte, und gibt der romantischen Zeit die Stellung, die ihr gebührt. Das Lebensbild könnte vielleicht noch durch kräftigere Hervorhebung einiger Schatten gewinnen.

Die andern Schriften, die wir hier behandeln, geben Längs- und Querschnitte aus den Arbeiten des vielseitigen Mannes. Ohne Frage war seine eigentliche Stärke die Publizistik. Sie darzustellen, wäre eine höchst dankbare, aber auch schwierige Aufgabe; denn dazu gehört nicht bloß die Beherrschung des ganzen Schrifttums — bei Görres kann man nun einmal einzelne Schriften nicht allein würdigen — und psychologisch vertieftes Eindringen in das Geheimnis seiner die Herzen so mächtig packenden Weise, dazu gehören auch Studien über seine Quellen und Umwelt, über seine Mitarbeiter und deren Teil an seinem Werke, über sein Verhältnis zu den Regierenden, seinen Kampf mit der Zensur, über den Umfang und die Wirksamkeit seines Einflusses usw. Von allem dem hat Berger nur blutwenig. Nun muß man ja zugeben, daß vieles davon erst noch zu bearbeiten ist; aber die trefflichen Forschungen der letzten Jahre von Hashagen, K. A. v. Müller, Grauert, Schultz, Uhlmann, M. Spahn, Schellberg, v. Gruner und Schottenloher, um nur wenige herauszugreifen, hätten doch eine Grundlage dafür und manchen Aufschluß ge-

boten. Zum mindesten hätte ein Verfasser, der den Publizisten Görres würdigen wollte, sich Einblick in die publizistischen Jugendwerke verschaffen müssen. Das „Rote Blatt" hat er in dem Exemplar der Münchner Staatsbibliothek — das übrigens nicht unvollständig ist, wie er meint — eingesehen. Der „Rübezahl" und der „Allgemeine Friede" sind ihm unbekannt geblieben. Die letztere Schrift ist nicht verloren, wie Berger annimmt, die Stadtbibliothek in Koblenz allein besitzt zwei vollständige Exemplare davon, zwei weitere führt Hashagen in seinem Buch „Das Rheinland und die französische Herrschaft" (S. 407) auf. So bietet Bergers Buch leider nur ein paar Analysen einzelner Bruchstücke aus Görres, deren geringer Wert durch die wenig geschmackvolle Hereinbeziehung der Gegenwart und seine wegwerfenden Urteile über die älteren Görresbiographien und die Anschauungen des alten Görres nicht erhöht wird.

Von ganz anderem Wert sind die nun zu besprechenden Werke. Arno Duch, der verdiente Begründer der großen Sammlung „Der deutsche Staatsgedanke" (München, Drei Masken Verlag), will in seinen zwei Bänden das wichtigste aus Görres' Schriften zur deutschen politischen Entwicklung bieten. Mit sicherer Hand hat er das Beste herausgegriffen: „Teutschland und die Revolution", und ausgewählte Aufsätze aus dem „Rheinischen Merkur". Außergewöhnlich wertvoll und gedankenreich sind die beiden Einleitungen, die er dem Abdruck der alten Staatsschriften vorausschickt. Sie gehören mit zu den besten, was über Görres' politische und geistige Entwicklung geschrieben ist; in der Einführung zu „Teutschland und die Revolution" entwickelt Duch vortrefflich, wie Görres' Staatsgedanken herauswachsen aus seinen philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien und Anschauungen, wie er von hier aus die beiden Gesetze vom organischen Wuchse und vom Ausgleich der widerstrebenden Gegensätze gewinnt, die seine Geschichts- und Staatsauffassung ganz bestimmen. Schärfer hervorzuheben wäre vielleicht noch, daß Görres die Grundsätze schon früh in sich aufgenommen hat; sie beherrschen nicht bloß „Teutschland und die Revolution" und „die übrigen Schriften dieser Periode".

Dasselbe wäre auch Schubert gegenüber zu sagen, der zwar gelegentlich die Einheitlichkeit in Görres' Denken mit vollem Recht scharf betont. Aber diese Einheitlichkeit geht noch weiter, als er annimmt. Görres hat die Grundgedanken seiner Schriften nicht erst aus der romantischen Zeit, sie lassen sich zum Teil mühelos aus den Jugendschriften herauslesen. K. A. v. Müller hat zuerst darauf hingewiesen, wie nur der Gedankeninhalt, nicht aber die Gedankenrichtung sich bei Görres das ganze Leben hindurch gleichen, und wieviel Romantisches der junge Görres schon besitzt. Auf jeden Fall sind die geschichtsphilosophischen Ideen, die Schubert aus den beiden großen Staatsschriften von Görres gegen die hereinbrechende Restauration fast aufs Wort genau so wie Duch bestimmt, in den Aufsätzen des „Roten Blattes" und des „Rübezahl" schon enthalten. In der für ihn so bezeichnenden Weise baut Görres hier bereits die großen medizinisch-naturwissenschaftlichen Parallelen aus zwischen dem kranken Staat und dem kranken Organismus. Heilung erfolgt in beiden nur durch Ausgleich der Gegensätze. Viel zu wenig beachtet ist namentlich der umfangreiche Artikel im „Roten Blatt": „Historische Übersicht der neuesten politischen Ereignisse", der zweifellos von Görres stammt. Ein Vergleich zwischen diesen 1798—1799 geschriebenen Artikeln und den späteren Schriften gäbe lehrreiche und interessante Aufschlüsse — nicht zuletzt auch für die Geschichte der Romantik. Vielleicht ist Görres origineller, als man jetzt manchmal anzunehmen geneigt ist. Hier liegt noch unbebautes Land. Mit diesem Hinweis soll aber in keiner Weise gegen die Arbeit E. Schuberts irgendwie Stellung genommen werden. Im Gegenteil, seine Schrift ist gerade hierfür äußerst dankenswert. Solche gründliche, genaue Arbeitsweise bringt die Görres-Forschung wirklich vorwärts. In dieser Weise sollten auch die Jugendschriften einmal behandelt werden. Duch und ähnlich Schubert sind im Gegensatz zu H. v. Grauert der Meinung, daß Görres zur Zeit der Abfassung von „Teutschland und die Revolution", also im Jahre 1819, bereits „ein treuer Anhänger der katholischen Kirche" gewesen sei. Es sind aber doch bei aller mehr gefühlsmäßigen Sympathie für die Religion seiner Eltern keine nebensächlichen Dinge, die Görres damals noch von ihr schieden. Gerade in seiner religiösen Entwicklung merkt man übrigens, wie zäh er an seinen Gedanken festhält; immer wieder klingen die Ideen einer Universalreligion, die er früher sich zurechtgelegt hatte, bei ihm an (vgl. Hashagen in der „Westdeutsch. Zeitschrift" 32 [1913] 440—457). Ganz treffend ist die ruhige Kritik, die Schubert bei aller Verehrung für Görres doch an dessen Art übt.

Der Beitrag des greisen Präsidenten der Görres-Gesellschaft H. v. Grauert für das

erste Vereinsheft der Görres-Gesellschaft von 1922 vergleicht den konservativ-aristokratischen J. de Maistre († 1821) und seine kurz vor dem Tode erschienenen streng katholischen Schriften „Vom Papst" und „Von der Gallikanischen Kirche" mit dem damals als Revolutionär aus Deutschland geflüchteten Görres und seinen beiden Staatsschriften aus dieser Zeit. Wirklich ein interessanter Gegensatz! Grauert weiß wie immer aus seinem unerschöpflichen Schatz an Kenntnissen viel Lehrreiches dazu beizubringen und manche neue Funde vorzulegen.

Joseph Grisar S. J.

Kunstgeschichte.

Kölner Kirchen. Von Dr. Heribert Reiners. Zweite, neubearbeitete Auflage. Mit 130 Abbildungen. 8° (298 S.) Köln (o. J.), J. P. Bachem.

Der ersten Auflage des Reinerschen Buches wurde bereits in Band 82 dieser Zeitschrift (S. 188) eine empfehlende Besprechung zuteil als trefflichem, frisch und anregend geschriebenem Wegweiser durch die Kölner Kirchen. Die Zahl der Abbildungen ist in der zweiten Auflage auf fast das Doppelte vermehrt, der Beschreibung der einzelnen Kirchen entsprechend einem damals in diesen Blättern geäußerten Wunsch eine Übersicht über die Entwicklung der kirchlichen Architektur zu Köln vorausgeschickt. Gegenüber Verirrungen der modernen Kunst, die auch in die kirchliche Kunst einzudringen suchen, ist Vertrautheit mit den herrlichen gedanken- und ausdrucksvollen Werken, welche uns aus der Vergangenheit als deren Erbe geblieben sind und uns lehren, wohin wahre kirchliche Kunst zielt und in welcher Weise sie sich äußert, von größter Wichtigkeit. Das vorliegende Buch ist vortrefflich geeignet, zu ihr zu verhelfen; es sei darum auch bei seinem zweiten Erscheinen nochmals bestens empfohlen.

Betreffs des Wertes des Graseggerschen Kriegerdenkmals im Dom werden manche freilich anderer Auffassung sein als der Verfasser. Meister Stephan ist erst 1442 in Köln bezeugt. Der Albertus laicus ist durch ein Mißverständnis zum Schöpfer der Apostelkirche gemacht worden. Die Kritik, die an den Mosaiken dieser Kirche geübt wird, geht zu weit. Maßgebend für die Ausschmückung einer Kirche ist in erster Linie die größere Ehre Gottes und die Erbauung der Gläubigen, nicht das kunsthistorische und kunstästhetische Interesse. In St. Kunibert hat es weder einen Altarbaldachin gegeben noch ist die heutige Front des Hochaltars daselbst dessen ursprüngliche Rückseite. Auch hat weder hier noch im Dom der Priester bei der Messe hinter dem Hochaltar gestanden. Van der Kaa, der Meister der Kommunionbank der Himmelfahrtskirche, war Laienbruder. Was der Verfasser über diese Kirche und ihre Ausstattung sagt, könnte den Anschein erwecken, als ob Wamser nicht bloß der Schöpfer des Baues, sondern auch ihrer so großartigen und einheitlichen Ausstattung gewesen wäre, während letztere doch in Wirklichkeit das verdienstvolle Werk des Laienbruders Valentin Bolz ist, der um so mehr hätte genannt werden sollen, als ja der Meister der Apostelstatuen mit Namen angeführt wird. Aufgefallen ist mir, daß der Verfasser allzusehr auf Treu und Glauben die sagenhafte Pantaleonswerkstätte mit ihrem angeblichen Meister Fridericus als Wirklichkeit hingenommen hat. Sie ist nichts als eine Konstruktion, wie auch der Domschrein zweifellos nicht von Nikolaus von Verdun herrührt. Es wird sich hoffentlich demnächst einmal Gelegenheit finden, das des Näheren darzulegen.

Josef Braun S. J.

Umschau.

Religiöses Gefühl als natürliches Denken?

Die umfangreiche experimentelle Arbeit Karl Girgensohns „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens" (Leipzig 1921), die mit den Methoden der Külpe-Schule den komplizierten Fragen des religiösen Vorgangs nachgeht, hat bei aller Einseitigkeit, die ihr durch die starke Fiduzialglaubenseinstellung des Versuchsleiters und seiner Versuchspersonen natürlich anhaftet, doch ein Ergebnis gezeitigt, das infolge dieser Einstellung eigentlich nicht zu erwarten war und gerade darum unsres Erachtens eine weitere Beachtung verdiente, als es eigentlich bis jetzt gefunden hat. Es blieb wohl nur Wunderle im „Philos. Jahrbuch" (1922, Heft 3) und Sommerlath im protestantischen „Theol. Literaturblatt" (1922, Nr. 17/18) vorbehalten, darauf hinzuweisen, wie Girgensohns Ergebnisse über die eigentliche Natur des sog. religiösen Gefühlserlebens die anti-intellektuellen Religionstheorien widerlegten. Und in der Tat ist das experimentelle Ergebnis überraschend genug. Girgensohn hat unter seinen Versuchspersonen eine ganze Reihe, die prinzipiell gegen jedes Gedankliche in der Religion sind und Religion gleich Gefühlserleben setzen. Die Untersuchung der Protokolle gerade dieser Versuchspersonen erweist nun, daß bei ihnen zunächst Gedanken und Gefühle häufig als identisch angesehen werden (S. 309 ff.), daß sie „überhaupt keine scharfe Abgrenzung zwischen Gefühl und Gedanken" kennen (437 f.), weiter, daß „im Widerspruch zu den eigenen Aussagen doch komplizierte Denkleistungen als führendes Moment sich zeigen" und „der Übergang zur Religion nach den Aussagen der Beobachter durch eine fehlende Denkleistung gehemmt wird" (437), und daß eine anti-intellektuelle Versuchsperson „ständig ein diskursives, wohlgeordnetes, streng beweisbares Denken im Sinne hat, wenn (sie) gegen die Beteiligung des Denkens an dem religiösen Erleben polemisiert" (439); „eine unbewußte Logik des Sachverhalts wird ohne weiteres zugegeben und nur der allseitig ausgestaltete und bis auf den äußersten möglichen Grad logisierte Begriff des Schöpfers abgelehnt, während ruhig ein ‚Gefühl' der Leitung der Welt und der Schicksale durch Gott — was ist denn das anderes als die noch nicht diskursiv gegliederte, intuitive Wurzel des Schöpfungs- und Vorsehungsgedankens? — angegeben wird. Somit kann auch B. (die betreffende Versuchsperson) kein Gefühlserlebnis aus dem Gebiet der Religion beschreiben, ohne sofort eine Menge intuitiver Denkprozesse in ihm zu enthüllen" (440). In der weiteren Erklärung weist dann Girgensohn eine Fassung dieses „intuitiven Denkens" als „anschaulichen Denkens" ab, ebenfalls an Hand seiner Protokolle: „Die Intuitionen haben, wie auch unsre Protokollbeispiele wiederum zeigen, so manche Analogien zu der sinnlichen Anschauung. Trotzdem ist aus unsern Protokollen ohne jeden Zweifel klar zu ersehen, daß es sich hier überall um Prozesse handelt, die ihrem Wesen nach unanschaulich sind, so daß der Name ‚Anschauung' für sie nicht mehr als ein Symbol wäre. Man schneidet allen sich leicht einstellenden Versuchungen, den Ausdruck anders als symbolisch zu verstehen, die Wurzel ab, wenn man das Fremdwort als Terminus verwendet. Intuition ist eben jene unanschauliche ‚Anschauung' des gefühlsmäßigen Denkens" (338; Sperrung im Original).

Auf die Frage über den Grund eines solchen Ineinanderschwimmens von Denken und Fühlen (für das feststellende Bewußtsein) antwortet Girgensohn, indem er sechs Arten eines solchen gegenseitigen Verschwimmens aufzählt und mit seinen Protokollen belegt: „In den ersten drei vorkommenden Fällen ... ist es der zusammengesetzte Charakter der betreffenden Erlebnisse, der die Bezeichnung als Gefühlserlebnisse veranlaßt. Das zu schildernde Erlebnis ist in diesen Fällen eben nicht bloß Gedanke, sondern es enthält außerdem noch irgend ein anderes der von uns schon analysierten Gefühlselemente und wird hiernach trotz der Beimengung a parte potiori Gefühl genannt" (310). „Wichtiger und interessanter ... sind die drei andern Arten.... In ihnen heißen reine Gedanken Gefühle wegen einer besondern Eigentümlichkeit in der Form des Auftretens dieser Gedanken. Die vierte und wichtigste Art und Weise, in der Gedanken sich in Gefühle verwandeln und als solche bezeichnet werden können, beruht auf der Abstufung des Bewußtheitsgrads der Gedanken. Gedanken heißen Gefühle, wenn sie einen geringen Bewußtheitsgrad haben.... Mit der Abnahme des Bewußtheitsgrads kann eine andere Erscheinung leicht verwechselt werden, die die fünfte Form bildet, in der Gedanken mit Gefühlen identifiziert werden können; das ist die

Abnahme der Deutlichkeit des Gedankengangs"; die sechste Form endlich ist eine Abstufung nach der „Beherrschbarkeit des Gedankens durch das willkürliche Belieben des Ich. Je schattenhafter und undeutlicher die Gedanken sind, desto leichter hat man den Eindruck, daß sie selbständig kommen und gehen; man weiß selber nicht genau, woher sie kommen, wohin sie gehen.... Je passiver ein Gedanke bloß einfällt, je weniger er logisch und sachlich aus dem gerade gegebenen Bewußtseinszusammenhang begründet oder abgeleitet werden kann, desto eher wird er als ein Gefühl bezeichnet" (323—327). Von diesem Tatbestand aus beleuchtet dann Girgensohn die, wie er sagt, „unzähligen sachlichen Schwierigkeiten und Unklarheiten in der Psychologie des Denkens" und schreibt unter anderem die beachtenswerten Sätze: „Von hier aus wird es verständlich, warum sich Psychologen und Philosophen immer wieder zu der Auffassung bekennen, Gefühle könnten in Gedanken übergehen oder Gedanken aus Gefühlen entstehen. Natürlich können sie das! Aber doch nur insofern und so weit, wie die Gefühle eben schon von Haus aus nichts anderes als Gedanken sind, die nur nicht als solche richtig erkannt und analysiert wurden.... Hat sich ein intuitives Denken um einen Kern von Gefühlen ... gelagert, so wird es nur einer sehr tief eindringenden und sehr sorgfältig disziplinierten Analyse gelingen, den gedanklichen Rand trefflicher zu erfassen und von seinem anschaulichen Träger zu trennen oder die unanschaulichen Gedanken von den unanschaulichen Ichfunktionen regelmäßig zu unterscheiden. Ich glaube nicht, daß eine bloße Schreibtischanalyse oder gelegentliche Selbstbeobachtung ohne Hinzuziehung der Technik und der Kautelen des psychologischen Experiments hier zu einer sichern Entscheidung gelangen können" (340).

Es ist für den Kenner der gerade heiß umstrittenen Fragen des religiösen Vorgangs klar, was diese Ergebnisse eines empirischen Psychologen, dem, wie die Protokolle zeigen, ganz ausnehmend begabte Versuchspersonen der entgegengesetztesten Mentalität zur Verfügung standen, bedeuten. Wir haben bereits in unsern Newman-Arbeiten darauf hingewiesen, wie bei Newman das real denken als „natürliche Induktion" mit begleitenden „Dispositionen" sich darstellt, und wie bedeutsam es sei, daß gerade er nichts von einem schlechthinnigen Gefühlscharakter dieses Vorgangs wissen will, sondern ihn schlankweg als „Denken" bezeichnet, ja als „Schlußverfahren" (inference), nämlich als „natürliches Schlußverfahren" (natural inference). Hier erfahren also die Aufstellungen des vorsichtigen und gewissenhaften Beobachters des wirklichen Lebens eine überraschende Bestätigung. Aber gleichzeitig beleuchten sie blitzartig die Religionstheorien Max Schelers und Otto Gründlers und sind, wie uns scheint, wohl geeignet, die Natur jenes von beiden aufgestellten „Fühlens objektiver Werte" aufzuhellen, das weder strenges Denken noch irrationales Gefühl sei. Der Quasi-Offenbarungs- und Glaubenscharakter des religiösen Vorgangs als solchen (ganz abgesehen von übernatürlicher Ordnung), den beide behaupten, dürfte sich im Lichte der Girgensohnschen Protokolle als das aufklären, was längst die christliche Aszese als Eigenart der religiösen Gebetshaltung bezeichnet hat: das hingegebene vertrauende Lauschen auf Gottes Einsprechung und Führung, womit zunächst ein Mitschwingen des *ganzen* Menschen gegeben ist in seiner seelischen Einheit von Denken, Fühlen und Wollen, weiterhin aber ein Zurücktreten einer mehr aktiv „ergrübelnden" Denkhaltung und „erarbeitenden" bzw. „erzwingenden" Willenshaltung gegenüber einem erwartenden und empfangenden „Rede, Herr, dein Diener hört", „Mir geschehe nach deinem Wort!" Man lese nur die Annotationen des hl. Ignatius zu seinen Exerzitien, also über ein ganz intensives Gebetsleben, oder beachte den Sinn des sog. zweiten Präludiums. Da ist die Rede von einer „großmütigen Hingabe an den Schöpfer und Herrn..., daß Seine Göttliche Majestät sowohl über ihn (den Beter) als über alles, was er hat, verfüge nach Seinem Heiligsten Willen" (annot. 6), oder von einem diskreten Sichzurückhalten des Exerzitienmeisters, „daß der Schöpfer und Herr selbst seiner ihm hingegebenen Seele sich mitteile, sie umfangend für seine Liebe und Lobpreisung" (annot. 15); da wird gebetet, „daß ich nicht taub sei für Seinen (Gottes) Ruf" (de regno X[i]) und um „Auserwähltwerden, wenn es Seiner Göttlichen Majestät gefällt" (de vexillis u. a.); da ist das „ich will" liebend gedemütigt in das prinzipielle „*bitten* um das, was ich begehre". Gewiß wird damit in keiner Weise irgend einem „Quietismus" das Wort geredet, denn diese Gebetshaltung ist nichts weiter als die schuldige Ehrfurcht gegenüber der „Tiefe des Reichtums und der Weisheit" dessen, der sagt: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege", der „größer ist als unser Herz und alles weiß". Und gewiß muß dieses

„schweigende Allerheiligste" der innersten Gebetshaltung umfaßt sein von einer „Disponierung" (in ignatianischer Sprache) durch aktives Denken und Wollen und in die religiöse aktive „Tat" ausmünden. Aber bei all dem bleiben doch der innersten Gebetshaltung die oben mit den Worten des Exerzitienbüchleins entwickelten Data, die es eben erklärlich machen, warum ungeübtes Auge oder Vorurteil einseitiger Systematik immer wieder die Haltung eines betenden „Suchens" Gottes oder des „vertrauten Verkehrs" mit ihm als „Gefühlserleben" faßten, statt, wie es wirklich ist, als denkgeführte Hingabehaltung des ganzen Menschen, die Kardinal Newman einmal in das ergreifende Gebet faßte:

„O mein Gott, ich bekenne: Du kannst mein Dunkel erleuchten. Ich bekenne: Du kannst es allein. Ich möchte, daß mein Dunkel Helle werde.

Ich weiß nicht, ob du es willst; aber daß du es kannst und daß ich es möchte, sind Gründe genug für mich, zu erbitten, was du wenigstens mir nicht verboten hast zu erbitten.

Ich verspreche dir: Durch deine Gnade, um die ich bitte, will ich alles umfangen, was immer ich letztlich in Gewißheit als die Wahrheit erfahre, wenn immer ich zu Gewißheit gelange.

Und durch deine Gnade will ich mich hüten vor aller Selbsttäuschung, die mich verleiten möchte, das anzunehmen, wozu Natur trügerisch verlangt, statt was Vernunft billigt."

Erich Przywara S. J.

Ein amerikanisches Programm für katholische Geschichtsvereine.

Der Blick für praktische Bedürfnisse und eine beneidenswerte Großzügigkeit, ihnen zu begegnen, sind die Merkmale amerikanischer Arbeitsweise. Auch der Betrieb der Wissenschaft hat diese Vorzüge jenseits des Ozeans. Dabei bleibt die katholische Wissenschaft nicht zurück. Einen interessanten Beleg hierfür bietet ein Artikel der Catholic Historical Review, des Organs für Kirchengeschichte, das gleich vortrefflich in Ausstattung und Inhalt von der Katholischen Universität in Washington herausgegeben wird. Verfasser des Artikels ist der Sekretär der Katholischen Amerikanischen Geschichtlichen Gesellschaft, Waldo G. Leland; sein Thema ist: Die Aufgaben katholischer Geschichtsvereine[1]. Vieles von den Ausführungen paßt fraglos nur für amerikanische Verhältnisse; manches verdient aber auch im alten Europa und in unsrer Heimat beachtet zu werden. Alles ist jedenfalls praktisch und großzügig und daher interessant.

Leland stellt mit Stolz fest, daß in seinem Vaterland das Interesse für Geschichte äußerst rege sei. In der Union und in Kanada zählt man zur Zeit mehr als 500 Geschichtsvereine[1]. Die einzelnen christlichen Konfessionen haben ihre eigenen historischen Gesellschaften; am weitesten voran sind aber die Katholiken. In einer ganzen Reihe von Städten und Diözesen besitzen sie Geschichtsvereine, von denen manche über wertvolle Bibliotheken und Sammlungen verfügen, andere angesehene Publikationen herausgeben.

Trotz dieser Leistungen meint Leland, daß für die Kirchengeschichte Amerikas eigentlich noch alles zu tun bleibe. Die Trennung von Staat und Kirche wirkt sich auch in der Wissenschaft aus, sie bringt es mit sich, daß die offizielle Geschichtsforschung die religiöse Seite in der Entwicklung Amerikas fast ganz übergeht. Die überragende Bedeutung der Religion für die Zeit der Kolonisation Amerikas wird noch ganz ungenügend beachtet, der Einfluß der Religion in der Zeit nach der Befreiung Amerikas ist überhaupt so gut wie unbehandelt. Hier muß die Tätigkeit der kirchlichen Geschichtsvereine einsetzen.

Für ihren Ausbau schlägt Leland Anlehnung an die kirchliche Organisation vor: jede Diözese soll ihren katholischen Geschichtsverein haben, dessen Leiter oder Schutzherr der Bischof ist. Die innere Ausgestaltung der einzelnen Vereine kann am besten nach dem Vorbild der amerikanischen wissenschaftlichen Gesellschaften geschehen; diese sind so leistungsfähig, weil sie volkstümlich und wissenschaftlich zugleich sind. Jedermann steht der Beitritt offen, die Leitung aber bleibt einigen Fachleuten vorbehalten; so fließen reichlichere Beiträge ein, die zweckmäßig verwendet werden.

Nun kommt der Verfasser auf sein eigentliches Thema: die Arbeitsweise der Vereine. Zwei Aufgaben sind zu erfüllen: Sammeln und Belehren. Das erstere ist die wichtigste Aufgabe; denn ohne Sammlungen von Büchern, Handschriften und andern Hilfsmitteln gibt es ja keine Geschichtsarbeit. Die Sammlungen setzen aber Räume voraus, in denen sie bewahrt werden. So muß jeder Verein vor

[1] II (1917) 386—399.

[1] Der Verfasser dürfte sich aber täuschen in seiner Annahme, daß Amerika mit dieser Zahl alle andern Länder übertreffe.

allem sich hierum bemühen. „Das Haus braucht weder kostspielig noch prunkvoll zu sein, aber es muß — und das ist unerläßlich — volle Sicherheit gegen Feuer und andere Schäden bieten. Wir können viele europäische Gesellschaften beneiden, die herrliche, berühmte alte Heime besitzen, Gebäude, die in sich schon historische Werte darstellen; wir in Amerika müssen zufrieden sein, wenn wir eine sichere Stätte für unsre Schätze haben; aber weniger darf es auch nicht sein."

Was soll nun gesammelt werden? Vor allem Urkunden im weitesten Sinne. Ein Archiv muß angelegt werden, dessen erster und wichtigster Bestandteil die ganze offizielle Korrespondenz und das Aktenmaterial der Diözese und ihrer Pfarreien sein soll, soweit diese nicht an Ort und Stelle noch benötigt werden. Um die Ablieferung derselben sicherzustellen, solle man nötigenfalls zum Erlaß eines Kirchengesetzes greifen. Als Ergänzung hierzu ist eine Sammlung von Kopien wichtiger, den Sprengel betreffender Aktenstücke anzulegen, die in Archiven außerhalb der Diözese in Rom oder anderswo liegen. Nötigenfalls sollten die Vereine eigene Abschreiber für die Beschaffung dieser Stücke in Europa anstellen. Dazu müsse als dritte Abteilung eine Sammlung von handschriftlichem Material privaten Ursprungs dem Archiv angegliedert werden. Leland tritt für möglichst breite Ausgestaltung dieser Sammlung ein: nicht nur Briefe, Tagebücher, Aufzeichnungen solle man hier aufbewahren, sondern auch handschriftliche Dokumente zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte wie Geschäftsbücher, Handelskorrespondenzen, Auswanderer-, Soldaten- und Matrosenbriefe, die hinterlassenen Aktenbestände aus Notariaten, Geburts-, Heirats-, Todesanzeigen, Einladungen zu Festen usw. „Einzeln sind solche Dinge ohne Wert, aber gesammelt bilden sie eine wertvolle Erläuterung zur Kenntnis des Volkes. Die Speisekarte einer Wirtschaft, ein Familienkochbuch, eine Einkaufsliste, das alles scheint so unbedeutend und überflüssig, ein Historiker nach zwei Jahrhunderten wird es mit andern Augen ansehen. Theater- und Konzertprogramme, Anzeigen von kirchlichen Festen, Prospekte populärer Vorträge, Einladungen zu Ausflügen, Versteigerungszettel, sogar die Billette zu Baseballspielen, das alles zusammen in geschickter Auswahl gibt ein Bild der Gesellschaft bei ihren Erholungen. Die Druckerzeugnisse bei Wahlkämpfen, Proben von Wahlzetteln und -listen und ähnliche unscheinbare Dinge tun einem Forscher oft die ausgezeichnetsten Dienste." Auch in unsrer deutschen Heimat sollte man diesen Wink beachten. Bei unsrer viel weiter zurückreichenden Geschichte ist der Blick der Sammler weit über das 19. und 20. Jahrhundert in die Vorzeit allein gerichtet — sicher zum Schaden einer späteren Bearbeitung der neuesten Zeit.

Der zweite große Sammelgegenstand für die Vereine sind Bücher. Der Stolz jedes Vereins sollte seine Bibliothek sein. Mit Recht betont Leland, daß man vor allem dahin trachten solle, Druckschriften von lokaler Bedeutung zu erlangen. Den Hauptbestandteil der Bücherei müssen daher Werke über die Geschichte der Städte und Landschaften der Diözese sein, dann Lebensbeschreibungen von Angehörigen des Gebiets. Weiter wären zu sammeln Veröffentlichungen der Verwaltungen, Behörden und Organisationen, Almanache, Kataloge von Geschäftshäusern, die in den Schulen der Gegend eingeführten Lehrbücher, Sammlungen von Volksliedern, die Zeitschriften und Zeitungen der Diözese. Da die amerikanischen Zeitungen in den Großstädten aber bekanntlich täglich ganze Bände herausbringen, so daß selbst große Bibliotheken sie nur mit Mühe unterbringen, rät Leland, sich auf die Sammlung von Ausschnitten aller Artikel, die mit religiösen Dingen zusammenhängen, zu beschränken. Jedoch mahnt er dringend, alle religiösen Veröffentlichungen zu sammeln: religiöse Zeitschriften, Kirchenblätter, Pfarrzeitschriften, Kirchenkalender, die Zeitschriften der höheren katholischen Schulen, Missionsblätter usw. Wäre das auch in Deutschland im vergangenen Jahrhundert geschehen, dann ständen wir nicht vor der traurigen Tatsache, daß von mehreren, für die katholische Bewegung des vorigen Jahrhunderts äußerst wichtigen Blättern mit Beiträgen unserer führenden Männer jetzt ganze Jahrgänge gar nicht mehr beizubringen sind.

Zum Schlusse seiner Ausführungen über die Bibliotheken macht Leland die Bemerkung: „Die Bücherei müßte so ausgestattet sein, daß sie eine ideale Studierstube bildete. Es müßte der Stolz der Vereine sein, sie so einzurichten, daß sie die Benützer anzöge. Statt dessen gibt es historische Vereine, die ihre Bibliothek nur den Mitgliedern öffnen, und andere, die sie nur am Freitag von 2 bis 4 Uhr aufschließen. Ein historischer Diözesanverein sollte doch eine großmütigere Ordnung einführen!"

Endlich muß die Sammeltätigkeit des Vereins ein historisches Museum schaffen. Der Verfasser betont mit Recht, wie wichtig eine solche Einrichtung sei, sowohl um für den Verein zu werben, als auch um historischen

Sinn beim Volke zu erziehen. Das Museum muß Leben und Treiben früherer Jahrhunderte und Geschlechter nach allen Seiten hin darstellen, deshalb gibt es auch hier nichts Unnötiges und Wertloses. Nur dürfen die Gegenstände nicht ohne Beziehungen zueinander dastehen; dann verwirren sie nur. Es muß Ordnung herrschen. Der leitende Gedanke dabei muß die Ideenverbindung sein. Am besten wäre es, alte Zimmer so wieder hinzustellen, wie sie einst gewesen waren mit ihrer ganzen Einrichtung. Museen dieser Art helfen „in das Leben der Vorzeit einzudringen und die Menschen früherer Jahrhunderte einigermaßen mit ihren eigenen Augen zu betrachten".

Mit dem Museum sollte eine Bildersammlung eng verbunden sein. Besonders Photographien müßten hier aufbewahrt werden. Den Wert solcher Photographien lehrt die Geschichte des Weltkriegs. In die Sammlung gehören Darstellungen von Personen, Kirchen, Kapellen, Priesterwohnungen, aber auch Szenen aus dem Volksleben, Landschaften. Jeder Verein sollte seinen Photographen haben, der ihm Bilder der außerordentlichen und gewöhnlichen Begebenheiten aus dem Leben der Gemeinde besorgt. Auch Filme von lokalem Interesse sollten gesammelt werden; welchen Wert hätte jetzt, so meint der Verfasser, eine Kinoaufnahme von Washingtons erster feierlicher Amtseinführung. Da heute soviel gefilmt wird, dürfte es wohl nicht zu schwer sein, Filme von Ereignissen zu erwerben, nachdem dieselben ihr Interesse für weitere Kreise verloren haben. „Noch besser wäre es aber, wenn der Verein selber einen Operateur hätte, der wichtige Vorgänge, wie Grundsteinlegungen, große Prozessionen und dgl. aufnähme. Ähnlicher Art wäre eine Sammlung phonographischer Platten. Von hohem historischen Wert wäre es zweifellos, die Stimme berühmter Prediger zu besitzen; wie Platten mit den Liedern spielender Kinder, mit den Dialekten der Einwanderer und Ähnliches für die Volkskunde sehr ertragreich sein dürften."

Zuletzt widmet Leland der Lehrtätigkeit des Vereins noch einige Worte. Er empfiehlt die Abhaltung von volkstümlichen Vorträgen, die Veranstaltung historischer Schauspiele, die Kenntlichmachung historischer Stätten und wirbt vor allem für die Veröffentlichung des in den Archiven der Vereine aufgespeicherten geschichtlichen Quellenmaterials. Dann muntert er die Mitglieder auf, sich Einfluß zu verschaffen auf die Gestaltung des Geschichtsunterrichts in den öffentlichen Schulen. Gegen alte Geschichtslügen sollen die Vereine aufklärend einschreiten.

Seine Vorschläge hält Leland selber für kühn und weitgehend, aber er drückt die feste Hoffnung aus, daß sie einmal in Erfüllung gehen. Er schließt mit dem Wunsche, daß alle Diözesanvereine sich einmal zu einer großen nationalen historischen Vereinigung zusammenschließen möchten, um dann gemeinsam Unternehmungen von größtem Ausmaß und höchster Bedeutung ins Leben zu rufen, wie die Schaffung eines amerikanischen historischen Instituts in Rom zur Ausbeutung europäischer Archive und die Herausgabe einer großen Aktenpublikation Monumenta Ecclesiastica Statuum Foederatorum. Wer weiß, wie großzügig in Amerika gearbeitet und wie reich wissenschaftliche Unternehmungen dort unterstützt werden, wird in diesen Ausblicken und Anregungen einer sehr ernst zu nehmenden Zeitschrift nicht reine Träume sehen.

Joseph Grisar S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

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

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

Das große Kindersterben in Deutschland.

Ein großes Kindersterben hat in Deutschland begonnen. Wenn wir dieses Sterben nicht nur auf den eigentlichen Tod beschränken, sondern auch in dem weiteren Sinne des Dahinsterbens und Hinsiechens fassen, so hat dasselbe bereits einen Umfang angenommen, der wahrhaft erschreckend ist und erschütternd wirken muß. Leider ist die Größe dieses Elends zu wenig gekannt, und auch da, wo die ganze Größe erkannt oder geahnt wird, begegnet man vielfach einer zaghaften oder feigen Indolenz, die alles mit den Worten abtut: Das Übel ist zu groß, wir sind machtlos, wir können nicht helfen.

Es ist ja eines unsrer großen Leiden, diese stumpfsinnige Resignation, deren Augen sich so an Leid gewöhnt, daß auch das erschütterndste Weh keinen Eindruck mehr macht, und man die Dinge gehen läßt, wie sie eben gehen, immer tiefer, immer tiefer in den Abgrund. Diese Resignation ist nicht männlich, noch weniger christlich: In der Stunde der Not muß sich der Mann zeigen, ob er ein Mann oder eine Memme ist; die Stunde der Not zeigt besonders den wahren Christen, ob er den Kern des Christentums, werktätige Nächstenliebe, in sich aufgenommen und, wenn nötig, in heroischer Liebe fruchtreich gestalten will. Wo die Not wächst, muß auch die christliche Liebe wachsen.

Die Not ist gewachsen, besonders in der letzten Zeit erschreckend gewachsen. In einem Aufsatz „Am Krankenbett des deutschen Volkes" schreibt der Vorsitzende des Verbandes der deutschen Ärztevereine, Dr. Dippe, Ende Dezember 1922: Es sieht ernst, bitter ernst bei uns aus, bitterer ernst, als Fremde und auch Einheimische glauben. Noch lassen viele sich durch den trügerischen Schein, der namentlich in unsern von valutastarken Ausländern dicht durchsetzten Großstädten über dem Elend liegt, blenden.... Eine Not, die nie gemildert, immer nur geschürt und verstärkt wird, muß wachsen, und wie bald wird das heute schon täglich zu sehende, trostlose Bild der in den Markthallenabfällen nach etwas halbwegs Eßbarem Herumsuchenden kaum noch Aufmerksamkeit und Mitleid erregen.... Die Ernährung ist völlig ungenügend und wird voraussichtlich in den nächsten Monaten stetig schlechter werden. Die hochwertigen Nahrungsmittel: Fleisch, Fett, Milch, Käse, Eier sind nicht mehr zu bezahlen ... Schon melden unsre Schulärzte, daß der größte Teil der Kinder blaß, dürftig, unterernährt sei[1].

Diese wachsende Not trifft kein widerstandsfähiges, sondern ein bereits durch Krieg und Nachkrieg vielfach geschwächtes Volk. Das gilt besonders von den Kindern. Hier muß stark betont werden, daß bereits die Hungerblockade unter den Kindern verheerend gewirkt hat. In den deutschen Städten, so schreibt Professor v. Drigalski (Halle), sind durchschnittlich 35—40 %, in den Großstädten 40—50 % aller Kinder in einem ihre Entwicklung beeinträchtigenden Maße unterernährt. Nach dem Urteil ausländischer Autoritäten (wie Tendeloo-Leiden, Johannsen-Kristiania) stellen diese Angaben viel zu niedrig genommene Mindestziffern dar. „Die Kinder aus den Hungerjahren 1916/17, die von Geburt an alle Entbehrungen des Krieges und der

[1] Vossische Zeitung, Sonntags-Beilage vom 31. Dezember 1922.

Nachkriegszeit erduldeten, die man im Namen der Kultur und Menschlichkeit auferlegte, waren größtenteils gesund geboren, haben aber während ihres ganzen folgenden Lebens derart schädigende Umwelteinflüsse erfahren, daß es zweifelhaft bleibt, wie weit sie sich erholen und zu vollwertigen Menschen werden entwickeln können. Die Zahl der in diesem Alter derart schwere Schädigungen aufweisenden Kinder müssen wir auf 80—90% aller schätzen, wenigstens in den größeren Städten und Industriebezirken, und diese Schätzung ist eine vorsichtige!“ [1]

Im Jahre 1917 sind in Deutschland 50000 Kinder im Alter von 1 bis 15 Jahren durch die Blockade hingerafft worden. In Köln starben von ein- bis fünfjährigen Kindern im Jahre 1918 1332 gegenüber 749 im Jahre 1914. In Halle a. S. betrug die Tuberkulosesterblichkeit bei Kindern 1918 fast das Doppelte der Zahl von 1914. Dr. Davidsohn, der diese Zahlen mitteilt, hat genaue Untersuchungen angestellt über die Wirkung der Aushungerung Deutschlands auf die Berliner Kinder, besonders der Waisenkinder (Juni 1919). Er stellt fest: Die heranwachsende Generation hat durch die Aushungerung einen Schaden erlitten, der sich noch durch Jahrzehnte bemerkbar machen wird. Als Folgen zeigen sich große Häufigkeit der Rachitis bei Kindern durch Mangel an Obst, frischem Gemüse und besonders Lebertran, dann durch Verschlechterung der Milch, da die Milchkühe durch die Aushungerung z. B. infolge des Mangels an Kraftfutter in ähnlicher Weise zu leiden haben wie die Menschen. Es sind jetzt 12,5% unsrer Kinder mehr mit Rachitis behaftet als im Jahre 1909, und die Häufigkeit der schweren Rachitisfälle ist auf etwas mehr als das Doppelte gestiegen. Von 556 Waisenkindern im Alter von 1—6 Jahren haben jetzt 277 = 49,8% Zeichen von Rachitis überhaupt aufzuweisen und 72 davon = 13% aller Kinder die schwersten Formen von Rachitis. Da im Waisenhaus viele Landkinder sind, dürfte sich der gegenwärtige Zustand der Berliner Kinder in Wirklichkeit noch etwas ungünstiger darstellen [2].

Ähnlich steht es mit der Tuberkulose. Unter den Berliner Waisenkindern beträgt die Infektion im zweiten Lebensjahr 33% und steigt bis zu 64% im sechsten Lebensjahr, so daß gegenwärtig (1919) unter den zweijährigen Waisenkindern jedes zweite Kind, bei den sechsjährigen von drei zwei tuberkulös infiziert sind [3].

Die dem Waisenhaus und Kinderasyl der Stadt Berlin anvertrauten Waisenkinder zeigten sich bei Kriegsende durchschnittlich $1^1/_2$—2 Jahre hinter den Normalkindern zurück. Man tröstete sich, daß die Hemmung durch bessere Ernährung gehoben werde. Diese Hoffnung hat sich aber leider nicht bestätigt: „Ein Ausgleich ist wenigstens bei unsern Waisenkindern bis Ende 1921 nicht eingetreten.“ Die Hauptursache dürfte in der Ungunst der allgemeinen Ernährungslage zu suchen sein [4].

---

[1] Blätter für Volksgesundheitspflege 22 (1922) 34 ff.

[2] Zeitschrift für Kinderheilkunde 21 (Berlin 1919) 349 ff. In derselben Zeitschrift 22 (1919) 120—123 eine gute Literaturübersicht über die Krankheiten der Kinder während des Krieges.

[3] Zeitschrift für Kinderheilkunde 26 (1920) 191. Vgl. Friedrich Siegmund-Schultze, Die Wirkung der englischen Hungerblockade auf die deutschen Kinder. Berlin 1919.

[4] Davidsohn in „Klinische Wochenschrift“ vom 9. Dezember 1922 (Berlin) S. 2486.

Über den Stand von 1921 wird in dem „Organ des Deutschen Vereins für öffentliche Gesundheitspflege“ berichtet: Hauptsächlich ist noch immer der Nachwuchs des sog. Mittelstandes, dessen Bedrängnis viel zu wenig bekannt ist, in Mitleidenschaft gezogen. So wurden in Lübeck von den Mittelschulen 79%, von den Volksschulen 62%, in Bitterfeld von den höheren Schulen 70%, von den Volksschulen 55% der Kinder deutlich unterernährt befunden. Vor allem sind die jüngsten Schuljahrgänge, die in den ersten Entwicklungsjahren Nahrungsmangel erlitten, betroffen [1].

Professor Engel (Dortmund) stellte fest: Ein Versuch der Statistik hat uns gezeigt, daß etwa 20% unsrer großstädtischen Kinder im 3., 4. und 5. Lebensjahr gar nicht oder nicht ohne Unterstützung laufen können. Große Teile unsres Nachwuchses sind in Gefahr, körperlich und geistig zu verkommen [2].

Der Reichsarbeitsminister erließ im Winter 1920/21 eine Umfrage an die Regierung einiger Länder, in denen besonders Heimarbeit geleistet wird, wo und ob Gefährdung der Kinder vorhanden sei. Die Berichte, die einliefen, entwarfen erschütternde Bilder über Unterernährung und Kinderelend in Thüringen, Preußen, Bayern und Sachsen [3].

Den Gesamteindruck der Berichte aus Thüringen faßt der Präsident des Ernährungsamts in die folgenden Worte zusammen: „Es gibt ein geradezu erschütterndes Bild von der durch die langen Kriegsjahre herbeigeführten allgemeinen Verelendung.“ Erschütternd tritt aus vielen Berichten die Not der Säuglinge und Kleinkinder zu Tage. 50% bleiben durchschnittlich hinter der normalen Entwicklung zurück. In einem Bezirk wurden sämtliche Säuglinge von der Rachitis betroffen. An einigen Orten fehlen 5/6 der benötigten Milchmenge. — Aus verschiedenen Teilen Preußens, Bayerns und Sachsens liegen ähnliche Berichte vor. In Duisburg z. B. sind 6000 Kinder bei der städtischen Lungenfürsorge gemeldet gegen 1500 vor dem Kriege; in Solingen mußten fünfmal soviel Kinder bei der Einschulung vom Schulbesuch zurückgestellt werden; im Kreise Cleve hat sich die Zahl der an Tuberkulose verstorbenen Kinder im Jahre 1919 gegen 1913 fast verdoppelt. — Selbst Bayern zeigt großes Kinderelend. So ist in den Bergwerksorten Peißenberg und Penzberg nach amtsärztlichen Berichten der größte Teil der Kinder (70%) unterernährt. Sehr verbreitet ist bei ihnen Rachitis und Tuberkulose.

Eine Denkschrift über die gesundheitlichen Verhältnisse des deutschen Volkes im Jahre 1920/21 [4] entwirft ein trauriges Gemälde von der Gesundheit der Säuglinge und Kinder. In München mußten von 18000 Kindern im zweiten Lebensjahr 15500 in Fürsorge genommen werden. Besonders die Kinder des Mittelstands sind blutarm und rachitisch infolge des Milchmangels, der so gewachsen, daß vielfach in Großstädten nur mehr 0,05 Liter auf den Kopf kommt. Die große Wohnungsnot wird noch gesteigert durch die Kohlenknappheit und Kohlenteuerung.

Man geht nicht fehl in der Annahme, daß die Hauptschuld an dem bedauerlichen Gesundheitszustand unsrer Kinder der herrschenden Milchnot zu-

[1] Öffentliche Gesundheitspflege 7 (1922) 172.

[2] Zeitschrift für Säuglings- und Kleinkinderschutz 13 (1921) 176.

[3] Vgl. die Berichte im Reichsarbeitsblatt, Amtsblatt des Reichsarbeitsministeriums (Berlin 1920) Nr. 5 vom 11. Dezember 1920, Nr. 9 vom 15. Februar 1921, Nr. 11 vom 15. März 1921.

[4] Herausgegeben vom Reichs-Gesundheitsamt, Berlin 1922.

zuschreiben ist. Das Fehlen der Milch macht gewissermaßen einen Einschnitt in die körperliche Entwicklung. Die Wachstumsintensität verzögert sich, der Mineralstoffwechsel ist beeinträchtigt, die Knochenentwicklung gestört, die Blutbildung vermindert. Ein Ersatz dafür ist noch nicht gefunden[1].

Wie sehr besonders Kleinkinder und Säuglinge unter diesen Umständen gelitten haben, zeigten die von den ärztlichen Organisationen Münchens im größten Hörsaal der Universität vom 11. bis 14. Januar 1921 veranstalteten Vorträge. Der Hauptinhalt dieser Vorträge ist in einer Broschüre erschienen: „Das Münchener Kind nach dem Kriege“[2]. Die zahlreichen zuverlässigen Illustrationen geben ein schauderhaftes Bild von Elend und Verwahrlosung bei Mutter und Kind, in Wohnung und Kleidung.

Die Not des kranken Kindes behandelte Oberarzt Dr. Husler: War einmal ein Kind krank geworden, dann vollzog sich an ihm ein trauriges Schicksal, jetzt aber um so schneller, je jünger das Kind war. Es gehört zu den traurigsten Erscheinungen der letzten Jahre, daß ungezählte Säuglinge allein wegen des Mangels an Heilnahrung zu Grunde gehen mußten. Bei einer Durchuntersuchung im größeren Stile fanden wir nahezu 75% der geprüften Kinder, darunter viele aus sog. besseren Familien, verlaust. Am 1. Februar des Jahres 1921 werden die segensreichen städtischen Milchküchen für Säuglinge geschlossen wegen Mangels an Materialien und Betriebsmitteln. Die Spitäler sind im Abbau begriffen. Es kommt beinahe täglich vor, daß schwerkranke Kinder ungeheilt weitertransportiert werden müssen, weil die Eltern die Kosten höchstens für Tage, nicht aber für Wochen tragen können (S. 14 ff.).

Über die Not in der Pflege der Säuglinge referierte die Oberschwester Woerner:

Eine durch die Schwestern veranstaltete Erhebung in allen Stadtteilen bei 300 unbemittelten und bemittelten Familien über den Stand an Betten und Bettwäsche ergab ein trauriges Bild. Über die Hälfte aller Personen schlief zusammen, zuweilen drei in einem Bette. Bettücher fehlten in 45% aller Fälle. Ungeziefer, besonders Wanzen nehmen mehr und mehr zu und sind selbst in reinlichen Familien nicht mehr auszurotten. So ziehen manche Familien ihrem gänzlich zerfressenen Bette den Fußboden vor. Wegen der unerschwinglichen Bettpreise müssen die Kinder zusammenschlafen oder sie liegen mit verkrümmten Gliedern in dem zu klein gewordenen Säuglingskorb. So lagen ein sechsjähriges in einem Waschkorb, drei- und vierjährige in Reisekoffern, ein einjähriges in einer Hutschachtel. Zinkbadewannen und Kinderwagen sind unerschwinglich teuer. Wir fanden nicht selten ein- bis zweijährige und noch ältere Kinder, die nie ins Freie kommen, weil die Mutter nicht imstande ist, das jüngste und zugleich auch die älteren Rachitiker, die noch nicht laufen können, zu tragen. Früher war überall ein Waschtopf für die Wäsche. In der Verzweiflung benützen selbst sonst reinliche Hausfrauen den Fleischhafen oder Kaffeetopf zum Auskochen der Wäsche, und die Familienwaschschüssel muß zugleich als Suppenschüssel dienen. Säuglingswäsche fehlt fast gänzlich. 9/10 unsrer Mütter können nur zwei bis drei Windeln anschaffen. Alte, meist nicht mehr waschbare Lumpen stopft man dem Kinde unter, die Folge ist Wundsein, Ausschlag und starke Zu-

[1] Die Gesundheitsverhältnisse der jüngeren und ältesten Jahrgänge des deutschen Volkes bei der gegenwärtigen Ernährungslage von Oberregierungsrat Dr. Bogusat, Mitglied des Reichs-Gesundheitsamts, Münchener Medizinische Wochenschrift vom 10. März 1922, 361 ff.

[2] 64 S. München 1921, Verlag des Münchener Hilfsbundes.

nahme von Krätze. Die Anschaffungskosten für das Neugeborene betrugen 1914 bei einfachstem Aufwand 167 Mark, heute (Januar 1921) 2993 Mark (S. 18 ff.)[1].

Das Wohnungselend beleuchtete Stadtrat Dr. Eppstein: Von allen Nöten, unter denen das Kind leidet, gehört die Wohnungsnot mit zu den größten. Blutarmut und Bleichsucht, Entwicklungshemmungen, Wachstumsstörungen und Rachitis sind außer durch Unterernährung durch luft- und lichtlose, dumpfe und feuchte Wohnungen bedingt. Der vierte Teil der untersuchten Wohnungen entsprach auch den minimalsten hygienischen Forderungen nicht mehr. In vielen Fällen schlafen Tuberkulöse mit Gesunden zusammen. Viele wohnen zusammengepfercht, so zwei Erwachsene und fünf Kinder in einem engen feuchten Raum, voll Ungeziefer, die Kinder immer krank (S. 23 ff.).

Aus ihren Erfahrungen als Schulpflegerin schilderte Frau Professor Großmann die Wohnungen: Kellerähnliche Löcher mit triefenden Wänden, in die nie ein Sonnenstrahl dringt, Speicherräume ohne Schutz gegen Kälte und Hitze, überall Rachitis und Tuberkulose. An Kleidung fehlt oft das Notwendigste. In einer arbeitsamen Familie war für elf Kinder nur ein Hemd vorhanden. Eine Mutter konnte ihre drei kranken Kinder nicht zusammen in die Klinik führen, weil sie nur ein Kinderhemd besaß. 41 % der Münchner Volksschulkinder haben auch im Winter keine Unterkleider, noch mehr keine oder nur völlig zerrissene Schuhe, die Hälfte kennt keine Seife (S. 38 ff.).

Die Tagung hat, wie Professor Hecker im Schlußwort bemerkte, einen Blick eröffnet auf den Abgrund, neben dem wir wandeln, und dieser Abgrund ist vielleicht tiefer und gefährlicher als der finanzielle Abgrund, an dem wir stehen (S. 61).

Die Not hat sich durch das rapide Fallen der Mark zu $^1/_{1000}$ ihres Wertes in der zweiten Hälfte von 1922 ins Ungeheuerliche gesteigert[2]. Das dadurch verursachte Elend fand einen lebhaften Ausdruck in zwei großen Veranstaltungen, die im Dezember 1922 in München und Berlin stattfanden.

Der Bezirkslehrerverein München veranlaßte am 11. Dezember 1922 eine große Versammlung aller Jugendfreunde im größten Hörsaal der Universität, um auf die steigende Not der Schulkinder aufmerksam zu machen. Eingehend behandelte Bezirksschulrat Schwaiger die leibliche und geistige Not. Unsre Kinder leiden vor allem schwer unter dem Mangel an Milch und unter der damit zusammenhängenden Blutarmut und Unterernährung; dadurch ist das ruhige stetige Verweilen der Kinder bei einem Unterrichtsgegenstand sehr schwer geworden. Weiterhin leiden die Kinder sehr unter dem Mangel an wetterdichter Kleidung und Beschuhung. Viele Schulversäumnisse sind die Folge. Die enorme Preissteigerung der Lernmittel bedroht den ganzen Schulbetrieb.

Als zweiter Redner betonte Kardinal Faulhaber die Verelendung der ganzen Kinderwelt: Alle unter der Not leidenden Stände und Klassen können ihre Not in die Welt hinausschreien, der stillste Dulder ist das deutsche Kind.

---

[1] Heute (Januar 1923) betragen die Minimalkosten für diese Anschaffung (einige Windeln, Hemdchen, Jäckchen, Einlage usw.) gegen 20000 Mark.

[2] Der Dollar (4,20) stieg 11. Januar 1922 auf 176 und 1. Dezember 1922 auf 8000 Mark. Für ein Goldstück von 20 Mark bezahlte die Reichsbank Januar 1923 26000 Mark. Anfang Dezember kostete die Milch in München das 1000fache des Friedenspreises, Gerste das 1444fache, Kohle das 2222fache, Hafer das 1930fache. Nach Mitteilung des Statistischen Amtes der Stadt Köln betrugen am 20. Dezember 1922 die Lebenshaltungskosten einer vierköpfigen Familie für vier Wochen 95390 Mark, also das 732fache des Friedensstandes, für Nahrungsmittel das 791fache, für Heizung und Beleuchtung das 1540fache, für Wohnung das 24fache, für Bekleidung das 1000fache. Die Steigerung betrug gegenüber dem Vormonat 64%. Vgl. „Köln. Volkszeitung“ Nr. 5 vom 3. Januar 1923.

Es bedeutet eine völkische Verarmung, wenn das Kind eines Volkes nicht mehr lachen, singen und spielen kann: Du armes Volk ohne lachende und spielende Kinderwelt, du hast deinen Frühling verloren! Unsre Wohlfahrtsanstalten, die von der freien Liebestätigkeit unterhalten werden müssen, brechen in diesem Winter zusammen, wenn ihnen nicht sehr große Hilfe zuteil wird. Beim Kinde muß der politische Haß und Kampf haltmachen; denn es gibt keinen ehrloseren Kampf als den gegen wehrlose, unschuldige Kinder. Wir haben einen Maßstab zu erkennen, wo Hunnen und Christen, wo Barbarei und Zivilisation stehen, an dem Wort des Evangeliums: Daran will ich erkennen, ob ihr meine Jünger seid, daß ihr einander liebet[1].

Professor v. Pfaundler, Leiter des Haunerschen Kinderspitals, öffnete seine Akten und entrollte daraus ein Bild von Kinderelend, das die ganze Zuhörerschaft tief ergriff und vielfach zu Tränen des Mitleids rührte. In seinem Kinderspital, in dem etwa 160 Kinder versorgt werden, war an manchen Tagen für alle Kinder über einem Jahre, die kranken und schwerstkranken mit eingerechnet, trotz aller Bemühungen nicht ein Tropfen Milch zu erhalten. Viele Kinder werden eingeliefert, wenn sie schon rettungslos verloren sind, und deshalb abgewiesen. Indolenz und Insolvenz der Eltern wirken zusammen zu einem Massensterben der Kinder. Der Arzt wird gar nicht oder zu spät gerufen. Ein Fall. Ein Arzt wird von der Mutter gerufen. Das Kind, Diphtheritis, höchste Gefahr, schnell Medizin holen. Niemand da. Gehen Sie selbst schnell. Mutter kommt zurück ohne Medizin: kostet 2500 Mark! habe ich nicht. Kind stirbt.

Eine noch größere Kundgebung gegen das Kindersterben bedeutete die Riesenversammlung der deutschen Ärzteschaft in der Aula der Universität zu Berlin am 15. Dezember 1922. Aus ganz Deutschland waren fast alle medizinischen Fakultäten, die ärztlichen Standesorganisationen, die Säuglingsfürsorgestellen usw. vertreten.

Der berühmte Berliner Physiolog Geheimrat Rubner leitete die Versammlung und gab einleitend einen Überblick über die allgemeine Notlage: Die Verarmung schreitet mit Riesenschritten vorwärts. Die Wohnungen sind überfüllt. Der Hausrat, Wäsche und Kleidung spotten oft jeder Beschreibung. Kohlen sind bei den hohen Preisen nicht zu beschaffen. Bäder, Seife, Nahrungsmittel sind vielfach unerschwinglich.

Der erste Referent, Professor His in Berlin, schilderte unter anderem die fortwährende Abnahme des Milchkonsums, der im Jahre 1913 23 Milliarden Liter, im Jahre 1920 rund 9 Milliarden betragen und jetzt noch weiter abgenommen habe. Bei den Kindern zeigen sich nicht allein in den Großstädten, sondern bis weit in die Landkreise immer häufiger Blutarmut, Erschöpfung und Rachitis, selbst das gefürchtete Hungerödem sei wieder aufgetreten. Ganz erschreckend habe die Skrofulose zugenommen. Die Reinlichkeit sei stark zurückgegangen, nachdem Seife, Bett- und Leibwäsche Luxus geworden seien; Hautkrankheiten und zunehmende Verlausung werden aus den Schulen gemeldet. Nur mit Grauen könne man an die nächste Zukunft denken. Ein

[1] Münchener Neueste Nachrichten Nr. 484 vom 12. Dezember 1922. Vgl. Nr. 486 vom 14. Dezember 1922.

Sechstel aller Säuglingsheime und die Hälfte aller Krippen in Deutschland wären bereits geschlossen.

Der ärztliche Beigeordnete von Köln, Professor Krautwig, behandelte eingehend das Thema: „Deutsche Kinder in Not — des deutschen Volkes Schicksalsfrage." Dabei wies er zunächst hin auf die Gesundheitsschädigungen durch den Hunger.

Der Hunger ist ein bedächtiger Mörder. Er tötet nicht mit einem Schlage, sondern mit langsam wirkendem Gifte, oder er verkümmert für Gegenwart und Zukunft. Es fehlt an Futtermitteln und Milch. Berlin bekommt nur knapp noch die Hälfte der Milchmenge wie früher, aber auch davon werden des hohen Preises wegen nur zwei Drittel als Milch verbraucht. Ein Heim in Köln mit 100 Kindern hat nur Anspruch auf etwas über 20 Liter Milch, hat aber nur Geld für knapp 10 Liter. Fleisch und Fett sind bald unerschwingliche Luxuswaren. Nicht die Auslagen in den Schaufenstern, nicht das Leben in den großen Gaststätten sind maßgebend für unsern Ernährungsstand, sondern die Feststellungen in den Küchen der Krankenhäuser, Heilstätten und Asylen aller Art, in den Haushaltungen des einstigen Mittelstandes, der Kopf- und der Handarbeiter. Unter wirklich auskömmlichen Verhältnissen leben nur die landwirtschaftlichen Urproduzenten, die das Glück haben, den Hunger nicht kennen zu lernen, und gewisse Schwerarbeiter, deren Betriebe für sie Lebensmittel heranschaffen. Es fehlt uns an allem, an Luft, Licht, Nahrung, Kleidung, Wärme. An Luft, selbst an Luft fehlt es uns. Denn der Mensch atmet nicht nur die Luft da draußen, sondern den größeren Teil des Lebens hält sich zum mindesten der Städter in geschlossenen Räumen auf. Unsre Armut, die keinen ausreichenden Wohnungsbau möglich werden läßt, zwingt uns, in engen, übervölkerten Wohnungen schlechte, verdorbene Luft einzuatmen. Sie zwingt die Menschen wieder in Kellerwohnungen und dunkle Höfe und nimmt ihnen das Licht. Die Kleidung wird immer kümmerlicher. Schulärzte und Fürsorgestellen berichten, wie von Woche zu Woche die Umhüllungen der Säuglinge minderwertiger sind, Windeln durch Gardinenfetzen und Papier ersetzt werden und in manchen Schulen jedes zweite Kind ohne Hemd zum Unterricht kommt. Ganzes Schuhwerk ist bei vielen nur noch ein Gegenstand der Erinnerung. Heizmaterial ist kaum noch zu bezahlen. Alle Erkältungskrankheiten nehmen infolgedessen in erschreckendem Maße zu; es nehmen aber auch die Menschen zu, die aus Mangel an Licht und Wärme mit den Hühnern zu Bett gehen, die sich keine Zeitung, kein Buch mehr leisten können, und wie am Leibe, so auch an der Seele verkümmern und dadurch wiederum in erhöhtem Maße an körperlicher Widerstandsfähigkeit abnehmen. Dazu hier und dort immer mehr ärztliche Berichte über das Wiederaufleben des Hungerödems, der wassersüchtigen Durchtränkung des unterernährten Gewebes, des Zusammenschrumpfens Erwachsener, deren Knochen durch ungenügende Nahrungszufuhr erweicht werden, der Hornhautgeschwüre, der Blutarmut, Erschöpfung, Skrofulose, Rachitis, der Hautkrankheiten durch Mangel an Seife und warmem Wasser, vor allem aber der Tuberkulose.

Im Schlußwort betonte Professor Rubner unter anderem: Die gesittete Welt hat längst die Kriegsblockade gegen Frauen und Kinder als einen Schandfleck anzusehen gelernt. Nunmehr stehen wir vor einem neuen Zusammenbruch unsrer Bevölkerung, wir warnen vor einem weiteren Abwärtsgleiten. Es hat niemand auf der Welt ein Recht, uns Deutschen die Existenz unmöglich zu machen. Wir verlangen vom Staate, daß er sich bei allen weiteren Verhandlungen auf den Standpunkt stellt: Keine Mittel und Leistungen für die Feinde, ehe nicht den Deutschen das tägliche Brot gesichert ist.

Nach dem Schlußwort erfolgte die einstimmige Annahme der folgenden „Entschließung":

„Die deutschen Ärzte, die Hüter und Pfleger der Gesundheit des einzelnen und der Gesamtheit, halten es für ihre Pflicht, aus ihren Beobachtungen und Erfahrungen heraus mit allem Nachdruck auf die großen Gefahren aufmerksam zu machen, die dem deutschen Volke infolge der stetig zunehmenden Verelendung drohen. Der Mehrzahl aller Deutschen sind die notwendigen Nahrungsmittel nur noch in völlig ungenügenden Mengen zugänglich. Die Unterernährung, die Wohnungsnot, der Kohlenmangel, die Unmöglichkeit einer genügenden Körperpflege, Sorgen und Entbehrungen aller Art vermindern nicht nur die Leistungsfähigkeit des Volkes, sondern auch seine Widerstandsfähigkeit gegen krankmachende Einwirkungen auf das allerbedenklichste. Die Folgen zeigen sich jetzt schon und werden sich bald in erhöhtem Maße besonders bei den Kindern und der heranwachsenden Jugend geltend machen. Die Tuberkulose greift weiter um sich, Rachitis und Blutarmut breiten sich aus. Skorbut und Hungerödem sind keine Seltenheiten mehr. Die Seuchengefahr kann nicht schwer genug eingeschätzt werden; erliegt Deutschland dieser Gefahr, so ist die ganze Kulturwelt bedroht.“ [1]

Wenn wir nach den Mitteln fragen, die aufgewandt wurden, dieser furchtbaren Not zu steuern, so muß zwar anerkannt werden, daß schon manches geschehen ist, aber es hat nicht gereicht.

Das Reich hat 1921 400 Millionen zur Besserung der Milchversorgung und 100 Millionen zur Ernährungsfürsorge für unterernährte Kinder ausgeworfen. Die Proteste der deutschen Ärzte und die Darlegungen der deutschen Delegierten haben es in Paris vermocht, daß die Alliierten von der Forderung der Ablieferung von 800000 Milchkühen abstanden und sich mit der Ablieferung von weiblichen Kälbern begnügten. Durch die amerikanische Quäkerspeisung wurden z. B. Mitte 1920 an etwa 800 Orten täglich ungefähr 725000 Kinder gespeist[2]. Mit erneuerter amerikanischer Hilfe (350000 Dollar) und der Leistung des Reichsministeriums für Ernährung und Landwirtschaft (1,75 Milliarden Mark) soll es möglich gemacht werden, bis zum 31. März 1923 in den verschiedenen Teilen Deutschlands täglich durchschnittlich 475000 Kindern und Müttern eine nahrhafte Mahlzeit zu verabreichen[3].

Nie darf und wird das deutsche Volk die Hilfe vergessen, die das Ausland, besonders Amerika, Holland, die Schweiz, Schweden usw., seinen armen Kindern hat zuteil werden lassen. Dafür wird Gott diese edlen Helfer ganz gewiß auch in ihrem Liebsten, den eigenen Kindern, segnen. Wir Katholiken haben noch ganz besondern Grund, unsrem Heiligen Vater zu danken, der sich in so hochherziger Weise, trotz eigener und vielgestaltiger fremder Not, der deutschen Kinder angenommen hat.

Aber auf die äußere Hilfe allein und deren etwaige Steigerung dürfen wir uns nicht verlassen. Mit Recht betonte der Präsident des Reichsgesundheitsamts, Geheimrat Bumm: „Wir begrüßen die Hilfe fremder Nationen, und wir sind ihnen herzlich dankbar, aber wir wissen: in erster Linie kommen wir vorwärts nur durch Selbsthilfe, durch eigene Arbeit und eigene Kraft, durch Mut und Selbstvertrauen. Die Liebe zu unsern Kindern ist uns heilig und wird uns heilig bleiben bis zum letzten Atemzug. Diese Liebe macht uns aber

[1] Vgl. die Referate in „Germania“ Nr. 655 vom 16. Dezember, „Vossische Zeitung“, Erste Beilage Nr. 594 vom 16. Dezember, „Deutsche Zeitung“ (Berlin) Nr. 565 vom 16. Dez. 1922.

[2] Öffentliche Gesundheitspflege 7 (1922) 172 f. Für 1921 vgl. Münchener Medizinische Wochenschrift vom 10. März 1922, S. 362.

[3] Bayerische Staatszeitung Nr. 301 vom 29. Dezember 1922.

auch stark zu unsrem Werk und mit ihr und Gottes Hilfe werden wir auch die schweren und furchtbaren Aufgaben bestehen, die uns auferlegt sind." [1]

Beim Schlusse der Münchener Tagung vom Januar 1921 mahnte Professor Hecker: „Wenn das Interesse für die Schäden unsres Volkes so groß ist, dann muß auch ein starker Wille zur Hilfe da sein. Das gibt die sichere Gewähr, daß wir aus uns selbst heraus uns wieder herstellen können. Denken Sie nun jeder für sich, wie Sie in Ihrer Art mithelfen können. Glauben Sie nicht, daß Sie nur einem Verein beitreten, ein Stück Wäsche schenken müssen. Das ist selbstverständlich. Nur wenn jeder einzelne daran denkt und unsre Zustände ändern will, können der Staat, die Stadt, die bestehenden Organisationen ihre Ziele durchsetzen. Die Fürsorge für die Kinder ist bedroht, sie muß unter allen Umständen erhalten und vergrößert werden." [2]

Auch im Reichsarbeitsblatt wird zum Schlusse des Elendbildes aus der Heimarbeitswelt mit Nachdruck verlangt: Zu der Hilfe von außen „muß auch der starke Wille zur Selbsthilfe treten. Jeder erwachsene gesunde deutsche Mann und jede gesunde deutsche Frau muß wissen, daß es für die nächsten Jahre ihre Pflicht ist, so zu arbeiten und an allem Überflüssigen so zu sparen, wie noch nie in Deutschland gearbeitet und gespart worden ist. Diese Mahnung geht an alle Klassen und alle Berufe. Nur wer diese Pflicht erfüllt, arbeitet auch an seinem Teile mit an der Überwindung des Kinderelends in Deutschland" [3].

Vor allem muß das ganze Volk wie ein Mann hinter der Regierung stehen, deren Parole lautet: Zuerst Brot, dann Tribut, zuerst Milch für unsre hinsiechenden Kinder, dann erst Stickstoff [4]. Mit Recht erklärte sich der Kongreß für Säuglingsschutz im Dezember 1920 in seinem Protest gegen die Ablieferung von 800000 Milchkühen auch gegen jede sonstige Abgabe, durch welche die Versorgung des deutschen Volkes, insbesondere seiner Kinder, mit Milch, Fleisch und sonstigen tierischen Erzeugnissen noch weiter beeinträchtigt wird [5].

Ferner muß jeder einzelne helfen. Ein Referent auf der Berliner Ärzteversammlung vom Dezember 1922 betonte nachdrücklich: Jeder, auch der trotz der allgemeinen Not Reichgewordene, soll bescheiden leben, soll sich der entbehrlichen aus dem Ausland kommenden Dinge enthalten und soll zu seinem Teile, nach seinem Können den Sorgenden und Darbenden helfen.

Wenn diese Mahnung beachtet würde, wie viele Millionen könnten wir im Inland für unsre sterbenden Kinder aufbringen! Manches, nicht an den notwendigen Lebensmitteln, aber von den nicht notwendigen, vielfach gesundheitsschädlichen Genußmitteln könnte gespart und für die Kinder geopfert

[1] Bericht des sechsten deutschen Kongresses für Säuglingsschutz am 3. und 4. Dezember 1920 in Berlin, in Zeitschrift für Säuglings- und Kleinkinderschutz 13 (1921) 137 ff.

[2] Das Münchener Kind nach dem Kriege 62.

[3] Reichsarbeitsblatt Nr. 11 vom 15. März 1921, S. 431.

[4] Gegen die neue französische Forderung von 300000 Tonnen Stickstoffware betonte die deutsche Regierung, daß die Schwächung unsrer Stickstoffversorgung unbedingt zu einer Aushungerung Deutschlands führen müsse. Vgl. „Kölnische Volkszeitung" Nr. 1 vom 2. Januar und Nr. 4 vom 3. Januar 1923.

[5] Öffentliche Gesundheitspflege 7 (1922) 33.

werden! Diese persönlichen Einschränkungen und Absparungen würden Tausende Kinder retten. Ganz besonders kommen solche Opfer in Frage für die Aufrechterhaltung unsrer katholischen Kinderhorte und Krippen, wo mit den Kindern so viele edle Barmherzige Schwestern darben und hungern. Mit diesen Horten sind vielfach Stationen für ambulante Krankenpflege verbunden, von deren Fortbestehen das irdische und ewige Wohl so vieler Kranken abhängig ist. Die Aufgabe einer einzigen Station für ambulante Krankenpflege in der Großstadt bedeutet, daß so und so viele Sterbende ohne Empfang der Sterbesakramente verscheiden. Ein persönliches Opfer wäre mithin besonders wertvoll. Bei der Preisgabe unsrer Kinderhorte handelt es sich ja auch nicht allein um die leibliche, sondern auch um seelische Verelendung so vieler Kinder. Diese Stationen müssen um jeden Preis gehalten werden. Hier müssen wir helfen und hier wollen wir helfen, und wenn wir helfen wollen mit der ganzen Energie unsres Willens, dann werden wir helfen, dann werden wir die Wege, auch mühsame Wege nicht scheuen, auch vor großen persönlichen Opfern nicht zurückschrecken. Für die einzelnen bedrohten Horte werden sich Komitees bilden von Priestern und Laien, Männern und Frauen, die nicht nur den Namen hergeben, sondern auch persönliche Opfer bringen und eine lebhafte Sammel- und Werbetätigkeit entfalten.

Gerade, wo ich dies schreibe, werde ich an die Pforte gerufen. Eine Barmherzige Schwester. Kinderhort mit 12 Schwestern und 300 Kindern in größter Not. Ambulante Krankenpflege bei Tag und bei Nacht. 14 arme kriegsbeschädigte Universitätsstudenten Mittagstisch. Sehr geringe Entschädigung. Wir müssen sie aufgeben. Der Verein kann nicht helfen. Augenblicklich für Kesselreparatur 30000 Mark benötigt. Nicht vorhanden. Die Oberin konnte nicht kommen, sie ist augenkrank. Wenn keine Hilfe, ist das unser letzter Winter.

Vor einigen Tagen kam eine Postbeamtin zu einem meiner Freunde, der sich der Kleinkinder besonders annimmt. Sie: Ich stehe allein, habe für niemand zu sorgen. Beziehe monatlich 70000 Mark. Möchte gern den Zehnten von diesem Gehalt (7000 Mark) monatlich für die Kinder zur Verfügung stellen.

Ja wenn dieser Zehnte von allen, die in ähnlicher Lage, überall für die Kinder gespendet würde! Wohl mancher Ökonomie-Pfarrer, besonders der Holz- und Wein-Pfarrer, könnte, dieses Beispiel befolgend, Hunderte von Kindern retten, ein großes Werk der Barmherzigkeit an Schwestern und Sterbenden üben!

Es geschieht ja in Stadt und Land schon manches zur Linderung der Not. Viele schöne Beispiele. Aber ist in Stadt und Land die Not der Kinder hinreichend bekannt? Haben überall Flammenworte des Priesters die Liebe entzündet und dadurch als bestes Mittel die mehr und mehr um sich fressenden Laster Geiz und Habsucht erstickt?

Wohin mit den großen Bündeln von Tausend- und Zehntausend-Markscheinen? Wer damit Kinder betreut, leiht Gott auf Zinsen, und Gott ist kein schlechter Zinszahler; er zahlt zur rechten Zeit den tausendfachen Zins.

Für unsre Horte darf auch wohl die Barmherzigkeit und Liebe der Kinder mehr als bisher angerufen werden. Als vor Weihnachten 1922 in einer Münchener Mädchen-Mittelschule mitgeteilt wurde, daß ein Kinderhort dieses

Jahr gar keine Weihnachtsbescherung habe, sammelten die Mädchen aus ihren Weihnachtsschätzen zwei Körbe voll Eßwaren, Spielsachen usw., und die Bescherung konnte stattfinden. Wie manches schwere Opfer haben da Kinder gebracht! Um Neujahr 1923 erhielt ich von Basel eine 20 Pfund schwere Schachtel: Weihnachtsgebäck, Nüsse, Schokolade, Basler Leckerli usw., und oben darauf lag eine Weihnachtskarte. Die Karte lautete: „Herzliche Grüße von den Knaben des Waisenhauses Vincentianum in Basel von unsrer Weihnacht an ärmere als wir." Der Ausspruch: Es freuen sich die Engel im Himmel, wenn Arme den Armen ein Almosen geben, hat hier einen noch schöneren Ausdruck gefunden: Es freuen sich die Engel im Himmel, wenn arme Kinder noch ärmere mit einer Weihnachtsgabe beglücken. Wieviel Freude hat diese Weihnachtsgabe armen Kindern in München gebracht und wieviel Segen haben sie durch ihr Gebet auf die Kinder in Basel herabgefleht!

Das höchste irdische Gut einer Nation sind die Kinder, die lieblichste Freude der Gegenwart, die reichste Hoffnung der Zukunft.

Eine Nation, die nicht alles an ihre Ehre setzt, ist nichtswürdig. Eine Nation, die nicht alles an die Rettung ihrer Kinder setzt, ist hoffnungslos verloren. Eine Nation, die nicht alles daran setzt, ihre Kinder an Leib und Seele gesund zu halten, gibt sich selbst auf, sie begeht nationalen Selbstmord.

Das Christentum hat einen Kernpunkt, der ihm wesentlich ist, ohne den es kein wahres Christentum gibt und dessen Mangel den Christen des Namens eines wahren Christen unwürdig macht, wie sehr dieser Christ auch sonst die Zugehörigkeit zum Christentum beteuern und betätigen mag. Dieser Kernpunkt des Christentums ist die Liebe, die wahre, uneigennützige, opferwillige Liebe. An diesem Himmel der Liebe leuchten besonders hell zwei Sterne und diese heißen: Liebe zu den Armen und Liebe zu den Kindern. Nach christlicher Auffassung sind die Armen und Kinder die besondern Lieblinge Gottes. Liebe und Sorge für die Armen und Kinder, besonders also für die armen und elenden Kinder, sind deshalb der Prüfstein, ob wir es mit dem Christentum ernst nehmen, ob wir wahre Christen sind.

Wir lieben unser Vaterland. Auch in der Stunde der Not und Schmach verzagen und verzweifeln wir nicht an der Rettung unsrer altehrwürdigen, ruhmreichen deutschen Nation. Wir weisen jeden Gedanken an nationalen Selbstmord weit von uns.

Wir wollen wahre Christen und treue Deutsche sein. Also müssen und werden wir unsre ganze Kraft daransetzen, alle, auch die schwersten persönlichen Opfer zu bringen, um dem großen Kindersterben in unsrem Vaterland wirksam Einhalt zu tun.

Bernhard Duhr S. J.

Erlöser-Kirche.

Die Natur des Menschen ist angelegt auf das Gemeinschaftsleben in irgend einer Form. In eine Gemeinschaft, die Familie, wird er hineingeboren, die natürliche Entwicklung führt zur Bildung einer andern Gemeinschaft, des Staates. Daneben entstehen Gemeinschaften der allerverschiedensten Art, religiöse und profane, zu deren Bildung der Mensch in freiem Entschluß schreitet, weil er in ihnen bestimmte Zwecke leichter erreichen zu können glaubt. Überall kommt dieselbe natürliche Veranlagung und das Hindrängen zur Gemeinschaftsbildung zum Vorschein und zum Durchbruch.

Wäre es wunderbar, wenn Gott auch in der übernatürlichen Ordnung dieser Anlage des Menschen Rechnung getragen hätte und ihn die Früchte der Erlösung Christi finden und durch sie sein übernatürliches Heil wirken ließe, in einer Gemeinschaft, der er die Aufgabe zugewiesen hätte, das Erlösungswerk fortzusetzen? Wäre es wunderbar, wenn Christus eine zweite, übernatürliche Geburt, eine Wiedergeburt, durch diese religiöse Gemeinschaft vorgesehen hätte, so daß der Mensch, wie er durch seine leibliche Mutter in eine menschliche, so durch die Kirche Christi, als Vermittlerin des übernatürlichen Lebens, in eine Gottesfamilie hineingeboren würde? Wenn aus den Offenbarungsquellen — die Naturanlage des Menschen ist für die freien Beschlüsse Gottes in der übernatürlichen Ordnung kein Beweis — sicher bewiesen werden kann, daß Gott dies wirklich getan hat, so müssen wir seine Weisheit bewundern und in diesem Eingehen auf unsre natürliche Veranlagung einen neuen Beweis seiner herablassenden, erbarmenden Liebe sehen. Indes ist die Möglichkeit einer solchen Anordnung, so zweckmäßig sie in sich auch sein mag, noch keinerlei Beweis für ihre Wirklichkeit. Gott hat beliebig viele andere Wege, auf denen er seine Absichten und Pläne verwirklichen kann. Die entscheidende Frage ist also die: „Welchen unter den vielen möglichen Wegen hat Christus wirklich gewählt? Gibt es eine Gottesgemeinschaft, eine Gottesfamilie, ein Gottesreich, von Christus gestiftet, wo das Erlösungswerk in seiner Zuwendung an die Menschen fortgesetzt und vollendet werden soll?“

Das Vatikanische Konzil gibt in der Glaubensentscheidung über die Kirche Christi auf die Frage nach der Stiftung einer Kirche folgende Antwort: „Der ewige Hirt und Hüter unsrer Seelen beschloß, um das heilbringende Werk der Erlösung dauernd zu gestalten, die heilige Kirche zu erbauen, damit in ihr, wie in einem Hause des lebendigen Gottes, alle Gläubigen durch das Band des einen Glaubens und der Liebe zusammengehalten werden“ (Concilium Vaticanum sessio IV, Constitutio Dogmatica I de Ecclesia Christi). In der Schrift steht das Wort Christi an Petrus: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und dir werde ich die Schlüssel des Himmelreichs geben“ (Matth. 16, 18—19). Und das andere Wort an denselben Apostel: „Weide meine Schafe! Weide meine Lämmer!“ (Joh. 21, 17—18.) Vor seiner Himmelfahrt sendet der Herr die Apostel aus, alle Völker zu lehren, sie sich zu Schülern zu machen; er gibt ihnen seine Sendung, seine Gewalt, auf daß die vielen ihnen untertan sein, sie hören und ihnen folgen müssen. Kurz: Christus will,

daß viele seien, geeint durch denselben Glauben und den Gehorsam gegen die Apostel, die er zu Vorgesetzten bestimmt hat und zu Führern zu dem einen gemeinsamen Ziele des ewigen Heiles, d. h. mit andern Worten: Christus will eine Gemeinschaft der Erlösten unter einer Obrigkeit und Autorität.

Im Evangelium heißt es diesbezüglich: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin, lehret alle Völker ... lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe" (Matth. 28, 18—20). „Wer glaubt und sich taufen läßt, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden" (Mark. 16, 16). „Wer euch hört, hört mich; wer euch verachtet, verachtet mich" (Luk. 10, 16). „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21). Darum sagt Leo XIII. in seiner Enzyklika Satis cognitum vobis vom 29. Juni 1896 über die Entstehung der Kirche: „Da nun sein (d. h. Christi) göttliches Werk hienieden stets fortdauern sollte, gesellte er sich einige Lehrjünger (alumnos disciplinae suae) zu und teilte ihnen seine Gewalt mit, und nachdem er den Geist der Wahrheit vom Himmel auf sie herabgefleht hatte, befahl er ihnen, den Erdkreis zu durchwandern und alles, was er gelehrt und befohlen, treu allen Völkern zu verkünden. Und das tat er in der Absicht, daß das menschliche Geschlecht durch das Bekenntnis seiner Lehre und durch Gehorsam gegen seine Satzungen sich hienieden Heiligkeit und im Himmel die ewige Seligkeit erwerbe. Auf diese Art und aus diesem Grunde ist die Kirche geworden."

Es gibt also eine Herde, ein Reich, eine Gemeinschaft, eine Kirche Christi, von Christus selbst durch freien Willensentschluß gewollt und gestiftet zu dem Zwecke, das Werk der Erlösung unter den Menschen fortzusetzen und ihnen deren Früchte zuzuwenden.

Wie die Gründung der Kirche, so sind auch die wesentlichen Züge ihrer Verfassung unmittelbar von Christus festgelegt und Ausdruck seines Willens. Er bestellte die Zwölf, nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, zu Trägern seiner Autorität, und unter ihnen gab er dem Petrus, als ihrem und der ganzen Kirche sichtbarem Haupt, die Fülle aller Regierungs- und Lehrgewalt; er stattete ihn so wie das mit ihm vereinte gesamte kirchliche Lehramt mit der Gabe der Unfehlbarkeit aus in allem, was Glauben und Sitte betrifft; er wollte und bestimmte, daß Amt und Gewalt des Petrus, wie des Apostelkollegiums, bis ans Ende der Zeiten fortdauern, und zwar deshalb, weil bis dahin die Aufgabe und der Zweck der Kirche bestehen, Christi Erlösung und Offenbarung allen Völkern zuzuwenden. Eben darum versprach er, bis zum Weltende bei seiner Kirche zu bleiben, damit die Pforten der Hölle sie nicht überwältigten.

Auch diese Punkte sind von der Kirche ausdrücklich als Glaubenswahrheiten definiert worden; das Vatikanische Konzil sagt: „Wir lehren und erklären also, daß nach den Zeugnissen des Evangeliums das Vor- und Vollrecht aller Regierungsgewalt (primatus iurisdictionis) über die gesamte Kirche Gottes unmittelbar und direkt dem heiligen Apostel Petrus von Christus, dem Herrn, verheißen und übertragen worden ist" (Concilium Vaticanum, sessio IV, Constitutio Dogmatica I de Ecclesia Christi; Denzinger, Enchiridion n. 1822). „Wenn daher jemand sagt, der heilige Apostel Petrus sei nicht von Christus, dem Herrn, zum Fürsten aller Apostel und zum sichtbaren Haupt der ganzen streitenden Kirche bestellt; oder aber derselbe habe nur den Primat der Ehre, nicht aber den der wahren und eigentlichen Regierungsgewalt von eben diesem unsrem Herrn Jesus Christus direkt und unmittelbar erhalten: der sei im Banne" (Conc. Vat. a. a. O.; Denz. n. 1823).

„Was aber in dem heiligen Apostel Petrus Christus, der Herr, als Fürst der Hirten und großer Hirt seiner Schafe, zum immerwährenden Heile und bleibenden Wohle seiner Kirche eingesetzt hat, das muß notwendig kraft eben dieser seiner Anordnung und Urheberschaft in der Kirche beständig fortdauern, die da, auf den Felsen gegründet, bis zum Ende der Weltzeit unerschüttert dastehen soll und wird" (Conc. Vat. a. a. O.; Denz. n. 1824). „Wenn also jemand sagt, es sei nicht kraft Einsetzung durch Christus, den Herrn, selbst, oder nicht kraft göttlichen Rechtes, daß der hl. Petrus im Primat über die Gesamtkirche immerdar Nachfolger habe; oder der römische Papst sei nicht der Nachfolger des hl. Petrus in eben diesem Primat: der sei im Banne" (Conc. Vat. a. a. O.; Denz. n. 1825).

„Darum erneuern wir, gestützt auf die offenkundigen Zeugnisse der Heiligen Schriften und festhaltend an den ausdrücklichen und klaren Beschlüssen sowohl unsrer Vorgänger als auch der allgemeinen Konzilien, die Entscheidung des ökumenischen Konzils von Florenz: daß nämlich der Heilige Apostolische Stuhl und der Römische Papst den Primat über den ganzen Erdkreis innehabe, und daß eben der Römische Papst der Nachfolger des hl. Petrus sei, des Apostelfürsten, und daß er dastehe als der wahre Stellvertreter Christi und als Haupt der ganzen Kirche, als Vater und Lehrer aller Christen; und daß ihm im hl. Petrus von unsrem Herrn Jesus Christus die volle Gewalt übergeben worden sei, die gesamte Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten, wie dies auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist" (Conc. Vat. a. a. O.; Denz. n. 1826).

„Daß aber in dem Apostolischen Primat, den der Römische Papst, als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, über die ganze Kirche innehat, auch die höchste Lehrgewalt einbegriffen sei, das hat dieser Heilige Stuhl immer festgehalten, das beweist die beständige Ubung der Kirche, das haben selbst die ökumenischen Konzilien erklärt, vor allem jene, auf denen der Orient mit dem Okzident in der Einheit des Glaubens und der Liebe vereint war" (Conc. Vat. a. a. O.; Denz. n. 1832). „Wir also, treu der Uberlieferung, die wir vom Ursprung des christlichen Glaubens an überkommen haben, lehren darum, unter Zustimmung des heiligen Konzils, zur Ehre Gottes, unsres Erlösers, zur Erhöhung der katholischen Religion und zum Heile der christlichen Völker, und erklären: es sei ein von Gott geoffenbarter Glaubenssatz, daß der Römische Papst, wenn er ex cathedra spricht, d. i. wenn er in Ausübung seines Amtes, als Hirt und Lehrer aller Christen, in Kraft seiner höchsten apostolischen Autorität, eine den Glauben oder die Sitte betreffende Lehre, als von der ganzen Kirche festzuhalten, entscheidet, vermöge des göttlichen Beistandes, der ihm im hl. Petrus versprochen worden ist, jene Unfehlbarkeit besitzt, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche in Entscheidung einer Glaubens- oder Sittenlehre ausgerüstet wissen wollte, und daß daher diese Entscheidungen eben desselben Römischen Papstes aus sich, nicht aber erst durch die Zustimmung der Kirche unabänderlich sind. Wenn aber jemand, was Gott verhüte, sich vermessen sollte, dieser unsrer Entscheidung zu widersprechen: der sei im Banne!" (Conc. Vat. a. a. O.; Denz. n. 1839—1840.)

Es ist demnach die Kirche eine unmittelbare Stiftung Christi; von außen her hat er sie durch seine Macht und seinen Rechtswillen als eine sichtbare Gemeinschaft ins Dasein gerufen, von außen her ihr eine bestimmte Verfassung und rechtlichen Aufbau gegeben. Durch Christus hat sie in Petrus und seinen Nachfolgern ein sichtbares Oberhaupt, dem die ganze Fülle der Regierungs- und Lehrgewalt zu eigen ist und das in endgültigen und allgemeinen Lehrentscheidungen über Glauben und Sitte unfehlbar ist.

Das soll den Menschen eine Freude und Trost sein, ein heiliger Stolz! Wie der menschgewordene Gottessohn es war, der in eigener Person den Plan

unsrer Erlösung festsetzte und verwirklichte, so ist es wieder Christus, der in eigenster Person unmittelbar das Werkzeug schafft und formt, durch das er, nach seiner Weisheit und Güte, der Menschheit die Früchte seiner Erlösung zuwenden will. Nicht beschränkter menschlicher Einsicht, nicht dem schwachen Können, dem Irren und Fehlen von Menschen ist diese Schaffung und Gestaltung überlassen. Warum? Ein Grund ist offenkundig: es ist die liebende Sorge Gottes um uns. Der Mensch sollte bei der tiefsten und ernstesten Frage, der Frage seines ewigen Heiles, nicht ängstlich sinnen müssen, wer da Führer und Berater, ob dessen Wort verlässig und sicher sei; wem er sich hier anschließen, Seele und Seligkeit anvertrauen dürfe; kurz: wer zu ihm im Namen Gottes und Christi, des Erlösers, autoritativ und mit unfehlbarer Sicherheit über das letzte Ziel und den rechten Weg dorthin sprechen und sich verbürgen könne. Indem der Herr der Kirche dieses Führer- und Lehramt anvertraute, wollte er selbst unmittelbar die Kirche bilden und formen, damit der Mensch die Gewißheit habe, er vertraue sich Christus an, wenn er sich der Kirche überlasse, er glaube Christus, wenn er der Kirche folge. Darum wirkt und lebt Christus in seiner Kirche fort, darum ist die Kirche, kraft göttlicher Einrichtung, gar nichts anderes als eben der fortlebende und fortwirkende Erlöser, Christus Jesus, inmitten der sündigen Menschheit.

Das sind Lehren und Wahrheiten voll Licht und Trost und Wärme, die beruhigen und stärken, die froheste Zuversicht in der Seele wachrufen und das innigste Dankgebet auf die Lippen drängen. Und so ehrt und liebt der Katholik seine Kirche, weil er Christus ehrt und liebt. Darum finden die Worte eines hl. Chrysostomus in seinem Herzen lauten Widerhall: „Ziehe dich nicht von der Kirche zurück! Nichts Mächtigeres gibt es als die Kirche. Deine Hoffnung ist die Kirche, dein Heil die Kirche, dein Zufluchtsort die Kirche. Sie ist höher als der Himmel, weiter als die Erde. Sie altert nicht, sie bleibt in steter Lebensfrische“ (Hom. de capto Eutropio n. 6).

Der klaren und bestimmten Lehre des katholischen Glaubens über Entstehung, Verfassung und Zweck der Kirche sind in jüngerer Zeit andere Auffassungen gegenübergestellt worden. Danach soll sowohl die Gründung der Kirche als auch ihre rechtliche Gliederung das Ergebnis einer vitalen Entwicklung des religiösen Bewußtseins und anderer ähnlicher Elemente darstellen, im Prinzip nicht anders geworden und geformt als alle andern religiösen Gemeinschaften. In der Formulierung und Wertung der einzelnen Triebkräfte, die hierbei wirksam geworden sind, weichen die Auffassungen mehr oder weniger voneinander ab; in zwei Punkten stimmen alle überein: einmal in der Leugnung der Gründung der Kirche, von außen durch einen darauf unmittelbar abzielenden Gründungsakt und Rechtswillen Christi; sodann in der Behauptung und Betonung des Entwicklungsprinzips, als Ursprung und Quelle sowohl der Kirche selbst wie ihrer verschiedenen Einrichtungen. Mit einer dieser Entwicklungstheorien setzt sich die Enzyklika Pius' X. Pascendi dominici gregis vom 8. September 1907 genauer auseinander. Es ist einleuchtend, daß derartige Auffassungen mit der Lehre des Vatikanischen Konzils unvereinbar sind, und daß Pius X. eine solche Lehre über Stiftung und Verfassung der Kirche verurteilen mußte. Solche entwicklungsgeschichtliche Erklärungsversuche mögen hingehen als Erörterungen über die abstrakte Möglichkeit, wie eine religiöse Gemeinschaft unter Umständen einmal entstehen kann oder welche Einflüsse bei der Stiftung dieser oder jener Religionsgemeinschaft tatsächlich wirksam und entscheidend gewesen sind; als Darstellung der *tatsächlichen* Gründung und Stiftung

der Kirche Christi scheiden sie, als aprioristische Konstruktionen, vollständig aus; denn dem, was nach den positiven Quellen wirklich war und ist, widersprechen sie nicht weniger als den definierten Glaubenssätzen des Vatikanums.

Die Frage, inwieweit innerhalb der von Christus unmittelbar gestifteten Kirche und unter Wahrung der von ihm in ihren wesentlichen Zügen festgelegten Verfassung ein weiterer Ausbau und gleichgerichtete Entwicklung möglich und zulässig ist, wird davon nicht berührt. Hier handelt es sich um das Entstehen der Kirche überhaupt und um eben jene wesentlichen Punkte ihrer hierarchischen Ordnung.

Hat Christus eine Kirche gestiftet, die er nach seinem Plane und Willen gebildet hat, so erhebt sich die weitere bedeutungsvolle Frage: „Viele religiöse Gemeinschaften nennen sich ‚Kirche Christi': hat Christus eine Vielheit von Kirchen gestiftet, in deren jeder er sein Erlösungswerk fortsetzt? Ist es also belanglos, in welcher der christlichen Kirchen jemand sein Heil zu wirken sucht?" Es ist die Frage nach der Einzigkeit oder Ausschließlichkeit und der Einheit der Kirche Christi. Schon die ältesten Glaubenssymbola kennen nur eine Kirche Christi. Christus spricht von seiner Kirche, nie von seinen Kirchen; er hat nur ein Fundament seiner Kirche gelegt, Petrus, den Apostelfürsten; er bestellt nur einen Hirten, der die ganze Herde weiden soll; er hat nur eine Lehre verkündet, die ganz und allen Völkern verkündet werden soll; er hat nur eine Erlösung gewirkt; er hat seiner Kirche alle Völker aller Zeiten zugewiesen, so daß für eine zweite Kirche Christi niemand mehr auf Erden übrig ist, der ihr angehören könnte. Nach der Lehre des Völkerapostels sodann sind wir alle Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist. Christi Kirche kann aber nicht als eine Mißgeburt und Mißgestalt gedacht werden, die unter einem Haupte eine Vielheit von Leibern besitzt.

Und wie es nur eine einzige Kirche Christi gibt, so ist diese Kirche auch in sich eine und ungeteilt. Eine durch denselben Glauben, denselben Erlöser und Herrn, dasselbe Opfer, dieselben Sakramente, eine vor allem durch dieselbe eine höchste Autorität, des Nachfolgers Petri, durch das eine Fundament, des einen Gottesbaus, den römischen Papst. Dieses eine Fundament und diese eine Autorität ist der Kernpunkt der Einheit der Kirche Christi. Sie ist nicht eine nach der Art einer Koalition mehrerer gleichberechtigter religiöser Körperschaften, die sich zusammengeschlossen haben oder auch von außen zusammengeschlossen worden sind, um gewisse gemeinsame Interessen zu verfolgen, eine Auffassung, die Pius IX. in einem Rundschreiben des S. Officium an die Bischöfe Englands vom 16. September 1864 ausdrücklich zurückgewiesen hat (Denz. n. 1685 ff.); nein, die Kirche Christi ist eine dadurch, daß alle Teile in gleicher Weise unmittelbar ein und derselben höchsten Autorität des Nachfolgers Petri unterstellt sind, genau so, wie alle Glieder eines Körpers und jedes einzelne dem einen Haupte unterstehen.

Auch hierin zeigt sich wieder die Liebe und Weisheit unsres Erlösers. Die Menschen sollten nicht suchen und forschen müssen, welche von den Kirchen Christi für sie die rechte und zweckentsprechende sei. Sie haben sich nur eine Frage zu stellen: „Hat Christus diese Kirche gestiftet?" Wenn ja, dann ist ihnen die wahre Kirche gegeben, in der sie ihr Heil wirken sollen. Noch eines! Christus wollte, daß alle, die er mit seinem Blute erlöst und denen er die Gotteskindschaft wiedergegeben hat, durch die Bande der Liebe aufs innigste

miteinander verbunden seien. Darum wollte er sie sammeln als Kinder ein und derselben Mutter in der einen Kirche, damit sie einander Brüder seien und Glieder ein und derselben großen Gottesfamilie. Die Sünde hatte die Zwietracht und Entfremdung unter die Menschen gebracht, die Erlösung soll versöhnen, zusammenführen, einen. „Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebet!" (Joh. 15, 12.) Wie wird dieses Wort zur Selbstverständlichkeit, wenn alle Christen Glieder desselben Leibes, Kinder desselben Vaters im Himmel und der gleichen Mutter sind in der einen und einzigen Kirche aller Erlösten!

In seiner Enzyklika Satis cognitum vobis vom 29. Juni 1896 schreibt Leo XIII.: „Wenn man nun auf das schaut, was tatsächlich geschehen ist, so bildete und gestaltete Jesus Christus seine Kirche nicht zu einer solchen, die mehrere Gemeinschaften umschlösse, der Art nach zwar ähnliche, die aber doch voneinander gesondert sind und nicht durch die Bande zusammengehalten, die die Kirche zu einer so ungeteilten und alleinigen machen, wie wir es im Glaubensbekenntnis aussprechen: ‚Ich glaube an eine ... Kirche.' ... In der Tat, wenn Christus von diesem geheimnisvollen Bau spricht, erwähnt er keine Kirche außer der einen, die er die seine nennt. ‚Ich werde meine Kirche bauen.' Welche andere Kirche man sich immer denken mag, außer dieser, sie kann nicht die wahre Kirche Christi sein, da sie nicht durch Jesus Christus gestiftet ist" (Denz. n. 1955). In dem erwähnten Rundschreiben Pius' IX. heißt es: „Es ist also die katholische Kirche vollkommen und offensichtlich eine auf dem ganzen Erdkreis und bei allen Völkern, durch jene Einheit fürwahr, deren Grund, Wurzel und Ursprung die unvergängliche höchste Gewalt und erster Vorrang (potior principalitas) des hl. Petrus, des Apostelfürsten, ist und seiner Nachfolger auf dem römischen Stuhle. Und es gibt keine andere katholische Kirche als die, die auf dem einen Petrus erbaut ist und, durch die Einheit des Glaubens und der Liebe zu einem Leibe verbunden und zusammengeschlossen, sich erhebt" (Denz. n. 1686).

Die Kirche ist also ein Werk Christi zur Fortführung seiner Erlösung, ein Mittel des Heiles für die Menschen. Ist der Gebrauch dieses Mittels frei oder notwendig?

Diese Frage nach der Notwendigkeit der Kirche läßt sich ebensowenig a priori entscheiden wie die Frage nach ihrer Entstehung und Verfassung, ja wie die Frage nach der Tatsache und Art der Erlösung selbst. Wie Gott frei war, ob und wie er die Menschheit erlösen, wie Christus frei war, ob und wie er seine Kirche stiften wollte, so hing es auch allein vom freien Willen Gottes ab, ob er die Erlösung nur innerhalb oder auch außerhalb der Kirche den Menschen zuwenden wollte, ob der ordentliche Weg die Zuwendung in der Kirche, der außerordentliche und ausnahmsweise eine Zuwendung außerhalb der Kirche sein sollte. Was Christus tatsächlich festgesetzt hat, darüber kann nur die positive Offenbarung Auskunft geben. Die Offenbarung sagt nun, daß die Kirche ein notwendiges Mittel des Heiles ist, der Mensch also keine Wahlfreiheit besitzt, ob er sich ihr anschließen will oder nicht. Er geht seines ewigen Heiles, weil der Erlösung, verlustig, wenn er vorsätzlich, trotz besseren Wissens, oder aus schwerschuldbarer Nachlässigkeit der Kirche sich nicht anschließt oder wieder von ihr trennt. Über die, die in gutem Glauben und ohne Schuld der äußern Gemeinschaft der Kirche nicht angehören, ist damit kein Urteil gefällt; sie wird Gott auf außergewöhnlichem Wege retten, wenn sie ihrerseits alles tun, was sie als Recht und Pflicht vor Gott und ihrem Gewissen erkennen.

In der Bulle Bonifaz' VIII. Unam sanctam vom 18. November 1302 heißt es über die Notwendigkeit der Kirche: „Eine heilige katholische und zugleich apostolische Kirche zu glauben und festzuhalten, werden wir durch die dringende Pflicht des Glaubens gezwungen, und wir nehmen sie in festem Glauben an und bekennen sie ohne Falsch; außer der ist kein Heil und keine Vergebung der Sünden ... Eine nämlich war zur Zeit der Flut die Arche Noes, die ein Vorbild war der einen Kirche; ... und wir lesen, daß außerhalb dieser Arche alles Bestehende zu Grunde gegangen ist" (Denz. n. 468).

Diese Wahrheit ist von der Kirche wiederholt definiert worden. So lehrt das vierte Konzil vom Lateran (1215): „Eine ist die allgemeine Kirche der Gläubigen, außer der überhaupt niemand gerettet wird" (Denz. n. 430). Das Konzil von Florenz sagt in dem Dekret für die Jakobiten: „Die heilige römische Kirche, durch das Wort unsres Herrn und Erlösers gegründet ... glaubt fest, bekennt und verkündet, daß gar keine, die sich nicht innerhalb der Kirche befinden, nicht nur Heiden, sondern auch Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden können, sondern daß sie ins ewige Feuer gehen werden, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn sie nicht vor dem Ende ihres Lebens der Kirche angegliedert worden sind, und daß die Vereinigung mit dem Leibe der Kirche (ecclesiastici corporis unitatem) von solcher Bedeutung sei, daß nur denen, die in ihr verbleiben, die Sakramente der Kirche zum Heile gereichen, und die Fasten, Almosen nebst den übrigen Werken der Frömmigkeit und die Übungen des Heeresdienstes Christi den ewigen Lohn bewirken, und daß niemand, mag er noch so viele Almosen gegeben und selbst sein Blut für den Namen Christi vergossen haben, gerettet werden könne, wenn er nicht in dem Schoße und der Einheit der katholischen Kirche verblieben ist" (Decretum pro Iacobitis; Denz. n. 714). Pius IX. betont in einem Rundschreiben an die Bischöfe Italiens vom 10. August 1863: „Ganz bekannt ist das katholische Dogma, daß nämlich niemand außerhalb der katholischen Kirche gerettet werden kann" (Denz. n. 1677).

Auch diese Notwendigkeit der Kirche ist nicht ein unberechtigtes hartes Joch. Christi Gesetze und Anordnungen, die der Mensch in vorschnellem Urteil oft eine Fessel und Knechtschaft nennen möchte, sind in Wirklichkeit nur Wege zu unsrer innern Freiheit: Schutz vor der Sklaverei niederer Triebe, Wahrung unsrer höchsten Würde als Gotteskinder und Sicherung unsres zeitlichen und ewigen Glückes. Was uns die Kirche und Christus in der Kirche gibt, das würden wir niemals finden, auf uns selbst gestellt: diese sichere Ruhe im Besitz der Wahrheit, diesen starken Schutz gegen die Leidenschaft des eigenen Herzens, diese Leichtigkeit, Rat und Hilfe zu holen, diese ruhige Zuversicht, daß unsre Schuld verziehen und erlassen ist, die Möglichkeit, bei all dem als Mensch zu Menschen zu sprechen und doch in dem Menschen, unabhängig von seinem persönlichen Werte, in Kraft seines Amtes, Christi Wahrheit und Liebe und befreiendes Erbarmen zu finden; aus Menschen Hand eine Gabe zu erhalten und dabei auf Gottes Wort die Gewißheit haben, daß es wirklich Gottes Frucht vom Baume des Lebens ist, die Frucht der Erlösung. Um all dieses willen ward die Kirche von Christus gestiftet und die Menschen an die Kirche gewiesen als die Vermittlerin des Blutes und der Erlösung Christi.

Je lebendiger und tiefer der Mensch erkennt, was der katholische Glaube über die Kirche lehrt, um so tiefere Ehrfurcht und Bewunderung wird ihn vor diesem Werke Christi erfassen, um so mehr wird das überragend Göttliche in ihr sein Auge und Herz fesseln. Er wird seine Hände falten und das Wort der Schrift sinnend-betend sprechen: „Christus ist das Haupt (dieser) Kirche, er, der Erlöser des Leibes (d. i. der Kirche). ... Christus hat (diese) Kirche ge-

liebt und sich selbst für sie dahingegeben, daß er sie heilige ... daß er sich die Kirche herstelle voll Ruhm und Herrlichkeit!" (Eph. 5, 23 26.)

Die Kirche des Erlösers.

* * *

Was ist nun dieser Kirche Tätigkeit und Wirken?

In dem bereits mehrfach erwähnten Rundschreiben Satis cognitum vobis kommt Leo XIII. wiederholt auf diese Frage zu sprechen. „Was beabsichtigte und wollte Christus", so lesen wir da, „mit der Stiftung der Kirche? Einfach dieses: er wollte das Amt und den Auftrag, den er vom Vater erhalten, auf sie (die Apostel) zur Fortführung übertragen. Das hat er in der Tat auszuführen beabsichtigt, und das führte er auch wirklich aus. ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch' (Joh. 17, 18). Die Aufgabe Christi ist aber, dem Verderben zu entreißen und zu retten, was verloren war, und zwar nicht bloß einige Völker und Städte, sondern das ganze Menschengeschlecht, ohne Unterschied des Ortes und der Zeit. ‚Der Menschensohn kam ... damit die Welt durch ihn gerettet werde' (Joh. 3, 17).... Und dieses Heil, das durch Christus erworben wurde, und zugleich alle die Wohltaten, die daraus fließen, in reichen Strömen über alle Menschen auszugießen und zu allen Zeitaltern fortzuleiten: das ist die Aufgabe der Kirche."

Kernpunkt der Erlösung ist Hinwegnahme der Schuld und Wiedergabe der Gnade und Gotteskindschaft an den gefallenen Menschen. Soll die Kirche die Erlösung fortsetzen, so muß sie vor allem diese Aufgabe erfüllen, d. h. in Kraft des Blutes Christi die Sünde wegnehmen und die Gnade geben. Wie früher gezeigt worden ist, geschieht die Verleihung der Gotteskindschaft und die Tilgung der Schuld durch die Sakramente der Taufe und Buße; andere Sakramente dienen sodann der Mehrung und Festigung der verliehenen innern Heiligung; Gewalt und Auftrag, durch die Sakramente die Menschen zu entsühnen und zu heiligen, hat Christus seiner Kirche gegeben. „Nur die Kirche", sagt Leo XIII., „bietet das, was nach dem gewöhnlichen Plane der Vorsehung die Mittel des Heiles sind. Aber so wenig wie die göttliche Lehre jemals dem Urteil Privater überlassen worden ist, ... so ist auch nicht den einzelnen aus dem christlichen Volke, sondern bestimmten, eigens hierzu erwählten Personen von Gott die Vollmacht gegeben worden, die göttlichen Geheimnisse zu vollziehen und zu verwalten.... Denn auf niemand, außer auf die Apostel und deren rechtmäßige Nachfolger, beziehen sich die Worte Christi: ‚Gehet in alle Welt, predigt das Evangelium ... taufet sie!' (Matth. 28, 19.) ‚Das tuet zu meinem Andenken' (Lk. 22, 19). ‚Denen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen' (Joh. 20, 23). ... All diese Befugnisse (officia) des apostolischen Amtes faßt das Pauluswort allgemein zusammen: ‚So halte uns jedermann für Diener Christi und Ausspender der heiligen Geheimnisse' (1 Kor. 4, 1)." (Enzyklika Satis cognitum vobis.) Gerade in der Spendung der Sakramente zur Heiligung der Menschen liegt eine der Haupttätigkeiten der Kirche. In der Taufe gibt sie das erste übernatürliche Leben, gliedert den Menschen ein in die große Gottesfamilie, das Reich und den mystischen Leib Christi. In der Firmung mehrt sie dies Leben, stärkt und stählt es für die Stunde des Kampfes um Glauben und Wahrheit. In der Eucharistie reicht sie das Brot vom Himmel, die Speise

zum ewigen Leben; hier läßt sie einen jeden mit seinem Erlöser die innigste Vereinigung eingehen und die trauteste Zwiesprache halten. Im Sakrament der Buße gibt sie das verlorene Leben zurück oder nimmt die Makel läßlicher Sünden von der Seele weg. An das Kranken- und Sterbebett tritt sie, um im Sakrament der letzten Ölung die scheidende Seele zu reinigen vor dem Hintritt zum Gericht der Ewigkeit; zu stärken zu einem glückseligen Sterben. Eingedenk ihrer hohen Aufgabe, Christi Erlösung den Menschen zuzuwenden, zu retten, was verloren war, zu heiligen und zu vollenden, läßt die Kirche die Heilsquellen der Sakramente in reichster Fülle strömen. Vielleicht hat es in der Geschichte der Kirche kaum eine Zeit gegeben, in der allen Gläubigen der Zutritt zu diesen Quellen so leicht war wie heute. Man hat dies tadeln wollen und von einem Überwuchern des Sakramentalen gesprochen, von einer Vormacht des opus operatum, die man zurückdrängen müsse zu Gunsten einer höheren, seelisch feineren und differenzierteren Religiosität der Gesinnung, unter Ausnützung des „Reich-Gottes-Gedankens" und der in ihm liegenden religiös-ethischen Werte. Beides ist vonnöten und von Nutzen: die Pflege der Gesinnung und der eifrige Empfang der Sakramente; beides will und empfiehlt die Kirche ihren Gläubigen mit Nachdruck. In welchem Verhältnis aber eigenes Tun und Sakrament zueinander stehen solle, das zu entscheiden ist Sache der Kirche. Die Kirche ist die Verwalterin der Geheimnisse Gottes; bei ihr ist Christus, und was sie, den jeweiligen Zeitverhältnissen entsprechend oder endgültig und dauernd über Empfang der Sakramente festlegt, das ist kein Überwuchern und Übertreiben, das ist das Wehen und Walten des Geistes Gottes.

Die Gnadenströme der Sakramente haben ihre Quelle in dem Kreuz und Opfertod Christi. Darum ist der Kranz der Sakramente in der Kirche um das Kreuz geschlungen und den Opferaltar. Dies Opfer Christi erneuert sich täglich und stündlich in Christi Kirche vom Aufgang bis zum Niedergang. Nichts zeigt deutlicher ihre Eigenschaft als Erlöser-Kirche als diese stete Erneuerung des Erlösungstodes Christi; nie trägt die Kirche mehr die Insignien ihres entsühnenden, heiligenden Priesteramts, als wenn sie den Kelch mit dem Blute des Lammes in ihren Händen hält. In Altar und Tabernakel hat alle heiligende Tätigkeit der Kirche und christliche Frömmigkeit ihr Zentrum. Da steigt der ewige Hohepriester, Christus der Herr, vom Himmel nieder in die Mitte der Seinen und seiner Kirche; weilt unter ihnen, sich selbst von neuem dem Vater aufopfernd, uns segnend und heiligend. „Ich bin der Weinstock; ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht. Denn ohne mich könnt ihr nichts tun." „Wie die Rebe keine Frucht bringen kann aus sich selbst, wenn sie nicht im Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir verbleibet" (Joh. 15, 5 4).

Christus hat nicht nur die Menschen geheiligt, er hat auch das Licht der Wahrheit in reichster Fülle gebracht und ist den Menschen Führer und Hirt gewesen auf dem Wege zum ewigen Ziele. Beides setzt die Kirche im Auftrag und in der Vollmacht des Herrn fort: sie ist Hüterin und Lehrerin der geoffenbarten Wahrheit; sie führt und leitet die Gläubigen auf dem Wege zum Himmel.

Die Kirche hat es stets als ihr heiliges und ausschließliches Recht betrachtet, die Lehre Christi unverfälscht zu bewahren, den Menschen vorzulegen und

autoritativ zu erklären. Niemand kann im Namen Christi lehren, es sei denn, er habe von der Kirche den Auftrag. Und in der Kirche ist dies Recht ausschließlich beim römischen Papst und den mit ihm vereinigten Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel, denen Christus die Weisung gab, die Völker des Erdkreises zu unterweisen und sie alles zu lehren, was er verkündet hatte. Den Bischöfen ist dieses Amt eigen in Unterordnung unter den römischen Papst; dem Papste steht es zu in seiner ganzen Fülle und mit der ganzen Autorität, die Christus seiner Kirche verliehen hat.

Von diesem ihrem Rechte und Auftrag hat die Kirche zu allen Zeiten den weitestgehenden Gebrauch gemacht. Zu allen Völkern sind seit den Tagen der Apostel ihre Boten ausgezogen, den Namen Christi zu verkündigen. In Wort und Schrift, in Predigt und Katechese, im akademischen Hörsaal so gut wie auf Straßen und Plätzen der Städte wurde die frohe Botschaft des Evangeliums vorgetragen. Allen sollte Christi Wort und Lehre zur Kenntnis kommen, ihren Bedürfnissen und ihrem Fassungsvermögen entsprechend, damit alle Licht und Trost und ihr ewiges Heil daraus schöpften.

Hierbei war es Recht und Pflicht der Kirche, darüber zu wachen, daß nicht an Stelle der Lehre Christi menschliche Weisheit gesetzt oder die geoffenbarte Wahrheit durch Verdrehung, durch Zusätze oder Abstreichungen gefälscht wurde. Schon zu Lebzeiten der Apostel zeigte sich diese Wachsamkeit als angebracht und notwendig. Im zweiten Briefe an Timotheus mahnt der Völkerapostel: „Verkünde du das Wort; stehe dazu, ob willkommen oder nicht.... Denn es wird eine Zeit kommen, wo man die gesunde Lehre nicht mehr erträgt, sondern nach den eigenen Gelüsten sich Lehrer herbeiholt, die den Ohren schmeicheln; und wo man von der Wahrheit das Gehör abwendet, zu den Fabeln aber sich hinwendet“ (2 Tim. 4, 1 ff.). Dasselbe beklagt Pius X. in seinem Rundschreiben Pascendi dominici gregis; dort erwähnt er auch einen der Gründe, aus denen diese Gefahr und das Gebaren solcher Lehrer stammt: „Sie werden von dem eitlen Begehren, in der Welt von sich reden zu machen, getrieben. Das glauben sie aber nicht erreichen zu können, wenn sie nur sagen, was immer und was von allen gesagt worden ist. Und unterdessen reden sie sich vielleicht noch ein, sie täten Gott und der Kirche einen Dienst. In der Tat aber geben sie in der schwersten Weise Anstoß; nicht nur durch das, was sie tun, sondern auch durch die Gesinnung, von der sie geleitet werden.“

Wie groß die Gefahr der Fälschung werden kann, beweist die Geschichte der Häresien. Nie hat die Kirche geduldet, daß auch nur im geringsten an der Hinterlage des Glaubens irgend etwas, mochte es noch so gering scheinen, geändert wurde. Darum schloß sie all die Irrlehrer aus ihrer Gemeinschaft aus.

Ein Gefühl tiefster Dankbarkeit muß den Katholiken erfüllen, wenn er diese Wachsamkeit und Treue seiner Kirche sieht, jede Fälschung der Wahrheit zu verhüten und jeder Verführung und Täuschung der Gläubigen vorzubeugen. Er weiß, daß er ihr und ihrem Urteil um Christi willen vertrauen kann, da Christus in ihr weilt, sie gegen die Pforten der Hölle zu schützen.

Damit ist aber auch ein anderes gegeben. Es ist Pflicht eines jeden Christen, sich in allen Fragen der Lehre, gleichgültig ob sie den Glauben oder die Sitten betreffen, an dem Lehramt der Kirche, so wie es Christus gestaltet und durch seinen Beistand unzertrennlich mit der Wahrheit verbunden hat, zu orien-

tieren. Nicht was Meinung und Überzeugung irgend eines noch so gelehrten oder auch heiligen Mannes war — auch Heiligkeit ist kein unfehlbares Bewahrungsmittel vor unverschuldetem Irrtum —, ist hier für die Wahrheit entscheidend, sondern was das kirchliche Lehramt sagt oder gesagt hat. Was einer endgültigen Entscheidung des kirchlichen Lehramts entgegen ist, ist damit endgültig als Irrtum gekennzeichnet.

Ebenso einleuchtend dürfte es sein, daß es bei Auslegung und Verkündigung der Lehre Christi nicht Aufgabe des kirchlichen Lehramts ist, sich in den akademischen Hörsälen und bei den Vertretern der wissenschaftlichen Theologie nach der Wahrheit zu erkundigen, sondern daß umgekehrt Fachtheologen so gut wie Laien sich am kirchlichen Lehramt orientieren müssen; denn nur so sind sie hinreichend geschützt gegen all die Quellen auch unverschuldeten Irrtums. Dem Apostolischen Stuhle und den mit ihm vereinigten Bischöfen ist der Heilige Geist versprochen, sie vor Irrtum zu bewahren; andern ist dieser Beistand nicht verheißen. Aber eben darum war es immer das Bestreben der großen Theologen, in ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung des geoffenbarten Gotteswortes die engste Fühlung mit dem kirchlichen Lehramt der Vergangenheit und Gegenwart zu behalten. Ihnen war es eine Selbstverständlichkeit, daß für sie das kirchliche Lehramt und seine Entscheidungen richtunggebend sein müßten und nicht für das kirchliche Lehramt ihre Wissenschaft. Gewiß haben Papst und Bischöfe Fachtheologen zu Rate gezogen und sich ihres Wissens zum Besten der Kirche bedient, heute nicht weniger als früher; aber beide Teile sind sich immer bewußt geblieben, wem das entscheidende und letzte Wort zustehe. Umgekehrt aber auch, weil die großen Theologen in inniger Verbindung, in demütiger und aufrichtiger Unterordnung, unter Aufsicht, ja meist in direktem Auftrag des kirchlichen Lehramts forschten, arbeiteten und lehrten, eben deshalb hat die einstimmige Lehre der Theologen für die Kenntnis der Wahrheit und Lehre Christi ebenso hohe Bedeutung. Sie ist ein zuverlässiges Mittel, die Lehre des kirchlichen Lehramts selbst festzustellen.

Wie wenig die Kirche bei Ausübung ihres Lehramts und bei ihrer Sorge um die Wahrheit der Lehre daran denkt, die Wissenschaft in ihrem Streben und Forschen einzuengen, zeigen die Worte des Vatikanischen Konzils: „Wachsen mögen also im Laufe der Zeiten und der Jahrhunderte, allseitig und mächtig sich entfalten der einzelnen sowohl wie der Gesamtheit, jedes Menschen wie der ganzen Kirche: Verständnis, Wissenschaft und Weisheit, aber innerhalb des zuständigen Bereichs, nämlich im gleichen Dogma, im gleichen Sinne und in der gleichen Ansicht“ (Sessio III, c. 4; Denzinger n. 1800). Den Grund für die im letzten Satze beigefügte Beschränkung gibt das Konzil in den unmittelbar vorhergehenden Worten: „Die Glaubenslehre, wie sie Gott geoffenbart hat, ist nämlich nicht dem menschlichen Geiste als eine Erfindung der Philosophie übergeben, die der Mensch mit seinem Verstand weiter ausbauen soll, sondern als göttlicher Schatz der Braut Christi anvertraut. Deshalb ist auch für die heiligen Dogmen immer der Sinn festzuhalten, den die heilige Mutter, die Kirche, einmal erklärt hat, und niemals darf man unter dem Schein oder dem Vorwand eines tieferen Verständnisses davon abweichen“ (a. a. O.).

Die Kirche will keinen Fortschritt und keine echte Wissenschaft hemmen und hemmt sie nicht. Ihr Ruhm und ihre Aufgabe ist, der Wahrheit zu dienen, und nur von ihr kann sie nicht lassen. Echte und berechtigte Wissenschaft steht aber ebenso ausschließlich im Dienste der Wahrheit und kann sich nur freuen, je mehr unübersteigliche Schranken gegen Irrtum und Lüge und bewußten Betrug aufgerichtet werden.

Auch in diesem Dienste und in dieser Verteidigung der Wahrheit hat die Kirche das Erbe und die Aufgabe des Erlösers angetreten. Dazu ist sie in die Welt gekommen, daß sie der Wahrheit Zeugnis gebe. Und jeder, der aus der Wahrheit ist, hört ihre Stimme (Joh. 18, 37). Freilich, auch sie erhält auf das Zeugnis der Wahrheit nur zu oft die spöttische Frage zur Antwort: „Was ist Wahrheit?“ Ihr Lohn und Los ist hier im wesentlichen nicht verschieden von dem ihres göttlichen Stifters: Spott, Haß und schließlich das Kreuz.

Die Kirche setzt das Lehramt Christi fort; sie hat in nicht geringem Maße sein Hirtenamt überkommen und muß dieses verwalten in Fortsetzung des Erlösungswerkes des Herrn. Für das eine wie für das andere Amt ist Christus bei ihr, sie zu schützen, zu stärken und zu erleuchten.

Kraft dieser Hirtengewalt ordnet und überwacht die Kirche das ganze religiös-sittliche Leben des einzelnen wie der Gesamtheit; und zwar der Papst als oberster und unmittelbarer Hirt sowohl der Gesamt- wie jeder Einzelkirche und jedes einzelnen Gläubigen; die Bischöfe, als Hirten ihrer Teilkirchen, in Unterordnung unter den Apostolischen Stuhl. Andere nehmen an dieser Hirtengewalt nur insoweit teil, als sie von Papst oder Bischöfen bevollmächtigt und beauftragt sind. Diese hierarchische Ordnung ist unmittelbar göttlichen Rechtes, und darum besteht keinerlei Aussicht, daß die Rechtsverfassung der Kirche irgendwann und irgendwie demokratische Formen annehmen wird, wie sehr dies einzelnen auch erwünscht oder zweckdienlich scheinen mag (vgl. hierüber des weiteren die Enzyklika Pius' X. Pascendi dominici gregis).

Es kann nicht die Absicht sein, das weite Gebiet, auf dem die Hirtengewalt der Kirche sich betätigt, im einzelnen darzustellen. Sie umfaßt, wie gesagt, das gesamte religiös-sittliche Leben; indes möge ein Punkt kurz berührt werden, der in jüngerer Zeit anscheinend wieder in den Vordergrund des Interesses und der Wünsche mancher Kreise getreten ist, nämlich das Tugendleben, wie es im neuzeitlichen Leben seine Ausbildung und Auswertung finden soll. Selbstverständlich kann es der Kirche nicht gleichgültig sein, welche Anschauungen und Übungen hier vorherrschend sind. Ist es doch gerade die Übung der Tugend, durch die die Gläubigen auf die Erreichung des letzten übernatürlichen Zieles hinstreben. Es handelt sich hier im wesentlichen um die gleichen Theorien, mit denen sich bereits Leo XIII. im Jahre 1899 in einem Briefe an den Kardinal Gibbons auseinandergesetzt hat. Dort heißt es: „Die da Neuerungen nachzugehen lieben, loben mehr als recht ist die natürlichen Tugenden, als ob diese den Gepflogenheiten und den Bedürfnissen der Jetztzeit mehr entsprächen und man es vorziehen solle, mit ihnen ausgerüstet zu sein. Denn sie machten den Menschen geeigneter und entschlossener zum Handeln.... Aber es ist schwer zu verstehen, wie die, die von der christlichen Weisheit durchdrungen sind, die natürlichen Tugenden den übernatürlichen vorziehen und ihnen eine größere Wirkkraft und Fruchtbarkeit zuschreiben können.... Mit dieser Ansicht über die natürlichen Tugenden hängt eine andere zusammen, nach der die gesamten christlichen Tugenden in zwei Gruppen geteilt werden, die passiven,

wie man sagt, und die aktiven. Jene seien in den vergangenen Jahrhunderten mehr am Platze gewesen, diese paßten mehr für die Jetztzeit.... Aber behaupten, daß andern Zeiten andere christliche Tugenden angepaßt seien, das mag nur der wollen, der das Wort des Apostels nicht bedenkt: ‚Die er vorhergesehen, die hat er auch vorherbestimmt, gleichförmig zu werden dem Bilde seines Sohnes' (Röm. 8, 29). Lehrer und Vorbild aller Heiligkeit ist Christus, dieser Norm müssen sich alle angleichen, die da den Sitzen der Seligen eingereiht zu werden wünschen. Nun aber ändert sich Christus nicht im Laufe der Jahrhunderte, sondern er ist ein und derselbe, gestern und heute und in Ewigkeit' (Hebr. 13, 8). Darum geht die Menschen aller Zeiten das Wort des Herrn an: ‚Lernet von mir, da ich sanftmütig und demütig von Herzen bin.' Und es gibt keine Zeit, wo Christus sich uns nicht darböte als einer, der ‚gehorsam geworden ist bis zum Tode' (Phil. 2, 8); und zu jeder Zeit hat das Wort des Apostels Geltung: ‚Die da... Christi sind, haben ihr Fleisch mit seinen Lastern und Begierden gekreuzigt' (Gal. 5, 24)" (Denz. n. 1971 1972).

Auch in solchen Fragen des christlichen Tugendstrebens ist die Kirche in ihrer abgeklärten, gotterleuchteten Weisheit eine bessere Führerin und Beraterin als Tagesmeinungen und ein Wissen von gestern oder ein Irren von heute.

Dem Katholiken wird am Hirtenamt der Kirche eines immer über alles teuer sein, und das macht ihm die Hirten der Kirche so ehrwürdig und groß, ganz abgesehen von all ihren persönlichen Eigenschaften: es ist der Gedanke, daß gerade dieses Amt der tiefsten Liebe des Gottmenschen, des einen guten Hirten entstammt, der sein Leben hingegeben für seine Schafe, und daß er seine Herde nur dem übergeben wollte, der in dreimaligem Bekenntnis beteuert hatte: „Herr, du weißt alles! Du weißt auch, daß ich dich liebe!" (Joh. 21, 16.) Der Katholik weiß in seiner Kirche diese Hirten- und Erlöserliebe seines Heilands gegenwärtig, und darum überläßt er sich nicht aus hartem Zwang, sondern in freudiger Dankbarkeit in allen Fragen, die das ewige Heil seiner Seele betreffen, ihrer Weisheit und Autorität zur Führung. Aus ihrer Hand hat er das übernatürliche Leben in der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geist erhalten; sie hat ihn unterrichtet in den Wahrheiten seines Glaubens, darum will er an ihrer Hand durchs Leben gehen und sich zum Sterben niederlegen.

Das ist die Erlöser-Kirche, die Kirche Christi, in ihrem Ursprung, ihrer Verfassung, ihren Aufgaben und ihrem Wirken. Unter den Menschen wird sie vielen immer ein Ärgernis sein, andern eine Torheit. Von der „Welt" wird sie immer gehaßt werden, weil sie nicht von dieser Welt ist und weil sie von der Welt Zeugnis ablegt, daß ihre Werke böse sind. Auch von manchen ihrer eigenen Kinder erfährt sie Verkennung, Unbill, Gleichgültigkeit, Haß. Irrlehrer erstehen in ihr und reißen viele mit; Unbotmäßige lehnen sich gegen ihre Autorität auf, und nicht wenige folgen ihnen. Aber weitaus die Mehrzahl, die ihr angehören, stehen zu ihr mit Leib und Leben bis zu ihrem letzten Blutstropfen, folgen ihr in aufrichtigem, demütigem, kindlichem Gehorsam, hängen ihr an mit ihrer ganzen Seele und sprechen aus tiefstem Innern und mit glühendem Herzen: Eia! Sancta Mater Nostra Ecclesia Catholica! Und ihre Liebe ist nicht bloß Wort, sie ist Tat und Opfer. Gott lieben sie als ihren Vater, die Kirche als ihre Mutter. Und dieser doppelten Liebe Prüfstein ist das Wort des Herrn: „Der meine Gebote hält, der ist es, der mich liebt." „Lieben wir", mit diesen Worten des hl. Augustinus schließt Leo XIII. sein Rund-

schreiben Satis cognitum vobis, „lieben wir den Herrn, unsern Gott, lieben wir seine Kirche, ihn als unsern Vater, sie als unsre Mutter. Niemand sage: ‚Ich gehe zwar zu den Götzenbildern, ich befrage zwar die Besessenen und die Wahrsager, aber deshalb trenne ich mich nicht von der Kirche.' An der Mutter hältst du fest, beleidigst aber den Vater. Ein anderer sagt: ‚Das sei ferne von mir! Ich befrage nicht die Wahrsager, suche die Besessenen nicht auf, ich will keine gottesräuberischen Weissagungen, ich gehe nicht den Teufel anbeten, ich diene nicht Steinbildern: aber ich stehe aufseiten des Donatus' (eines Irrlehrers). Was nützt es dir, den Vater nicht zu beleidigen, er wird dir jedenfalls die Unbill an der Mutter nicht nachsehen. Was frommt es dir, den Herrn zu bekennen, Gott anzubeten, ihn zu verkünden, seinen Sohn anzuerkennen, zu bekennen, daß er zur Rechten des Vaters sitzt: wenn du gegen seine Kirche lästerst? Hättest du einen Gönner und Beschützer, dem du jeden Tag deine Aufwartung machst, sagtest aber seiner Gattin ein Verbrechen nach: würdest du es wagen, sein Haus zu betreten? Haltet also, Geliebte, haltet einmütig fest an Gott als Vater und an der Kirche als Mutter!"

So geht die Kirche ihren Weg durch die Jahrhunderte bis zum Ende der Zeiten. „Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Sie wird trotz des Hasses und der Verfolgung vonseiten ihrer Feinde nicht von der Welt verschwinden, bis das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheint und der Herr herniedersteigt zum Weltgericht. Jetzt erst, wo die Erlösung ihren Abschluß findet, findet ihn auch die Tätigkeit der Erlöser-Kirche. Der Weltenrichter, das Haupt der Kirche, wird nun alle Ärgernisse und alles Böse vollständig und endgültig aus seiner Kirche entfernen, daß sie ihm sei eine Braut ohne Runzel und Makel, voll Ruhmesherrlichkeit. So wird er sie zum ewigen Hochzeitsmahl einführen in das Reich seines Vaters, damit, wo er, der Erlöser, ist, auch sie, die Erlöser-Kirche, sich finde!

„Haltet also, Geliebte, haltet alle einmütig fest an Gott als Vater, und an der Kirche als Mutter!"

Franz Hürth S. J.

Gärung im katholischen Vereinswesen.

Seit Jahren gärt es hier und dort in unsern katholischen Vereinen und Organisationen. Die Klage über Überlastung und Zersplitterung, Veräußerlichung im Vereinsleben will und will nicht verstummen. Gewiß viele bequeme und träge, viele engbegrenzte und ichsüchtige Menschen unter den breiten Schichten wie den berufenen Führern finden in solchen Reden willkommenen Vorwand des eigenen Versagens und Unvermögens. Aber es wäre eitle Selbsttäuschung, alles an diesen Beschwerden auf die Rechnung dieser Leute setzen zu wollen. Es kann nicht helfen, einseitig über die Organisationsmüdigkeit gewisser Kreise zu klagen. Der beste äußere Beweis, wie ernst diese Fragen zu nehmen sind, liegt in dem tätigen Interesse, das die berufenen Führer der deutschen Kirche in Deutschland an ihnen genommen haben. In Kürze können wir die treibenden Gründe dieser Beunruhigung im katholischen Vereinsleben in drei Gruppen zusammenfassen.

Den letzten, wenn auch äußerlichen Anstoß gaben die Gründe, die der heutigen Zeitlage entspringen. Sie sind vor allem materieller Art. Die Erhaltung der zahlreichen Zentralen und Sekretariate, der Unterhalt der zahlreichen, freigestellten Vereinsbeamten bereitet große Schwierigkeiten; der Bezug der Zeitschriften und damit ihr Erscheinen wird zumal bei der Fülle derselben geradezu unerschwinglich. Die Fahrten zu Verbandstagen, aber auch schon die Straßenbahnfahrten zu den Zentralvereinen der Großstädte werden immer kostspieliger, der mehr oder minder unerbittliche Trinkzwang vieler Vereinssäle treibt die im allgemeinen verhältnismäßig niedern Beiträge zu gewaltiger Höhe. So hat es den Anschein als könnten diese rein äußern Gründe manches erzwingen, was tiefer gehende bislang nicht vermochten, nämlich eine ernste Besinnung über die Gestaltung unsres katholischen Vereinslebens von heute, eine Besinnung, der möglicherweise sogar Taten folgen könnten.

Tiefer gehen die Klagen, die auf die schlimmen möglichen Folgen eines ins Ungewisse gesteigerten Vereinsbetriebs hinweisen. Sei es nun, daß ein Verein sich überstürzt in äußern Darbietungen, daß er ganz aufgeht in einem oft recht äußerlichen und gehaltarmen Betrieb, oder daß das einzelne Mitglied die Stütze und der Ewiggetreue bei so und so vielen Vereinen sein will und oft auch sein muß. Da mag dann noch hinzukommen, daß sich in diesen Vereinen stets wieder dieselben Leute treffen oder gar noch dieselben Dinge wiederum behandeln und betreiben. Denken wir an die Weihnachtsfeiern, aber auch Veranstaltungen und Vorträge aller Art. Hier und da sucht man dann künstlich festzulegen, worüber man in den einzelnen Vereinen usw. sprechen darf. Die Klagen von dieser Seite her wurden besonders wach, als wir wieder mehr begannen uns auf die Pflege der Familie zu besinnen. Wir haben in diesen Blättern schon früher die Rückwirkung des Vereinslebens auf die Familie besprochen und die Wechselwirkung beider Faktoren dargelegt (Zurück zur Familie! Bd. 100, S. 162—170). Wir können deshalb hier von einer Untersuchung der Frage Abstand nehmen, ob und inwieweit in unsern Verhältnissen die Familie überhaupt einer Ergänzung durch das kirchliche Vereins-

wesen bedarf und durch sie bereichert wird. Es handelt sich hier lediglich um die Frage, wie können Mißstände, die sich aus dem berechtigten Nebeneinander der beiden Gesellschaftsformen ergeben, behoben oder gemildert werden.

Nicht die letzten Bedenken gegen manche Formen unsres heutigen Vereinswesens kommen schließlich vonseiten der Priester, der Vereinspräsides selbst. Viele, namentlich in der Großstadt, fühlen sich erdrückt von der Menge der Veranstaltungen und Vereine, empfinden das Getriebe derselben als ein Aufsprengen der Tore, die den Geist der Sammlung und des innern Lebens behüten sollten. Manches zur Entlastung des Priesters durch größere Betätigung der Laien selbst wurde in den letzten Jahren schon erreicht. Kein Seelsorger, der unter dieser Last seufzt, darf sich auch ernsten Erwägungen und Vorhalten entziehen, wie sie z. B. Generalvikar Dr. Buchberger in seinem Büchlein: „Die Seelsorge in unsrer Zeit!" an den praktischen Seelsorger richtet[1]. Aber je mehr wir die Notwendigkeit und den Segen der Vereinstätigkeit anerkennen, um so mehr sind wir verpflichtet zu prüfen, wie sie vor Schäden bewahrt, wie sie möglichst segenbringend ausgestaltet, möglichst vollkommen in die ordentliche Seelsorge eingebaut werden kann, ohne doch dem unmittelbarsten Priesterdienst seine eigene innere Kraft zu entziehen. Soweit es sich dabei um die aszetische Vorbildung und Fortbildung des Priesters für seinen schweren Beruf handelt, liegt eine Besprechung derselben natürlich außerhalb des vorliegenden Rahmens.

Bevor wir auf verschiedene Strömungen und Pläne zur Vereinheitlichung oder Vereinfachung des katholischen Vereinswesens näher eingehen, erscheint ein Überblick über die Hauptzweige desselben unerläßlich.

Die erste große Gruppe umfaßt die Organisationen zu wirtschaftlichen und politischen Zielen. Sie dienen der Förderung des Gewerbs oder Erwerbszweigs, der Verbesserung des Arbeitsverhältnisses als Bauernvereine, Gewerkschaften usw. Zumeist sind diese Verbände interkonfessionell, christlich. Damit hängt zusammen, daß sie ausgesprochene Laienorganisationen sind. Ähnliches gilt von den parteipolitischen Vereinen, den Gruppen der Alten und der Jungen. Dennoch müssen diese Verbände unbedingt bei einer Betrachtung des katholischen Vereinslebens mitbeachtet werden, weil sie eben einmal von denselben Menschen getragen werden und sogar noch in größerem Umfang manchmal getragen werden sollten, die zugleich die Träger der katholischen Verbände im engeren Sinne sind. Der Umstand, daß es sich hier um konfessionell gemischte Verbände handelt, bringt die Notwendigkeit mit sich, in ihnen von der Pflege einer engeren Gemeinschaft auch im persönlichen und familiären Leben abzusehen und sich auf die mehr äußern Zwecke zu beschränken.

So ergibt sich dann als naheliegende Folge das Bestehen besonderer katholischer Standesvereine, deren erste Aufgabe Pflege des katholischen Gemeinschaftslebens auf dem Boden eines bestimmten Standes oder Berufs ist. Freilich finden sich diese Verbände hauptsächlich nur unter der städtischen Bevölkerung. Dabei ist die Auffassung von Beruf oder Stand sehr schwankend. Neben einzelnen Berufsvereinen für bestimmte Gewerbegruppen von mehr lokaler Bedeutung finden sich solche für Gruppen mit ganz besondern berufs-

[1] „Seelsorgerpraxis" XXX. (VI u. 120 S.) Paderborn 1922.

eigentümlichen Arbeitsbedingungen, wie z. B. die Schiffervereinigungen. Von da geht die Linie weiter über Kaufleute, Handwerker, Meister oder Gesellen bis zu den allgemeinen Arbeitervereinen, die jedem Handarbeiter offen stehen. Vielfach freilich ist es mehr ein gemeinsamer Bildungsgrad, der zusammenführt und zusammenhält als die gemeinsame Art des Erwerbs und der äußern Lebensbetätigung. Ein besonders starkes Gemeinschaftsleben findet sich in den studentischen Vereinen, dann aber auch in den Gesellenvereinen. Bei beiden trifft sich Jugend mit dem Fernsein vom elterlichen Herde und erzeugt so ein ganz besonders starkes Anschlußbedürfnis mit gleichdenkenden Altersgenossen. Bei andern, wie z. B. den Arbeitervereinen, war auch das apologetische Moment der Verteidigung des Glaubens an der Arbeitsstätte und unter den Standesgenossen eine Haupttriebfeder des Zusammenschlusses.

Diese Vereine gehen daher mancherorts auch schon über in die ausgesprochen religiösen Standesvereine, wobei man unter Stand die sog. christlichen Lebensstände zu verstehen hat. Männer-, Frauen- oder Müttervereine, Jünglinge (bzw. Jugend- und Jungmänner- oder Burschenverein) und Jungfrauen. Diesen Vereinen ist es eigen, daß sie sich zunächst und unmittelbarer als die sozialen Standesvereine an die Pfarrei anschließen. Sie sind streng genommen nur eine natürliche Gliederung derselben. Soweit sie frisches Leben entfalten, wie besonders in Diasporagemeinden, tritt das übernatürliche Band der Gemeinschaft im Glauben stark hervor und drängt zugleich die Unterschiede der einzelnen Stände mehr zurück. In etwa sind auch Bürgervereine, Kasinos und ähnliches hierher zu zählen. Vielfach freilich beschränkt sich diese Gemeinschaft der Lebensstände auf das rein religiöse und kirchliche Gebiet. Männerapostolat, Kongregationen ohne außerkirchliche Tätigkeit, Bruderschaften verschiedener Art gehören hierzu. In dieser letzten Gruppe ist von einer besondern Lebensgemeinschaft nicht mehr die Rede, da jeder persönliche Verkehr unter den Teilnehmern fast völlig fehlt. Doch streben auch sie, sobald etwas Leben sich regt, von selbst nach einer Ausgestaltung der Arbeit im Sinne einer Lebensgemeinschaft. Hieraus ergibt sich dann natürlich manche Grenzfrage mit den sozialen Standesvereinen. Über das ganze vielartige Vereinsleben wölbt sich als Dach die Pfarrei. Sie ist berufen, der Verein zu sein, Verein der Vereine. Die Pfarrei sollte vor allem das Vorbild und Urbild des Gemeinschaftslebens sein. Ähnliches auf dem Gebiet des sozialen Lebens erstrebt der Volksverein für das katholische Deutschland. Jedoch ist es ihm bisher nur selten gelungen, am einzelnen Orte entsprechende Tätigkeit zu entfalten.

Eine weitere große Gruppe der katholischen Vereine bilden sodann die Zweckvereine im eigentlichen Sinne. Es sind hierunter alle jene zu verstehen, die sich ein bestimmtes äußeres Ziel gesetzt haben, als da sind: Pflege der Karitas, sei es im allgemeinen, sei es auf dem einzelnen Sondergebiet, Schulfrage, Auslandshilfe, Auswandererwesen, Volksbücherei, Volkskunst und Theater usw. Es gehören somit Karitasverband, Borromäusverein, Bonifatiusverein, Schulorganisation, auch der Frauenbund, in diese Gruppe. An ihre Seite treten, fast möchte man sagen eine Unzahl von kleinen und kleinsten Zweckverbänden jeder Art, bald für einzelne Missions- oder Karitaszwecke, bald wieder für größte und wichtigste Volksinteressen. Manche unter ihnen, wie z. B. das Kreuzbündnis abstinenter Katholiken, in gewissem Sinne

auch der katholische Frauenbund, besonders in den Jugendgruppen, erheben zugleich Anspruch darauf, neben der Verfolgung besonders sozialer und karitativer Zwecke eine Gemeinschaft im Sinne der übrigen sozialen und kirchlichen Standesvereine zu sein. Damit wird natürlich das Problem noch undurchsichtiger. Es ist aber wichtig, auf diese an sich ganz natürliche Tendenz der Zweckvereine zur Gemeinschaft hinzuweisen, die sich bei gemeinsamer Arbeit für ein großes Ziel immer einstellen wird.

Wir werden verstehen, daß angesichts dieser bunten Fülle allmählich immer stärkere Stimmen laut werden, die Zweifel in die Notwendigkeit derselben setzen, ja bisweilen bis zur vollen Verwerfung des ganzen gegenwärtigen Systems der sog. Vereinsseelsorge schreiten. Es ist auch erklärlich, daß dies zunächst mehr zurückhaltende Stimmen waren. Hier ein privat versandter Aufsatz, dort ein Artikel von anscheinend nur lokaler Bedeutung. Weitere Kreise außerhalb der unmittelbar Beteiligten wurden dann durch den anregenden, aber auch teilweise sehr einseitigen Aufsatz Josef Wittigs „Jesus, soziale Frage und christliche Revolution" im Februarheft 1922 des „Hochlands", der diese Frage streift, auf ein Grundproblem hingewiesen, auf die Auseinandersetzung der Pfarrgemeinde mit den Ständen, man könnte in scharfer Formulierung auch sagen: Pfarrgemeinde mit der Standesgemeinde. Bald brachte die „Allgemeine Rundschau" eine Kontroverse Jäger-Walterbach, wobei letzterer sich warm für die Vereinsseelsorge einsetzte. Auf die Ausführungen Dr. Buchbergers in seiner Schrift „Die Seelsorge unsrer Zeit" haben wir bereits hingewiesen. Joseph Joos betonte im Münchner „Arbeiter" (31. August 1922) die Notwendigkeit, daß auch die verantwortlichen Verbandsstellen sich mit dem Problem befassen sollten, und gleichzeitig ist wohl auch in den leitenden Kreisen des Katholikentags das Problem berührt worden. Schließlich sei noch — ohne damit Anspruch auf irgendwelche Vollständigkeit zu machen oder auf Teilprobleme unter einzelnen Verbänden einzugehen — auf die Aufsätze von Dr. P. Oberdörffer, Pfarrer an St. Martin in Köln, im Pastor bonus (Trier) November und Dezember 1922 „Ein ernstes Wort über unser katholisches Vereinswesen" hingewiesen. Sie bilden eine strenge Gewissenserforschung für die Vereinsleiter. In mancher Hinsicht einen entschiedenen Fortschritt in der Erörterung bedeuten die weitschauenden Leitsätze Dr. August Piepers in dessen „Führerkorrespondenz" Oktober-Dezember 1922: „Zur Frage: Vereinfachung des Vereinswesens." Von nicht geringer Bedeutung auch für uns in Deutschland ist ein Rundschreiben des Kardinalstaatssekretärs Gasparri an die italienischen Bischöfe, das zur Rückäußerung zugleich mit einem „Schema" zur Vereinfachung und Vereinheitlichung der katholischen Aktion hinausgegeben wurde. Es war zunächst nicht für die Öffentlichkeit bestimmt. Nachdem es aber mißbräuchlich veröffentlicht worden war, brachten auch die katholischen Zeitungen den Text.

Wenn wir im Folgenden nun etwas näher auf die verschiedenen Lösungsversuche eingehen, so ist es selbstverständlich, daß man mit Wittig bedenken muß, daß es auch ein Werden gibt über alles bewußte Machen hinaus, ein Wachsen, nicht bloß ein Fabrizieren. „Das Vereinswesen ist etwas Lebendiges, sollte es wenigstens sein, und kann deshalb nicht einfach nach Gutdünken einiger weniger auf-, ab- und umgebaut werden, ohne daß das Ganze in

Gefahr kommt. Aber dies entbindet uns nicht von der Verpflichtung, auch in bewußt menschlicher Voraussicht Einfluß zu nehmen auf das Werden, den Gang des Wachstums. Hierin besteht zum guten Teil Aufgabe und Kunst des Führertums. Es ist klar, daß es sich dabei eben deshalb nicht um eine Art gewaltsamen Eingriffs handeln wird, sondern um kluge Leitung. Ob es hier bei uns immer genügt hat, sei dahingestellt. Wir sind gern stolz auf das gewaltige Heer unsrer Organisationen, dennoch ist fraglich, ob alles historisch Gewordene und Gewachsene auch wirklich gut und notwendig war. Und man wird füglich mit Pieper die Frage aufwerfen können, ob in Zukunft auch fernerhin für jede neue oder doch scheinbar neue Aufgabe auch ein neuer Verein geschaffen werden muß. Die Vorschläge, die gemacht wurden, gehen nun hauptsächlich nach zwei Richtungen. Zunächst wird eine engere Fühlungnahme der einzelnen Verbände befürwortet, dann aber zielen weitergehende Vorschläge wenn auch nicht auf einen Abbau, so doch auf eine gewisse Vereinfachung unsres katholischen Vereinswesens ab.

Soweit man zunächst sich mit einer engeren Fühlungnahme der einzelnen großen Verbände begnügen will, ist an sich nicht viel zu sagen. Man darf sich freilich davon nicht allzuviel versprechen. Manche befürchten, daß dann eben ein paar Konferenzen mehr gehalten werden und eine Arbeitsgemeinschaft mehr gebildet wird. Zudem sollte ja der Katholikentagsausschuß ähnliche Aufgaben schon immer erfüllen. Wollte man aber weitergehen und dieser Konferenz irgendwelche Befehlsgewalt geben, so dürfte damit ein recht schwieriger und unsicherer Weg beschritten werden. Wichtiger wird die Durchführung dieses Gedankens bis in die Pfarreien hinein sein, die Bildung von Pfarrkartellen oder -ausschüssen. Dadurch wird vor allem der Stellung der Pfarrei als Mittelpunkt des katholischen Lebens mehr Rechnung getragen werden, eine stärkere Einstellung der einzelnen Gruppen zu ihr erzielt werden. Freilich darf man sich der großen Schwierigkeit, diese Aufgabe durchzuführen und die Pfarrkartelle lebenskräftig zu halten, nicht verschließen. Aber in der Hand eines geeigneten Führers können sie ein gutes Werkzeug sein. Vor allem bilden sie, soweit man sehen kann, für den Augenblick den einzigen Weg, wirklich aus der Menge heraus allmählich zu größerer Einheit und Klarheit zu gelangen. Denn es ist gar kein Zweifel, daß man heute vielfach an den Zentralen Unterschiede mit einer Schärfe prägt, wie sie an der Front nicht immer empfunden werden, so daß doch leichter eine Einheit zu erzielen ist. Soll aber bei diesen Kartellen etwas erreicht werden, dann muß unbedingt die Pfarrei als solche und die Arbeit in ihr der gemeinsame Boden sein. Selbst wenn man weitergehenden Plänen die Berechtigung, ja Notwendigkeit nicht absprechen will, so müßten sie doch wohl alle mehr oder weniger auf einer Vorarbeit im eben geschilderten Sinne fußen.

Drei Fragen wollen wir im Folgenden hauptsächlich zur Erörterung stellen, die unsrer Ansicht nach zu den grundlegenden gehören: die Notwendigkeit der Dreigliederung in unsrem Vereinswesen, das Gemeinschaftsproblem bzw. Pfarrgemeinde und Standesgemeinde, schließlich die zweckmäßigste Gestaltung der Zweckverbände. Wir lassen dabei die Frage nach der Mitarbeit der Laien oder besser der Zusammenarbeit von Priestern und Laien unerörtert, einmal weil sie weit über den Rahmen dieser Seiten hinausführen würde, dann weil

ganz unabhängig von Titel und rechtlicher Stellung auf beiden Seiten die praktische Lösung ja doch zu neunzig Prozent von den Persönlichkeiten abhängt, die aufeinander angewiesen sind.

Wir haben eingangs schon betont, daß eine Erörterung des katholischen Vereinslebens unbedingt die wirtschaftlichen, ständisch neutralen oder interkonfessionellen Verbände, in gewissem Umfang auch die politischen Vereine miteinbeziehen muß. Bei einer Anzahl von Berufsgruppen stehen wir nun vor der Dreigliederung: Wirtschafts- bzw. Berufsverband, katholischer Standesverein, religiöser oder Pfarrverein bzw. Kongregation. Mancherorts kommt noch da der Volksverein dazu. Diese dreifache Organisation wird deshalb so schwer empfunden, weil es gerade im System selbst liegt, gleichzeitig Mitglied bei allen zu sein. Man hat deshalb auch schon nach verschiedenen Lösungen gerungen, ohne daß jedoch der Ausgangspunkt gerade der Wunsch nach Vereinfachung zu sein brauchte. Man strebt vielfach danach, die religiösen Gruppen ganz in die sozialen Standesvereine einzubauen, mit übertriebener Spitze könnte man sagen, die Pfarrgemeinde in die Standesgemeinden aufzulösen. Es muß natürlich die Folge sein, daß bei einer größeren Zahl sozialer Vereine die Pfarrgeistlichkeit dieser intensiven Seelsorge auf so und so viele Gruppen verteilt nicht mehr nachkommen kann. Die Folge ist dann nur zu leicht ein Kapellenchristentum, die Bildung verschiedenster Gemeinden in und unter den Pfarrgemeinden. Von der entgegengesetzten Seite suchte man in den Zeiten des Integralismus das Problem zu packen und die wirtschaftlichen Verbände den sozialen, katholischen Standesvereinen mehr oder weniger eng anzugliedern. Der Versuch scheiterte teils an der mangelhaften Berücksichtigung des bereits Gewordenen, teils an der dem Integralismus eigenen Überbetonung der kirchlichen Autorität in wirtschaftlichen und allgemeinen Standesfragen. Neuerdings wird hier und dort eine weitere Lösung ventiliert: Neben den wirtschaftlichen und beruflichen Laienorganisationen unmittelbar die allgemeinen kirchlichen Gemeindeverbände. Aufgabe der ersten sei es, im Sinne des Christentums und von seinem Geist getragen das beruflich-ständische wie das wirtschaftliche Leben zu pflegen, mit all seinem Ringen und Kämpfen; Aufgabe der zweiten, die katholischen Christen hierfür heranzubilden und in lebendiger Glaubens- und Liebeskraft zu erhalten. Es wäre ganz besonders die Aufgabe der kirchlichen Vereine, die Führer innerlich heranzubilden, ganz ähnlich wie dies auch auf politischem Gebiet geschieht. Dieser Weg, der ja für all die Stände, die keine eigene katholische Standesorganisation besitzen, wie z. B. die Landwirte, schon begangen wird, würde ohne Zweifel eine große Vereinfachung, eine Ersparnis an Führerkräften aus dem Laienstand und eine größere Entlastung für den Klerus, namentlich von ihm ferner liegenden Fragen bedeuten. Freilich müßten die Grundlagen der christlichen Berufslehre nach wie vor in den kirchlichen Vereinen gelegt werden und das Interesse auch an Standes- und Wirtschaftsfragen in den Reihen des Klerus müßte auch dann stark genug bleiben, um stets den Führern der wirtschaftlichen und ständischen Verbände wertvolle und willkommene Berater stellen zu können. Auch hier mag das Verhältnis von Kirche und politischer Partei ähnliche Möglichkeiten auf andern Gebieten andeuten.

Dem aufmerksamen Beobachter konnte es im übrigen nicht entgehen, daß hier und dort eine neue Beurteilung der Frage, katholische und paritätische Organisation, sich ankündet. Nicht etwa nur vonseiten mancher Vertreter der Jugend, auch ein Mann wie Stegerwald läßt da und dort der Alternative, „ob in einer gemeinsamen Partei oder in einem engeren Kartell", freien Spielraum (Zusammenbruch und Wiederaufbau, Berlin 1922) oder verweist auf die holländische Koalition, die in der jüngsten Zeit zusehends an Beachtung bei uns gewonnen hat. Es läßt sich ja nicht verkennen, daß, nachdem gerade im politischen Leben der Sozialismus als Weltanschauung immer stärker hervortritt, der paritätische Staat im Sinne des alten christlich-interkonfessionellen nicht mehr besteht und somit auch die Grundlagen dieser ganzen Frage wesentlich verschoben sind. Doch liegen die Möglichkeiten auf diesem Gebiet noch so fern, daß es hier genügt, in Kürze darauf hingewiesen zu haben, ohne in die Einzelheiten einzutreten.

Die letzterwähnte Möglichkeit zur Vereinfachung der Dreigliederung in unsrem Vereinsleben hat schon angedeutet, welche Bedeutung dem Problem der Gemeinschaft für unser katholisches Gesellschaftsleben zukommt. So scharf und bewußt wie in den jüngsten Zeiten ist es früher nicht gefaßt worden. Wohl finden wir es, wenn auch weniger als Programm denn als Tatsache, in den Gesellenvereinen und einer Reihe Kongregationen und anderer Vereine, selbst in den Vinzenzkonferenzen, um die Mitte des 19. Jahrhunderts stark hervortretend. Aber gegen Ende des Jahrhunderts verschob sich der Schwerpunkt in Ziel- und Zweckbestimmung doch mehr nach außen. Stellungnahme zu den Fragen der Standes- und allgemeinen Politik und auf religiösem Gebiet apologetische Arbeit bildeten den Kern der Tätigkeit unsrer Vereine. Es entspricht dies im übrigen durchaus dem Entwicklungsgang unsrer neuen sozialen Vereine, namentlich der Arbeitervereine, die ja zunächst im Kampfe gegen den Sozialismus und im Ringen nach eigener Geltung und Überwindung der Patronage in und außerhalb der Arbeitsstätte sich bilden und durchsetzen mußten. Der innere Ausbau zur bewußten Gemeinschaft kann naturgemäß erst nach Überwindung der ersten Existenzkämpfe erfolgen. In die Zeit dieser neuen Entwicklungsstufe fiel aber, wie schon wiederholt erwähnt, das Aufleben des Familiengedankens, zum Teil als Gegenströmung gegen die scharfe Frontstellung nach außen in den Vereinen. Zugleich wurde auch das religiöse Gemeinschaftsleben neu und mächtig angeregt. Ein starker Impuls hierzu ging von der eucharistischen Bewegung aus, die wie von selbst die Glieder der Pfarrei dort, wo diese noch einigermaßen Bedeutung hatte, enger und lebendiger zusammenschließen, das tiefste Band der Einheit inniger zum Bewußtsein kommen lassen mußte. Daß sich dies kirchliche Gemeinschaftsleben mit besonders starker Betonung wieder an die Pfarrei und deren unmittelbare Organe anschloß, ist wohl auch dem bekannten Buche Dr. Heinrich Swobodas „Großstadtseelsorge" (Regensburg 1909, Pustet) zuzuschreiben. Es hob die Bedeutung der Seelsorgspfarrei zahlenmäßig mit solcher Wucht hervor, daß seitdem das Bestreben, sie zum wirklichen Mittelpunkt des religiösen Lebens zu machen, nicht mehr nachließ.

Es kann sich somit nicht darum handeln, die Gemeinschaftsbildung als solche zu hemmen. Denn es ist selbstverständlich, daß wenigstens in einigermaßen

größeren Verhältnissen auch außerhalb der Kirche das Gemeinschaftsleben der religiösen Gemeinde bzw. das ihrer Teile sich irgendwie in Formen kleiden muß, daß die Jugend in dies Gemeinschaftsleben eingeführt werden und hineinwachsen muß (vgl. auch Zurück zur Familie a. a. O. 169 f.). Die Frage ist auch nicht, ob irgend eine der natürlichen Gemeinschaften Familie, Berufsstand, Gemeinde, Volk und Staat neben der kirchlichen Gemeinde verneint werden oder verkümmern soll. Die Frage liegt unsrer Ansicht nach vielmehr so: Welche Gemeinschaft soll bei der unmittelbaren Erfassung als religiöser, kirchlicher, d. h. der kirchlichen Autorität in besonderem Maße unterstellter Verein den Vorzug haben? Es ist klar, daß sich hierbei die Frage von selbst verengt auf die Berufs- bzw. Standesgemeinschaft und auf die kirchliche Gemeinde bzw. deren natürliche, nach Alter und Geschlecht geschiedene Glieder. Daß Staat und Gemeinde, aber auch Volk und politische Vereine überhaupt nur mittelbar von der kirchlichen Organisation erfaßt werden, was wohl von der Frage katholisch oder interkonfessionell zu trennen ist, ist uns geläufig. Es sei auch betont, daß es sich hier nicht um jene Berufsstände handelt, die wie auch heute noch zahlreiche Gesellen, Dienstboten, wie die Seeleute, Gasthofangestellte usw. keinen stetigen Wohnsitz haben oder unter ganz besondern Berufsverhältnissen und Bedingungen leben. Ebensowenig handelt es sich etwa darum, es kann dies nicht genug hervorgehoben werden, den Wert des Berufsgedankens im allgemeinen, noch die gemeinschaftsbildende Kraft des Standes auszuschalten, geschweige zu verneinen. Die Frage ist lediglich die, ob er zur Grundlage der kirchlichen Organisation zu machen ist, wie etwa beim Arbeiterstand, oder ob wie beim Bauernstand das ständische in zwar religiös orientierten, aber nicht unmittelbar kirchlichen Gebilden gepflegt, die kirchliche Organisation aber auf der gesamten Christengemeinde — sei es nun im Volksverein oder in sonst hergebrachten kirchlichen Formen aufgebaut werden soll. Es wird für die Beurteilung dieser Frage von großer Wichtigkeit, wie man sich zur gegenwärtigen Form der kirchlichen Standesvereine stellt, ob man sie als Standeserziehungsvereine auffaßt, die also zu einer gewissen Zeit ihre Aufgabe erfüllt haben können, und gleich dem volljährig gewordenen neue Formen annehmen, oder ob man sie mit Rücksicht auf die besondere Lage der einzelnen Stände als eine dauernd notwendige Einrichtung ansieht. Die Frage wurde in absichtlicher Überbetonung schon oben gestellt: Pfarrgemeinde oder Standesgemeinde. Ein Beispiel mag sie erläutern: Sollen in einer Stadt mit mehreren Pfarreien z. B. die Mädchen sich in jeder Pfarrei zu einem Jungfrauenverein zusammentun, der je nach Bedürfnis und Größe in sich verschiedene Gruppen birgt, sei es zur Pflege besonderer Interessen (Beruf, Mission, Apostolat), sei es als engere Gemeinschaft (Lebensführung, Kongregation), oder sollen sich zunächst die Mädchen der gleichen Berufs- oder auch Standesgruppen (Arbeiterinnen, Angestellte, Beamtinnen usw.) über die ganze Stadt hin als katholischer Verein mit Präses oder Beirat zusammenschließen und dann lediglich je nach Bedürfnissen örtliche Untergruppen bilden, sei es nach Stadtteilen oder auch nach Pfarreien.

Die erste Form geht von der klar umrissenen kirchlichen Einheit aus. Ihr kirchlicher Führer ist ohne weiteres der jeweilige Pfarrer bzw. dessen Mitarbeiter. Den verschiedenen Ansprüchen der verschiedenen Menschen und Ver-

hältnisse an das Gemeinschaftsleben kann durch Bildung von Gruppen auf dem Einheitsboden der Pfarrorganisation Rechnung getragen werden, ohne daß dadurch die äußere Arbeit des geistlichen Führers in dem Maße wie bei neuen Vereinsbildungen gesteigert würde, noch die Aufstellung eigener Vereinsgeistlicher außerhalb der Pfarreien, von den genannten Ausnahmen der Ortsfremden usw. abgesehen, notwendig würde. Eine gewisse Voraussetzung hierzu bildet allerdings die Bedingung, daß die Pfarreien keine Riesenpfarreien seien, sondern in ihnen wirklich noch ein Gemeinschaftsgefühl in größeren Teilen der Gläubigen lebendig sein kann. Es ist darum charakteristisch, daß diese Vereinsform namentlich in Gegenden mit starkem Pfarrgefühl, aber auch in Gegenden der scharfen religiösen Gegensätze, wie in den Diasporastädten, sich findet. In kleineren, übersichtlichen Pfarreien ist zudem auch das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den einzelnen Ständen in der höheren kirchlichen und christlichen Einheit stärker entwickelt.

Wo diese Momente mehr zurücktreten, gewinnt das Standesgefühl als Grundlage der Gesamtlebensgemeinschaft von selbst mehr an Kraft. Je tiefer es greift und wirklich auf dem Standesgedanken und nicht nur auf allgemein christlichen Berufsgedanken aufbaut, um so mehr drängt es nach einer Teilung und neigt zur Abschnürung sich neu bildender Berufs- oder Standesgruppen, wie z. B. der sog. neue Mittelstand, besonders die zahlreichen Privatangestellten, Techniker usw., alles, was weder Handwerker noch Kaufmann noch Akademiker war, an vielen Orten einer geeigneten Anschlußmöglichkeit entbehren mußte. Der konservative Zug, der in den Berufsverbänden sich dank alter Traditionen verhältnismäßig leicht bildet, hat neben seinen Vorzügen auch die Folge, neuere Formen schwerer aufzunehmen und dadurch ebenfalls wieder Neugründungen verschiedener Art in und außerhalb des kirchlichen Vereinswesens hervorzurufen. Nimmt man noch hinzu, daß namentlich in unsern Zeiten der Berufs- und Standessinn allzuleicht in Egoismus umschlägt und leider manchmal mit dem christlichen oder katholischen Namen manches gedeckt wird, was ihn keineswegs ehrt, so läßt sich das Wort August Piepers wohl verstehen: „Standesvereine organisieren die Gemeinde sehr leicht auseinander, wenn nicht über ihnen der Volksverein den Volksgemeinschaftsgeist erhält“ (a. a. O. S. 197). Pieper sucht in seinen mit gewohnter Klarheit geschriebenen Leitgedanken somit eine Lösung des Problems: Pfarr- und Standesgemeinde über den Volksverein. Er kommt damit Gedanken entgegen oder trifft sich mit ihnen, die namentlich in den Kreisen der Jüngeren, denen die Lehren des letzten Jahrzehnts über Familienpflege, Volksgemeinschaft, kirchliche Gemeinschaft natürlich tiefer dringen mußten als den Älteren. Freilich müßte dann der Volksverein selbst eine Ausgestaltung und Vertiefung seiner Arbeit erfahren, über das hinaus, was er gemeiniglich heute leistet. Pieper deutet die Entwicklung an: „In bäuerlichen kleinen Gemeinden genügt der Jugendverein und der Volksverein, die beide als Organe der gesamten Pfarrgemeinde wie der bürgerlichen Gemeinde auftreten und arbeiten. Sie können nach Bedarf für Erwachsene und Jugendliche, für besondere Erwerbsgruppen Sonderveranstaltungen treffen. In Orten, wo weitere Vereine notwendig sind ... müssen die Vereine ein sich abschließendes, selbstgenügsames Sonderleben vermeiden, vielmehr sich bewußt in den Dienst

der Pfarrgemeinde stellen"... Ebenso notwendig bleiben für ihn „grundsätzlich an erster Stelle die Standes- und Jugendvereine und der Volksverein, als die organisierte Volksgemeinschaft im kleinen". Er verlangt jedoch zugleich, daß Standesvereine, „die wegen zu geringer Mitgliederzahl oder aus sonstigen zurzeit unüberwindlichen Gründen nicht leben und sterben können", am besten in einen dementsprechend arbeitenden Volksverein übergeführt werden und die Standesvereine allgemein auf das „Mitschleppen der toten Masse verzichten".

Damit rollt Pieper allerdings gewaltige Fragen auf. Nicht nur tiefgehende Wandlungen innerhalb der Standesvereine, ihre Abkehr von jeder Zahlenpolitik, sondern es wird gerade deshalb mit erneuter Schwere auch das Problem der Zahl, der Masse hiermit bedingt. Standesvereine in diesem Sinne werden sicher neue, frische Stoßkraft entfalten, besonders auch die christlich-wirtschaftlichen Organisationen befruchten können. Sie sind aber zur Wirksamkeit auf die Massen angewiesen, auf enge Fühlung mit der übrigen katholischen Gemeinde und sollen ja auch nach Piepers Gedanken durch den Volksverein, der gleichsam die weltliche Seite der Pfarrgemeinde bilden soll, mit dieser in enger, organischer Fühlung stehen. Inwieweit es sich hier also um völlig selbständige Vereine oder um Gruppen im obigen Sinne handelt, ist eine äußerliche Frage, die wesentlich dadurch entschieden wird, wieweit zwischen den Zentralen des Volksvereins und jenen der Standesvereine eine mehr oder weniger enge Arbeitsgemeinschaft, vielleicht sogar Betriebsgemeinschaft bestehen würde.

Dagegen muß dann der Volksverein die gemeinsame Basis aller außerkirchlichen Betätigung der Christengemeinde bzw. der Pfarrgemeinde werden, nur etwa mit der von Pieper gegebenen Einschränkung: Jugend- und Volksverein, wobei aber die Jugendvereine von selbst die natürliche Vorstufe zum Volks- (bzw. Familien-) Verein wären. In diesen Massen, bei den Jungen und Alten, müßten natürlich überall besondere Gruppen, Stoßtrupps, sei es in festeren Formen der Kongregation, sei es in loser Form, sei es im kleinen selbst ohne Form, das Gefüge bilden. Aber das wesentlich Katholische an ihnen müßte eben sein, daß sie sich nicht zu einer religiös-aristokratischen Gruppe zusammen- und abschließen, sondern daß sie stets massenoffen bleiben, beseelt von wahrhaft apostolischem Geiste, der nicht nur sich und die eigene Befriedigung sucht, sondern andern mitteilen muß. Dieser apostolisch offene Sinn kann die Vorkämpfer, gleichviel ob es sich um eine Standes- oder Religionselite handelt, allein davor bewahren, zu einem Integralismus zu gelangen, der in seiner Einseitigkeit die Masse nicht erfassen kann und deshalb nutzlos ist. Denn, sagt Neundörfer mit Bezug auf das Massenproblem und die Kirche über diesen Integralismus mit Recht: „Wo aber das Salz nicht in die Masse dringt, nützt auch alle seine Kraft der Masse nichts" (Hochland, Dezember 1922, S. 237). Freilich müßte der Volksverein bei solcher Neuordnung der Dinge nicht nur die große Massenorganisation für Katholiken sein, sondern er müßte dann auch unmittelbar in engster Verbindung mit dem warmen Pulsschlag des kirchlichen Gnaden- und Sakramentslebens den ganzen katholischen Menschen und das katholische Gemeinschaftsleben in seinem ganzen Umfang erfassen, so wie dies Jugend- und Standesvereine bislang schon grundsätzlich, wenn auch auf teilweise verschiedenen Wegen, pflegten.

Die letzte der von uns aufgeworfenen Fragen betrifft die nach der zweckmäßigeren Gestaltung der Zweckverbände. Wir können uns hier kürzer fassen. Bislang strebte man dahin, im großen und ganzen für jede neu auftauchende Aufgabe auch möglichst bald einen neuen Verein oder Verband zu schaffen. Man begründete es mit der größeren Sach- und Fachkenntnis, die so erzielt wird, mit der wirksameren Vertretung bei Behörden und Fachverbänden, mit der leichteren Mittelgewinnung, wenn recht viele und für möglichst Vielerlei, besonders recht Konkretes, Anschauliches werben. In all dem ist ein berechtigter Kern. Es fragt sich nur, ob es auf die Dauer geht, ob man ins Ungemessene so weiter arbeiten kann, und besonders, ob unsre heutige Zeit das erträgt. Auf der andern Seite aber muß man sich fragen, ob nicht auf einfachere und auch letztlich billigere Weise ähnliche Erfolge zu erreichen sind. Auf einem Teilgebiet hat sich bereits eine Entwicklung angebahnt, die wohl auch in andern Verhältnissen anwendbar ist. Auf kaum einem andern Felde wie dem der Karitas erfreuen wir uns so zahlreicher, historisch und sonstwie gewordener Vereine und Verbände. Auf keinem andern schienen auch die angeführten Gründe für das Getrenntmarschieren so durchschlagend. Freilich traf auch kaum ein anderes Gebiet die schwere Zeit so hart. So haben sich denn eine Reihe von Sondervereinen veranlaßt gesehen, ihr Sekretariat mit dem des Zentralkaritasverbandes zu vereinigen. Dadurch wurden für beide Teile die Unkosten geringer, die gegenseitige Fühlung enger. Fachvertretung blieb, wo es wünschenswert war, nach wie vor möglich, es konnte aber auch, wo es angebracht schien, der ganze Nachdruck der Gesamtorganisation eingesetzt werden. Ähnlich werden wir immer mehr auch auf den andern Gebieten arbeiten müssen. Ein starker katholischer Zentralverband, mag er Volksverein oder wie immer heißen, in ihm und an ihn angelehnt, je nach Bedürfnis ausgebaute Referate für die Notwendigkeiten der Zeit, die mit ihr kommen und gehen. Die Mitgliedsbeiträge spielen ja heute durchweg keine Rolle im Haushalt der Organisationen mehr. Aus diesem Grunde lohnt es sich deshalb nicht mehr, Sondervereine zu schaffen. Alles übrige aber, auch die Interessierung, läßt sich bei guter Leitung auch mit einheitlichem Apparat schaffen. Wenn schon eine einzige Stelle für alle Fragen ein sehr schwer erfüllbares Ziel sein dürfte, obwohl es in kleineren Verhältnissen wie z. B. im Schweizer Volksverein einigermaßen erreicht ist, so ließe sich doch die Konzentration an einigen wenigen Punkten denken, um einige Stichworte zu nennen, etwa: Jugendfragen mit Erziehung und Schule eng verbunden, Volks-Standesbewegung, einschließlich Volksbildung und in enger Fühlung mit der Frauenbewegung, Karitas im weitesten Sinne, Missions- und Diasporasorge. Auch die Vorschläge, die der Kardinal-Staatssekretär für Italien zur Aussprache stellte, bewegen sich auf ähnlicher, wenn auch den italienischen Voraussetzungen angepaßter Grundlage.

Das Schema sieht innerhalb der Union der italienischen Katholiken, die Vereine und Einzelpersonen zu Mitgliedern zählt, zwei große Gruppen vor: die männliche und weibliche „Familie". Die weibliche gliedert sich in die drei Sektionen des katholischen italienischen Frauenbundes, die männliche besteht 1. aus einer noch zu bildenden Föderation aller katholischen Verbände von Erwachsenen (oder nach dem Alter gemischten) unter einem General-

präsidenten und einem entsprechenden geistlichen Beirat; 2. der „Katholischen Jugend Italiens“ mit ihren besondern Gruppen und Bünden, den katholischen italienischen Sportvereinen und katholischen italienischen Pfadfindergruppen (für die eine engere Verbindung mit der Zentrale der Katholischen Jugend Italiens vorzusehen ist); 3. dem katholischen italienischen Akademikerbund.

An der Spitze des Ganzen steht eine Zentralleitung, der die Präsidenten der großen Verbände de iure zugehören, außerdem noch vom Heiligen Vater ernannte Mitglieder unter einem von ihm erwählten Präsidenten.

Neben die Zentralleitung soll ein Zentralrat aus Laien und Geistlichen treten, die auf den verschiedensten Gebieten als Sachverständige einen Ruf haben. An ihre Gutachten auf dem moralischen und religiösen Gebiet in Verbindung mit der kirchlichen Autorität haben sich alle Vereine, auch die wirtschaftlichen und ständischen, zu halten, die den Anspruch erheben wollen, auf dem Boden der katholischen Grundsätze zu stehen.

Wir haben absichtlich vermieden, eine bestimmte Stellung einzunehmen. Es kam uns darauf an, die Probleme selbst als solche zunächst einmal herauszustellen. Manches konnte auch hier nur kurz gestreift werden. Die nächste Zeit wird aber gewiß erneute Versuche zur Meisterung der unverkennbaren Schwierigkeiten und Mängel der heutigen Lage bringen. Ob sie zu einem Ziele führen, mag dahingestellt bleiben. Was wir aber anstreben müssen, das ist, bei all diesen Versuchen stets trachten, über der Sorge für das persönlich Naheliegende nie die Liebe allen andern gegenüber zu vergessen. Es ist betrüblich, wenn Männern oder Frauen, die nun einmal — zumeist durch den Gang der Dinge und nicht durch eigene Wahl — an führende Stelle gekommen sind, bei jedem Versuch, zu einer größeren Einheit zu gelangen, von so und so vielen kleineren Größen egoistische Motive, Eigensucht und Herrschsucht unterschoben werden, wenn man solche Versuche mit dem üblen Wort der Stinnesierung usw. brandmarkt. Es bleibt ja dem einzelnen unbelassen, alles so, wie es mehr oder weniger zufällig geworden ist, für die beste Lösung zu erachten. Wir erinnern aber an das bittere Unrecht, das z. B. einem jetzt Toten in dieser Hinsicht so oft geschehen, dem Karitaspräsidenten Prälat Werthmann, dessen Nachlaß ein wunderschönes Zeugnis für die tiefpriesterliche Reinheit seines alle Ehren und Ämter aus Gottesliebe fliehenden Strebens und Wirkens erbrachte. Wenn diese innere Einheit der Sinne gegeben ist, dann werden sich letztlich auch die äußern Formfragen leicht lösen. Ohne sie wird die schönste und vollendetste Konstruktion keinen Schritt näher zur Einheit und Einheitlichkeit führen, können aus der tiefen Gärung, die unser Vereinsleben durchzieht, nur Verwirrung, Mißmut und damit Mißerfolg sich entwickeln.

Constantin Noppel S. J.

Im Banne des Atheismus.

Ein kritischer Gang durch die Werkstätte des Unglaubens.

Wir leben heute in einer merkwürdigen Zeit. Alles, was die Menschheit sonst für gesund und normal gehalten hat, gilt heute für krankhaft und anormal; das Wahre und Gute ist falsch und schädlich, das Vernünftige und Kluge unvernünftig, ja wahnwitzig geworden. Die erprobtesten Regierungsformen werden plötzlich als Menschenknechtung und Tyrannei verschrien. Die edelsten Menschen sind gemeine Verbrecher, gemeine Verbrecher Heroen und Menschenbefreier, ja halbe Götter geworden. Althergebrachte Begriffe von Ordnung, Sittlichkeit, Ehe, Familienleben und Eigentum werden über Bord geworfen; an ihre Stelle tritt eine pseudowissenschaftliche Rechtfertigung der Unordnung, der ausschweifendsten Unsittlichkeit, der zügellosen Geschlechtsgemeinschaft, des Kommunismus und Bolschewismus. Die Künste scheinen nicht mehr das Erhabene, Schöne, Große, Ideale als ihren Gegenstand zu betrachten, sondern das Platte, häßlich Abstoßende, das krankhaft Verzerrte, das hysterisch Exzentrische. Privateigentum soll Diebstahl sein, Gewissen ein Schreckgespenst für Kinder, Sittlichkeit der schädlichste Aberglaube, Religion der verfehlte Ausdruck erotischer Triebe.

So kann es denn nicht wundernehmen, wenn auch der Gottesglaube für törichten Wahn erklärt und der Unglaube als der Gipfel intellektueller Kultur gepriesen wird, als das Ergebnis echter Wissenschaft und Philosophie, als Aufstieg aus sumpfigen Niederungen geistiger Rückständigkeit in die staubfreien, lichten Alpenhöhen des Geistes.

Es ist dies freilich keine neue Erscheinung unsrer Tage. Aber es gehört mit zu den Zeichen der Zeit, daß heute eine Geschichte des Unglaubens, der Gottesleugnung und Gottlosigkeit in vier mächtigen Bänden erscheinen kann, heute, wo die edelsten Verteidiger echter Kulturgüter kaum einen Verleger finden können.

Gewiß, eine Geschichte des Atheismus kann geschrieben werden. Es gibt eine Geschichte der Religionen, eine Geschichte des Materialismus, des Idealismus, des Pantheismus, warum nicht auch eine Geschichte des Atheismus? Ist ja doch der Atheismus eine Tatsache. Und er hat seine Geschichte. Eine recht abwechslungsreiche und bunte sogar. Und es wäre eine lohnende Aufgabe, eine umfassende, streng wissenschaftliche und kritische Geschichte des Atheismus zu schreiben. Es wären hier die letzten Wurzeln und Triebfedern des Kampfes gegen den Gottesglauben aufzudecken; es wäre zu zeigen, unter welchen geschichtlichen Bedingungen und mit welchen Voraussetzungen die Gottesleugner gearbeitet haben; es wären ihre Aufstellungen sachlich zu prüfen; es wären die Wirkungen der atheistischen Literatur darzulegen, die sich oft bis in die äußersten Gebiete des praktischen Lebens und die untersten Schichten des einfachen Volkes hinein erstrecken; es wäre zu schildern, wie der Gottesglaube immer wieder den Kampf gegen den Unglauben unermüdlich aufgenommen hat, wie das natürliche Gottesbewußtsein, die im Menschenherzen unverwüstlich verankerte Anlage zur Religion immer wieder den Sieg über die

niederreißenden Fluten des Unglaubens davonträgt. Ein solches Werk wäre nicht nur eine wissenschaftliche Leistung, sondern eine hervorragende Kulturtat, würdig eines großen Geistes.

Von Mauthners „Geschichte des Atheismus im Abendland", von der zwei starke Bände[1] bisher erschienen sind, läßt sich allerdings nicht sagen, daß sie diese Bedingungen erfülle.

Schon die einleitenden Worte des Werkes klingen wenig wissenschaftlich. „Der große Pan ist tot oder liegt im Sterben; es ist Zeit, seine Geschichte zu schreiben, solange noch Zeugen seiner lebendigen Herrschaft da sind, die Geschichte des gewaltigsten Gedankenwesens, das in der Menschheit gewirkt hat, die Geschichte der Gottesvorstellung oder des Gottes, je nachdem" (I 3). Eigentlich wollte Mauthner eine „Geschichte des Gotteswahns" schreiben, aber mit erstaunlichem Zartgefühl, das man sonst im Werke nicht wenig vermißt, fürchtet er, dieser Titel würde „überflüssigen Anstoß erregen" (I 3). Nun freilich, diesen Anstoß hat er vermieden, aber das Werk selbst muß bei jedem ernst und ehrlich Denkenden Entrüstung hervorrufen. Und diese Entrüstung ist wahrhaftig nicht „überflüssig"! Denn Mauthners Werk, so flott und leicht lesbar es geschrieben ist, so reiche Literatur es auch verarbeitet, ist keineswegs die Frucht objektiver, voraussetzungsloser Forschung, mit der sich unsre Atheisten so zu brüsten belieben, ist keineswegs das Ergebnis der „Wahrheitsleidenschaft", die sich Mauthner selbst im Vorwort zuzuschreiben nicht scheut.

* * *

Sehen wir näher zu, welches der Zweck oder die Aufgabe ist, die sich Mauthner stellt, und welches die Methode ist, die Mittel, die er zur Lösung seiner Aufgabe heranzieht.

Über die Aufgabe spricht sich das Vorwort unumwunden aus. „Damit der Leser nicht bis zum letzten Abschnitt des vierten Bandes zu warten brauche, um das letzte Ziel dieses Werkes kennen zu lernen, will ich gleich an dieser Stelle ein Glaubensbekenntnis ablegen; ich möchte diejenigen, die mir vertrauen, auf die helle und kalte Höhe führen, von welcher aus betrachtet alle Dogmen als geschichtlich gewordene und geschichtlich vergängliche Menschensatzungen erscheinen, die Dogmen aller positiven Religionen ebenso wie die Dogmen der materialistischen Wissenschaft, auf die Höhe, von welcher aus übersehen Glaube und Aberglaube gleichwertige Begriffe sind. Was ich zwischen den Zeilen des niederreißenden Buches aufbauend zu bieten suche, mein Kredo also, ist eine gottlose Mystik, die vielleicht für die Länge des Zweifelswegs entschädigen wird." Mauthner will also nicht eine wissenschaftliche Geschichte des Atheismus schreiben, sondern eine Propagandaschrift für den Unglauben. Der Leser soll zur Überzeugung geführt werden, daß Glaube und Aberglaube gleichwertige, d. h. gleich wertlose Begriffe sind, daß an Stelle des Gottesglaubens eine gottlose Mystik treten soll. Und ganz unumwunden gibt Mauthner sofort zu, daß dies nicht ein streng wissenschaftliches Ergebnis, sondern ein persönliches „Glaubensbekenntnis" ist; er ist sich voll bewußt, daß

[1] I 658 S.; II 593 S. Lex.-8°. Stuttgart u. Berlin 1922, Deutsche Verlagsanstalt. Band II trägt auf dem Titel die Jahreszahl 1921, beide Bände aber auf der Rückseite des Titels die Bemerkung Copyright 1920.

das Buch „niederreißen" soll und wird. Von dem positiven Ersatz einer gottlosen Mystik weiß er nur zweifelnd zu hoffen, daß er „vielleicht für die Länge des Zweifelswegs entschädigen wird". „Ersatz"produkte sind freilich immer verdächtig, um so verdächtiger in diesem Falle, da Mauthner selbst an anderer Stelle (II 455) behauptet, die wahren Atheisten setzten an Stelle der Negation kein positives Dogma.

So ist das Werk von vornherein eine Tendenzschrift, eine Agitationsschrift, eine Predigt des Unglaubens, keine wissenschaftliche Leistung. Da muß es den Leser doch ein wenig wundern, wenn er den Verfasser von sich rühmen hört, er wolle die Dinge „ganz vorurteilslos, ohne Eifer und ohne Haß" (I 75) betrachten. Tatsächlich strotzt das Werk von Vorurteilen, historischen Verzerrungen, künstlich hineingetragenen Umdeutungen, unbewiesenen Behauptungen, gröbster Unkenntnis christlicher und besonders katholischer Lehren; es weist bei aller Belesenheit philosophische Unkenntnis und Mangel an logischer Durchbildung auf, der selbst einem Studenten aus dem ersten Semester der Philosophie Unehre machen würde. Während die Literatur des Atheismus in behaglicher Breite zur Darstellung gelangt, die gröbsten Pamphlete gegen den Glauben seitenlang exzerpiert und so dieselben Gedanken immer und immer wieder bis zum Überdruß wiederholt werden, setzt sich der Verfasser über den Kampf gegen den Atheismus, über die theistische und christliche Literatur leichtfertig hinweg mit der sehr wenig historisch und noch weniger wissenschaftlich klingenden Bemerkung, er wolle den Leser mit dem faden und öden Geschwätz der Theisten nicht langweilen (II 454 u. ö.). Während die atheistischen Ansichten und Scheingründe nirgends widerlegt, sondern mit sichtlichem Behagen ausgeführt werden, werden die gegnerischen Ansichten und Gründe, sofern sie überhaupt gebracht werden, mit hämischen Bemerkungen und staunenswerter Oberflächlichkeit abgetan. Man kann sich der Empfindung nicht erwehren, Mauthner habe es darauf abgesehen, die Dogmen des Unglaubens in hunderterlei Variationen dem Hirn des Lesers einzuhämmern, bis er schließlich alles glaubt.

Doch wir sind verpflichtet, für unsre Behauptungen auch die Beweise zu bringen. Nur einige wenige greifen wir heraus, denn wir wollen den Leser nicht ermüden und den Aufsatz zu einem Buch anschwellen lassen.

Was die unbewiesenen Behauptungen anlangt, werden wir weiter unten zeigen, auf welchen dogmatischen, willkürlichen und falschen Voraussetzungen sich die ganze Darstellung aufbaut. Hier seien nur einige Sätze zur Beleuchtung angeführt. So hören wir (I 21), eine Vorsehung oder Theodizee könne es nicht für die Geschichte und nicht einmal für eine logisch anständige Theologie geben; es gebe in der ganzen Religions- und Weltgeschichte keinen widernatürlichen Vorgang (womit Mauthner das Wunder meint), der so einwandfrei bezeugt wäre, daß ein vorurteilsloser Mann ihn glauben müßte (I 26); unser Wille sei determiniert wie alles Körperliche (I 37); Leben nach dem Tode sei ein hölzernes Eisen (I 38); der „Poet Platon" und Cicero hätten „schülerhafte" Aufsätze über die Unsterblichkeit geschrieben (I 39); Unsterblichkeit sei überhaupt ein sinnleeres Wort (I 42); die Lehre, daß die Gottesvorstellung allgemein sei, sei ein „Gemeinplatz" (I 75); die Bibelkritik Spinozas, Strauß' u. a. sei „voraussetzungslos" gewesen (I 34); Aristoteles sei eigentlich nur grammatisch, nicht logisch geschult gewesen (I 85); die Naturphilosophie des Mittelalters habe keine andere Kraft gekannt als die Kraft des lebendigen Gottes (II 54); die alten Israeliten seien mit ihrem „National-

gott" „sicherlich" keine Monotheisten gewesen (II 543 Anm.); die große französische Revolution sei nicht eine Frucht der Aufklärung, sondern des Lügenkampfes der Geistlichkeit und der Behörden gewesen (II 591). Wie Mauthner an der katholischen Kirche und am katholischen Mittelalter nichts Gutes zu entdecken vermag, so verfolgt er besonders den hl. Thomas mit seinem Spott und Hohn. Wir hören, Thomas sei „wortabergläubisch bis zum äußersten" gewesen (I 477); er habe die Vorsehung Gottes mit erstaunlicher Sophistik als Element seines Systems behandelt (I 20); er habe sich bei der immateriellen Substanz nichts anderes gedacht als einen dünneren und dünnsten Körper (I 125); er habe sich mit Scotus an die Lehre von der doppelten Wahrheit gehalten (I 283), und überhaupt sei die Lüge von der doppelten Wahrheit von der Kirche benützt worden, um Glauben vom Wissen zu trennen (I 271); Thomas hätte „eigentlich nichts Neues zu sagen" gehabt (I 288) usw.

Die historischen Verzerrungen in Mauthners Werke sind Legion, und es wäre die undankbare Aufgabe eines Historikers, in die Geschichtskonstruktion und -umdeutung in seinen Darlegungen kritisch hineinzuleuchten. Manch seltsame Entdeckungen fördert Mauthner zu Tage. So ist ihm Plato der Begründer des verhängnisvollen Wortrealismus und nur als Schriftsteller etwa zu achten (I 46); das römische Kirchenrecht sei erst Pfingsten 1918 kodifiziert worden (I 81); Mauthner ist es fraglich, ob geistliche Richter des Mittelalters die Äußerung geduldet hätten, „ein Kruzifix wäre kein Gott" (I 114); er weiß zu berichten, daß wenn „der heißblütige Bischof von Hippo" nicht vom Manichäismus abtrünnig geworden wäre, dieser statt des Christentums die Welt erobert hätte (I 183). Über Anselms ontologischen Gottesbeweis hören wir, Anselm sei der „berühmte Erfinder des dauerhaftesten Gottesbeweises"; ihm sei es zum ersten Mal notwendig geschienen, das Dasein des christlichen Gottes scheinbar philosophisch zu beweisen (I 238); Anselm habe die Schnitzer des Altertums und des Augustin kunstreich vereinigt und so erst den scholastischen Beweis für das Dasein des christlichen Gottes geliefert (I 240). Vom hl. Franz von Assisi heißt es, er habe durch Abschaffung des persönlichen Eigentums die soziale Grundlage des Christentums auf den Kopf gestellt (I 299); Owen, Saint-Simon, Fourier und Proudhon seien die „Nachfahren des hl. Franziskus" (II 9). Occam gilt ihm als „der stärkste scholastische Philosoph", mit dem die „Kleinen Geister", zu denen allem Anschein nach Mauthner auch den hl. Thomas rechnet, gar nicht verglichen werden können (I 348). Seit dem Altertum sei der Begriff der Forschung und der natürlichen Ursachen verloren gegangen (II 6), bis ihn erst die modernen Aufklärer entdeckt haben. Schuld am entsetzlichen Dreißigjährigen Kriege trägt natürlich die katholische Gegenreformation, nicht die Lutherische Glaubensspaltung (II 66). Caramuel y Lobkowitz wird zu den spanischen Freidenkern gerechnet.

Angesichts solcher Willkürlichkeiten ist es nur allzu begreiflich, wenn Mauthner von den Jesuiten Furchtbares zu berichten hat. Die Jesuiten waren „geblendet von der veralteten Vorstellung, es gebe nur eine katholische, alleinseligmachende Kirche, von der kein König abfallen könne, ohne sein Leben zu verwirken" (II 229); „Die ganze Gegenreformation war das verbrecherische, an sich als Kraftleistung bewunderungswürdige Werk des Jesuitenordens; und Loyola hatte diesen neuen Orden zum Werkzeug einer solchen Arbeit gestaltet, bewußt und groß" (II 66). Doch die köstlichsten Ammenmärchen bekommen wir über die Jesuiten I 636 aufgetischt: „Als politische Leistung, wenn man von der sittlichen Bewertung absieht, ist einfach bewunderungswürdig, was der neue Jesuitenorden für den neuen tridentinischen Katholizismus getan hat. Niemals in der Weltgeschichte ist die Einkreisung eines Gegners mit ähnlicher Staatskunst ausgeführt worden. In welches Land man auch blickt, überall scheint gerade dort die Gegenreformation ihre höchste Kraft zu entfalten. Die aufständischen Niederlande werden durch die Ermordung des Oraniers in äußerste Gefahr gebracht, England wird von Spanien bedrängt, in Deutschland und den österreichischen Ländern der Protestantis-

mus zurückgeworfen; und im Osten sieht es so aus, als ob die Entscheidung über das Baltische Meer, um welches nach der Ohnmacht der deutschen Hansa Dänemark und Schweden, Polen und Rußland kämpfen, bei den Jesuiten liege!" (II 110).

Auch aus der katholischen Dogmengeschichte weiß uns Mauthner nette Märchen zu erzählen. So sind zum Beispiel die Dogmenkämpfe des 4. Jahrhunderts nur „um Formeln, um Wörter, zumeist um weniger als ein Wort" geführt worden; „auf dem Konzil von Nizäa war ein ‚i' der Hauptgegenstand des Streites gewesen, auf dem Konzil von Ferrara war es die Partikel ‚und'" (I 566). Nur hat Mauthner leider die Kleinigkeit übersehen, daß er sich selbst mit dieser Geschichtskonstruktion das Verdammungsurteil spricht. Denn dann ist auch sein ganzer Kampf gegen den Theismus, sein ganzes dickleibiges vierbändiges Werk nur ein Streit um ein „A". Wenn der dogmatische Streit um homousios und homoiusios nur ein Streit um ein „i" war, dann ist der Kampf zwischen Theismus und Atheismus auch nur ein Streit um ein „A", und es ist wirklich nicht zu begreifen, warum sich Mauthner eine solche Mühe genommen hat, und noch weniger, warum er dem Publikum zumutet, seine vier Bände nur wegen eines lächerlichen Streites um einen Buchstaben A durchzulesen.

Schon die angeführten Beispiele zeigen, wie wenig Mühe sich Mauthner gegeben hat, in seinen Ausführungen den „Anstoß" zu vermeiden, den er in der Wahl des Buchtitels vermeiden wollte. Aber die Taktlosigkeiten, mit denen der Leser bedient wird, und die alles weniger beweisen als die Absicht, „ohne Eifer und ohne Haß" (I 75) seine Geschichte zu schreiben, gehen noch weiter. Katholische und überhaupt christliche Schriftsteller werden „Pfaffenschriftsteller" (I 71) genannt. Schlimmer ist, wenn wir von einem „verchristelten" Rom hören (I 170), und wenn wir gar lesen, der Indifferentismus sei „für ein wahres Roß Gottes" — womit ein überzeugter Gottgläubiger gemeint sein soll — ein fast noch schlimmeres Laster als irgend eine dogmatische Heterodoxie (II 391). David ist für Mauthner natürlich nur ein „jüdischer Räuberhauptmann" (II 497), während an Voltaire gerühmt wird, daß er in seiner Bekämpfung des Christentums „eine siegreiche Anmut" gezeigt habe (II 409). Von sehr wenig Takt und noch weniger Sachkenntnis zeugt es, wenn Mauthner II 368 vom römischen Pantheon spricht, das die Römer aus „abergläubischster Gottesangst" und aus „Furcht, etwa einen einflußreichen Gott beim Gebet vergessen zu haben", errichteten, und dann fortfährt: „wie die katholische Kirche einen Tag im Jahre allen Heiligen geweiht hat, um keinen zu vergessen".

Wenig gründliches Studium verraten auch die zahlreichen Vorurteile und Schiefheiten, die weder dem Buche noch dem Verfasser zur Zierde gereichen. Nach Mauthner (I 139) waren die antiken Religionen gewissermaßen ein freier Aberglaube; erst die christliche Kirche brachte „ihre abergläubischen Vorstellungen, die sie einen Glauben nannte, weil sie die ihrigen waren", in ein unfreies System. Um im Mittelalter ein Ketzer oder ein Reformator zu werden, genügte nach Mauthner als Vorbedingung „gründliches Studium der damaligen Wissenschaft, also der Theologie, und die Kampflust eines furchtlosen Herzens" (I 223). Nur ist es dann nicht recht erklärlich, warum sich gerade die gründlichsten Kenner der Theologie nicht unter den Ketzern oder Reformatoren befanden! Wenn wir daher die große Entdeckung Mauthners vernehmen, daß, „wer einmal theologisch war, niemals wieder ganz logisch werden kann" (II 276), wäre man wirklich beinahe versucht, anzunehmen, Mauthner sei einmal „theologisch" gewesen und schließe nun einfach von sich auf andere.

Über die Unkenntnis katholischer Geschichte, katholischer Lehren und katholischen Religionslebens, die fast auf jeder Seite zum Durchbruch kommt, wollen wir uns weiter nicht verbreiten, da wir schon im Obigen mehrere reizende Probestückchen angeführt haben. Bedeutend schwerer fällt ins Gewicht, daß das Werk auch eine Unkenntnis wichtiger philosophischer Lehren verrät und logische Schnitzer aufweist,

die auch einem Atheisten keine Ehre bringen können. Philosophie als solche, heißt es (I 13), habe sich mit der Gottesvorstellung ebensowenig zu befassen wie mit dem Stein der Weisen. Die Erschaffung der Welt durch Gott sei nur eine fragwürdige „Kunde von der allerältesten Tatsache der Weltgeschichte", also eine Legende, im Vergleich zu der „die so viel jüngere und wahrscheinlichere Legende von der Gründung Roms für die Kritik lange nicht so herausfordernd sei" (I 14). Ein Musterbeispiel oberflächlichster Kritik und gröbster Unkenntnis der Sache ist der Abschnitt I 22 ff., wo Mauthner den theistischen Wunderbegriff untersucht; man erkennt sofort, daß er sich nie in einem philosophischen Werke eines Katholiken, der diese Frage behandelt, umgesehen hat. Wenn wir I 28 lesen, es sei unverständlich, wie Gott ein künftiges Ereignis zugleich voraussehen und zu ändern vermag; das antike Fatum sei eine viel logischere Gottheit, so ist es unserseits unverständlich, wie Mauthner den Theisten derartige Behauptungen unterschieben kann; denn welcher christliche Philosoph oder Theolog hat je gelehrt, Gott könne ein zukünftiges, tatsächlich eintretendes Ereignis voraussehen und es zugleich so abändern, daß es nicht eintrete? Zu den logischen oder vielmehr unlogischen Balancierkünsten des Verfassers gehört es, wenn er uns belehrt (I 41), mit dem gleichen Rechte, mit dem man die Seele unsterblich nennt, könnte man sagen, die Teufel wären viereckig, die Engel ungefiedert; oder wenn er I 54 immaterielle Substanzen für „unkörperliche Körper" erklärt; wenn er I 284 Erfahrungswissenschaft gleich Materialismus setzt; wenn er II 516 das gänzlich verunglückte Argument Bolingbrokes gegen die Unsterblichkeit beifällig, ohne ein Wort der Kritik zitiert: „wir können mit dem gleichen Grunde sagen, daß wir ewig unsre Füße bewegen werden, wie wir sagen, daß wir ewig denken werden"; wenn er I 239 behauptet, bei allen logischen Argumenten finde sich im Schluß vor, was man vorher in die Prämissen eingewickelt hat. Auf Grund einer solchen Theorie des logischen Schlußverfahrens, die übrigens jedes elementare Lehrbuch der Logik in ihrer Haltlosigkeit aufdeckt, ist es dann Mauthner natürlich sehr leicht, zu sagen, die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes seien „Zirkelschlüsse", „tautologische Behauptungen" (I 44). Wenn Mauthner mit der Miene eines Entdeckers sagt: „Ich weiß nicht, ob schon irgend einmal klar und bestimmt ausgesprochen worden ist, daß die beiden unbedingten Naturgesetze — das der Erhaltung des Stoffes und das der Erhaltung der Kraft — den Begriff der Schöpfung sinnlos, den Gott in der Reihe der Ursachen unvorstellbar gemacht haben" (II 55), so ist das nur ein untrüglicher Beweis, daß er sich über die wissenschaftliche Bedeutung und Tragweite dieser beiden Gesetze noch gar nicht klar geworden ist und nur einfach Haeckel nachspricht, ohne ihn zu zitieren. Das den Kenner recht kindisch und plump anmutende Argument Tolands gegen das Christentum: „Die Heilige Schrift ist göttlich, weil die Kirche so entschieden hat, und in der Schrift steht, daß die Kirche entscheiden könne", nennt Mauthner einen „vorzüglichen Kampf" (II 415, ebenso II 500). Gegen Ende des zweiten Bandes (586 ff.) bringt Mauthner eine Kritik des Kausalitätsbeweises für das Dasein Gottes, die in ihrer Haltlosigkeit schon unzählige Male aufgewiesen und trotzdem immer wieder von den Ungläubigen aufgetischt wird. Collins Vergleich der Freidenker mit Freisehern (II 460) wird „ein verblüffend gutes Bild" genannt und natürlich dem Leser in behaglichster Breite vorgelegt, damit er nur ja so recht Lust bekomme, nicht nur ein „Freiseher", sondern auch ein Freidenker zu sein; Mauthner muß diesen Vergleich nur sehr oberflächlich gelesen haben, denn bei einer ganz flüchtigen ersten Lektüre „verblüfft" er allerdings, bei einigem schärferen Nachdenken entpuppt er sich jedoch als so hinkend, ja falsch, daß er schließlich ganz umfällt und gar nichts beweist. Tindalls Beweis gegen die Existenz Gottes aus der Unmöglichkeit zweier unendlicher Dinge, eines unendlichen Gottes und eines unendlichen Raumes, in dem sich Gott befinden würde, wird von Mauthner seltsamerweise — denn wie wir sehen, verschluckt er noch ganz andere logische Ungeheuer — abgelehnt, jedoch mit der gänzlich

ungehörigen Seitenbemerkung, die hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes seien auch nicht besser (II 496).

* * *

Das im obigen beigebrachte Material wirft schon merkwürdige Schlaglichter auf das ganze Werk. Doch wäre es immer noch möglich, daß trotz dieser zahlreichen Entgleisungen das Buch einen wissenschaftlichen Wert aufweisen könnte. Einzelne Schönheitsfehler können den ästhetischen Genuß eines Kunstwerks zwar beeinträchtigen, sind aber nicht imstande, den objektiven Wert desselben zu vernichten. Schauen wir daher vielmehr auf die innere Struktur von Mauthners Geschichte des Atheismus, auf seine Arbeitsmethode, auf die Mittel, mit denen er seine oben gekennzeichnete Aufgabe lösen will.

Und da finden wir bei genauerem Zusehen, daß alle Mittel, deren sich Mauthner bedient, wesentlich und naturnotwendig aus einigen Grundvoraussetzungen herauswachsen. Diese Grundvoraussetzungen sind das Fundament, auf dem sich das ganze Gebäude erhebt; sie sind die eigentliche Seele des Werkes. Alles andere bildet die oberen Stockwerke, die ganz von selbst zusammenbrechen, wenn sich diese Grundvoraussetzungen als morsch erweisen.

Die erste Grundvoraussetzung, mit der Mauthner arbeitet, ist: es gibt nur eine relative Wahrheit. „Ich habe (Wörterb. d. Phil., Art. ‚Wahrheit') hoffentlich überzeugend nachgewiesen, daß ‚Wahrheit' ein relativer Begriff sei, daß zwischen Wahrheit und Glauben kein Unterschied bestehe, daß ‚glauben' nichts weiter bedeute als geloben, jasagen, gutheißen, für wahr halten. Aus subjektiven Gründen natürlich für wahr halten; denn Wissen unterscheidet sich von Glauben nur durch einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit" (I 13). Und II 538 erklärt Mauthner es für eine richtige Auffassung Lockes, „daß alle menschlichen Urteile sich nur auf Worte und Wortverbindungen beziehen, nicht auf die Dinge selbst".

Nehmen wir einmal für einen Augenblick an, diese Erkenntnistheorie Mauthners sei richtig, dann würden für ihn einige recht mißliche Folgerungen sich ergeben. Zunächst würde sich seine Erklärung der Wahrheit „nur auf Worte und Wortverbindungen" beziehen, nicht auf die Sache selbst, d. h. in diesem Falle die Wahrheit, und wir können seine Theorie ohne weiteres in die Rumpelkammer werfen, denn wir wollen ja wissen, was die Sache selbst, was die Wahrheit selbst ist, nicht das Wort „Wahrheit". Zweitens würde aus dieser Theorie folgen, daß Mauthner weder die Wahrheit des Unglaubens noch die Falschheit des Gottesglaubens nachgewiesen hat, denn da seine Urteile wohl auch „menschliche" sind, so beziehen sie sich nicht auf die Dinge selbst, sondern nur auf Wortverbindungen, um seine eigenen Worte zu gebrauchen. Dann ist es aber vollständig unbegreiflich, warum Mauthner sich so viele Mühe gibt, den Gottesglauben als sinnlos und unlogisch darzutun. Drittens folgt aus dieser Wahrheitstheorie, daß Mauthner uns in seinem Werke nur sagt, was er persönlich gutheißt, für wahr hält, wozu er persönlich ja sagt, und zwar „natürlich" nur „aus subjektiven Gründen". Dann ist es aber wiederum zum mindesten unverständlich, warum er uns durch sein Werk seine subjektive Meinung aufdrängen will. Wenn Mauthner für sich persönlich das Recht einer subjektiven Meinung beansprucht, muß er allen andern, also auch den Gottgläubigen, das Recht belassen, ihre Meinung für wahr zu halten. Mauthner will in seinem Werke für die Denkfreiheit — und wohlgemerkt für die Sache, nicht für das Wort „Denkfreiheit", eine Lanze brechen; es ist aber ein seltsamer Kampf für die Denkfreiheit, sie für sich selbst zu beanspruchen, den andern, die nicht seiner Meinung sind, abzusprechen, das Heiligste, was sie besitzen, zu verspotten und in

den Kot zu zerren, ihren Glauben als Unsinn, Rückständigkeit und Aberglauben zu brandmarken. Endlich möchten wir uns noch eine Frage an Mauthner erlauben: mit welchem Recht und mit welchen Mitteln er Wissen vom Glauben „durch einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit" unterscheidet. Wir verstehen sehr gut, daß Wissen vom Glauben auf die angegebene Art sich unterscheiden kann, wenn Wissen der Wahrheit, d. h. den Dingen, den objektiven Sachverhalten näher kommt als der rein subjektive Glaube. Um dies aber bestimmen zu können, muß man offenbar die objektiven Sachverhalte, die Dinge selbst wenigstens irgendwie zu erkennen imstande sein. Wenn sich aber alle menschlichen Urteile nicht auf die Dinge selbst, sondern nur auf Wortverbindungen beziehen, verliert die Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben jeden verständlichen Sinn.

Schon hieraus ergibt sich, daß die Mauthnersche Wahrheitstheorie unhaltbar und höchst oberflächlich, höchst unlogisch ist. Übrigens ist der Ausdruck „relative Wahrheit" ein recht schillerndes Ding, das die verschiedensten Bedeutungen haben kann. Will man damit sagen, daß jede Erkenntniswahrheit eine Beziehung, eine Relation einschließt, nämlich zwischen dem erkennenden Geiste und dem zu erkennenden Gegenstand, so ist das richtig, beweist aber noch gar nicht, daß wir alsdann die Dinge nicht zu erkennen vermögen. Will man aber sagen — und das ist offenbar der von Mauthner beabsichtigte Sinn —, daß es eine absolute, unveränderliche Wahrheit nicht gibt, so ist eine solche Behauptung einfach lächerlich und schlägt den offenkundigsten Tatsachen ins Gesicht. Schon die alten griechischen Philosophen haben den Sophisten und Skeptikern ihrer Zeit entgegengehalten: Entweder ist deine Behauptung wahr, und dann widersprichst du dir selbst; oder sie ist nicht wahr, warum verteidigst du sie also als die einzig echte Philosophie? Und wenn ich das Urteil fälle: zwei und zwei ist vier, oder: ich lese jetzt diese vor mir liegenden Zeilen, so bin ich mir ganz unmittelbar und unzweifelhaft gewiß, daß ich die Wahrheit in diesen Fällen besitze, daß sich mein Urteil auf etwas Objektives, von mir Unabhängiges bezieht und es so erkennt, wie es wirklich in sich ist, und nicht etwa nur auf Worte und Wortverbindungen. Der Leser möge uns verzeihen, daß wir solche einfache und klare Sachen noch eigens hervorheben, aber dem Verfasser der Geschichte des Atheismus scheint die elementarste Durchbildung in der Erkenntnistheorie zu fehlen.

Die zweite Grundvoraussetzung, mit der Mauthner dogmatisch arbeitet und die er nirgends beweist, ist: Der Unglaube ist eine unermeßliche Höhe über dem Gottesglauben. Mauthner will den Leser, der ihm vertraut, „auf die helle und kalte Höhe" (I v) des Unglaubens führen; er spricht von „der hohen Warte einer aufgeklärten Wissenschaft" (II 91); er rühmt am Cusaner, an Bruno und Vanini, daß sie „sich aus dem Katholizismus zu einer Höhe hinaufgearbeitet hatten, zu welcher man im Protestantismus noch sehr lange nicht einmal aufzublicken wagte" (I 576).

Wenn wir von einer „hohen" Erkenntnis, „hohem" Wissen, von einer „Höhe" der Weltanschauung sprechen, so gebrauchen wir ein Bild, um einen Tatbestand auf einem andern Gebiet dadurch zu klären oder zu umschreiben. Das Bild muß mit der Sache in einem der Sache wesentlichen Punkte übereinstimmen, soll es mit Recht angewendet werden. Wir wollen also sagen: wie man auf die Höhe eines Berges nur mit Mühe, mit Anstrengung, mit einer gewissen Selbstverleugnung gelangen kann, dann aber die staubfreie, reine Luft genießt und sich eines umfassenden Ausblicks erfreut, den man im Tale nicht haben kann, so kann man auch zu den tieferen Wahrheiten im Gebiet der geistigen Erkenntnis nur mit Mühe, Anstrengung und einer gewissen Selbstverleugnung gelangen, hat dann aber den edlen Genuß, freier vom Staube der täglichen Urteile oder vielmehr Vorurteile, der Gedankenlosigkeit und der Leidenschaften die

Wahrheit zu schauen und einen weit größeren Umkreis von Wahrheiten in ihren Zusammenhängen und gegenseitigen Beziehungen geistig zu umfassen.

Von einer Höhe des Geistes kann man also nur sprechen, wenn es sich um die Erkenntnis der Wahrheit handelt, und zwar der tieferen, der alltäglichen Geisteshaltung unzugänglichen Wahrheit, die eine ganze Reihe anderer Einzelwahrheiten einheitlich, organisch umfaßt. Wie kann nun von einer solchen Höhe die Rede sein in einer Theorie, welche dem Menschengeist die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt abspricht? In einer Theorie, nach der sich alle unsre Urteile nur auf Worte und Wortverbindungen beziehen? In einer Theorie, die so wenig entfernt ist von dem Staube der täglichen Vorurteile und Leidenschaften, daß sie umgekehrt diese subjektiven Elemente zur einzigen Quelle der Erkenntnis erhebt, wie es Mauthner tut? Ist das nicht vielmehr der Abstieg in den Sumpf, in ein dumpfes, finsteres Kellerloch, wo man überhaupt nichts sieht und nichts sehen kann? Wo dem Menschengeist geradezu alle Möglichkeit genommen wird, etwas zu erkennen?

Die dritte Grundvoraussetzung der Mauthnerschen Forschung ist der krasse, dogmatische Materialismus. Es gibt kein immaterielles Wesen. Immaterielle Substanzen, wie Gott, Seele, Geister, heißen, „auf gut deutsch" nichts anderes als „unkörperliche Körper" (I 54), was natürlich ein Widerspruch ist. Daher führt Mauthner beifällig die Lehre Bolingbrokes an, daß vielleicht nur der Hochmut der Menschen die immateriellen Substanzen ersonnen habe; daß es sich nicht erweisen lasse, daß selbst die Seele eine solche immaterielle Substanz sei; daß das Denken ein Vermögen wie andere körperliche Vermögen sei. „Sterben wir, so sterben alle diese Kräfte mit uns; wir können mit dem gleichen Grunde sagen, daß wir ewig unsre Füße bewegen werden, wie wir sagen, daß wir ewig denken werden."

Von dieser Grundlage aus versteht sich der ganze Kampf Mauthners gegen den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit von selbst; denn wenn es nur Körper und körperliche Kräfte gibt, so kann es keinen Gott und keine geistige, unsterbliche Seele geben. Aber einen Beweis für diese seine Behauptung ist uns Mauthner schuldig geblieben. Übrigens wundert es uns nicht wenig, daß Mauthner, der sich doch auf der Höhe der modernsten, aufgeklärtesten Weltanschauung zu bewegen rühmt und auf uns andere mit spöttischem Lächeln herunterblickt, nicht zu wissen scheint, daß der Materialismus in der modernen Philosophie schon seit einigen Jahrzehnten alles wissenschaftliche Ansehen verloren hat und nur noch in den Kreisen halbgebildeter Mediziner und Sozialisten sein Unwesen treibt. Haeckel war der letzte, der dem Materialismus wieder zu Ansehen verhelfen wollte; aber in den Kreisen aller Philosophen und Fachgelehrten fand er den schärfsten Widerspruch.

Und es bedarf gar nicht tiefer philosophischer Untersuchungen, um die Haltlosigkeit des Materialismus einzusehen. Von allem, was körperlich ist, lassen sich körperliche Eigenschaften aussagen. Nun bilde man einmal den Satz: „Mein Gedanke ist grün, ist 5 Meter lang und 3 Pfund schwer", und man sieht sofort ein, daß das heller Unsinn ist. Die moderne Psychologie hat durch exakte Untersuchungen nachgewiesen, daß unser Denken nicht eine Entwicklung unsrer sinnlichen Erkenntnis, sondern ein ganz eigener, höherer, wesentlich verschiedener Vorgang ist, und hat so die alte Lehre der christlichen Philosophie bestätigt. Jedes bessere Lehrbuch der Philosophie bringt eine Reihe von unwiderleglichen Beweisen gegen den Materialismus, und Wilhelm Wundt, der in seiner ersten Periode dem Materialismus huldigte, hat ihn später, nach gründlicherem Studium, als „Jugendsünde" in den Papierkorb geworfen. Mauthners Werk ist nur eine verschlechterte Auflage von Haeckels materialistischem Monismus; Haeckel

hat sich wenigstens den Anschein gegeben, als könne er den Materialismus beweisen; Mauthner begnügt sich mit der bloßen Behauptung.

Doch wir wollen Mauthner nicht Unrecht tun. Er hat, allerdings nur indirekt, einen Beweis versucht in seiner Theorie der Sprachkritik. Und damit kommen wir zum eigentlichen wissenschaftlichen Kernproblem in Mauthners Werk.

Die vierte Grundvoraussetzung Mauthners ist nämlich die Lehre, daß die Methode der Sprachkritik die einzige wissenschaftliche Methode sei. Die objektive Bedeutung unsrer Worte könne nur durch die Sprachkritik erschlossen werden. Die Sprachkritik ist „die einzige Geisteswissenschaft"; nur sie hat ein Anrecht, „sich für ebenbürtig zu erklären der gewaltigen Summe der Sach-, Real- oder Naturwissenschaften" (II 5). Mauthner ist auf die Ergebnisse seiner Sprachkritik so stolz, daß er sich nicht scheut zu schreiben: „Wir werden erst nach hundert Jahren alle deutlich wahrnehmen, was meine Sprachkritik mich schon heute erkennen läßt..." (II 26). Er behauptet, „daß die ganze Frage nach dem Gottesbegriff eine Frage der Wortgeschichte ist, eine historische Frage, und daß die Kritik der Sprache allein die Antwort finden kann" (I 115).

Und welches ist das Ergebnis dieser „sprachkritischen" Forschungen? Es ist die Erkenntnis, „daß Seele und Wille zu Luftgliedern geworden sind, zu leeren Wortschällen wie die Begriffe Gott und Wunder" (I 37); daß „auch das Bewußtsein und das Ichgefühl Täuschungen sind" (I 42). Insbesondere konnte eine Lösung der Gottesfrage „nur die Erkenntniskritik bringen, eigentlich erst die Sprachkritik" (I 54). Und diese wissenschaftliche Lösung ist der Atheismus: „Was schließlich zum Atheismus führen mußte und geführt hat, das war nur die Anwendung philosophisch geschulter Kritik auf geschichtlich gewordene Begriffe, zuletzt die Sprachkritik. Wäre der Gottesbegriff nicht vorher in der Gemeinsprache entstanden, so hätte keine Kritik Veranlassung gehabt, ihn zu untersuchen. So handelt es sich überall in der Geschichte der Freidenkerei nur um eine Prüfung der geschichtlichen Wahrheit, um die Untersuchung geschichtlich gewordener Worte" (I 13). Der Sprachkritiker verstehe den Satz: „Die Seele des Menschen ist unsterblich", ebensowenig wie den Satz: „Das Davonlaufen des Hasen ist rosenrot" (I 48). Das Endergebnis seiner Untersuchungen faßt Mauthner also zusammen: „Wir haben schon in der Einleitung erfahren, welche Bedeutung der Glaube an eine unsterbliche Seele für den Gottesglauben habe; das Christentum des Volkes steht und fällt mit dem Glauben an ein Leben nach dem Tode. Feuerbach hatte in diesem Punkte recht: ‚Gott und Unsterblichkeit sind identisch, beide entspringen aus dem Wunsche.' Besser: aus einer ewig unbefriedigten Sehnsucht. Die sprachkritische Untersuchung der Frage ist dem Volke unverständlich: daß da von einem substantivischen Etwas, das niemand kennt oder begreift, der Seele nämlich, eine Eigenschaft ausgesagt wird, die wieder niemand fassen kann, die Unsterblichkeit. Das Volk glaubt, was es will, das heißt nicht: es glaubt nach seinem Belieben, was ihm paßt; es heißt vielmehr: das Volk hält für existierend, für wirklich, was es gern besäße. Das Volk selbst hat die Unsterblichkeit der Seele geschaffen, wie es Gott geschaffen hat. Die Kirche hat sich dann dieser Vorstellung bemächtigt und durch die Idee der Vergeltung (Gottes ‚Gerechtigkeit') die Sehnsucht nach persönlicher Fortdauer zu dem

gefährlichen System einer postumen Rechtspflege umgestaltet, wobei dann die Unsterblichkeit zu einer bloßen Vorbedingung einer jenseitigen Gerechtigkeit wurde, einer Zuteilung von Lohn und Strafe" (I 569). Mit andern Worten: wie das gewöhnliche Volk, so unterwarf sich „die jüdisch-christliche Weltdeutung" „den überlieferten Wörtern und glaubte sie immer buchstäblich verstehen zu müssen" (I 170). Und daraus folgt: „Die der herrschenden Theologie des Mittelalters völlig entsprechende Philosophie war der idealistische Wortrealismus gewesen; man glaubte an die lateinischen Worte wie an Gottheiten" (II 12).

Um das Gesagte kurz auszudrücken: Mauthner vertritt den Standpunkt des äußersten Nominalismus; und dieser ergibt sich aus seiner Theorie der Wahrheit, daß nämlich alle unsre Urteile sich nur auf Worte und Wortverbindungen beziehen, nicht auf die Dinge selbst.

Zunächst wirkt es befremdend, daß Mauthner in seinem Werke nirgends eine klare, sachliche Definition der sprachkritischen Methode gibt, nirgends streng wissenschaftlich darlegt, worin diese Methode besteht, wie sie auf die einzelnen Fragen angewendet werden soll. Und vor allem vermissen wir einen Beweis dafür, daß die Sprachkritik die „einzige Geisteswissenschaft" sei; daß sie in der Weise, wie sie Mauthner versteht, tatsächlich begründet und berechtigt ist. Als Verfasser eines eigenen Werkes über diesen Gegenstand wäre es ihm ein Leichtes gewesen, das Wesentliche seiner „Kritik der Sprache" und seines „Wörterbuchs der Philosophie" hier knapp zum Ausdruck zu bringen. Wir müssen darin einen großen Mangel erblicken, denn die „Geschichte des Atheismus im Abendland" soll für sich allein sprechen und wendet sich an viele Leser, welche die beiden andern angeführten Werke nicht kennen.

Gehen wir jedoch auf die Sache etwas näher ein. Man käme in nicht geringe Verlegenheit, wollte man die Frage entscheiden, ob der extreme Nominalismus, den wir als erste Grundvoraussetzung angeführt haben, die logische Folge der sprachkritischen Methode Mauthners ist, oder umgekehrt seine Auffassung der Sprachkritik die logische Folge seines Nominalismus. Aber auch abgesehen davon zeigt sich die ganze Haltlosigkeit der Mauthnerschen Methode: jene erste Grundvoraussetzung hat sich als gänzlich unlogisch, widerspruchsvoll und unhaltbar erwiesen, also kann auch die aus derselben folgende Methode der Sprachkritik nicht richtig sein; nimmt man aber umgekehrt an, daß der Nominalismus aus der Sprachkritik folgt, so ist diese, wenigstens so wie sie Mauthner versteht, falsch, da sie zu falschen Ergebnissen führt.

Übrigens ist die sprachkritische Methode von vornherein gänzlich unfähig, das Problem, das sich Mauthner stellt, zu lösen. Die ganze Frage nach dem Gottesbegriff soll „eine Frage der Wortgeschichte" sein, eine „historische Frage", und das heißt doch wohl eine Frage, wann, unter welchen Umständen und aus welchen Veranlassungen das Wort „Gott" entstanden ist, welchen Begriff man mit diesem Worte verknüpft hat, welchen Bedeutungswandel das Wort im Laufe der Zeiten, sei es in den verschiedenen Religionen, sei es bei den verschiedenen Philosophen und Theologen, durchgemacht hat. Ist die sprachkritische Methode eine historische Methode, wie Mauthner will, dann kann sie nur die Tatsache, daß ein Wort in der Sprache gebraucht wird, untersuchen, ist aber gänzlich außerstande, auf die viel wichtigere philosophische Frage eine Antwort zu geben, ob diesem Worte und Begriff auch ein objektives Sein entspricht. Die Gültigkeit des Wortes und Begriffs „Gott", und dasselbe ist von andern Begriffen wie „Vorsehung", „Wunder", „Seele", „Unsterblichkeit" zu sagen, ist kein Gegenstand der historisch verstandenen Sprachkritik. Mauthner begeht eine verhängnisvolle Verwechslung und hält sie dann ganz naiv für einen strengen philosophischen und historischen Beweis: weil die sprachkritische Methode das geschichtliche

Sein des Gottesbegriffs untersucht, also hat der Gottesbegriff kein anderes als ein geschichtliches Sein; es entspricht ihm nichts in Wirklichkeit. Das ist aber ein so grober logischer Fehler, daß wir uns bei seiner Kritik nicht länger aufzuhalten brauchen. Es ist dasselbe kindliche und wahrlich nicht „aufgeklärte" Schlußverfahren, das die Materialisten anwenden, wenn sie sagen: weil ich unter dem Seziermesser, bei meinen physiologischen und biologischen Untersuchungen des Menschen keine Seele finde, also hat der Mensch keine Seele. Ob eine objektive Wirklichkeit einem historisch überlieferten Begriff entspricht, kann zwar die geschichtliche Untersuchung selbst entscheiden, wenn es sich nämlich um sinnfällige Dinge und Ereignisse handelt, die uns von unmittelbaren oder mittelbaren Zeugen glaubwürdig berichtet werden können; bei übersinnlichen Dingen und Wahrheiten aber benötigen wir andere Mittel, als sie uns die historische Sprachkritik bieten kann.

Es ist daher die ganze wissenschaftliche Methode Mauthners von Grund aus verfehlt, und der Riesenaufwand von Worten, geschichtlichen Überblicken und mehr oder weniger ungeschickten logischen Taschenspielerkünsten entpuppt sich bei näherem Zusehen als die kunstvolle Verschleierung der einfachen Tatsache: Mauthners subjektives Glaubensbekenntnis kennt keinen Gott, also kann er keinen annehmen und der Unglaube muß als das echte Ergebnis der Wissenschaft herausgeputzt werden. Gerade von ihm gilt, was er allen Theisten immer wieder vorhält: er holt in seinen Schlußfolgerungen nur das heraus, was er vorher in die Prämissen, ohne auch nur den Versuch eines Beweises zu machen, eingewickelt hatte.

Daraus fällt auch sofort helles Licht auf die fünfte Grundvoraussetzung Mauthners, daß aller Gottesglaube, und insbesondere der christlich-katholische Glaube, an „fetischistischem Wortrealismus" kranke. Wir haben schon oben einige Zitate in diesem Sinne gebracht. Gott, Wunder, Vorsehung, Unsterblichkeit, Seele, Wille, Bewußtsein, Ich seien „leere Worthülsen", „Wortschälle", „Luftglieder"; die Theologie des Mittelalters sei der „idealistische Wortrealismus" gewesen, der an die Wörter wie an Gottheiten glaubte; der hl. Thomas sei „wortabergläubisch bis zum äußersten" gewesen (I 477). Die augustinischen und scholastischen Beweise für das Dasein Gottes sollen sich auf folgenden „wortrealistischen Schulschnitzer" stützen: „weil es in der griechischen und lateinischen Sprache die Sprachkategorie des Superlativs gibt, darum muß es auch in der Wirklichkeit jedesmal etwas geben, was dem Superlativ entspricht" (I 239); der Schluß auf eine erste Ursache sei derselbe „Schnitzer des Beweises aus dem Superlativ" (I 240).

Leider ist uns Mauthner die Erklärung der merkwürdigen Tatsache schuldig geblieben, warum die Scholastik kein böses Urprinzip angenommen hat, wo es doch auch einen Superlativ von „böse" gibt; warum sie nach längeren Kämpfen das ontologische Argument Anselms endgültig abgelehnt hat. Von den umfassenden und tiefeindringenden Untersuchungen der Scholastik über die objektive Gültigkeit unsrer Begriffe scheint Mauthner keine Ahnung zu haben, und ebensowenig davon, daß sie den extremen Realismus immer auf das entschiedenste bekämpft hat. Man wäre fast versucht, Mauthner jenes fetischistischen Wortrealismus anzuklagen, den er den Gottgläubigen vorwirft: weil es ein Wort „Atheismus" gibt, entspricht ihm notwendig die objektive Wirklichkeit, d. h. die Nichtexistenz Gottes. Weil sich Mauthner unter Ausdrücken wie „Gott", „Seele", „Unsterblichkeit" nichts denken kann, also gibt es etwas Derartiges gar nicht. Mauthner sollte doch nie vergessen, daß er sich mit seinen Ausführungen den Ast absägt, auf dem er sitzt. Nach seiner Theorie beziehen sich ja unsre Urteile nur auf Worte und Wortverbindungen, nicht auf die Dinge selbst; die Dinge selbst können wir

gar nicht erkennen. Also wären Worte und Wortverbindungen das einzige Reale, das wir erkennen; sie sind die einzige Wirklichkeit. Wir fragen uns erstaunt: Wo ist nun ein fetischistischer Wortrealismus, bei Mauthner oder bei den andern?

Es ist jedoch begreiflich, warum Mauthner vom Wortrealismus spricht: diese seine Theorie hängt mit den übrigen Grundvoraussetzungen aufs engste zusammen. —

Im zweiten Bande seines Werkes schreibt Mauthner über Campanella, den seltsamen, phantastischen Menschen. Wir konnten uns eines humorvollen Lachens nicht enthalten, als wir das Urteil Mauthners über Campanella lasen: „Auf ein bißchen Schwadronieren kam es ihm gar nicht an; er prophezeite und behauptete ins Blaue hinein, doch nicht ohne schlaue Berechnung“ (II 105). Wahrlich, man könnte auch Mauthners „Geschichte des Atheismus im Abendland“ nicht besser, kürzer und treffender charakterisieren! Übrigens hat uns Mauthner selbst in seinem Bestreben, uns recht aufzuklären, einen weisen Rat gegeben, wie man Geschichte — also wohl auch seine eigene — studieren soll: „Man muß die Geschichte nur nicht gläubig lesen“ (I 593).

Hoffentlich befolgen alle diesen wohlgemeinten Rat!

* * *

Schließen wir diese kritische Untersuchung mit einigen allgemeinen Bemerkungen, die sich uns unwillkürlich als Frucht unsrer Lektüre aufgedrängt haben.

Wie im allgemeinen die sogenannten überzeugten Gottesleugner, so zeigt sich auch der Verfasser der Geschichte des Atheismus geistig und seelisch vollständig blind gegen das Große, Erhabene, Ideale und wahrhaft Fruchtbare im Gottesglauben. Er sieht beim Durchblättern der Geschichte eine Reihe von Menschlichkeiten, Schwächen, Fehlern, abergläubischen Gebräuchen, ja Mißbräuchen des Erhabensten und Heiligsten. Aber er vermag die wahren Ursachen dieser Fehler nicht aufzudecken; er vermag nicht zu begreifen, in welch seltsamer Weise das Göttliche mit dem Menschlichen, das Erhabene mit dem Lächerlichen, der bewunderungswürdigste sittliche Heldenmut mit geradezu teuflischer Bosheit in der Geschichte sich verflochten zeigen. In der ganzen Geschichtskonstruktion und sprachkritischen Methode Mauthners ist kein Platz für die großen Heiligen, die selbstlosen Apostel, die für Christus begeistert in den Tod gehenden Märtyrer, die heldenhaften Jungfrauen, welche über Imperatoren siegen, die Fürsten und Reichen, welche Thron und Gold mit ärmlichstem Ordenskleid vertauschen; die Missionare, die jahre- und jahrzehntelang die härtesten Mühsale auf sich nehmen, nur um armen Heiden und verlassenen Wilden das Heil der Seele zu bringen. Mit Schlagworten wie „fetischistischer Wortrealismus“ und ähnlichen ist hier nicht gedient. Und doch bedarf all der sittliche Heroismus einer Erklärung, denn er ist eine unleugbare geschichtliche Tatsache. An diesem Punkte scheitert jede atheistische Theorie auch in historischer Hinsicht. Gerade die Geschichte des Atheismus ist nur der dunkle, traurige Hintergrund, auf dem sich die Geschichte des echten, lebendigen Gottesglaubens um so leuchtender abhebt. Mauthner hat sich redlich Mühe gegeben, die Führer der Aufklärung und des Unglaubens in möglichst günstiges Licht zu rücken, aber wir finden keinen einzigen sittlichen Helden, keinen einzigen Heiligen, während die katholische Kirche eine schier unübersehbare Reihe

großer Männer und Frauen, ja bewunderungswürdiger Jünglinge und zartester Jungfrauen aufweist. So muß die Geschichte des Atheismus unwillkürlich einen beredten Beweis für die Wahrheit des Gottesglaubens erbringen. Wäre das alles wahr, was Mauthner dem Gottesglauben vorhält, so wäre es das allergrößte Wunder, wie sich der Gottesglaube trotzdem bis auf unsre Tage lebendig erhalten hat.

Dem einsichtigeren, reiferen Leser bringt übrigens die Geschichte des Atheismus zum Bewußtsein, daß auch der Unglaube nicht ohne positive Früchte ist. So läßt ihn eben Gott langmütig und weise zu bis zu dem Tage, da die Spreu vom Weizen gesondert werden soll. Tatsächlich spielt der Kampf zwischen Glauben und Unglauben eine nicht unwichtige Rolle im geistigen Fortschritt; ja Goethe hat gesagt, dieser Kampf zwischen Glauben und Unglauben sei das eigentliche, einzige und größte Thema der Weltgeschichte. Dieser nie endende Kampf zeigt, daß in der Frage: Glaube oder Unglaube? nicht ausschließlich Gründe des Verstandes, sondern Momente des ganzen Menschen, seines Willens vor allem mitsprechen.

Und noch eine reife Frucht fällt dem Leser bei der im übrigen recht unerquicklichen Lektüre in den Schoß: die klare Erkenntnis, *auf wie schwachen Füßen der Atheismus steht, da er mit solchen Mitteln arbeiten muß*, um sich zu rechtfertigen und den Gottesglauben anzugreifen.

Wahrlich, um einer solchen „Aufklärung" auf den Leim zu gehen, sind wir denn doch zu aufgeklärt!

Friedrich Klimke S. J.

Die volkserhaltende Kraft des Katholizismus in Ungarn.

In den Sommermonaten des Jahres 1922 erschien in Ungarn aus der Feder Anton Pezenhoffers ein Werk unter dem Titel: „Der Einfluß der demographischen Verhältnisse auf den Bevölkerungszuwachs“ [1], welches in den weitesten Kreisen berechtigtes Aufsehen erregte. Pezenhoffer ist ein bekannter Statistiker und Mitarbeiter der führenden katholischen Monatsschrift Magyar Kultura.

Das Buch war anfangs nur gedacht als eine statistische Studie, doch wurde es durch die eigenartige Gestaltung der Ergebnisse zu einer prächtigen Apologie katholischer Lebens- und Kulturkraft.

Pezenhoffer geht in seinen Untersuchungen aus von der Tatsache, daß der größte Gegner des Bevölkerungszuwachses das Einkindsystem ist, und daß neben dieser Erscheinung andere Volksseuchen, wie Säuglingssterblichkeit, Geschlechtskrankheiten, Alkoholismus und Tuberkulose, in ihrer Bedeutung fast verschwinden müssen. In einer Zeit, wo im ungarischen Volke der Wille zum Leben in alter Kraft wieder erwacht ist, sind seine Forschungen über diese volksvernichtende Unsitte doppelt beachtenswert.

Da die Statistik der Kriegsjahre keine Grundlage abgeben kann für eine objektive Beurteilung der Verhältnisse, so benützte der Verfasser die amtlichen statistischen Berichte der Jahre 1900—1910, die seit 1913 vollständig bearbeitet vorliegen.

Um so wertvoller aber erscheint die Arbeit Pezenhoffers noch aus dem Grunde, da sie nicht bloß rein statistisches Material bietet, sondern weil der Verfasser selbst eingehende Untersuchungen in den verschiedenen Orten und Bezirken anstellte, um einen klaren Überblick zu gewinnen über alle Einflüsse, die irgendwie beteiligt sein konnten an dem überraschenden Rückgang der Geburtenziffer [2].

Um ganz sicher zu gehen, stellt Pezenhoffer nämlich eine Geburtenziffer nicht überall als absolute Größe hin, sondern stets in ihrer Beziehung zu der Geburtenhäufigkeit einer ganzen Gegend. So kann z. B. in einer Gegend die Geburtenziffer verhältnismäßig gering sein, ohne daß tatsächlich das Einkindsystem schuld daran wäre. Wenn aber anderseits in einem Dorfe die Eheschließungen sehr zahlreich sind, die Geburtenziffer dagegen auffallend niedrig ist (wie z. B. wenn bei 66 Eheschließungen auf 100 Einwohner in 10 Jahren nur 10—15 Geburten in derselben Zeit kommen, obwohl in der ganzen Gegend die Geburtenziffer an und für sich durchschnittlich eine höhere ist), so hat man unbedingt mit dem Einkindsystem zu rechnen. Dörfer, die weniger als 300 Einwohner haben, fanden bei der Feststellung des Einkindsystems keine Berücksichtigung, weil in ihnen die Geburtenziffer aus ganz andern Gründen großen

---

[1] Pezenhoffer Antal, A demográfiai viszonyok befolyása a nép szaporodására. (276 S.) Budapest 1922, Pallas.

[2] Unter der Geburtenziffer versteht Pezenhoffer die Anzahl der Geburten auf je 100 Einwohner in zehn Jahren (1900—1910).

Schwankungen ausgesetzt ist. Ein letzter Grund endlich für niedrige Geburtenziffer ist in einigen Orten eine ständige Auswanderung arbeitsfähiger Leute, die sich anderswo nach Arbeit umsehen. Dieser Umstand findet in der Arbeit natürlich stets die ihm gebührende Beachtung (S. 99 104 169 usw.).

Im Folgenden stellen wir einige Resultate seiner Untersuchung zusammen, die auch für weitere Kreise von Interesse sein können.

I. In dem Königreich Ungarn der Vorkriegszeit lassen sich nach den Angaben des Verfassers sieben Bezirke mehr oder minder genau abgrenzen, in denen das Einkindsystem eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat.

II. Betrachtet man diese Bezirke nach der nationalen Zusammensetzung ihrer Einwohnerschaft, so möchte es scheinen, als ob die eigentlichen Ungarn in erster Linie Träger und Verbreiter dieser Unsitte seien, weil sie auch bei den niedrigsten Geburtenziffern einen hohen Prozentsatz aufweisen.

Im Komitat Vas (Vasch)[1] z. B. gibt die Statistik folgende Ziffern an:

Geburtenziffer[2] (auf 100 Einwohner in 10 Jahren):	Ungarn	Deutsche	Kroaten	Andere
weniger als 20 .	87,0%	0,5%	—	12,5%
von 20 bis 25 .	28,6%	28,5%	0,3%	42,6%
„ 25 „ 30 .	30,6%	52,3%	1,4%	15,7%
„ 30 „ 35 .	47,1%	33,2%	3,8%	15,9%
„ 35 „ 40 .	64,9%	21,9%	4,9%	8,3%
„ 40 „ 45 .	63,9%	15,8%	5,2%	15,1%
mehr als 45 .	85,1%	5,1%	9,5%	0,3%

Die nähere Untersuchung zeitigt aber ganz andere Ergebnisse, daß nämlich nicht der nationale Charakter, sondern fast ausschließlich die Konfessionalität in der Verbreitung des Übels eine ausschlaggebende Rolle spielt, wie die folgende Tabelle für dasselbe Komitat[3] beweist:

Geburtenziffer	Katholiken	Protestanten
weniger als 20	13,1%	86,3%
von 20 bis 25	28,9%	69,0%
„ 25 „ 30	60,2%	37,9%
„ 30 „ 35	72,2%	26,1%
„ 35 „ 40	85,0%	13,7%
„ 40 „ 45	90,6%	8,4%
mehr als 45	92,9%	4,8%

Wenn man ferner bei diesen Zahlen, die einen Überblick über das gesamte Komitat geben, nicht stehen bleibt, sondern die einzelnen Dörfer des Komitats untersucht, dann bekommt man folgende Resultate:

Katholische Dörfer mit einer Geburtenziffer unter 20 sind keine nachweisbar. Unter den 37 Dörfern mit der Geburtenziffer 20—25 sind nur 2 katho-

[1] NB. Die Gesamteinwohnerschaft zählt 435793 Köpfe in 612 Dörfern. Davon sind 56,9% Ungarn, 26,9% Deutsche, 3,7% Kroaten und 12,4% andere Stämme (bes. Wenden).

[2] Die mittlere Geburtenziffer für das ganze Ungarn beträgt in den Jahren der Untersuchung (1900—1910): 35,0.

[3] Das Verhältnis der verschiedenen Religionsbekenntnisse gestaltet sich im Komitat Vas folgendermaßen: Katholiken 76%, Protestanten 21,8%.

lische Dörfer vertreten, die aber wegen ihrer geringen Einwohnerzahl (200 bis 300), wie schon bemerkt, nicht weiter in der Frage des Einkindsystems in Betracht kommen. Hingegen weisen die 94 Dörfer des Komitats mit der höchsten Geburtenziffer 40—45 fast ausschließlich katholische Einwohner auf (S. 77—78).

Die Belege für die andern Bezirke, die genau dieselben Resultate aufweisen, bilden so einen klaren Beweis für die Tatsache, daß der Katholizismus allein vermöge seiner ihm innewohnenden Kraft es vermocht hat, dem auch in seine Kreise vordringenden Übel siegreichen Widerstand entgegenzusetzen.

III. Wie schon aus der ersten Tabelle zu ersehen ist, haben die deutschen Stämme in Ungarn von dieser Unsitte sich fast frei gehalten. Jedoch nur dort, wo sie durch und durch katholisch sind und wo sie ihre Religion hochschätzen (Komitate: Baranya, Somogy, Fejér, Veszprém, Komárom, Pest, Nyitra). Wo sie aber nur dem Namen nach Katholiken sind (Banat, Komitat Torontál) oder wo sich deutsche protestantische Gemeinden (Komitat Bács, Siebenbürgen) vorfinden, sind sie alle fast ausnahmslos dem Einkind- oder wie bei den Sachsen dem Zweikindersystem ergeben (S. 104 112 114).

Als Beleg führen wir die Tabelle für das Komitat Bács (Batsch) an, in dem die Ungarn fast ausschließlich katholisch, die Deutschen dagegen zu einem Drittel protestantisch sind:

Geburtenziffer	Ungarn	Deutsche	Slowaken	Serben
von 20 bis 25	13,4%	84,3% (!)	2,3%	0,8%
„ 25 „ 30	15,4%	73,8% (!)	0,6%	2,7%
„ 30 „ 35	32,3%	46,5%	7,8%	4,3%
„ 35 „ 40	42,6%	31,3%	4,2%	15,5%
„ 40 „ 45	46,0%	18,6%	4,9%	26,0%
mehr als 45	52,4%	5,7% (!)	1,5%	32,4%

Diese Übersicht nach dem Verhältnis der Nationalitäten würde wiederum irreführend sein ohne die entsprechende Ergänzung rücksichtlich des Religionsbekenntnisses, wie folgt:

Geburtenziffer	Katholiken	Protestanten	Griech.-Orthod.
von 20 bis 25	34,4%	62,6% (!)	0,8%
„ 25 „ 30	33,9%	60,9% (!)	3,1%
„ 30 „ 35	61,3%	30,0%	4,2%
„ 35 „ 40	66,3%	12,7%	15,7%
„ 40 „ 45	64,9%	6,9% (!)	26,2%
mehr als 45	60,9%	2,9% (!)	32,4%

IV. Man könnte die Frage aufwerfen, ob vielleicht nicht der kulturelle Hochstand einzelner Volksteile ohne Einfluß geblieben sei auf diese Erscheinung? Es ist ja allgemein bekannt, wie es auch die Statistiken ausweisen, daß die Protestanten in Ungarn durchschnittlich auf einer höheren Bildungsstufe stehen als die Katholiken. Damit wäre eine gewisse natürliche Vorbedingung gegeben, wodurch sich gebildete und besitzenden Klassen erheblich unterscheiden würden von den weniger gebildeten und ärmeren Volksklassen.

Dagegen beweist das von Pezenhoffer zusammengestellte Material (S. 116 bis 122), daß sich keine reinliche Scheidung treffen läßt zwischen den genannten

Schichten der Bevölkerung. So z. B. sind in den Komitaten Veszprém und Baranya allein die Protestanten (Ungarn!) dem Einkindsystem vollständig ergeben, obwohl sie in dem Komitat Baranya nicht die kulturell hochstehende Klasse ausmachen, während sie im Komitat Veszprém eine höhere Bildungsstufe aufweisen.

Wenn es sich auch nicht leugnen läßt, daß der Grad der Volksbildung einen gewissen Einfluß auf die Geburtenziffer ausübt, so bleibt er doch immerhin verschwindend klein gegenüber dem konfessionellen Faktor.

Bezüglich des Reichtums gilt dasselbe. Auch hier sind es wiederum die Katholiken, die allein dem Einkindsystem den Eingang in ihre Kreise verwehrten, ganz gleich ob sie den reichsten oder ärmeren Schichten der Bevölkerung angehören. (S. 122—125. Vgl. bes. die Angaben aus dem Komitat Moson!)

V. Ein anderer Grund wäre vielleicht zu erblicken in einer mehr oder minder großen religiösen Verwahrlosung infolge großen Mangels an Kirchen und Geistlichen. Aber auch dieser Einwand erweist sich als völlig haltlos, da nach den Untersuchungen Pezenhoffers (S. 156—160) die Protestanten eben dort am meisten dem Einkindsystem huldigen, wo die Zahl der Kirchen und Geistlichen so groß ist, daß selbst den weitestgehenden Bedürfnissen volle Rechnung getragen ist. So z. B. zählt das sog. Ormánság im Komitat Baranya 19 kleine protestantische Dörfer mit 7500 Seelen. Mit Ausnahme von zwei Dörfern hat jedes seine eigene Kirche und eigene Pfarrei, so daß auf jede Pfarrei nur 440 Seelen entfallen. Und doch sind gerade diese Dörfer schon seit Jahrzehnten berüchtigt wegen des hier im größten Maßstab auftretenden Einkindsystems (S. 44—45 157).

VI. Da es klar auf der Hand liegt, daß das Einkindsystem, wenn nicht der größte, doch ein mindestens sehr gefährlicher Feind der Volksvermehrung ist und diese Erscheinung vor allem bei den Protestanten zu Tage tritt, so muß sich notwendigerweise daraus ergeben, daß die Protestanten in Ungarn in kürzerer oder längerer Zeit dem Aussterben verfallen sind. Tatsächlich weist nun Pezenhoffer (abgesehen von den im ganzen behandelten Komitaten) in 613 Dörfern einzeln nach, daß die Protestanten in den letzten 80 Jahren (1830—1910)[1] im Gegensatz zu den Katholiken in der Entwicklung ganz bedeutend zurückgeblieben sind (S. 175—240). Wir wählen als ganz charakteristisch einige Dörfer aus, die bisher als feste Burgen des Protestantismus galten.

Bezirke	Einwohnerzahl 1830		Einwohnerzahl 1910	
	Katholiken	Protestanten	Katholiken	Protestanten
Komitat Pest:				
Czegléd	5841	8638	15987	15712[2]
Nagykörös	2349	14826	8865	18712
Kiskúnhalas	2971	8824	13972	9407
Monor.	876	2435	4887	5469
Solt	147	6974	1711	4978 (!)
Dunavecse	155	6912	1030	3415 (!)

[1] Die Angaben aus dem Jahre 1830 sind dem sechsbändigen Werke des protestantischen Statistikers Alexius Fényes entnommen, dessen erster Band im Jahre 1836 erschienen ist.

[2] Man möge vergleichen, wie groß die Zahl der Protestanten 1910 hätte sein müssen, wenn sie gleichen Schritt gehalten hätten mit dem Zuwachs der katholischen Bevölkerung!

Bezirke	Einwohnerzahl 1830		Einwohnerzahl 1910	
	Katholiken	Protestanten	Katholiken	Protestanten
Komitat Szolnok:				
Tiszafüred	769	3794	3652	4684
Tiszaug	91	897	307	676 (!)
Komitat Szabolcs:				
Ujfehértó	1015	4005	2560	3260 (!)
Tiszaeszlár	464	1500	1492	1319 (!)
Komitat Borsod:				
Miskolcz	4576	17716	22005	14243 (!)
Diósgyör	1693	1896	11909	4366 (!)

VII. Um sich einen klaren Begriff zu machen von der Tragweite dieser Zahlen, genügt es, einen Blick zu werfen auf die interessanten Berechnungen, die Pezenhoffer hieran angeknüpft hat.

Wäre die Einwohnerschaft Ungarns in 40 Jahren (1870—1910) ausschließlich „reformierten" Bekenntnisses gewesen, so hätte das Land bei dem beständig fortschreitenden Geburtenrückgang im Jahre 1910 867762 Einwohner weniger gehabt, als es in Wirklichkeit hatte (20886487); bei ausschließlich „evangelischem" Bekenntnis der Bevölkerung hätte sich ein Ausfall von 2212685 gezeigt. Demgegenüber hätte sich bei rein katholischem Bekenntnis ein Zuwachs von 1459685 eingestellt (S. 174).

Daß Ungarn 1910 mehr als 20 Millionen Einwohner aufweisen konnte, verdankt es in erster Linie dem Katholizismus. Das beweisen außerdem die Verhältnisse in Transdanubien, wo 2 Millionen (2225156) Katholiken allein in 10 Jahren (1900—1910) einen solchen Bevölkerungszuwachs aufweisen konnten, wie in gleicher Zeit bei ihrer niedrigen Geburtenziffer die dortigen Protestanten nur in einer Anzahl von 4 Milliarden hätten erreichen können (S. 89).

* * *

Der Verfasser, der sein Werk in erster Linie den leitenden Staatsmännern Ungarns widmete, stellte am Ende seiner Arbeit mit unwiderstehlicher Konsequenz seine Forderungen zusammen, die sich daraus ergeben. In Anbetracht dessen, daß das Einkindsystem also nur vom Katholizismus aus bekämpft werden kann, liegt es klar auf der Hand: 1. Daß jede Stärkung des Katholizismus eine Stärkung der nationalen Interessen bedeutet. 2. Daß jeder katholische Priester ein staatserhaltender Faktor ist, der in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden darf, und 3. daß die Religion nicht Privatsache ist, noch, daß es gleich sei, welcher Religion der Vorzug gebührt.

Dieses Buch mußte natürlich auf Grund seiner Resultate in Ungarn von den Katholiken mit größter Freude begrüßt werden. Von protestantischer Seite wurde es bisher nicht angegriffen, sondern lediglich wegen mangelnder Gegenbeweise totgeschwiegen.

Peter v. Olasz S. J.

Die Krisis der christlichen Kunst.

Besser als sonst konnte man im verflossenen Jahr einen Überblick gewinnen über die mannigfachen Bestrebungen auf dem Gebiete der christlichen Kunst. Die große Ausstellung in Düsseldorf, die von Dr. Hoff veranstaltete Ausstellung im Kölner Kunstverein, die Jubiläumsausstellung der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst und die Gewerbeschau mit ihren kirchlichen Abteilungen in München gaben einen guten Durchschnitt durch das, was heute gewollt, geleistet und gekauft wird. Auch der Unterschied zwischen süddeutscher und norddeutscher Art war besonders in den beiden Abteilungen der Deutschen Gewerbeschau, in den von Richard Berndl hergestellten Räumen und in der Dombauhütte des Prof. Behrens, deutlich zu spüren.

Ausstellungen für christliche Kunst haben wir in Deutschland schon öfters sehen können; sie vereinigten friedlich die verschiedensten Gegensätze von Auffassung und Form, Gegensätze, die freilich noch nicht in solcher Spannung standen wie heute, denn die Fortschrittlichen von ehedem wurzelten im Grunde doch immer noch im Traditionellen, so sehr sie auch bisweilen Verwunderung, das Schicksal alles Ungewohnten, erregen mochten. Heute ist die Lage eine andere geworden. Die innern Gegensätze führten einen Kriegszustand herbei, eine Mobilmachung der Streitkräfte in Sonderausstellungen, ganz ähnlich wie in der profanen Kunst sich die Sezessionen von den Glaspalästen und unter den Sezessionen selbst die neuen von den alten absonderten. So vereinigte die Jubiläumsausstellung der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst die Konservativen, die Gewerbeschau in der Abteilung Berndl die Fortschrittlichen, die Dombauhütte die Radikalen unter den Künstlern, die Ausstellung im Kölner Kunstverein die beiden letzten gemischt. Nur die Sonderabteilung für christliche Kunst im Düsseldorfer Kunstpalast hat den Versuch gewagt, noch einmal alles eklektisch zu vereinen, was unsre Zeit an christlicher Kunst hervorbringt. Der Versuch dürfte kaum als geglückt gelten, denn es fehlte nach allen Seiten hin jene Vollständigkeit, die zur Gewinnung einer klaren Vorstellung nötig wäre, auch ließ die qualitative Auswahl zu wünschen. Und die kleinen Kabinette mit den Bildern und Zeichnungen der Nazarener — an sich dankenswert — mußten sich doch mit ihren einheitlichen künstlerischen Idealen recht unheimlich fühlen in dieser bunten Versammlung heutiger Künstler, die ihnen gegenüber ein Bild betrüblicher Zerfahrenheit bilden.

So ist der Zustand der christlichen Kunst der Gegenwart ein chaotischer. Jedes Chaos aber ist eine Krisis, denn nicht immer entwickelt sich aus dem Chaos eine harmonische Welt. Gerade die Nazarenerzeit, die uns Düsseldorf in einem allerdings recht kleinen und mit vielen Mittelmäßigkeiten durchsetzten Ausschnitt zeigte, läßt uns die ganze Trostlosigkeit unsrer heutigen Verhältnisse, das zentrifugale Wesen der heutigen Kultur, so schmerzlich empfinden. Diese Kunst war, obwohl Kunst aus zweiter Hand, aus den damaligen Kulturverhältnissen herausgewachsen, nehmend, aber auch wieder schenkend, die Freude und das Glück unsrer Vorfahren, unmittelbar einströmend ins Leben und wieder aus ihm ausströmend. Sie mochte als Kunst nicht immer auf höchster Stufe stehen, leicht zu weich und kraftlos werden, aber sie erwies sich als Kultur-

faktor ersten Ranges. Heute ist unsre christliche Kunst zum einen Teil Kunst aus dritter und vierter Hand, nicht mehr aus dem Leben geboren, sondern aus dem toten Schema, zum andern subjektiv bis ins innerste Mark, mit häßlichen Gesichtszügen, so daß kirchliche Kreise auch mißtrauisch gemacht werden gegen ernste und originelle Werke, die einmal, wenn auch nur schüchterne Versuche machen, vom herkömmlichen Kanon loszukommen.

Äußere Krisen überwindet ein aufrechtes, geistesstarkes Volk verhältnismäßig leicht. Wir haben es ja gerade in den letzten Jahren gesehen, welche Unsummen von Leid und harten Schicksalen mutig getragen wurden. Nie hätten wir es früher für möglich gehalten, daß ein Volk unter so drückenden Lasten noch weiterleben könnte, und es ist wohl kein Zweifel, daß wir auch die noch schlimmere Katastrophe, die uns bevorzustehen scheint, siegreich überwinden würden, wenn nicht innere Zersetzungserscheinungen die frohe Zuversicht herabstimmen müßten.

Es sind auch für die Kunst äußere wirtschaftliche Krisen nicht immer verhängnisvoll. Mozarts und zum Teil auch Wagners Meisterwerke sind unter großen materiellen Bedrückungen zur Welt geboren worden. Und es trifft durchaus nicht zu, daß die Kunst in Zeiten, wo sie am besten bezahlt wurde, auch ihre schönsten Blüten und Früchte trug. Gewiß gibt es Künstler, denen äußere Not die Flügel lähmt, während ihnen seelische Leiden Schwungkraft geben. Aber gehören nicht auch seelische Leiden im Hinblick auf die Kunst zu den äußern Krisen, mögen sie auch für den Menschen als solchen innere sein?

Noch ist für die Künstler die schon lange prophezeite wirtschaftliche Krisis nicht gekommen, noch sind die besseren unter ihnen mit Inlands- und Auslandsaufträgen ziemlich reich bedacht, hat doch gerade der Ausländer eine nie wiederkehrende Gelegenheit, um wenig Geld sich wertvolle Kunstwerke zu erwerben, zumal ihre Ausfuhr, soweit sie von lebenden Künstlern stammen, so leicht gemacht ist. Aber täuschen wir uns nicht: die wirtschaftliche Blüte zeigt alle Merkmale einer hektischen Röte, der Friedhofsrosen auf dem menschlichen Antlitz. Sind wir einmal bei den Weltpreisen angelangt, denen wir uns mit progressiver Geschwindigkeit nahen, dann wird die Kunst vor andern harten Lebensnotwendigkeiten zurücktreten müssen, dem Ausland aber ist der besondere Anreiz genommen. Mag sein, daß gerade die christliche Kunst am wenigsten von dieser Notlage betroffen wird. Da sie praktischen Zwecken zu dienen hat, wird auch die Nachfrage nicht verstummen, und es wird eine Zukunftsaufgabe des Klerus sein, die heute am meisten kaufkräftige Landbevölkerung zu Opfern für die Kunst der Kirche anzuspornen.

Weit schlimmer als die Lage der bildenden Künstler ist heute schon die der Kirchenmusiker, der Chorleiter, Organisten und Sänger. Ihre Besoldung, schon früher nichts weniger als fürstlich, ist hinter den bescheidensten Anforderungen weit zurückgeblieben. Es wäre Unrecht, die Verzweiflungsrufe, die bisweilen aus ihren Reihen in die Öffentlichkeit dringen, als Pietätlosigkeit oder Mangel an Opfersinn deuten zu wollen, es ist lediglich die Sorge ums nackte Leben, die sie eingibt. Gar mancher Leser wäre wohl erstaunt, wenn wir ihm mit Zahlen dienen wollten, wenn wir z. B. ausplaudern wollten, welchen Gehalt etwa ein Domkapellmeister bezieht. Es ist eine schöne Sache, die musikalischen Kräfte, die Gott einem verliehen hat, freiwillig in den Dienst der Kirche zu stellen.

Wie viele aber sind hierzu in der Lage? Außer den Kleinrentnern gibt es heute kaum einen Stand, dessen wirtschaftliche Verhältnisse so sehr zum Himmel schreien wie der Stand der Kirchenmusiker. Eine andere Abhilfe ist unter den jetzigen Verhältnissen nicht möglich als durch die christliche Karitas. Sie ist aber ohnehin so stark in Anspruch genommen, daß für solche Bedürfnisse wenig abfallen kann. Für eine so flüchtige Sache, wie es die Kirchenmusik ist, geben die Gläubigen auch nicht leicht namhaftere Spenden, das ist menschlich begreiflich. Sie wollen eben für ihr Geld lieber etwas Dauerndes, ein Kunstwerk, das noch ferne Generationen an die Geber erinnert.

Wie sollte ferner bei den spärlichen Mitteln, die den Kirchenkassen zur Verfügung stehen, noch für Neuanschaffung von Kirchenmusikalien gesorgt werden können, deren Preise den Wettlauf aller Druckwerke mitmachen? Wo sollten gar diese armen Kirchenmusiker das Geld hernehmen, um die eine oder andere kirchenmusikalische Zeitschrift zu halten? Wir brauchen es nicht zu bedauern, daß eine Anzahl von diesen vielfach recht gehaltlosen Zeitschriften einging; wird aber auch nur eine, die doch immerhin Bedürfnis wäre, am Leben bleiben können? Und welcher junge Mann möchte unter den geschilderten Verhältnissen noch Verlangen nach dem Beruf eines Kirchenmusikers spüren? Sollen wir uns in Zukunft mit jenen Bauernorganisten begnügen, die mühsam einige Akkorde zusammenzuflicken gelernt haben? Das Problem ist von allen Seiten betrachtet ein schwieriges; wer es zu lösen hat, ist nicht zu beneiden. In erster Linie wäre hier ein Finanzgenie nötig, ein Moses, der nicht Wasser, sondern Gold aus dem spröden Felsen schlägt.

Es ist indessen nicht diese äußere Krisis der kirchlichen Kunst, die heute unsre besondere Aufmerksamkeit herausfordert, sondern eine seit Jahren oder vielmehr seit Jahrzehnten schleichende innere Krisis. Fordert die äußere Krisis unsre rein menschliche Teilnahme, eine Teilnahme, die dem leidenden Mitmenschen gilt, so die innere Krisis unsre Teilnahme als Sachwalter kultureller Güter.

Das Wort „kulturelle Güter" kann nicht scharf genug betont werden, denn es handelt sich hierbei wie auch bei allen Fragen der Wissenschaft in erster Linie um höheren oder weniger hohen Stand der menschlichen Kultur, nicht der Religion. Diese so wichtige Unterscheidung wird leider im heißen Kampfe der Meinungen viel zu oft und leicht verwischt; es wird als ein Mangel der Religion, als Versäumnis der Kirche angesehen, was ein Mangel an menschlicher Kultur ist, die zu pflegen nicht zu den Obliegenheiten der Kirche gehört.

Es ist für den religiösen Akt, seine Wärme und Inbrunst, für seinen Wert und für seine Wirkungen in der menschlichen Seele völlig gleichgültig, auf welchen geschöpflichen Anreger er zurückgeht, ob diese Anregung von einem Kunstwerk hohen und höchsten Ranges ausging oder von einem vielleicht sehr geringen. Die Güte des Aktes als eines übernatürlichen steht in keinerlei Proportion zu einem Anreger aus der natürlichen Ordnung, ist es doch die Gnade, die das Wesen des Aktes bildet. Sehr richtig bemerkt darum Jungmann in seiner Ästhetik (3. Aufl., II 67): „Es wäre pelagianische Häresie, wenn jemand glauben wollte, ein noch so vollendetes Werk der religiösen Architektur, ein noch so meisterhaft vorgetragener liturgischer Gesang, eine noch so gelungene Darstellung des Herrn am Kreuze oder seiner gebenedeiten Mutter,

eine noch so ergreifende Predigt wäre für sich allein ohne die Mittätigkeit des Heiligen Geistes imstande, auf ein Menschenherz auch nur den mindesten religiösen Eindruck zu machen, in einer Seele auch nur den flüchtigsten Gedanken von übernatürlichem Wert hervorzurufen." Ebensogut kann man umgekehrt sagen, daß auch das unbedeutendste Werk kein Hindernis bildet für das Einströmen des Heiligen Geistes.

Es ist darum mehr als ein Fragezeichen an den Rand der Ausführungen zu machen, die wir in dem Artikel „Kirche und Handwerk" vom Reichskunstwart Edwin Redslob („Die Form", 4. Heft, 1922) finden. „Ein unbeholfen, aber ehrlich in Glauben und Hingabe geschnitzter Holzleuchter in der Kirche eines kleinen Walddorfs ist vor Gott mehr wert als ein dick vergoldeter Bronzeleuchter, der seine Ornamente einer abgelebten Zeit entwendet hat. Wenn sich die Einsicht verbreitet, daß nur schöpferische und echte Arbeit vor dem Schöpfer der Welt besteht, wenn wieder gesunde Handwerkskultur in die Kirche ihren Einzug hält, dann ist alles gewonnen." Es wäre darauf zu sagen, daß vor dem Schöpfer das eine wie das andere als Objekt wertlos ist, Wert vor Gott hat nur die Gesinnung des Gestalters, und zwar nicht die handwerkliche Gesinnung für sich, sondern die Gott dienen wollende. Ob nun die Gesinnung beim Verfertiger des Holzleuchters eine bessere war als beim Bronzegießer, steht durchaus in Frage. Aber geben wir einmal zu, daß die Gesinnung des ersten in der Tat die bessere gewesen sei, so ist die Gesinnung des Künstlers für ein kirchliches Werk nicht ausschlaggebend, sondern die Brauchbarkeit seines Werkes für die Heilsabsichten der Kirche. Aus diesen Heilsabsichten der Kirche erklärt sich auch der von Redslob befehdete Can. 1279 des neuen kirchlichen Rechtsbuchs, der „ungewöhnliche" Bildwerke in den Kirchen aufzustellen verbietet. Es ist damit nicht „ein Damm errichtet, der die kirchliche Kunst zur Stagnierung verurteilt", wohl aber ein Damm gegen die flutenden Massen nicht erprobter Neuerungen. Ungewöhnlich im besten Sinne des Wortes ist ja jedes Meisterwerk, und niemand wird behaupten wollen, daß die Kirche durch ihren Kanon alle Meisterwerke ausschließen wollte.

Wie notwendig diese Zurückhaltung der Kirche ist, hat Redslob wohl selbst gefühlt, als er im gleichen Aufsatz die bemerkenswerten Worte niederschrieb: „Nicht brauchen kann die Kirche den Egoismus der Persönlichkeit, auch wenn er bis zur reifsten Geistigkeit geläutert ist. Darum setzte ihre lebendige Verbindung mit der Kunst zur Zeit des Klassizismus aus. Darum erstarrte kirchliche Kunst und Baupflege zwischen Werken, die der Künstler leer und scheinlebig nennen muß, die aber für den Gläubigen den einen Vorzug haben: daß sie unpersönlich sind und so die Erfüllung der Liturgie ermöglichen."

Nichts beweist wohl klarer, daß die ganze Frage eine Kulturfrage ist und nicht eine religiöse, als die Tatsache, daß trotz der vielfach so schlechten Kunst das innere Leben des heutigen Katholizismus sich sehr wohl mit dem jeder andern Periode messen kann, ja entschieden höher steht als in manchen kunstgesegneten Epochen.

Es könnte demnach scheinen, daß es überhaupt keinen Wert habe, der Hebung unsrer christlichen Kunst Zeit und Kraft zu widmen. Diese Folgerung wäre entschieden verkehrt. Denn mag unsre Frage immerhin nur eine Kulturfrage sein, so ist es doch auch wieder Gott selbst, der den Kulturfortschritt will.

Kultur ist ja nichts anderes als Entfaltung der geistigen Kräfte und Fähigkeiten der Menschheit, die ihr der Schöpfer verliehen hat. Kein Sämann streut seine Saatkörner aus, ohne zu wollen, daß sie aufgehen. Freilich wird nur ein Idealist, dem die nötige Menschenkenntnis mangelt, glauben können, daß dieser Kulturdrang, dem die Menschheit als solche unterworfen ist, sich nun auch in jedem einzelnen oder selbst in ganzen Volksklassen verwirklichen lasse. So gut wie die Höhen der Wissenschaft nur von wenigen Auserwählten erklommen werden, ihre Ergebnisse gleichwohl als Kulturfortschritt der Menschheit gepriesen werden, ebenso wird auch das Verständnis für Kunst im vollen Sinne stets ein Vorrecht weniger bleiben. Da der Kulturtrieb der Menschheit als solcher — nicht des einzelnen — so stark ist, daß es keines ausdrücklichen Gebotes des Schöpfers mehr bedurfte, besteht für den einzelnen auch keinerlei Verpflichtung, dem Kulturfortschritt anders zu dienen als durch Erfüllung seiner Berufsobliegenheiten, die doch meist sehr indirekt kulturfördernd wirken. Der weise Gott hat darum recht getan, daß er seine Begnadigungen und ihr Maß nicht mit der innern Güte kultureller Anreger in Verhältnis setzte. Nur wenn das der Fall wäre, aber auch nur dann, könnte man der Kirche berechtigt Vorwürfe machen, daß sie so langmütig mindere Kunst in ihren Kulträumen duldet.

Es leidet übrigens die profane Kunst in einem ähnlichen Zwiespalt zwischen Fortschritt und hartnäckigem Festhalten am Alten wie die kirchliche. Was wird denn in unsern Kunstausstellungen vor allem gekauft? Mit verschwindenden Ausnahmen sind es Werke in herkömmlicher Form, die entweder durch äußere Effekte blenden oder durch ihren Gegenstand fesseln. Form- und geistarke Werke sind wenig begehrt und müssen meist erst durch den Kunsthandel zu einem Börsenobjekt gemacht werden, bis sie Käufer finden. Einen Einblick in den durchschnittlichen Geschmack gewinnt man aber nicht bei den Kunsthändlern, weil dabei die Überredungsgabe des Kunsthändlers eine große Rolle spielt und der Kunsthandel überhaupt nur an bestimmte Kreise herankommt, sondern in den Ausstellungen: dort wählt der Kunstliebhaber direkt und unbeeinflußt, was ihm gefällt, was er selbst als Schmuck für seine Wohnung wünscht, und nicht Bilder, die er wieder mit Gewinn verkaufen will. So wenigstens im allgemeinen. Dieser großen Masse von Kunstgenießern gegenüber ist die Zahl der wirklichen oder vermeintlichen Kunstverständigen, die auch in modernsten, äußerlich meist recht wenig einladenden Werken den Kunstgeist spüren, verschwindend klein. Soll nun die Kirche aus Liebe zu diesen Wenigen eine Kunst besonders fördern, die weitaus der größten Mehrzahl unverständlich ist und darum auch als natürlicher Anreger übernatürlicher Akte nicht in Frage kommt? Soll sie sich eine Kulturaufgabe stellen auf Kosten der religiösen, zu der sie allein Auftrag erhalten hat von ihrem göttlichen Stifter? Soll sie sich beirren lassen vom Vorwurf der Rückständigkeit und von der Verneinung ihrer weiteren Lebensfähigkeit vonseiten solcher, die von ihrem göttlichen Beruf nichts wissen oder wissen wollen? Wäre der Abfall so vieler Tausende vom positiven Christentum vielleicht verhindert worden durch Heranziehung modernster Kunst? Ist nicht vielmehr zu fürchten, daß er beschleunigt würde ganz entsprechend den Absichten derer, die dem Expressionismus Pate standen? Heute leugnet wohl niemand mehr, daß die religiöse

Kunst, soweit sie sich an Gemeinschaften wendet und nicht bloß Ausdruck einer noch so fein gestimmten Künstlerseele sein will, dienende Kunst ist und sein muß. Soll aber eine Kunst Zwecke erreichen, die außerhalb ihres innersten Wesens liegen, dann muß sie den Zweck über die Mittel stellen. Für die religiöse Anregung gläubiger Seelen fällt zudem der gegenständliche symbolische Gehalt eines Kunstwerks weit schwerer ins Gewicht als der formalkünstlerische.

Diese Folgerungen aus zugegebenen oder zuzugebenden Vordersätzen klingen dem modernen Ohr ungemein hart. Die Vernachlässigung des kulturellen Gesichtspunkts hat ja auch in der Tat sehr viel Unkraut im Garten der christlichen Kunst fortwuchern lassen. Eigentlich müßte unsre christliche Kunst so beschaffen sein, daß sie allen Gläubigen, dem einfachen Volke sowohl wie den künstlerisch Gebildeten, eine Stufenleiter zu Gott ist, daß sie auch dem Ungläubigen, der solche religiösen Wirkungen gar nicht sucht und beansprucht, rein als Kunst betrachtet, Achtung und Bewunderung abzwingt. So ist es im Mittelalter gewesen, wo sich irdische Kultur noch im Mutterschoß der Religion entfaltete. Als jedoch die Kultur ihr Eigenleben begann und sich immer mehr von den Grundsätzen ihrer Mutter entfernte, begann auch für die Kunst eine Scheidung in religiöse und profane, von denen jede die charakteristischen Merkmale ihres Erzeugers annahm. Auf der einen Seite stand die Kirche mit ihren konservativen, aufs Religiöse gerichteten Absichten, auf der andern die weltliche Kultur mit ihrem fieberhaften Fortschrittsdrang. Die Kirche wollte von ihrer Kunst, daß sie Spiegel der Ewigkeit, die weltliche Kultur, daß sie Spiegel der Zeit sei. Das Problem, an dem wir heute leiden und ringen, war damit zur Welt geboren.

Rein theoretisch ist die Schwierigkeit zwar nicht groß, denn aus der Geschichte der Kunst wissen wir, daß die Kunst sowohl Spiegel der Zeit wie Spiegel der Ewigkeit sein kann, in der Praxis aber verwickelte sich die Frage ungeheuer von dem Augenblick an, wo die Kunstwissenschaft von der ästhetischen Erblehre des 19. Jahrhunderts, die klassische Kunst sei der höchste Gipfel, den die Kunst überhaupt zu erklimmen vermöge, auf Grund neuer künstlerischer Leistungen abzuweichen begann. Nirgends hatte nämlich diese Erblehre einen festeren Boden gefunden als in kirchlichen Kreisen. Alle Fortschritte mußten sich so außerhalb der eigentlichen kirchlichen Kunst entwickeln, und da die profane Kunst sich immer mehr Gott entfremdete und man die Früchte nach dem Baume bemißt, so war das Mißtrauen der Kirchentreuen gegen diese neuen Errungenschaften immerhin verständlich. Da ferner die Scheidung des guten Neuen vom Unbrauchbaren keineswegs immer leicht war, die Entwicklung aber im überraschen Tempo weiterdrängte, so war schon wieder eine neue Zeitkunst auf dem Plan, wo man bei uns eben anfing, das Gute der eben vergangenen Epoche sich nutzbar zu machen. So trippelte die christliche Kunst, auch wo sie ihrer Gesinnung nach fortschrittlich sein wollte, stets in ziemlichem Abstand hinter der allgemeinen Entwicklung her. Aber selbst diese fortschrittlich Gesinnten unter den christlichen Künstlern waren an Zahl gering, weitaus die meisten fanden ihr Genügen im Dahinschreiten auf längst gebahnten Wegen, auf glatter Ebene und wußten jedes Emporsteigen ängstlich zu vermeiden. Diese Wege waren ebenso bequem für die Künstler wie für das Publikum,

und da den Zwecken der Erbauung Genüge geschah, glaubte man die Aussicht auf erweiterte Horizonte ruhig entbehren zu können. Die Atmosphäre einer glücklichen Selbstzufriedenheit und Selbstbescheidung umhüllte Künstler und Besteller. Dem letzteren fiel es nicht ein, vom Künstler eine besondere geistige Leistung zu verlangen, er war schon befriedigt, wenn nur ein beliebtes Vorbild, das meist als Muster vorgelegt wurde, annähernd erreicht war. Der Künstler selbst verlor unter so widrigen Verhältnissen auch den letzten Rest idealen Strebens, der ihm von seinen Jugendträumen geblieben sein mochte. Es blieb ihm auch kaum etwas anderes übrig, als sich den Wünschen der Besteller, mochten sie noch so unvernünftig sein, unterzuordnen; denn die Sorge ums tägliche Brot stand dräuend vor ihm, und die scharfe Konkurrenz der Kunstfabriken machte es immer schwieriger, die notwendige Zahl von Aufträgen zu erhalten. Diese Kunstfabriken wußten nämlich beim gerissenen Geschäftsgeist ihrer kaufmännischen Leiter bald den Weltmarkt an sich zu ziehen. War so eine fabrikmäßig hergestellte Kopie aus Holz, Gips oder Hartguß für eine Kirche bestimmt, so brauchte der geistliche Besteller bei dem Eunuchencharakter solcher Werke nicht zu fürchten, bei seinen Gläubigen Widerspruch zu finden, dem er sich bei einer künstlerischen Originalarbeit viel leichter aussetzte. Die Fabrik bietet ihm zudem bereitwilligst eine illustrierte Preisliste, aus der er schon im vorhinein sehen kann, was er erhält, während ihm die kleinen Skizzen und Entwürfe eines Künstlers vielfach Rätsel zu lösen geben. So wurden nicht nur Amerika und die Missionsländer mit solchen Erzeugnissen kirchlicher Kunstanstalten überschwemmt, sondern auch die künstlerreichen Länder Europas.

Baukunst und kirchliches Kunstgewerbe waren unter dieselben ungünstigen Bedingungen gestellt wie Malerei und Bildnerei. Auch sie nahmen an der allgemeinen Verweichlichung teil. In früheren Zeiten hatte man sich bestrebt, aus jedem Bau und aus jedem einzelnen Stück ein Individuum zu machen, das die Ehre seines Schöpfers kündet, heute hat die Scheu vor Originalität das Kopieren von Mustern zur Regel gemacht. Selbst wo große Summen zur Verfügung stehen, zieht der unverständige Käufer oft leeren Prunk einer vielleicht weniger protzigen und aufdringlichen, aber künstlerisch gediegenen Arbeit vor.

Die Fortschritte, die das weltliche Kunstgewerbe in den letzten Jahrzehnten gemacht hat und die auch für das kirchliche soviel Anregung geboten hätten, haben dieses, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum berührt. Wie Herrliches und Geschmackvolles wurde z. B. in Bucheinbänden geleistet! Erst neuerdings haben einige Firmen diese Fortschritte auch den Andachtsbüchern und Missalien zunutze gemacht. Die Münchener Gewerbeschau bot da Mustergültiges. Die gesunden Reformgedanken, die sich hier in kostspieligen Luxuseinbänden auswirkten, werden sich freilich noch erweitern und auch dem billigen Buch zugute kommen müssen.

Die Geschmacklosigkeit begleitete den Christen bis ans Grab. Welch buntes Mischmasch hohler und häßlicher Denkmäler macht sich auf unsern Friedhöfen breit! Gerade die energischen und glücklichen Reformen, die in letzter Zeit durchgeführt werden, zeigen uns den Ungeschmack der vergangenen Jahrzehnte auf dem Wege sehr lehrreicher Vergleiche[1].

[1] Es sei hingewiesen auf die neue Halbmonatsschrift „Friedhof und Denkmal", herausgegeben von Robert B. Witte, die sich der Besserung dieser Verhältnisse mit Entschlossenheit annimmt.

Was gar auf dem Gebiet privater religiöser Baukunst geleistet wurde und auch heute noch geleistet wird, ist vielfach von derart erbärmlicher Qualität, daß uns die Schamröte aufsteigen möchte. Außenstehende, die ja gerade die peripheren Äußerungen des religiösen Lebens einer Konfession zuerst gewahren, müssen durch solche Dinge geradezu von der katholischen Kirche abgeschreckt werden, denn das Urteil liegt nahe, daß das Innere dem Äußern entspricht. Der Schluß ist freilich falsch, aber wir wissen ja, wie oft er tatsächlich gemacht wird.

Die ernste Kritik geht denn auch scharf gegen den Devotionalienschund vor, der in unsrem Volke zu Preisen vertrieben wird, um die sich Besseres herstellen ließe. Was sind das für Kruzifixe, Herz Jesu- und Marienstatuen, die man in den Schaufenstern und noch mehr in den Magazinen der Händler sehen kann, wie roh in der Form und grell im Anstrich! Erlaubt man sich die Frage, warum denn an Stelle so wertloser Originale nicht künstlerisch hochstehende oder doch einwandfreie für die vielen Hunderte von Abgüssen gewählt würden, dann bekommt man zur Antwort, bessere Sachen fänden keine Käufer, das Volk suche sich vielmehr stets jene bunten, durch und durch schematischen Dutzendwaren aus.

Es ist sehr schwierig, diesem Unwesen zu steuern. Das Radikalmittel wäre freilich, daß solch minderwertiges Zeug nicht mehr hergestellt werden dürfte. Wer aber sollte es verbieten? Nicht der Staat, da die Wohlfahrt der Gemeinschaft keinerlei Schaden leidet, was allein Polizeimaßnahmen rechtfertigte. Die Kirche nicht, da das geistliche Leben der Gläubigen nicht gefährdet erscheint. Auch hätte die Kirche keinerlei Mittel zur Hand, ihrem Verbot durch äußere Strafmaßnahmen Nachdruck zu verleihen. Kirchliche Strafen aber setzen moralische Sünden voraus, nicht Sünden gegen den ästhetischen Geschmack. Aber besteht nicht für gedruckte Heiligenbilder die Notwendigkeit oberhirtlicher Approbation? Könnte das nicht auf alle Devotionalien ausgedehnt werden, und zwar durch amtlich aufgestellte, künstlerisch gebildete Gutachter, die ihres Amtes mit Strenge zu walten hätten? Es ist darauf zu sagen, daß diese Zensur, die dem Wesen nach dieselbe ist wie die Bücherzensur, nur Verstöße gegen den Glauben und die Moral fernzuhalten hat, nicht aber solche gegen die Kunst. Denn auch bei Büchern bedingt ein mangelhafter Stil nicht ein Druckverbot. Darum kann auch bei Heiligenbildern trotz oberhirtlicher Zensur soviel künstlerischer Unrat durch die Maschen des Gesetzes schlüpfen.

Es muß somit die Hebung dieser Kunstzweige privater Initiative und unverdrossener Arbeit von Kulturgenossenschaften überlassen bleiben. Wegen der Handelsinteressen, die hineinspielen, werden ihre Bemühungen schwer durchdringen, und es wird gut sein, vorerst keine zu hohen Anforderungen zu stellen. Die Wirkung volkstümlicher Kunstvorträge wird man nicht überschätzen dürfen, sie sind mehr als eine besondere Art edler Unterhaltung zu betrachten denn als Mittel, den künstlerischen Bildungsstand wesentlich zu heben. Dazu reichen gelegentliche Vorträge nicht aus.

Man beruft sich gerne auf frühere Jahrhunderte, wo das Volk einen ausgeprägteren Instinkt für Kunst gezeigt habe als heute. Es steht indes nur die Tatsache fest, daß damals, als die straff organisierten Zünfte strenge Überwachung übten, nicht so viele Machwerke hervorgebracht wurden als jetzt,

wo das Künstlersein so leicht ist. Vor allem aber war die Kunst noch nicht industrialisiert; es gab noch keine Fabrikware. Hätte es diese schon damals gegeben, ich zweifle nicht, daß sie auch im gelobten Mittelalter reichen Absatz im Volke gefunden hätte.

Der Zustand unsrer Kirchenmusik ist nicht erfreulicher, sobald man mit künstlerischen Maßstäben herantritt. Nur insofern ist gegen früher eine Besserung eingetreten, als das schlechthin Unwürdige, wenigstens in deutschen Landen, sich kaum mehr an die Öffentlichkeit wagt. Das Verdienst gebührt fast ausschließlich dem Cäcilienverein. Stand noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Kirchenmusik künstlerisch und liturgisch auf gleich niedriger Stufe, so hat der Cäcilienverein durch seine unverdrossene organisatorische Tätigkeit wenigstens in letzter Hinsicht gründlichen Wandel geschaffen. Weniger gelang ihm die künstlerische Befruchtung. Die Wiederbelebung des Chorals und der klassischen Polyphonie war gewiß eine dankenswerte Tat, es durfte jedoch nicht vergessen werden, daß die Musik seit gut drei Jahrhunderten gewaltige Entwicklungen durchgemacht hatte, die auch in der Kirchenmusik nicht spurlos vorübergehen sollten. Statt dessen legte man sich auf den Palestrina-Stil fest, in dem man ein für alle Zeiten gültiges Vorbild für Neuschöpfungen zu erkennen glaubte. Die zahllosen Kirchenkomponisten, die nun auftauchten, kamen aber mit ganz spärlichen Ausnahmen dem alten Meister nicht nur nicht nahe, sondern tummelten sich behäbig in einem so erbärmlichen Mittelmaß, daß selbst den leitenden Kreisen des Vereins bei aller Nachsicht und Milde müde Seufzer entlockt wurden. Wir haben das genaue Parallelstück zur bildenden Kunst, ja es stand in unsrem Falle eigentlich noch schlimmer, weil den Musikern zum größten Teil die akademische Schulung mangelte und ein oberflächliches Privatstudium der Harmonielehre für eine ausreichende Grundlage zum Tondichten betrachtet wurde. Wagte aber einmal ein Komponist den Anschluß an die musikalischen Formen der Neuzeit, mußte er den Vorwurf der Unkirchlichkeit gewärtigen. Unter solchen Umständen sank die Autorität und kulturelle Wirkkraft des Vereins immer mehr. Seit Jahren regten sich da und dort Sezessionsbestrebungen, die aber zu schwach waren, um durchzudringen. Wird es dem Verein gelingen, das zusammengesunkene Feuer nochmals anzufachen? Der jetzige Generalpräses, Prof. Hermann Müller, ist ein Mann, ebenso umsichtig wie von klaren und richtigen Grundsätzen beseelt. Wenn ihm die Titanenarbeit der notwendigen Umgestaltung nicht gelingt, können wir alle Hoffnung fahren lassen.

Es ist schwierig, sich über die Gründe klar zu werden, die diesen Tiefstand der religiösen Künste herbeiführten. In den Jahrzehnten um die Mitte des 19. Jahrhunderts war ja diese Stagnation allgemein geworden und nicht nur das bedauerliche Vorrecht der kirchlichen Kunst. Das München Ludwigs I. ist dafür typisch. Es waren zumeist nicht starke Charaktere, die in der Sprache der Kunst zu uns redeten, wohl aber liebenswürdige, abgeklärte; ihre Ausdrucksformen waren eingängig und einschmeichelnd, ihre Technik fein und sauber. Was Wunder, daß diese Kunst bis auf den heutigen Tag ihre Volkstümlichkeit noch nicht eingebüßt hat, obwohl sich der künstlerische Gehalt von Jahrzehnt zu Jahrzehnt immer mehr verdünnte! Denn das Prinzip der Nachahmung verdrängte Schritt für Schritt das Eigenwillige, Schöpferische, ja es

wurden nicht etwa nur die alten Meister nachgeahmt, sondern auch neuere, die selbst bereits Nachahmer waren. So erlebten wir das Schauspiel einer Streckung der Kunstformen, einer Inzucht, die unsre Kunst in wenigen Generationen geistig verkümmern machte.

Während aber die profane Kunst nach der kurzen Periode, wo auch sie solchen Grundsätzen huldigte, bald wieder von den Impulsen des Kulturtriebs und Kulturfortschritts ergriffen wurde, mochte die christliche Kunst den einmal gewonnenen Ruheplatz nicht verlassen. War ja nun ein Kunsttypus geschaffen, der sowohl den Andachtsbedürfnissen des christlichen Volkes wie seinen ästhetischen Wünschen vollkommen entsprach. Man vergaß, daß Stillstand Rückschritt sei. Da auch der Klerus als geborener Mäzen dieses Kunstzweigs keine weiteren Ziele kannte, ihm meistens auch die nötige Kunsterfahrung und Kunstbildung fehlte, die Künstler aber, selbst wo sie Höheres wollten, sich ihren Auftraggebern unterordnen mußten, war ein Fortschritt auf absehbare Zeit so gut wie ausgeschlossen.

Es kommt dazu, daß die kirchlich gesinnten Kreise um diese Zeit sich mehr und mehr von der profanen Kultur, die ja in der Tat immer gottentfremdeter und materialistischer wurde, absperrten und so das Band zerrissen, das auch die kirchliche Kunst in die allgemeine Fortschrittsbewegung hineingezogen hätte. Die begründete und berechtigte Angst vor dem Geiste der Verneinung, der die weltliche Kultur allem Übernatürlichen gegenüber erfüllte, ließ auch deren bejahende Elemente übersehen. Diese geistige Einstellung hat bekanntlich auch auf die Wissenschaft eingewirkt, die sich ebenso wie die Kunst nur allzu gern mit dem Erreichten begnügte. Kein Geringerer als der fromme und treu katholische Graf Hertling konnte so von einer Inferiorität der katholischen Kultur sprechen. Das Wort wurde ihm vorerst übelgenommen, es hatte indessen eine Gewissenserforschung angeregt, deren Ergebnis das Urteil Hertlings leider bestätigte. Die Ausnahmen tüchtiger Gelehrter und bedeutender Künstler in unsern Reihen können das Gesamtbild nicht ändern.

Von anderer Art als die Mäzene der kirchlichen Kunst waren die der profanen. Zum Teil hatten sie, von Kindheit an von höherer Kultur umgeben, selbst ein inneres Verhältnis zur Kunst und wußten das Echte vom Falschen und Gleißenden wohl zu unterscheiden, zum andern Teil gehörten sie gesellschaftlichen Schichten an, die mit den künstlerischen Forderungen ihrer Zeit wohl vertraut waren. Mochte der Käufer auch selber vielleicht wenig von Kunst verstehen, so richtete er sich doch nach der öffentlichen Meinung. Eine rigorose und unbarmherzige Kritik filtrierte ferner ständig die profane Produktion, während die Kritik innerhalb des sich abschließenden und von der großen Welt nicht beachteten Kreises der Freunde christlicher Kunst vor den eigentlich künstlerischen Fragen gerne die Augen verschloß, sei es aus Mangel an Verständnis oder aus christlicher Nächstenliebe, die niemand kränken wollte. So wurde diese Kritik, statt zu bessern, zur Förderin des Mittelmaßes. Die Lehrstühle für kirchliche Kunst an den Akademien waren vielfach durch Kräfte besetzt, die zwar große Fertigkeit, aber wenig Tiefe besaßen und zufrieden waren, wenn der Schüler keine Fehler machte. Ob er Tugenden besaß, wurde wenig gefragt. Starke Eigenarten zumal fanden nicht das Verständnis und die Förderung, die sie verdienten.

Wir dürfen nun aber nicht ungerecht sein und alle Schuld für die Unterernährung der christlichen Kunst einem übertriebenen Konservativismus aufbürden. Die Kirche war durch die Säkularisierung ihrer Güter verhältnismäßig arm geworden. Der Bedarf an kirchlicher Kunst war einerseits groß, die Möglichkeit, das Geleistete so zu bezahlen, wie es ein edles Kunstwerk verdient, sehr eingeschränkt. So konnte selbst ein von Natur aus begabter Künstler seine kirchlichen Werke nicht recht zur Reife bringen; er war zur Schnellarbeit gezwungen, wollte er im Kampf ums Dasein bestehen.

Das war anders, als der Kirche noch reiche Mittel zur Verfügung standen, als man noch Geduld hatte, auf ein Kunstwerk zu warten, als Bischöfe und Äbte mächtige Herren und Fürsten waren. Wir sehnen diese Zeiten gewiß nicht mehr zurück, aber daß sie für die Entfaltung der kirchlichen Künste äußerst günstig lagen, muß festgestellt werden.

Zu diesem Hemmnis mehr äußerer Art kam die Entwicklung der Kunst aus der Romantik heraus in den Naturalismus, der es der kirchlichen Kunst ihrer ganzen Bestimmung nach verbot, mitzugehen. Sie kann keinerlei Naturalismus brauchen, weder in gröberer noch feinerer Form, denn auch die impressionistische Kunst, die ein paar Jahrzehnte lang das Feld beherrschte, war ihrem Wesen nach als Wirklichkeitskunst und Kunst des erhaschten Augenblicks, oder wie man heute zu sagen pflegt, als Ausdruck einer materialistischen Kultur, der vollendete Gegensatz dessen, was christliche Kunst anzustreben hat.

Es wurden da und dort Versuche gemacht, etwas Bewegung in die stehenden Wasser zu bringen. Man warf Steine hinein. Sie erregten einige zitternde träge Wellenkreise, dann war wieder alles still. Den Gründern der heute viel geschmähten Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst waren diese unerfreulichen Zustände nicht entgangen; ihnen gebührt ohne Zweifel das erste Verdienst, aufklärend und bessernd gewirkt zu haben. Nun strich eine frische Brise über den Wasserspiegel und reinigte seine Fläche. Die Rückschau über die letzten dreißig Jahre, die in der letztjährigen Münchener Residenzausstellung geboten war, ließ erkennen, wieviel Gutes diese Reformbewegung gebracht hatte, freilich auch ihre Grenzen und ihre mangelnde künstlerische Tiefenwirkung. Einzelne Künstler leisteten ja Hervorragendes an beseelter Form und farbiger Instrumentierung; es fehlten selbst nicht Berührungspunkte mit modernsten Problemen, im allgemeinen aber blieben die Künstler der Gesellschaft der klassisch-nazarenischen Formenwelt verpflichtet. Es ist eine Art ars perennis, die an der Erneuerung durch lebendige Blutströme junger Erfahrungen nicht teilnimmt. Ich möchte nicht tadeln, sondern nur feststellen, tadeln schon deshalb nicht, weil wir der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst trotz allem Dank sagen müssen, daß sie altes Erbgut nicht ohne weiteres zum Gerümpel geworfen hat, sondern es auf neuzeitlicher Grundlage zu erneuern suchte. Wenn das nicht immer nach Wunsch gelang, so zeigt sich hierin nur die Unzulänglichkeit alles Menschlichen. Jedenfalls hat die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst dadurch für die Kirche mehr geleistet, als wenn sie sich zum Tummelplatz modernster Kunsterneuerungsversuche gemacht hätte. Jeder Fliehkraft muß eine Schwerkraft entgegenwirken, soll nicht jegliche Ordnung und Regel auseinanderbersten.

So stand es, als vor etwa fünfzehn Jahren eine neue Kunstbewegung einsetzte, die bald wie ein Sturm über die Lande brauste. Die zuerst darüber lachten, haben das Lachen bald verlernt, denn es wurde binnen kurzem offenbar, daß diese Kunstbewegung selbst nur ein Symptom einer tiefgehenden geistigen Umwälzung war, die unsre abendländische Kultur erfaßt hatte. Nun wurden uralte, im Taumel materialistischen Scheinglücks vergessene und versenkte Begriffe wie Seele, Gott, Mystik, Jenseits wieder an die Oberfläche gespült. Wer nicht scharf zusah, konnte wirklich die Meinung hegen, daß die Morgenröte einer Wiederverchristlichung der menschlichen Gesellschaft aufgestiegen sei, bezaubernd, verheißungsvoll. Heute wissen wir bereits, daß der Morgenröte ein trüber Tag folgte, daß die Gottessehnsucht sich in ganz andern Richtungen verlor als in denen, die zum persönlichen, Anbetung und Gehorsam heischenden Gott des Christentums führen.

Es gibt Optimisten genug, die noch immer die Pforten des Christentums weit offen glauben, und aus ihren Reihen treten jene hervor, die den Zeitpunkt für eine gründliche Neugestaltung der christlichen Kunst durch Anschluß an die Zeitkunst gekommen wähnen. Niemand, der die geschilderten Verhältnisse überdenkt oder gar an ihnen leidet, wird es ihnen verübeln, daß sie keine Freude mehr finden an der Musik ausgewalzter Grammophonplatten, der die christliche Kunst in ihrem Durchschnitt ähnelte, aber hingerissen von ihrer Idee, berauscht vom Triumphzug der neuen Kunst, glitten sie nur allzu leicht über die Bedenken hinweg, welche die neuen Formen doch wohl erregen mußten. Von der Süßlichkeit kirchlicher Gebrauchskunst angeekelt, empfanden sie das Herbe und Eckige, das Verkrampfte und Gequälte, den Hautgoutgeschmack als Labung, ohne recht zu beachten, daß auf einen so plötzlichen Gegensatz hin ein normale Empfindung noch gar nicht möglich ist. Allzusehr wurden auch die seelsorgerlichen Gesichtspunkte zurückgestellt, die bei der kirchlichen Kunst nie und nimmer zurückgestellt werden dürfen. Nicht ohne Berechtigung hat man die früher bei uns übliche Kritik moderner profaner Dichtungen und Kunstschöpfungen nach seelsorglichen und pädagogischen Gesichtspunkten als zu eng und befangen bezeichnet, für die kirchliche Kunst jedoch sind diese Gesichtspunkte nicht zu umgehen. Selbst wenn wir annehmen wollten, die uns so begeistert empfohlenen religiösen Werke expressionistischer Richtung seien Kunstwerke ersten Ranges, so wäre damit für ihre kirchliche Brauchbarkeit noch nichts gesagt. Michelangelos „Jüngstes Gericht“ ist gewiß ein machtvolles Kunstwerk, als Kirchenbild ist es trotzdem verfehlt. Es wurde ferner in der Leidenschaft des Kampfes nur allzusehr vergessen, daß der moderne subjektivistische Geist, von dem die heutige Kunst lebt, unfähig ist, eine Gemeinschaftskunst zu begründen, wie es doch die kirchliche Kunst ebenso wie die kirchliche Liturgie sein muß. Wohl wurde auch von den lautesten Rufern immer wieder die Forderung nach Gemeinschaft erhoben, dann aber wurden Beispiele gebracht und empfohlen, die jedem Gemeinschaftsgeist Hohn sprechen, Liebe macht blind. So scheint auch solchen Kritikern die Liebe zu den neuen Formen das Gefühl für das, was der Gemeinschaft frommt, abgestumpft zu haben.

Sehr lehrreich war ein Vergleich der beiden Abteilungen für christliche Kunst in der Münchener Gewerbeschau. Hier konnte man sehen, welche praktischen Auswirkungen das gleiche moderne Streben im Süden und Norden Deutsch-

lands gezeitigt hat. Richard Berndl hat Räume geschaffen, die sich für eine Ausstellung christlicher Kunst vortrefflich eigneten und gerade in ihren Unregelmäßigkeiten wie in den angefügten Kapellen die Stimmung belebten und sie schnell aus profanen in religiöse Bezirke umzuschalten wußten. Die Ausstellung selbst bot eine bunte Mannigfaltigkeit; das Neue überwog weit das Alte, artete aber zum Glück nur selten wie etwa bei Knappe ins Karikaturenhafte, Negermäßige aus. Bisweilen störte bewußte Altertümelei wie in den Wandbehängen Rupprecht-Richardts, deren großzügige Technik gerade in unsern Zeiten, wo Sparsamkeit am Platze ist, eine Zukunft habe dürfte. Die Seewald-Kapelle war weit entfernt, eine religiöse Stimmung zu treffen. Über Caspar und Baumhauer habe ich bereits im letzten Oktoberheft gesprochen. Beide haben auch Glasmalereien ausgestellt, Caspar freilich nur in kleineren Formaten. Seine Kunst verträgt keine kunstgewerblichen Bindungen. Strenger Stil, tiefglühende Farben, starke Schmuckwirkungen kennzeichnen die Glasgemälde W. Rupprechts. In der Mosaikabteilung erfreuten wertvolle Kopien altchristlicher Mosaiken. Die Friedhöfe, die sich an die Ausstellung angliederten, waren zu klein, um über moderne Friedhofsgestaltung klar zu werden; man hatte mehr den Eindruck eines Grabmallagers. Die Denkmäler selbst waren von gutem Material, einfach in der Form, an Kunstwert sehr verschieden.

Ungleich radikaler hatte sich der moderne Geist in der Dombauhütte auszuwirken gesucht. „Was ist das doch für ein Ungetüm, das sich da erhebt?“ mochte mancher Besucher fragen, der zum ersten Mal in die Nähe kam. Dieser Eindruck entstand vor allem dadurch, daß das Bauwerk die denkbar schlechteste Umgebung fand. Diese nordisch-hanseatische Herbheit schickt sich nicht für das fröhliche München. Betrachten wir den Bau an sich, so müssen wir vor allem im Auge behalten, daß es keine Kirche, sondern ein Werkraum sein wollte. Viele Kritiken, die sich erhoben, haben diesen Umstand nicht beachtet. Trotzdem kann man zugeben, daß sich die Bedachung allzu eng an die innere Raumdisposition anschloß, wodurch nicht nur böse Wetterwinkel entstanden, die zahlreiche Reparaturen notwendig machen, sondern auch der Anblick beunruhigt wurde. Dagegen konnte man von der Architektur des Innenraums den besten Eindruck gewinnen; ich würde ihn unbedenklich auch als katholischen Kultraum vielen neugotischen Schablonenarbeiten vorziehen. Mit seinem ruhigen, wohllautenden Zusammenklang von Ziegeln, Verblendsteinen, Fußbodenbelag und Holzgebälk hat er für mich etwas Anheimelndes, zur Andacht Stimmendes. Wäre nur nicht der böse Stapel im Innern gewesen! Schon das Apsismosaik war als Mosaik verfehlt. Man glaubte eine Freskomalerei vor sich zu sehen und vermutete einen Druckfehler im Katalog. Aber auch die Komposition selbst in ihrer abstrusen Gestaltung mußte abstoßen. Gut fügten sich die Glasfenster in den Raum. Man hatte dabei den praktischen Zweck nicht vergessen und sie hell gehalten. Es ist zwar etwas Herrliches um die tiefen Farbengluten eines Thorn-Prikker, aber sie rauben zu viel Licht, und sind sie einmal von der Alterspatina überzogen, dann wird man überhaupt nichts mehr sehen. Daß der Christus von Gies fast allgemein abgelehnt wurde, und zwar gleicherweise von Kirchlichen und Unkirchlichen, war das Erfreulichste an der gewagten Darbietung. Solcher Dinge gab es aber noch mehrere in der Ausstellung, die für kirchlichen Gebrauch nie und nimmer in Frage kommen können.

Daß nun gerade die rheinische christliche Kunst sich am radikalsten entwickelte, während die süddeutsche bei aller Fortschrittlichkeit doch ein gemäßigteres Tempo einschlug, ist schon als Tatsache bemerkenswert. Mehr aber als die Tatsache selbst, die heute von niemand mehr geleugnet wird, fesseln uns ihre Gründe. Das Gemüt hat mehr Pietät fürs Alte als der Verstand. Darum hat auch der Süddeutsche, bei dem das Gemüt — wie schon die Sprache ausweist — so stark betont ist, ein viel stärkeres Beharrungsvermögen am Ererbten als der nordische Charakter mit seinem Organisationstrieb. Dieser kennt keine Ruhe; immer jagt es ihn vorwärts; was kaum ans Tageslicht getreten ist, hält er schon für veraltet und verbesserungsbedürftig, während der behäbigere Süddeutsche die Traube bis auf den letzten Tropfen Saft auspreßt, bevor er sie als wertlos wegwirft. So haben ja auch z. B. die modernen Jugendbewegungen im Norden einen stärkeren Halt als im Süden und finden dort mehr Führernaturen. Auch für die Verbreitung radikaler Kunstideen waren rede- und schreibgewandte Führer nötig. Gerade das Rheinland hat ihrer eine große Zahl; ihr Einfluß ist mit Händen zu greifen und verbreitete sich um so leichter, als noch vor kurzem alles Neue autoritativ unterdrückt wurde.

Wie aber sollen wir aus der Krise herauskommen? Ich gestehe, ich weiß es nicht. Ich weiß nur, daß es nicht durch Reden und Schreiben geschehen wird, nicht durch Ästhetiker, Historiker und Kritiker, sondern durch schaffende Künstler. Wir andern können nur Hemmnisse beseitigen. Immerhin scheint der erste Schritt zum Aufstieg schon dadurch geschehen, daß man die Tatsache der Erkrankung des Organismus ruhig zugibt. Wenig Wert hat es, immer auf frühere Jahrhunderte als Vorbild harmonischer Verschmelzung von Kunst und Religion hinzuweisen, weil die Kulturbedingungen völlig andere geworden sind. Gerade in den ersten Jahrhunderten des Christentums, die man so gern als Ideal christlichen Lebens hinstellt — die Kirchenväter entwerfen ein anderes Bild! —, spielt die Kunst nur eine höchst bescheidene, ja bestrittene Rolle. Gleichwohl ist dem Reichskunstwart darin beizupflichten, daß er einen wesentlichen Grund für die heutige Krise der christlichen Kunst in ihrer Industrialisierung erblickt, von der frühere Zeiten nichts wußten: „Heute erblicken wir in der Nähe unsrer Dome keine Werkstätten, wir sehen Kaufläden, die mit verwässerter Massenware schnelle Geschäfte machen, Devotionalienhandlungen, die unter dem Vorwand des frommen Zweckes innerste Gefühle mißbrauchen. Den Heiligenfiguren, die Kirchen, Pfarrhäuser und Wohnungen füllen, fehlt das geheimnisvolle Leben der Werkstatt, sie kommen vom Ladentisch, sie verdanken ihr Dasein nicht schöpferischer Notwendigkeit, sondern geschäftlicher Kalkulation“ („Die Form“, 4. Heft, 1922). Ja, das edle, gediegene Handwerk soll wieder mehr als bisher in die Kirche einziehen und von ihr neue Ideen und Befruchtung erhalten. Wenn Redslob meint, es sei in der Münchener Dombauhütte bereits „ein neues Zusammenstreben aller zu dem einen Werk“ zu erkennen, so müssen wir allerdings gestehen, daß „unsre Auseinandersetzung mit den Objekten selbst“, die er so lebhaft an Stelle theoretischer Auseinandersetzungen verlangt, zu einem ganz andern Ergebnis führt.

Es sollen sich ferner unsre christlichen Künstler, deren Schöpfungen man gewiß nicht immer ohne Grund als Epigonenkunst bezeichnet hat, nicht damit begnügen, den kirchlichen Gebrauchszweck zu erfüllen, sie sollen in ihrem Beruf

auch eine Kulturaufgabe erblicken, die sich nicht durch untätiges und feindliches Beiseitestehen lösen läßt. Die notwendigste Medizin gegen die Krankheit der christlichen Kunst ist Bewegung. Es müssen die goldhaltigen Adern aus dem goldhaltigen Gestein bloßgelegt werden, und goldhaltiges Gestein sind auch die geistigen Strömungen unsrer Zeit. Der eine oder andere Fehlgriff schadet weniger als Gleichgültigkeit und Apathie. Das gilt auch für den Geistlichen als vornehmsten Auftraggeber christlicher Kunst. Allzusehr vermißt man heute im Klerus die Klarheit und Besonnenheit, die sich gleich fern hält von satter Selbstzufriedenheit wie von übereifrigem Voranstürmen[1].

Indes werden alle Bemühungen keinen vollen Erfolg haben, solange der Geist der Zeit antikirchlich ist. Heute scheut sich zwar der Ungläubigste nicht mehr, die Worte Gott und Seele in den Mund zu nehmen, ja es ist geradezu Mode geworden, darüber zu reden. Selbst wo das Gottsuchen wirklich ernst ist, biegt man gerade von dem Wege ab, den Gott selbst den Menschen gewiesen hat. Die Vergeblichkeit aller Bemühungen macht die armen Menschen leiden, aufschreien und verzweifeln. Gewiß werden aus dieser Seelenstimmung heraus manche Schiffbrüchige durch Gottes Huld ans Ufer der Kirche gerettet, der Geist der Zeit aber ist von diesen Ufern weitab. Auch die Kunst als sein treues, lebenswahres Abbild. Sie trägt das zerrissene Gewand der am Leben Enttäuschten, nicht aber das hochzeitliche Kleid, das den Teilnehmern an der weihevollen Liturgie der Kirche ziemt. So muß eben die Kunst ihr Fegfeuer durchmachen, bis sie, geläutert, würdig ist, ins Heiligtum zu treten.

Aber schadet sich die Kirche durch ihr prüfendes Abwarten nicht unermeßlich, indem sie gerade den besten Teil ihrer Gläubigen, die Gebildeten, abstößt? Es gibt vor Gott kein Ansehen der Person, das schlichte Weiblein mit seinen zerarbeiteten Händen und seinem ungelehrten Kopf ist Gott wohl lieber als ein selbstbewußter, aufgeklärter Doktor der Kunstwissenschaft. Sodann müßte man doch gerade vom Gebildeten erwarten, daß er am ehesten fähig ist, den Standpunkt der Kirche zu begreifen und einzusehen, daß der Stempel „Zeitkunst" noch nicht genügt, eine künstlerische Arbeit kirchenfähig zu machen. Mag es darum auch lange dauern, bis die neue Kunst ihr Fegfeuer durchschritten hat: die Kirche hat Zeit.

Josef Kreitmaier S. J.

---

[1] Ein schönes Beispiel für die rechte Mitte ist das gedankenreiche und kluge Buch „Christozentrische Kirchenkunst" von J. van Acken (Gladbeck 1922), auf das wir in einer besondern Besprechung noch zurückkommen werden.

Besprechungen.

Jugendfragen.

Fieber und Heil in der Jugendbewegung. Von Wilhelm Stählin. 8° (96 S.) Hamburg 1922, Hanseatische Verlagsanstalt.

Wie ein frischer Luftzug weht es einen aus der Schrift an. Denn es ist doch wahr, in den letzten Jahren schien der Jugendbewegung ein ständiges Drehen in den gleichen Kreisen und „Problemen" Gesetz geworden zu sein. Es gehört zur Wahrhaftigkeit der Jugend, daß sie sich das eingesteht; und viele von ihr sind diese unfruchtbare, rein negative Einstellung auch schon lange leid. Statt dieses ewigen Selbstbespiegelns sucht man das Errungene ins Leben umzusetzen; „Jugendbewegung und Leben" heißt immer mehr und mehr die Frage. Eine neue Entwicklungsstufe der Bewegung hebt sich damit deutlich ab. Stählin gibt ihr in seinem Buche zusammenfassenden und gedankenreichen Ausdruck, in einem Buch von tiefer Selbstbestimmung und auch „fröhlicher Bosheit", mit einer rücksichtslosen Frische und unbestechlichem Blick. Es heißt die Kampferscheinungen der Jugendbewegung auf ihrer bisherigen ersten Stufe zurückführen auf das Wahre, das in ihnen liegt, und das auch hier unter Äußerlichkeiten erstickt zu werden drohte. So ging es dem Kampf gegen den Materialismus, dem Kampf gegen den Intellektualismus, dem Kampf gegen und um die Formen, und allem andern „neuen" jugendlichen Streben, — eben weil es so jugendlich heiß vorging und sich darum in vielem festrannte und verbohrte. Hier setzt Stählin ein. An alle diese Fragen geht er heran, das Kranke, aber auch das Gesunde in diesem „Fieber" aufzeigend und beides sorgfältig scheidend. Ein vorsichtiges und ruhiges Abwägen ist ihm dabei eigen, das nichts übersehen und vergessen will. Gerade darum allerdings läßt er manchmal ein wenig die letzte Klarheit vermissen, oder vielmehr, er glaubt zu viel zu sehen; die merkwürdigen Mißverständnisse z. B. über „Gelübde" und „Treue" berühren doch wie ein spitzfindiges Sich-drehen und -winden bei einem, der so feine Worte findet für die Treue. Oder wenn er bei den tiefen Gedanken über „Form" so wenig zu sagen weiß darüber, wie der wahre Katholizismus Form und inneres Leben in vollkommener, gegenseitig harmonischer Durchdringung in sich und an sich trägt (worin auch ein Hauptgrund des Zuges der Zeit und der Jugend zur Liturgie zu sehen ist), so nimmt man das dem protestantischen Pastor nicht übel, es ist aber bei seinem sonstigen Scharfblick immerhin befremdend; er ahnt, und deutet vorsichtig an, und sucht dann wieder fast gewaltsam nach Gründen für das Gegenteil. Aber sonst gibt ihm dies sein Abwägen oder, wie er es selbst einmal nennt, sein „Zwei- oder Dreifronten-Krieg" ungemein gesunde Ansichten; so, wenn er von der Formlosigkeit und dem neuen Formwillen, wenn er von der falschen weltflüchtigen Romantik, von dem „Zertrampeln" heiliger Dinge bei der „Lösung" der Geschlechterfrage redet, wenn er hinweist auf das „Kleinwerk des Berufs", auf das wahre, wirkliche Leben, auf „seelische Zucht", „strenge Jungfräulichkeit", und in so vielen Punkten. Nur einiges kann hier berührt werden. „Fieber" ist dort überall; aber wie in jedem Fieber wirken sich Gesundheitskräfte aus. Nur darf es kein Fieber bleiben, sonst wird es Tod. Daß Stählin beides in der Jugendbewegung sieht, und daß er mit dem Blick des Arztes an beides herangeht, das Kranke und das Gesunde, das ist seine Bedeutung. Seine Heilmethode ist die: er holt aus den sich wehrenden Kräften, dem Aufbäumen des Fiebers, die wahren Kräfte heraus und legt sie bloß, führt die Verzerrungserscheinungen auf ihren wahren tiefen Grund zurück: so ist es zugleich Selbstbestimmung und Vertiefung, Kritik und Aufbau. Sein Buch hat schon viele Wellen geschlagen, und es kann ein Grundbuch werden in der neuen Entwicklung. Die Anregungen dazu hat es.

Des Königs Banner. Der dritte deutsche Quickborntag. Herausgegeben von Hermann Hoffmann. 8° (120 S.) 1921. — Quickborn-Flugschriften: Aus dem Ringen der Zeit. Heft 1: Quickborn, Tatsachen und Grundsätze. Von R. Guardini. Heft 2: Von neuer Jugend Sein und Sinn. Von P. Jos. M. Nielen. Heft 3: Bekenntnisse junger Katholiken. Von A. Dempf. — Sämtliche im Verlag Deutsches Quickbornhaus, Burg Rothenfels a. M.

Programme, Prospekte, Aufrufe, Abhandlungen und ähnliches geben stets ein schlechtes Bild einer Bewegung, die Leben ist. Man muß die Lebensäußerungen selbst anschauen und aus ihnen zu lesen verstehen. Bei dem reichen und starken Leben Quickborns ist das zumal eine Forderung; in der drängenden Fülle, wie sie

der Bericht über den dritten Quickborntag vor dem Blick ausbreitet, kommt einem das tief zum Bewußtsein. Und gleich in diesem Bewußtsein sieht man ein anderes, ganz verschiedenes, das Einheit in die Fülle bringt und doch wiederum ein Abhandlungsbild erst recht unmöglich macht: Quickborn hat eine lebendige Idee, ist ein Lebenstyp, ist mehr als gemachtes abstraktes Programm, er ist Gestalt. Das haben viele andere Jugendbewegungsformen nicht oder noch nicht; beim Wandervogel war es, aber bei den Nationalen, den „Wehrkraftlern" der verschiedenen Färbungen z. B., ist es nicht. Sie haben Programme, kein innerlich packendes Ideal oder Heldenbild. Bei Quickborn spürt man „Quickborn-Geist" und -Art aus allem heraus; auch wenn im Berichtbuch inhaltlich und wirklich am meisten gegeben wird in den Beiträgen der Älteren, wird es neben den frischeren und unmittelbaren Worten der Jungen gar nicht als fremd empfunden: es ist der gleiche Geist, die gleiche Luft. Will der Ton einem etwa hie und da ein wenig gesucht vorkommen: hier ist er Natur, aus tiefem Empfinden heraus. Buben und Mädel mit ihrer Eigenart, die ihr Leben getrennt bilden müssen, — die Autorität, — die Stellung zu und mit der werktätigen Jugend, — das sind einige hervortretende Punkte des Berichtbuches. Um die Lösung wird gerungen, die endgültige nicht überall gefunden; gesundes Leben, aus den katholischen Urkräften. Und doch kann man eine stille Frage nicht ganz unterdrücken: Ist nicht die Gefahr des abgeschlossenen In-sich-kreisens da? Oder des Abseitsbauens? Sie wird von manchem erkannt, und das Entgegenarbeiten beginnt schon, um sie zu bannen.

Die Hefte „Aus dem Ringen der Zeit" sind Geist vom Geiste Quickborns. Das gilt natürlich vor allem von den kristallklaren und diamantscharfen Ausführungen Guardinis, der, wie wenige, ein feines Ohr hat für die Herztöne der Zeit und, wie noch seltener, das Gehörte und Gefühlte andern darlegen und nahebringen kann. — Nielen spricht vom Wollen der Jugend und vor allem von den Aufgaben der Katholiken demgegenüber. Denn *wir haben* da Aufgaben, — gerade weil wir soviel besitzen; weil wir das in reichstem und reinstem Sinne haben, wonach diese Jugend ausschaut. Die Aufgaben nicht erkennen, ist kurzsichtig; verantwortungslos, sie nicht erfüllen, es höchstens zu achselzuckendem Unverständnis oder zu ablehnender Schulmeisterei bringen. — Das Heftchen von Dempf, das von verschiedenen Wegen zum und im Katholizismus mit fein beobachtender Seelenmalerei spricht, ist ein kleines Meisterwerk in seiner Art, und als solches wohl geeignet, von den jungen studierenden Katholiken oder der katholischen studierenden Jugend ein Bild zu geben. Es ist etwas Schöpferisches drin; und es ist kein Zufall, daß Hölderlin einmal genannt wird. Gewiß, Hölderlinsche Weisheit ist im Ganzen, es ist absichtslos, zu sehr ruhend in sich; aber man darf die Hölderlinsche Kraft, die auch verborgen da ist, nicht übersehen.

Der Sinn der Standes- und Jugendvereine als Lebensgemeinschaften. Von Dr. *Aug. Pieper*. 8° (72 S.) M.-Gladbach 1922, Volksvereinsverlag.

Das läßt sich nicht leugnen, und das Gefühl kommt einem bei den Volksvereinsschriften immer wieder: Hier ist man an einer Stätte der Arbeit! Hier wird geschafft, hier ist Tat. Es ist das, was den großen Unterschied ausmacht zwischen diesen Veröffentlichungen und so vielen andern: die Sprache der Tat. Man *sieht*, — bei den andern *hört* man! — Das vorliegende könnte man ein „Handbuch zur Erneuerung des Vereinslebens" nennen. Daß eine Erneuerung unsrer Vereine nötig ist, wird wohl von keinem, der heutige Vereine kennt oder leitet, geleugnet. Die ständigen ratlosen Fragen: Lohnen sich die Vereine mit ihren Riesenforderungen an Arbeit? Schaden sie nicht oft der Pfarrei? Wie sollen wir „Zug" hineinbekommen? Schon wieder ein Verein? und die übrigen oft verzweifelten Fragen zeigen es deutlich. Pieper deckt gewiß *den* tiefsten Grund aller Schäden auf, — damit zugleich das einzige wirkliche Heilmittel bietend: Lebensgemeinschaften müssen die Vereine sein! Sie waren es einmal in der Anfangsidee, sie müssen es werden und bleiben! Sie sind zum „Betrieb" geworden, oft gar stets nur „Betrieb" gewesen, — sie haben keine Seele! Zahlenlisten oder Kolonnen statt einer Familie! Darauf muß alles wieder gerichtet werden. Oder wie wollen wir den einzelnen halten, wenn er nicht innerlich mittut, wenn er sich nicht innerlich erfaßt fühlt, wenn er nur als wohlwollender Zuschauer sich fühlt, der höchstens „bearbeitet" wird? Daraus *muß* dann Betriebsüberspannung, Hetze, um das Leben künstlich zu erhalten, folgen, — und am Ende doch Auszehrung. Und das Tiefste und Beste, was die Vereine dem Menschen geben müßten, heute zumal, wird nicht einmal von ferne gestreift: Gemeinschaftsgeist statt Egoismus. Nicht nur vom Vereinsstandpunkt, sondern ebenso oder mehr vielleicht noch vom Kulturstandpunkt aus ist so Piepers Schrift hochbedeutsam.

Unser Weg. Geschichte des Bundes Deutscher Jugendvereine. Von Hugo Stehn. 8° (48 S.) Sollstedt bei Nordhausen 1922. Verlag des Bundes D. J.

Das Werden einer protestantischen Werktätigen-Jugendbewegung. Deutlich merkt man die zwei Entwicklungsteile: Vor der Jugendbewegung, in ihr. Vorher: Zahlen, Organisation, Geselligkeit, — bis das Ende des Krieges mit den Heimkehrern die Flamme hineinbrachte. Zwar bleibt es noch immer zu sehr eine Jugendbewegung im Bunde, aber das Drängen ist da: „Kein Stehenbleiben!" Bis in die Einzelheiten hinein (Abstinenz, Wirtschaftsfragen) ist ein Vergleich mit der Bewegung unsrer katholischen Werktätigen verlockend. Unklar war und ist die religiöse Grundlage; von „deutschem Christus", von „Jesusgeist" wird gesprochen, — sind das nicht doch auch Schlagworte, vieldeutig, an sich leer? Zumal wenn hier so ängstlich stets die „Gefahr einer Festlegung" gefürchtet wird? Hier kommt es auf feste Grundlagen an, — daß hier die Grundlagen liegen, wird ja schon richtig erkannt! — Schade, daß die Persönlichkeiten eines Schultz, Claßen nur wie Flachbilder eben gesehen werden, ohne daß man sie kennen lernt, — schade überhaupt, daß das ganze Schriftchen fast rein äußerliche Bilder bringt.

Der Führer vor die Front! Katholischer Kampfruf der Jungen in der Politik. Von Dr. Hartmann v. Siebeneichen. 8° (32 S.) Mergentheim a. T. 1922, Karl Ohlinger.

Nur als Beispiel, weil gerade dies auf den Tisch flattert, gelte das Heftchen, — für die Frage „Jugend und Politik". Nicht als ob es einer Hervorhebung wert wäre: es ist eine gewöhnliche Parteischrift; vom Geiste der Jugend merkt man nichts. Aber es ist ein Muster der Vielen, die „die Jugend" vor ihren Parteiwagen spannen wollen, ohne zu bedenken, daß so durch frühzeitiges Bearbeiten weder der Jugend noch dem Volke und der Politik genützt wird; die eine wird zu früh auf Einseitigkeiten eingespannt, der andern das Zuströmen frischer Kräfte unterbunden. Dabei sei über innere Berechtigung des Parteistandpunkts gerade dieser Schrift nichts gesagt, — allein die Jugendfrage sei beleuchtet.

Die Reifezeit. Probleme der Entwicklungspsychologie und Sozialpädagogik. Von Dr. Walter Hoffmann. 8° (VI u. 256 S.) Leipzig 1922, Quelle & Meyer.

Das Buch des Leipziger Jugendrichters enthält eine Fülle wertvoller stofflicher Anregungen für das Gebiet der Entwicklungspädagogik. Unmöglich ist eine umfassende Darlegung. „Zergliederung des Seelenlebens" ist das Ziel zweier einleitender Kapitel, um Gesetzmäßigkeiten zu finden; ein drittes beobachtet die Zeit der Kindheit, um mit dem so Gewonnenen überzuleiten zur Reifezeit. Eine Einzelheit fällt auf: die Furcht überhaupt zu verwerfen als erzieherisch falsch, ist aus einer rationalistischen Einstellung, der alle Wahrheiten auf die Dauer schwinden, wohl verständlich, ist aber für den Verfasser selbst ein Widerspruch: das führt zu jener Religion der blassen, schwachen, jedem Mißbrauch ausgesetzten Liebe, die er selbst abweist. — Drei Reifungen setzt er an: die geistige, die geschlechtliche, die soziale. Die erste ist ihm die wichtigste. Jetzt kommt ihm seine reiche Erfahrung als Jugendrichter und vertrauter Ratgeber vieler jungen Menschen zugute. Daß seinen Einzelbeobachtungen indes nicht selten auch anders geartete gegenüberstehen, weiß er wohl. Die ernste und zugleich ruhig-vernünftige Auffassung ist namentlich bei der sexuellen Frage von Wert und führt, verbunden mit seinem klugen Blick, zu dankenswerten Anregungen. Leider, leider macht sich wieder das Fehlen einer starken Ewigkeitsanschauung geltend! Es ist noch empfindlicher fühlbar bei der „sozialen Reifung", deren ganzes Ziel für ihn der jeweilige Kulturzustand ist, — eine rein relative Verankerung! Das hält nicht stand! Namentlich für das Bewußtsein der Jugendbewegung nicht. Er übersieht über dem tatsächlichen Wechsel der Kulturzustände die ewigen Gesetze und Werte, und diese erst sind das Wesentliche, nicht ihre Erscheinungsformen! Kantischer Formalismus schaut hier wie anderswo hinter den Worten hervor. Verständlich ist seine Einstellung beim Richter, dem das Höchste die Kulturordnung ist und dessen tägliche Bilder die Zusammenstöße mit ihr sind. So sind seine Erfahrungshinweise wieder wertvoll; wie überall, wo rein seine Beobachtung spricht, ohne metaphysische Versuche. Interessant sind auch die Ansichten über Jugendpflege und Jugendbewegung; nicht in allem neu, aber klar gezeichnet. Wenn ihm das Wesen der Jugend darin liegt, „notwendiges Glied im ununterbrochenen lebendigen Aufbau unsrer Kultur" zu sein, so fehlt der Jugendbewegung auch hierin wieder die Betonung einer tieferen Aufgabe: der allmählichen Blut- und Lebenserneuerung unsrer Kultur aus überzeitlichen Werten.

Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung. Von Geistl. Rat Dr. Jak. Hoffmann. Zweite und dritte,

vollständig neu bearbeitete Auflage. (4. bis 7. Tausend.) gr. 8° (XXIV u. 416 S.) Freiburg i. Br. 1922, Herder & Co.

Das bewährte Werk des nun verstorbenen Geistl. Rates Dr. Hoffmann ist kurz vor seinem Tode in zweiter und dritter Auflage erschienen. In dieser neuen Bearbeitung sind namentlich die Strömungen der Jugendbewegung berücksichtigt, die vielen Wellen und Bestrebungen in der Jugend und um sie herum. So hat das Buch seinen verdienten Ruf behalten und auch seinen Charakter als erster Führer auf dem ganzen großen Gebiet gewahrt. Eine erste Orientierung will es sein, mit möglichst vollständigem Überblick, kein allseitiges Eindringen. Wer das weite Feld erst abschreiten und sich zurechtfinden will, findet hier gute Führung. Verwiesen sei auch auf die Besprechung der ersten Auflage (in dieser Zeitschrift 101. Bd. [1921] S. 147).

Die Mutter. Wege, Kraftquellen und Ziele christlicher Mutterschaft. Von Dr. C. Gröber. (232 S.) Konstanz 1922, Oberbadische Verlagsanstalt.

Die Helferin des Kinderfreundes. Ein Büchlein für Mütter und zur Laienhilfe bei der religiösen Unterweisung der Kinder. Von Dr. Heinrich Mayer. 8° (32 S.) Regensburg (o. J.), Josef Habbel.

Zum Schluß seien — trotz der anders klingenden Titel fallen beide Schriften nicht ganz aus dem Rahmen der „Jugendfragen" heraus — Hinweise gegeben auf zwei Bücher, die manchem Seelsorger der Praxis eine lang gefühlte Lücke ausfüllen werden. Beim ersten, das in einer Reihe von Betrachtungen und Bildern das ganze Leben und Sein und Tun der Mutter vom ersten „Morgen der Ehe" bis zum „späten Lebensabend" vorüberziehen läßt, sei hier aus der reichen Fülle nur ein Punkt herausgegriffen: Über Erziehung wird viel gepredigt, für viele Frauen manchmal zu viel, weil zu wenig packend und tief, — aber über Erziehung in der Reifezeit gar wenig. Und gerade hier ersehnen die Eltern Rat. „Jugendbewegung und Familie", — wer da weiß, was hier für Probleme sich verbergen, oft schmerzlich gefühlt, oft zornig niedergeschlagen, von beiden Seiten, Wunden zurücklassend, — der ist für jede hilfreiche Tat und Rede hier dankbar. — Reich ist das Buch, und von jener gesunden Kraft, die ewige Wahrheit und gläubige Lebensweisheit geben. Daß der Stoff „praktisch", gebrauchsfertig, griffbereit gebracht wird, ist nicht ein letzter Vorzug des trefflichen Buches.

Das andere Büchlein behandelt ein wichtiges Einzelgebiet, das vielleicht je nach den Verhältnissen noch eine viel größere, ungeahnte Wichtigkeit bekommen kann. Es heißt Samen streuen in Kinderherzen, für das ganze Leben bestimmend, und zwar im Heiligsten! In warmem herzlichen Ton gibt das Schriftchen vorzügliche Winke für die mannigfaltigen Schwierigkeiten dieser segensreichen Arbeit, Schwierigkeiten didaktischer, erzieherischer, seelischer Art. Übrigens bringt es goldene Ratschläge für die Katechese überhaupt.

Wilhelm Hammelrath S. J.

Unser Ziel. Aus dem Erleben und Erarbeiten unserer beiden ersten Verbandstage. Herausgegeben vom Verbande der kathol. Jugend- und Jungmännervereine Deutschlands. (200 S.) Düsseldorf 1922. Jugendführungsverlag.

Das Büchlein will zusammenfassen, was im großen katholischen deutschen Jugend- und Jungmännerverband die beiden ersten Verbandstage zu Düsseldorf und Nürnberg, 1921 und 1922, an äußerem und innerem Leben zu Tage gefördert haben. Es spricht aus dieser Zusammenfassung der Gedanke, daß sich aus dem Drange der Kriegs- und Nachkriegsjahre allmählich feste Formen abheben und somit eine sichere Grundlage für die Weiterarbeit gewonnen ist. Auf den Fundamenten, die in der von den beiden Tagungen gekennzeichneten Entwicklung beschlossen sind, soll nunmehr Aufbauarbeit geleistet werden. Das Buch, das in seinem ersten Teil eine Reihe persönlicher Eindrücke führender Verbandsmitglieder bietet, im zweiten — teilweise gekürzt — die Vorträge, Entschließungen, die Arbeitsgruppen der Nürnberger und teilweise auch der Düsseldorfer Tagung, ist unerläßlich für den, der die katholische Volksjugend von heute kennen will. Es ist zugleich ein Arbeitsbuch mit reichem Inhalt für die Führer der Jugend wie auch für die Jungen, ihre Gruppen und Zirkel selbst.

Die katholische Jungmännerbewegung. Von Constantin Noppel S. J. (Schriften zur kathol. Gemeinschaftsarbeit, Heft 2.) (50 S.) München 1922, Kolpingia.

Die Schrift will die Linien aufzeigen, die von den neuen Strömungen in der katholischen deutschen Jungmannschaft zur Vergangenheit der katholischen deutschen Jugend bis in die Zeiten der katholischen Erneuerung im 17. Jahrhundert und zur katholischen Jugend der Gegenwart in andern Ländern führen. Im Schlußteil sucht sie die Grundzüge der katholischen Jungmännerbewegung der Nachkriegsjahre darzulegen und Wege zu bahnen, die uns auch einer deutschen „katholisch. Jugend" näher bringen könnten. Constantin Noppel S. J.

Umschau.

Vom katholischen Bildungsideal.

Wird man einen gewissenlosen, unsittlichen Menschen, der das allgemein wertvolle Wissen unsrer Zeit besitzt, feinen Geschmack auf ästhetischem Gebiet beweist und sich in höflichen Umgangsformen bewegt, als ungebildet bezeichnen? Kaum. Der gewöhnliche Sprachgebrauch faßt eben Bildung in sittlich indifferentem Sinne als Summe von Wissen und Können, Geschmacksverfeinerung und Lebensart, die dazu befähigt, an dem Kulturleben unsrer Zeit lebendig teilzunehmen.

Mit Recht stellt der Münchener Universitätsprofessor Dr. Franz Xaver Walter in seinem Werke „Bildungspflicht und Katholizismus" (kl.8° 360 S. M.-Gladbach 1922) diesem Mindestbegriff der Bildung das Bildungsideal, und zwar das katholische, gegenüber. Bewunderungswürdig ist die Belesenheit, mit der zusammengetragen wird, was von den Confessiones des hl. Augustinus bis zu Dinters „Sünde wider das Blut" über Bildung und Bildungspflicht gesagt wurde. Aus den einleitenden Ausführungen, die sich mit der augenblicklichen Zeitlage befassen, fühlt man ergreifende Besorgnis heraus. Doch dürfte das harte Urteil, das den Söhnen der Neureichen den Willen zur selbstlosen Arbeit im Dienste der Allgemeinheit abspricht, zu mildern sein.

Mit heiliger Entschiedenheit wird das intellektualistische Bildungsidol verworfen. Die Richtung auf einseitige Verstandesbildung ist ja schuld daran, daß die Begeisterung für die Volksbildungsbewegung mancherorts in „Ernüchterung, ja Katzenjammerstimmung" umgeschlagen ist. Drum wird so nachdrücklich hervorgehoben, daß bei aller Hochschätzung beruflichen und allgemeinen Wissens doch die sittlich-religiöse Ausbildung obenan zu stellen ist. Wichtiger, als Verstand und Gedächtnis mit Kenntnissen zu bereichern, ist es, den Willen zu schulen, das Herz zu bilden, das Gewissen zu entwickeln. Wenn vielleicht die ästhetische Bildung als sittliche Aufgabe des Menschen zu stark betont ist — gewiß wirkt Kunstgenuß dem Intellektualismus und der geistverödenden Arbeitsteilung entgegen —, so kann die Notwendigkeit religiös vertiefter Charakterbildung nicht oft und eindringlich genug verkündet werden.

Bildung im Vollsinn des Wortes stellt sich als Entfaltung der Anlagen dar, die dem Menschen als solchem eigentümlich sind. Das Wunschbild, das der Möglichkeit nach in der menschlichen Natur und ihren Fähigkeiten angelegt ist, soll Wirklichkeit werden. Das Bildungsideal erweist sich so als Verwirklichung des Menschlichkeitsideals, das in unsrer leiblich-geistigen Natur schlummert, als Betätigung ihrer Vermögen, Erfüllung ihrer Empfänglichkeit, Ausstrahlung ihres Kraftüberschusses, Brückenschlagen von ihren Beziehungsfundamenten zu allen wesentlichen Beziehungszielen.

Zu diesen naturgegebenen Anlagen, Zielen und Mitteln menschlicher Bildung kommt die Erhöhung durch Offenbarung und Erlösung. Sieht man in der Bildung eine Formgebung, nicht im Sinne der Aufprägung einer Gestalt auf toten Stoff, sondern der lebendigen Selbstformung des beseelten Organismus, so wird durch das Christentum dem menschlichen Organismus ein Edelreis aufgepfropft, dessen Lebenssein und -form so wesentlich über aller Naturanlage steht, daß die Anlage und Auswirkung der geschöpflichen Gottebenbildlichkeit übergeht in Gotteskindschaft und Teilnahme an der göttlichen Natur.

Auf keiner Stufe der Geistesbildung darf deshalb die Glaubenserkenntnis vom weltlichen Wissen erdrückt werden, sondern sie muß diesem gegenüber den Vorrang behaupten. Nur so wird das metaphysische Bedürfnis des menschlichen Geistes befriedigt, nur so strahlt das Licht in die Seele, das dem Gedeihen katholischer Religiosität notwendig ist. Zu oft entsteht Beunruhigung wegen eines vermeintlichen Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, weil die religiösen Kenntnisse „auf dem elementaren Stande der Schule und der Kindheit stehen bleiben und nicht mit dem Wachsen des natürlichen Wissens fortschreiten, ja abnehmen und allmählich der Vergessenheit anheimfallen". Durch wissenschaftliche Vertiefung seiner Glaubenserkenntnis sollte der gebildete Katholik zum „selbstbewußten, stolzen Besitz seiner religiösen Überzeugung geführt werden". Wenn auch der Katholik nicht die einzige Glaubensregel in der Heiligen Schrift erblickt, so sollte er sie doch im großen und ganzen kennen; auch das Anhören der Predigt gehört zur religiösen Bildung und geistigen Auffrischung. Das Hauptmittel aber, um die Religiosität zu entfalten, ist das Leben in und mit der Kirche. Mit Recht stellt der Verfasser die pflichttreue Betätigung der kirchlichen Überzeugung, das freudige Eingehen auf Geist und

Leben der Kirche, wie es sich in Kirchenjahr und Liturgie entfaltet, als einzig stichhaltigen Sieg über den Materialismus dem Okkultismus und dem Mode gewordenen Mystizismus gegenüber.

Hoher Wert kommt der Widerlegung des Einwurfs zu, der Katholizismus sei im Grunde weltlicher Bildung abhold. Schonungslos wird die Anklage formuliert. „Klingt es nicht wie Hohn, Katholizismus und Bildung in andere Beziehung als die des feindseligen Gegensatzes oder wenigstens völliger Gleichgültigkeit zu bringen? Sind nicht die Dogmen Fesseln, die der Forschungsarbeit angelegt werden? Liegt nicht im Syllabus das offene Bekenntnis der Kirche, daß sie moderne Kultur und Bildung grundsätzlich verwirft?" Haben nicht manche Heilige irdische Wissenschaft und Kunst verschmäht? War nicht die Vorherrschaft des weltflüchtigen mönchischen Vollkommenheitsideals dem Fortschritt weltlicher Kultur hinderlich? Welch reiche Ausbeute an wissenschaftsfeindlichen Aussprüchen bietet die „Nachfolge Christi"!

Demgegenüber wird treffend hervorgehoben, daß in vielen Fällen, z. B. auch im Syllabus, die Ablehnung der „modernen Bildung" nur jenen Bestrebungen gilt, die unter der Maske von Kultur und Bildung die Kirche und das Christentum bekämpfen. Andere Mahnungen und Bewertungen, in denen Gleichgültigkeit oder Verachtung gegen jede auch nicht christusfeindliche Bildung ausgedrückt scheint, darf man nicht abgesondert für sich betrachten, sondern muß sie aus dem Geiste der gesamten christlichen Wahrheitsfülle heraus verstehen. Wie das Ideal der freiwilligen Armut und der Jungfräulichkeit nicht Ehe und Privateigentum aufheben will, so soll auch die Sorge für das Seelenheil, für die sittlich-religiöse Vollendung nicht die Arbeit an Kultur und Bildung ausschließen. Mag auch zugegeben werden, daß einzelne Heilige sich den Vorwurf der Wissensfeindlichkeit zuzogen, das katholische Heiligenideal bleibt davon unberührt. Dieses liegt durchaus in der Linie „harmonischer Vollendung aller guten Anlagen der Menschennatur, nicht bloß der sittlich-religiösen, sondern auch der intellektuellen und ästhetischen, nicht bloß der geistigen, sondern auch der sinnlichen und körperlichen.... Der vollkommenste Christ, der Heilige kann zugleich auch der höchstentwickelte Mensch sein". Das katholische Christentum ist auch in der Tat mit seiner Forderung vernunftgemäßer Fundamentierung des Glaubens und sittlicher Vergeistigung des ganzen Lebens Triebfeder und Träger von Kultur und Bildung gewesen; im ausgehenden Altertum waren gerade die Klöster die „Asyle, in die sich alle Bildung und Kultur rettete". Und wenn katholischer Idealismus vor dem Versinken in wirtschaftliche Bestrebungen bewahrt, kommt diese Zügelung des Erwerbstriebs doch eben der Geisteskultur zugute.

Obschon so der gelehrte Verfasser das katholische Vollkommenheitsideal im Sinne harmonischer Vollendung des ganzen Menschen mit all seinen guten, also gottgegebenen Anlagen deutet, so verschließt er sich doch nicht der Erkenntnis, daß das Christentum im Konfliktfall der sittlich-religiösen Bildung den Vorzug vor der weltlichen geben muß. Wenn Erdhaftes infolge der Begrenztheit der menschlichen Kraft und des Übergewichts unsrer Natur zum Sinnenfälligen hin das Geistige und Geistliche zu hemmen droht, wird die Kirche nicht das Gebot, wohl aber den Rat zum Verzicht aussprechen. Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber Schaden leidet an seiner Seele?

Möge das gediegene Werk, das in so würdiger Weise die Schriftenreihe des Zentralbildungsausschusses der katholischen Verbände Deutschlands eröffnet, seine gesunden Grundsätze einer aktiven Kulturpolitik der deutschen Katholiken in weiteste Kreise tragen.

Sigmund Stang S. J.

Der Kampf um Görres' „Athanasius" am Münchener Hof.

(Unter Benutzung ungedruckter Görres-Briefe und Akten.)

Am 20. März 1838 brachte das offiziöse Organ der bayrischen Regierung, die „Münchener Politische Zeitung", eine „Abweisung" aus der Feder von Joseph Görres, dessen Name damals wieder in aller Munde war; denn wenige Wochen zuvor war sein gewaltiger „Athanasius" in die deutschen Lande hinausgegangen und hatte Freunde und Feinde auf den Plan gerufen. Diese Erklärung des alten Kämpen ist von hohem Interesse, und es ist merkwürdig, daß sie bisher nicht wieder abgedruckt worden ist. Da die Zeitung, die sie ursprünglich enthielt, nur schwer zugänglich sein dürfte, so mag die Abweisung hier im vollen Wortlaut folgen [1].

„Im Athanasius findet sich pag. 147 e. A. eine Stelle, worin es unter Anderm heißt: ‚Die

[1] Die Originalhandschrift dieser Abweisung besitzt die Staatsbibliothek in München.

Kirche könne nicht gezwungen werden, einer andern Confession zweyschlächtige Bastarde zu gebären, und wer sie dazu nöthigen wolle, intendire Nothzucht an ihr.' Wenn diese Stelle Allen, die mit der kirchlichen Sprache vertraut sind, keinen Anstoß gegeben; so ist es doch sehr begreiflich und natürlich, daß sie Solche, denen diese Ausdrucksweise minder bekannt geworden, in Mißdeutung verletzen konnte. Es verhält sich aber in Wahrheit damit also. Die Kirche nennt sich die Braut des Herrn, in rechtmäßiger Ehe mit ihm verbunden, und diese ihre mystische Ehe spiegelt sich in jeder besonderen, unter ihrer Billigung Abgeschlossenen. Alle Kinder einer derartigen Verbindung gelten ihr als Solche, die sie geistlich selbst ihrem Herren und ihrem Haupt geboren und Sie und Er in Ihr erkennen sie Beyde als ihre kirchlich und confessionell rechtmäßigen Kinder. Wie Sie aber nun in einer anderen Confession kein Sacrament, z. B. das der Eucharistie, ausspendet, und keine Priester weiht, so kann sie ihr und will ihr auch keine Kinder gebären: denn Solches würde, in ihrer Sprache ausgedrückt, ein geistlicher von ihr begangener Ehebruch seyn, und die in ihm erzeugten Kinder zum andern Glauben empfangen, müßten ihr denn neben den rechtmäßigen in ihrer bildlichen Sprache als Natürliche gelten. Das Wort natürlich, aus dem durch sie statuirten Gegensatze zwischen dem Reich der Gnade und dem Reich der (geistigen) Natur herübergenommen, hat daher, in diesem Falle, ihr in den Mund gelegt, nichts Verletzendes; und wenn die angefochtene Stelle das ihm im Sprachgebrauch Gleichbedeutende genommen, so war es mit Vorbedacht, unter der Voraussetzung einer gegen die Kirche intendirten Gewalt, gewählt, um den Abscheu vor dieser Gewalt um so schärfer dadurch auszudrücken. Wie nun aber die Kirche damit keineswegs weder die christliche Rechtmäßigkeit der ohne sie geschlossenen Ehen, noch der in ihr erzeugten Kinder anstreitet; vielmehr diese Ehen als sacramentalisch und darum unauflöslich anerkennt; so konnte es auch dem Verfasser jener Schrift nicht von ferne einfallen, die Worte, die er dort gesprochen, von kirchlichen Dingen redend, in anderem als kirchlichem Sinne zu nehmen. Er durfte also auch erwarten, daß die in diesem Sinne Gesprochenen auch nicht anders genommen würden. Die Böswilligkeit hat es jedoch anders ausgelegt, und diese ihre Auslegung selbst sonst Unbefangenen einzureden gewußt. Nicht zufrieden, diese Rede in grobmateriellster Weise zum Schimpfe auszudeuten, hat sie sogleich auch ihren Fund ausbeutend eine solche Anwendung davon gemacht, daß der Unterzeichnete sich billig scheut, sie hier wiederholend auch nur zu berühren. Dieselbe Scheu ist es denn auch allein gewesen, die ihn abgehalten, eher dagegen aufzutreten; bis selbst Solche, die in kirchlichen Dingen das Wort nehmend auch mit kirchlichen Verhältnissen bekannt seyn müßten, diese Anwendung aufgenommen, und selbst in den inländischen Blättern damit hervorzutreten gewagt. Überzeugt, daß von allen, die dort und anderwärts diese Invective gelesen, und den wahren Sinn der Worte eingesehen, Keiner, dem noch einiger Tact einwohnt, sich gefunden, der das Unehrenhafte, mehr als Unziemliche und Rohe, das in einem solchen Angriffe liegt, nicht gefühlt und strafend gemißbilligt hat, enthält er sich jeder weiteren Bemerkung darüber; nur hinzufügend, daß, indem in dieser Sache, wie so oft in der Wuth, die Schlange ihren Stachel gegen sich selbst gewendet, es abermal wieder sich ausgewiesen, welch ein schlechter Bundsgenosse maaßloser Zorn in einem rechtlichen Streite ist.

München, 17. März 1838. J. Görres."

Die Gegner, mit denen sich Görres hier auseinandersetzte, waren nicht, wie man nach dem Wortlaut meinen könnte, irgend welche aus seinen zahllosen literarischen Widersachern; es galt vielmehr einer ganz gefährlichen Intrige am Königshof selber entgegenzutreten. Auch hier gab es nämlich Mischehen. Der König selber hatte eine protestantische Mutter gehabt, und noch lebte in München seine Stiefmutter und Erzieherin, die verwitwete Königin Karoline, eine eifrige Protestantin. Unter den höchsten Hofkreisen gab es eine starke Gruppe, die der neuen katholischen Bewegung und ihrem geistigen Mittelpunkt — eben unsrem Görres — gar nicht gewogen war. In diesen Kreisen griff man nicht ungern die Erklärung jener Stelle aus dem verhaßten „Athanasius" auf, gegen die sich Görres zur Wehr gesetzt hatte, und versah sie gleich mit einer Anwendung auf das Königshaus, welche dem Führer der Katholiken die peinlichsten Verlegenheiten bereiten konnte.

König Ludwig selber, Görres' alter Gönner, war noch nicht dadurch irre gemacht worden. Er stand fest auf Görres' Seite und widerstand allen Versuchen, ein Verbot der Schrift zu erwirken. Am 14. März dankte ihm dafür Görres in einem Briefe, dessen stolze Sprache den König wie den Verfasser ehrt[1]:

[1] Das Original befindet sich im Geh. Hausarchiv in München, im Nachlaß Ludwigs I. II A 27.

„Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster König!
Allergnädigster König und Herr!

Eure Majestät haben vor wenig Tagen Allerhöchst Ihre Zufriedenheit mit meiner kleinen Schrift in so wohlwollender Güte gegen mich zu äußern geruht, daß es mir eine Herzenssache geworden, Allerhöchstdenselben schriftlich nochmal zu nahen, um meinen besten Dank für die bewiesene Huld auszusprechen. Auch für das unerschütterliche, bey allen Angriffen sich bewährende Vertrauen, das Eure Majestät mir seither standhaft erhalten haben, muß ich aus vollem Herzen meine Danksagung darbringen, und ich darf hinzusetzen, daß wie ich mich seither desselben nicht unwürdig gemacht, ich es für die Zukunft in alle Weise mir zu bewahren suchen werde. In der That, ich mußte auf dies Vertrauen rechnen, weil ich, gar wohl wissend, mit welchem Gegner ich es aufnehme, die Sache keineswegs leichtsinnig angefangen. Wie ich mir indessen deutlich bewußt gewesen, daß es nicht in meine Willkür gestellt sey, zu thun oder zu lassen, sondern daß ich auf gewiesenem Wege zu gehen habe, so rechnete ich auch andererseits auf höheren Schutz mit aller Sicherheit. Ich habe mich in dieser Erwartung nicht getäuscht, der Schutz, den Eure Majestät den Vertheidigern der katholischen Sache angedeihen lassen, gehört auch dazu, und die sichtbar providenzielle Führung und Fügung der ganzen Angelegenheit läßt keinem Zweyfel über ihren glücklichen Ausgang Raum. Dies Gefühl lebt allerwärts im katholischen Volke, es hat am Rheine und überall die Augen auf Euere Majestät gerichtet, und erkennt in Allerhöchstdenselben den Schützer und Garanten seiner mißachteten religiösen Rechte; sollte ihm dieser Stern untergehen, dann würde es sich freylich verlassen finden. Er wird sich aber seinen Hoffnungen nicht entziehen, davon habe ich die freudige Gewißheit, und so wird sich, wenn der Kampf ausgestritten, alles wieder zum Frieden und zur Eintracht, die auf den nimmer[1] bestehen konnten, neigen.

In tiefster Ehrfurcht ersterbe ich
Eurer Majestät
Meines allergnädigsten Königs
allerunterthänigst-treugehorsamster
J. Görres.

München am 14. März 1838."

War aber auch König Ludwig Görres gewogen, so glaubte der vorsichtige Minister des Innern, Karl v. Abel, der treue Freund der katholischen Sache, doch dem gefährlichen Treiben am Hofe begegnen zu müssen. Am 14. März wandte er sich an Görres mit dem Ersuchen, ihm umgehend anzugeben, wo im „Athanasius" der „famose Ausdruck" stehe, „den man jetzt auf die klägliche Weise zu exploitieren sucht".

Görres antwortete noch am gleichen Tage unmittelbar unter dem Schreiben des Ministers[1]:

„Die Stelle steht p. 147: die Kirche kann unter keiner Bedingung gezwungen werden, einer andern im Weltlichen herrschend gewordenen Confession zweyschlächtige Bastarde zu gebären. — — Die Kirche also geistige Mutter kann nicht genöthigt werden geistig und geistlich einer anderen Kirchenconfession zweyschlächtige, d. i. zur Indifferenz gemischte Bastarde zu gebären: also himmelweit verschieden davon, die Kirche erklärt die Kinder gemischter Ehen für Bastarde, wie die Herren liebevoll exegesiren.

Ich möchte bitten, über das Resultat der Verhandlung in dieser Sache einigermaßen unterrichtet zu werden, weil ich gesonnen bin, bey S. M. dem König schriftlich anzutragen, ob ich öffentlich gegen jene Exploitatoren auftreten, oder ob ich die Sache auf sich beruhen lassen soll.

Erg. J. Görres."

Abel setzte nun in einem Alleruntertänigsten Antrag vom gleichen Datum[2] dem König das ganze Spiel der Gegner in voller Offenheit auseinander: „Schon vor einigen Tagen", schreibt der Minister, „kam dem treugehorsamst Unterzeichneten warnende Kunde, daß der Königlich Preußische Gesandte Graf von Dönhoff aus einer Stelle des Görresschen Athanasius eine Waffe gegen ihn zu schmieden eifrig bemüht sei." Nun setzt Abel, ein wenig anders als Görres, den Sinn der angegriffenen Stelle auseinander. „Kinder aus gemischter Ehe, welche in gemischter Religion erzogen werden", könnten „Bastarde im Verhältnis zur katholischen Kirche" genannt werden, weil diese „Mischung der Religion unter Geschwistern auch die katholisch erzogenen dem Indifferentismus weihe, und daher selbst diese nie als treuergebene Glieder der Kirche mit Vertrauen angesehen werden könnten, während in den protestantisch erzogenen ihr feindliche Widersager erwüchsen".

[1] Die Stelle ist im Original unleserlich und daher nicht sicher festzustellen.

[1] Das Original ebendort im Nachlaß des Ministers von Abel.

[2] Das Original ebendort.

Und nun kommt der Minister auf den Mißbrauch des Zitats von Görres. „Graf Dönhoff hat aber dieser Stelle einen ganz andern Sinn untergelegt und sucht dieselbe dahin zu deuten, daß damit alle aus gemischten Ehen erzeugte Kinder als zweischlächtige Bastarde bezeichnet würden. Indem er sofort eine Anwendung anreihet, die der ehrerbietigst Unterzeichnete nicht auszusprechen wagt, und hieraus gegen Prof. Görres die Beschuldigung einer Majestätsbeleidigung ableitet, gelangt derselbe ganz folgerichtig zu dem Schlusse, daß der ehrerbietigst Unterzeichnete, indem er der Görres'schen Schrift freyen Lauf gelassen, sich der Begünstigung einer Majestätsbeleidigung schuldig gemacht habe.

Bey der ersten Warnung hat der treugehorsamst Unterzeichnete das Ganze für eine leere, lächerliche Erfindung hingenommen, bey der vielleicht der Versuch einer Mystifikation im Hintergrunde liege. Heute Morgen aber hat der Ministerialrath Berks den allerunterthänigst Unterzeichneten wiederholt und ernstlich gewarnt, bemerkend, er sey vorgestern Abend zu Sr. K. Hoheit dem Prinzen Karl gerufen worden, um Höchstdenselben über den Inhalt der gegen den vormaligen Minister des Innern getroffenen Allerhöchsten Verfügung nähern Aufschluß zu geben. Er könne mich mit der höchsten Bestimmtheit versichern, daß S. K. Hoheit der Prinz Karl, Ihre Kgl. Hoheit die Frau Herzogin von Leuchtenberg und Ihre Majestät die verwittwete Königin Caroline die Görres'sche Stelle wirklich in dem oben erwähnten Sinne auslegten, und daher in sehr gereizter Gemüthsstimmung seyen, und daß Graf Dönhoff dabey im Hintergrund stehe."

Im Folgenden teilt der Minister eine weitere Intrige Dönhoffs dem König mit, die den Hof gegen Abel einnehmen solle. Der Gesandte verbreite, daß der Minister auf Umwegen die Vermählung des Kronprinzen mit einer Tochter des dem Hofe so unsympathischen Bürgerkönigs Louis Philippe von Frankreich betreibe. Dann fügt Abel die Worte an: „Der allerunterthänigst Unterzeichnete verhehlt sich nicht, daß er als eifriger seinem Glauben treu und mit innigster Wärme anhängender Katholik dem Grafen Dönhoff und der protestantischen Parthey eine höchst unangenehme Person sey, und zeitlebens bleiben werde."[3]

Eine Gegenäußerung des Königs auf diese Mitteilung ist nicht bekannt. Jedenfalls hielt Görres es für ratsam, die oben abgedruckte „Abweisung" zu verfassen und Abel zur Vorlage an den König einzureichen. Am 17. März übersandte sie der Minister dem König mit dem Bemerken, daß nach seiner Meinung „dieser Aufsatz sehr zweckmäßig redigiert sey, und daher seiner Einrückung durchaus kein Bedenken entgegenstehen dürfte"; Ludwig I. bemerkte am Rande des Antrags: er „habe nichts dawider, das der Aufsatz eingerückt werde. Mit Stillschweigen dürfe man nach der Auslegung, die Manche gegeben, nicht darüber hinweggehen, und der Verfasser tue recht daran, den Sinn, der ihm vorschwebte, darzulegen und irrige Ansichten zu berichtigen".

Damit war der Streich der Gegner pariert. Görres konnte sich nicht entschließen, in späteren Auflagen seines „Athanasius" das angegriffene Bild, das doch zweifellos unglücklich und leicht verletzend war, ganz zu entfernen. Aber in der vierten Auflage[2] — bis zur Zeit dieser Treibereien waren bereits drei Auflagen gedruckt worden — hat er doch den Text im Sinne seiner „Abweisung" und des Briefes an K. v. Abel umgearbeitet.

Jos. Grisar S. J.

[1] Das Original ebendort. [2] Seite 166.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

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

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

Lebensgesetze und Lebensromane.

Je tiefer die verschiedenen Forschungszweige der Biologie eindringen in das Studium der Lebenserscheinungen, desto allseitiger und gründlicher wird unsre Kenntnis der Lebensgesetze, welche für die Naturphilosophie die Grundlage bieten müssen, um aus ihnen Schlußfolgerungen zu ziehen auf das Wesen des Lebens und über seine Entwicklung. Daher werden auch die christlichen Naturphilosophen die Fortschritte in der biologischen Ergründung der Lebensgesetze mit Teilnahme verfolgen und sich ihnen gegenüber nicht ablehnend verhalten wie gegenüber den Lebensromanen des alten und neuen Materialismus mit ihren phantastischen Spekulationen. Daß diese Lebensromane auch heute noch nicht ausgestorben sind, wird sich am Schlusse unsrer Abhandlung zeigen.

1. In der wissenschaftlichen Erforschung der Lebensgesetze steht gegenwärtig die experimentelle Vererbungslehre obenan, die von Gregor Mendel 1866 durch seine klassischen Versuche über Pflanzenhybriden begründet, aber erst 1900 durch Hugo de Vries, C. Correns und E. Tschermak, den „Wiederentdeckern" Mendels, zu einem eigenen Zweige der modernen wissenschaftlichen Biologie wurde. Ihr größter Erfolg liegt in der Erkenntnis, daß die Vererbung der Eigenschaften des Organismus auf bestimmten Erbeinheiten beruht, die sich mit mathematischer Gesetzmäßigkeit nach den Mendelschen Regeln auf die Nachkommen verteilen und in ihnen zu neuen Kombinationen verbinden. Als die stofflichen Träger dieser Erbfaktoren oder „Gene" sind nach den mikroskopischen Untersuchungen die Chromosomen in den Kernen der Keimzellen anzusehen. Über ihre eigentliche Natur wollen jedoch die hervorragendsten Vererbungsforscher wie Johannsen, Baur, Lang usw. keine bestimmte Ansicht aussprechen. Wahrscheinlich sind sie mit Reinke als „dynamische Faktoren", als „Entwicklungsanlagen" aufzufassen, die an jene materiellen Träger gebunden sind[1]. Auf der Summe der Erbanlagen eines Organismus und ihrer gegenseitigen Verkettung untereinander beruht der „Genotypus", die „erbliche Reaktionsnorm" des lebenden Wesens gegenüber den Entwicklungsreizen seiner Umwelt. Eine glänzendere Bestätigung der von den Vertretern der christlichen Naturphilosophie schon seit sechs Jahrzehnten gegenüber dem Darwinismus nachdrücklich betonten Wahrheit, daß bei jeder Entwicklung die „innern Entwicklungsgesetze" die eigentliche Hauptursache sein müssen, hätte man sich wohl kaum träumen können. Der experimentellen Vererbungsforschung des Mendelismus kommt aber auch eine hervorragende praktische Bedeutung zu für die Pflanzenzucht wie für die Tierzucht und nicht an letzter Stelle auch für das Wohl der Menschheit. Auf die letztere, für das Gedeihen der Familie wie des ganzen Volkes so folgenschwere Seite des Problems wurde auch in diesen Blättern schon wiederholt hingewiesen[2].

[1] Die von V. Haecker, B. Dürken und andern Zoologen vertretene Ansicht, daß die Gene selber „korpuskulare Gebilde" sind, kann Referent nicht teilen.

[2] Durch P. Herm. Muckermann in Band 94 (1918) 471 ff.; 97 (1919) 115 ff.; 98 (1920) 15 ff. Siehe auch dessen Buch: Kind und Volk. Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie. 4.—5. Auflage. Freiburg i. Br. 1921.

Für das hohe Ansehen, dessen sich Mendels Schöpfung gegenwärtig erfreut, legt die internationale Jahrhundertfeier des Geburtstags ihres Begründers Zeugnis ab, die unter Beteiligung der im August 1921 gegründeten „Deutschen Gesellschaft für Vererbungswissenschaft" im September 1922 zu Brünn stattfand. Zum Geburtstag Mendels (22. Juli 1822) veröffentlichte die Zeitschrift „Die Naturwissenschaften" am 21. Juli 1922 (Heft 29) eine eigene Festnummer, in welcher C. Correns über Mendels Leben und Wirken, Richard Goldschmidt über zwei Jahrzehnte Mendelismus, Hans Nachtsheim über Mendelismus und Tierzucht, Eugen Fischer über Mendelismus und menschliche Erblichkeitslehre, Erwin Baur über die Bedeutung der Mendelschen Gesetze für die Pflanzenzüchtung berichtete. Auch die „Naturwissenschaftliche Wochenschrift" widmete Gregor Mendel und seinem Werke in Nr. 31 vom 30. Juli 1922 einen Festartikel, ebenso „Die Umschau" in Nr. 29 vom 16. Juli und ähnlich noch manche wissenschaftliche Zeitschrift. Der „Zoologische Anzeiger" vom 13. Juli (LV, Nr. 1—2) erließ einen Aufruf zur Beteiligung an der Mendelfeier, über deren Verlauf wohl bald nähere Berichte folgen werden.

So groß die Bedeutung des Mendelismus für die moderne Biologie und für die Erforschung der Lebensgesetze auch ist, so wird sie doch wesentlich eingeengt durch die der experimentellen Vererbungsforschung naturgemäß gesteckten Grenzen ihrer Versuchsbedingungen. Fast nur für Rassen nahverwandter Arten lassen sich erfolgreiche Kreuzungen durchführen. Und je verschiedener die als Ausgangsgeneration gewählten Eltern untereinander sind, je größer die Zahl der Merkmalspaare ist, in denen sie sich voneinander unterscheiden, desto verwickelter gestaltet sich die mathematische Entzifferung der Spaltung der Erbanlagen und ihrer Neuverbindung in den Nachkommen. Da wir nur mit Rassen experimentieren können, kann es auch nicht wundernehmen, daß wir als Ergebnis der Neukombination der Gene bei den Kreuzungsversuchen auch nur neue Rassen entstehen sehen. Die Konstanz und scheinbare Unveränderlichkeit der Gene bei den Rassenkreuzungen hat manche Vertreter des Mendelismus eine Zeit lang dazu verleitet, gegenüber der „Entstehung der Arten" und der gesamten Stammesgeschichte der heutigen Organismenwelt eine ablehnende Haltung einzunehmen. Ihre Einwendungen, die gegenüber der darwinistischen Zuchtwahltheorie großenteils zu Recht bestanden, verlieren jedoch an Kraft gegenüber der Annahme einer Stammesentwicklung aus innern Ursachen, wenngleich wir letztere nicht „experimentell beweisen", sondern nur durch Schlußfolgerung aus den Erfahrungstatsachen ableiten können. Allmählich scheinen, wie Richard Goldschmidt („Die Naturwissenschaften" 1922, 635) sagt, Wege sichtbar zu werden, die aus den früheren Schwierigkeiten herausführen, indem sie eine innigere Verbindung der Ergebnisse der experimentellen Vererbungslehre mit den Problemen der Stammesgeschichte anbahnen.

2. Als ein hervorragender Versuch, die Errungenschaften des Mendelismus für die stammesgeschichtliche Forschung zu verwerten, ist die Schrift von Bernard Dürken und Hans Salfeld zu bezeichnen: Die Phylogenese. Fragestellungen zu ihrer exakten Erforschung (Berlin 1921). Die beiden Verfasser, von denen der erste Experimentalzoolog, der zweite Paläontolog ist, kommen sich in den auf ihren Spezialgebieten gewonnenen Anschauungen merkwürdig nahe, so daß letztere sich gegenseitig bestätigen und ergänzen. Schon der bescheidene Titel „Fragestellungen" zeigt, daß sie als

Hauptzweck ihrer Arbeit nur die Anregung zu weiteren Forschungen betrachten. Wir wollen versuchen, ihren Gedankengang, der sich von der alten dogmatischen Methode in der Deszendenztheorie vorteilhaft unterscheidet, hier wenigstens kurz anzudeuten.

Dürken geht im ersten Teile der Schrift, welcher lautet: „Die Fragestellung in der Entwicklungsmechanik", davon aus, daß wir in der Stammesgeschichte zwei Probleme zu lösen haben: Wie ist erstens die gesetzmäßige Mannigfaltigkeit der heutigen Organismen und zweitens ihre zweckmäßige Anpassung an die Umwelt zustande gekommen? Weder dem Darwinismus noch dem Lamarckismus ist es gelungen, diese Fragen zu beantworten. Ohne Annahme einer qualitativen Änderung des Genotypus ist eine Stammesgeschichte überhaupt undenkbar. Die Geschichte der Organismenwelt ist durch den Mendelismus zur Geschichte der Mutation der Erbanlagen geworden. Daß zwischen den Hauptstämmen des Tierreichs, z. B. zwischen den Gliederfüßern und den Wirbeltieren, eine wirklich qualitative Verschiedenheit der genotypischen Konstitution bestehe, ist nicht zu bezweifeln. Aber auch innerhalb der verschiedenen Stammesreihen müssen Änderungen in der Beschaffenheit der Erbanlagen stattgefunden haben, falls neue systematische Ordnungen, Familien, Gattungen und Arten entstehen sollten. Da der Ursprung der letzteren uns experimentell nicht zugänglich ist, haben wir die Tatsachen der Mutation und der Rassenkreuzung zu Rate zu ziehen. Obwohl uns bisher auf Grund dieser Erfahrungen eine Bildung neuer erblicher Formen nur auf Grund von Neukombination schon vorhandener Gene oder von Verlust einiger derselben (Verlustmutanten) bekannt geworden ist, nicht auf Grund von Bildung neuer Gene (Additionsmutanten), so kennen wir doch bereits Mutationen, „bei denen eine Beschaffenheitsänderung von Genen vorliegen dürfte"[1]. Immerhin ist die Beharrlichkeit des genotypischen Gefüges gegenüber äußern Einflüssen, obgleich sie keine absolute ist, doch nach den bisherigen Erfahrungen der experimentellen Vererbungslehre eine so große, daß, wenn die an die Chromosomen gebundenen Gene allein die Ursachen der Vererbung wären, eine qualitative Änderung der Erbanlage im Laufe der Stammesentwicklung nur schwer denkbar wäre. Dürken unterscheidet daher, und zwar auf Grund von Beobachtungstatsachen, eine doppelte Art der Vererbung, erstens eine karyogene (durch den Zellkern vermittelte), die auf den Genen beruht und die nach den Mendelschen Regeln erfolgenden (alternierenden) Vererbungserscheinungen bedingt, und zweitens eine plasmogene (durch das Zellplasma vermittelte), die auf der Beschaffenheit des Zelleibes beruht[2]. Letztere unterliegt aber erfahrungsgemäß weit leichter einer Veränderung durch chemische und andere Einflüsse als der Chromosomenbestand des Kerns. Zwischen Zelleib und Zellkern besteht anderseits eine innige aktive Wechselbeziehung, die schon durch R. Hertwigs Kernplasmarelation zum Ausdruck gebracht wurde. Die Chromosomen wachsen und regenerieren sich durch die Tätigkeit des Zellplasmas. Verändert sich letzteres, so müssen schließlich dadurch auch die Chromosomen als Träger der Gene, und damit die genotypische Konstitution des Organismus qualitativ beeinflußt werden. Die Stammesentwicklung der lebenden Wesen beruht ebenso wie ihre individuelle Entwicklung nicht bloß auf Präformation (Vorbildung), sondern auch auf Epigenese (Neubildung). In der Stammesgeschichte muß

[1] Den von Dürken angeführten Beispielen wären auch die neueren Ergebnisse von Winkler an Solanum nigrum beizufügen über die Veränderung der Chromosomenzahl der Mutanten sogar innerhalb reiner Abstammungslinien, wo durch Umbildung des genotypischen Chromosomenbestandes ganz neue phänotypische Eigenschaften auftraten („Zeitschrift für induktive Abstammungs- und Vererbungslehre" XXVII, 1922).

[2] Vgl. hierüber auch B. Dürken, Einführung in die Experimentalzoologie (Berlin 1919), III. Abschnitt; siehe auch diese Zeitschrift 102 (1921) 107 f.

daher auch eine epigenetische Umformung des Erbträgerkomplexes stattgefunden haben, teils durch quantitative und qualitative Veränderung schon vorhandener Gene, teils durch Änderung ihrer früheren Beziehungen zueinander, teils endlich auch durch Verlust oder durch Neubildung von Genen, und zwar unter dem Einfluß äußerer Ursachen. Wegen der großen Bestandfestigkeit der Gene, die eine Erfahrungstatsache ist, kann aber ein neues Gen nicht plötzlich, sondern nur allmählich gebildet werden durch plasmogene Vorstufen, welche nach und nach die Kernbeschaffenheit der Keimzellen und hierdurch auch die genotypische Erbanlage umbildeten. Die phylogenetische Entwicklung der Organismen innerhalb ihrer Stammesreihen bietet jedoch tatsächlich nicht das Bild einer allmählichen, sondern einer mehr oder minder sprungweisen Umbildung, einer „Saltomutation", deren Glieder sich in wenigen, bestimmten Richtungen schrittweise weiterentwickelten. Wie ist das zu vereinbaren mit dem allmählichen Einfluß der plasmogenen auf die karyogenen Vererbungsträger?

Hier setzt die neue Schwellenhypothese Dürkens ein: Die durch äußere Einflüsse bewirkte Änderung des Zellplasmas und die entsprechende Beeinflussung der Kernsubstanzen, welche Träger der Gene sind, kann erst dann in die äußere Erscheinung treten durch Umgestaltung der Nachkommen, wenn sie einen bestimmten „Schwellenwert" erreicht haben, der zur Umprägung der genotypischen Konstitution genügt. Sobald dieser Wert erreicht ist, tritt die phänotypische Veränderung plötzlich ein. Auf diesem Wege läßt sich die allmähliche Neubildung von Erbträgern mit dem tatsächlichen sprungweisen Entwicklungsgang der Phylogenese vereinigen. So bietet uns die gesamte Stammesgeschichte das Bild einer epigenetischen Evolution, einer Entwicklung aus innern Ursachen, die jedoch durch äußere Ursachen als auslösende Faktoren geleitet wird.

Der von Hans Salfeld stammende zweite Teil der Schrift „Die Fragestellung in der Paläontologie zur Erforschung der Formänderung und Vererbung" zeigt uns die Stammesgeschichte im Lichte der Fossilienkunde. Die Tatsachen sind der ausgestorbenen Kopffüßergruppe der Ammonoideen (Ammonshörner) entnommen, „weil hier das beste, zahlreichste und in der Zeitfolge geschlossenste Material vorliegt". Bei andern Tiergruppen zeigt sich jedoch „das vollständig gleiche Verhalten". Die uns bekannten Stammesreihen bestehen aus schrittweise in bestimmten Zeitabständen nacheinander folgenden Veränderungen eines und desselben Organisationstypus, die von Waagen „Mutationen" genannt wurden, während der Begriff der „Variation" in der Versteinerungskunde die gleichzeitig nebeneinander bestehenden Formänderungen umfaßt. Die Mutationen sind in der Paläontologie eine so reale Größe, daß auf ihnen die ganze historische Geologie mit ihrer durch die Leitfossilien bestimmten „Zonenfolge" sich aufbaut. Selbstverständlich können uns die Mutationen nur die äußere Erscheinung, den Phänotypus der Formen, unmittelbar zeigen; aber sie gestatten uns wichtige Schlüsse auf den Genotypus derselben und damit auf die Gesetze der Vererbung. Obwohl die sprungweise Umbildung eines Typus, die „Saltomutation", in verschiedenen Stammesreihen oder in verschiedenen Abschnitten oder Zweigen der nämlichen Stammesreihe nicht in demselben Zeittempo erfolgt — in den sog. Konservativreihen langsamer, in den Exzessivreihen rascher —, so bildet sie doch eine so allgemeine Erscheinung in der Fossilienkunde, daß die vom Darwinismus verlangten, ganz allmählich sich verändernden „fluktuierenden" Entwicklungsreihen aus dem Bereiche der Wirklichkeit fast ganz ausscheiden. Die von der Selektionstheorie postulierten, vorgeblich ausgestorbenen Zwischenglieder der tatsächlich nachweisbaren Mutationen „haben niemals existiert". Daß im Verlauf von Entwicklungsreihen neue erbliche Charaktere auftreten oder frühere verschwinden, ist eine „in der Paläontologie geläufige Erscheinung". Qualitative Änderungen eines Genotypus, sei es in Form von Neuauftreten und Progression bestimmter Merkmale oder von Regression anderer, sind aus der Zonenfolge der Ver-

steinerungen sehr häufig zu erschließen. Meist erfolgen die Mutationen gruppenweise (Gruppenmutation), so daß beispielsweise eine ganze Reihe von Ammonitenformen der nämlichen Schicht durch Ausbildung neuer Kiele oder Furchen aus einer früheren Gattung zu einer neuen wird. Sowohl die Erscheinungen der Saltomutation als insbesondere jene der Gruppenmutation haben Salfeld zur Annahme eines „Schwellenwertes" bei der Neubildung von Genen geführt, in Übereinstimmung mit den von Dürken auf seinem Fachgebiet gewonnenen Anschauungen. Bei Salfeld tritt jedoch die Betonung der innern Entwicklungsgesetze noch stärker hervor. Immer und immer wieder zeigt er auf Grund seiner paläontologischen Erfahrungen, daß die Mutationen nicht wahllos, sondern in bestimmter Richtung erfolgen, mit einer „kegelförmigen Streuung" der Mutationstendenz, die nur wenige, engbegrenzte Möglichkeiten der Bildung neuer Formen verwirklicht. In manchen Fällen erweist sich der eigentümliche Charakter der Mutation sogar unabhängig von den veränderten Lebensverhältnissen, so daß der Verfasser sich zu dem Schluß berechtigt glaubt (56): „Die Änderung der Umwelt kann zum Verschwinden (Absterben) einer Entwicklungsreihe oder eines Stammes als mitbestimmender Faktor führen, sie kann die Erscheinung der Mutation auslösen, ist aber niemals der Grund für die ‚Umprägung der Form'." Letzterer ist stets ein „endogener", in dem innern Entwicklungsgesetz liegender.

Wie Dürken am Schlusse seiner Ausführungen auf die für die Stammesgeschichte noch zu lösenden Fragen besonders hinweist, um zum weiteren Forschen anzuregen, so auch Salfeld. Den Vertretern des Mendelismus gilt seine beherzigenswerte Bemerkung (58): „Nur dort, wo die experimentelle Vererbungslehre mit der Paläontologie Hand in Hand geht, kann Fruchtbares geleistet werden." Außer der Paläontologie werden aber auch die vergleichende Lebensweise, die vergleichende Tier- und Pflanzengeographie, die vergleichende Morphologie und individuelle Entwicklung der heute noch lebenden Organismen nicht zu vernachlässigende Fundgruben für Indizienbeweise der Abstammungslehre bleiben. Ich erinnere nur an die aus meinem Fachgebiet der Ameisengäste und Termitengäste seit mehr als zwanzig Jahren erschlossenen Wahrscheinlichkeitsgründe für die Entwicklung von zahlreichen neuen Arten und Gattungen, ja selbst von neuen Familien der Insekten seit Beginn der Tertiärzeit.

3. Obwohl die von Wilhelm Roux in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erfolgreich geschaffene „Entwicklungsmechanik" [1] in Wirklichkeit experimentelle Entwicklungsphysiologie ist, welche die Gesetze der individuellen Entwicklung auf Grund ihres normalen und anormalen Verlaufs (Regeneration, Restitution usw.) allseitig zu erforschen sucht und dadurch für die Eigengesetzlichkeit des Lebens gegenüber dem chemisch-physikalischen Geschehen in der anorganischen Natur auf Schritt und Tritt beredtes Zeugnis ablegt: so war doch tatsächlich die von Roux begründete entwicklungsmechanische Schule lange Zeit eine Hochburg jenes Mechanismus, welcher nicht bloß der vitalistischen, sondern auch der teleologischen Auffassung des Lebens grundsätzlich entgegenstand, indem er die Zweckmäßigkeit der Lebenserscheinungen ohne jede innere oder äußere Zielstrebigkeit als bloße zufällige Nebenwirkung mechanischer Ursachen zu erklären vermeinte. Um so größeres Interesse beansprucht eine soeben erschienene Schrift von Hermann Kranichfeld [2] über die Theorie

[1] Zur näheren Orientierung über dieselbe ist besonders zu empfehlen: B. Dürken, Einführung in die Experimentalzoologie, Berlin 1919. Siehe auch diese Zeitschrift 67 (1904) 4. u. 5. Heft: „Das Rätsel des Lebens"; Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie [3] (1906) 8. Kap.

[2] Die Geltung der von W. Roux und seiner Schule für die ontogenetische Entwicklung nachgewiesenen Gesetzmäßigkeiten auf dem Gebiete der phylogenetischen Entwicklung. Ein

des phylogenetischen Wachstums, die von Roux selbst in seinen Studien über Entwicklungsmechanik veröffentlicht wurde. Sie sucht in ebenso gründlicher wie geistvoller Weise zu zeigen, daß die von der entwicklungsmechanischen Schule in der individuellen Entwicklung erschlossenen Gesetzmäßigkeiten auch für die Stammesentwicklung der Organismen gelten. Das überraschende Ergebnis, dessen Beweiskraft auch derjenige sich nicht wird entziehen können, der den fachwissenschaftlichen Ausführungen des Verfassers nicht im einzelnen zu folgen vermag, ist: die phylogenetische Entwicklung wird ebenso wie die ontogenetische durch und durch von Teleologie beherrscht. Dabei wird das Wort Teleologie nicht einmal gebraucht, aber die Sache spricht um so klarer, wo von den „Entwicklungsanlagen" und der Erreichung ihres „Zieles" fortwährend die Rede ist.

Zuerst faßt Kranichfeld in kurzen Zügen die Gesetzmäßigkeiten des ontogenetischen Geschehens zusammen, wie sie durch Roux und seine Schule ergründet wurden: Das Zusammenwirken von innern und äußern Faktoren, deren letztere teils auslösend, teils ausführend, teils bedingend sind, und ihr Verhältnis zu den innern Faktoren, die in der Erbanlage des Keimplasmas verborgen liegen. Bei der Frage, ob das Keimplasma auf äußere Reize nach Art einer Maschine reagiere (Maschinentheorie des Lebens), wird bloß kurz hingewiesen auf die Fähigkeit der Selbstregulation des Organismus, der die ihm zugefügten Schäden selbst auszubessern und manchmal sogar aus seinen zertrümmerten Resten sich wiederum neuaufzubauen vermag; das kann bekanntlich keine Maschine. Diese Selbstregulation, welche Driesch dazu bewog, der Maschinentheorie des Lebens abzusagen, wird auch von Roux tatsächlich anerkannt, ja sie ist nach ihm sogar „eine notwendige, universelle, also elementare Eigenschaft der Lebewesen". Damit ist eigentlich die Unzulänglichkeit einer rein mechanistischen Lebenserklärung bereits zur Genüge festgelegt.

In den folgenden Abschnitten wird sodann die Analogie im einzelnen nachgewiesen, die zwischen den ontogenetischen und den phylogenetischen Gesetzmäßigkeiten besteht. Auch in der Stammesentwicklung wirken innere und äußere Faktoren zusammen, und letztere sind auch hier teils auslösend, teils ausführend, teils bedingend. Auch hier erweisen sich die innern Ursachen als die eigentlichen „Determinationsfaktoren", als „Entwicklungsanlagen". Die genotypische Konstitution ist es auch hier, welche die verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten umschließt, die durch die äußern Einwirkungen realisiert werden. Das zeigen uns zahlreiche Beispiele aus den bisher bekannten Stammesreihen. Ferner haben die von Roux aufgestellten Entwicklungsperioden der Ontogenese auch ihr Gegenstück in der Phylogenie: einen gleichsam embryonalen Jugendzustand, einen Höhepunkt der Lebensentfaltung und eine Altersperiode in der Entwicklung der Arten. Ganz vorzüglich gelungen ist die ausführliche Parallele, die zwischen den Gesetzmäßigkeiten der Selbstdifferenzierung und der abhängigen Differenzierung in der Ontogenese einerseits und der Phylogenese anderseits gezogen wird; ihr Studium ist für den Biologen wie für den Naturphilosophen gleich lehrreich. Überall tritt uns die innere Zielstrebigkeit entgegen. Wie in der individuellen Entwicklung, so kann auch in der Stammesentwicklung oft ein und dieselbe Anlage durch die verschiedensten äußern Reize ausgelöst werden, und umgekehrt können dieselben Reize ganz verschieden auf verschiedene Anlagen wirken, je nach den Lebensbedürfnissen. Weder der Darwinismus noch der Lamarckismus vermag diese zweckmäßige Wechselbeziehung

---

Beitrag zur Theorie der Stammesentwicklung (Theorie des phylogenetischen Wachstums). (Vorträge und Aufsätze über Entwicklungsmechanik der Organismen, herausgegeben von Wilhelm Roux, Heft XXXI, Berlin 1922.)

zwischen Organismus und Umwelt zu erklären, sondern nur die Theorie der direkten Bewirkung, welche die Fähigkeit des Organismus anerkennt, auf äußere Reize lebenstätig zu reagieren; diese Fähigkeit ist aber nur teleologisch, nicht mechanistisch begreifbar. Wie aus einem hypothetischen Urkeimplasma die verschiedenen genotypischen Anlagen der Stammesreihen hervorgegangen sind, auf denen die ganze Stammesentwicklung im tiefsten Grunde beruht, läßt sich allerdings nicht „erklären", sondern bloß „vergleichen" mit der Verteilung der Erbanlagen einer befruchteten Keimzelle auf die Körperzellen in der individuellen Entwicklung.

Die Hauptschwierigkeit für die prinzipielle Durchführung der teleologischen Analogie zwischen Ontogenese und Phylogenese liegt im letzten Abschnitt der Schrift, wo die Erscheinungen der Selbstregulation beider verglichen werden. Wenn der Einzelorganismus die Störungen seiner Entwicklung selbsttätig ausgleicht, so ist dies daraus begreiflich, daß er ein Individuum ist, dessen Organe und Lebensfunktionen ein einheitliches Lebensganzes bilden, das von innen heraus zielstrebig bestimmt und geleitet wird. Die Stammesgeschichte dagegen setzt sich zusammen aus einer unbegrenzten Vielheit von Einzelindividuen, die das wirklich Reale in den Stammesreihen der Arten sind. Wo steckt also in der Phylogenese das teleologische Einheitsprinzip, durch welches Störungen der Stammesentwicklung selbsttätig ausgeglichen werden? Wer mit Kranichfeld nicht auf monistischem, sondern auf theistischem Standpunkt steht, kann doch die ganze Organismenwelt nur metaphorisch „ein Individuum" nennen. „Die immer reichere Entfaltung der im Urkeimplasma liegenden Anlagen in einer unendlichen Menge von Arten, deren Bestand nach einem Fortschritt jedesmal wieder durch Herstellung des Gleichgewichts in den Biozönosen (Lebensgemeinschaften) gesichert wird" (92), hat zwar in der Anlage des Urkeimplasmas ihren innern Grund — wobei es nach unsrer Ansicht übrigens noch sehr fraglich ist, ob wir nicht statt eines Urkeimplasmas wahrscheinlicher mehrere oder viele verschiedene anzunehmen haben (polyphyletische Entstehung des Lebens)[1]. Aber die Stammesentwicklung beruht ebenso wie die individuelle nicht bloß auf Präformation, sondern auch auf Epigenese: sie umschließt nicht nur eine „Entfaltung" von Uranlagen, sondern auch eine stets sich wiederholende „Neubildung" der genotypischen Konstitution unter der Einwirkung äußerer Ursachen. Und wer soll das neue Gleichgewicht der gemeinschaftdienlichen Zweckmäßigkeit in den Biozönosen wiederherstellen, wenn das alte durch das Auftreten neuer Arten gestört worden ist? Wenn nicht die innern Entwicklungsanlagen der Stammesreihen untereinander und mit den Faktoren der Umwelt in Harmonie ständen, wäre eine geordnete, zielstrebig verlaufende Stammesentwicklung überhaupt undenkbar; wir wären hoffnungslos zurückgeworfen in das Meer der alten darwinistischen Zufallstheorie. Wer reguliert also die Entwicklung der ganzen Organismenwelt durch ein einheitliches teleologisches Gesetz? Die Organismen selber können es nicht sein, weil sie sonst identisch sein müßten mit der „Weltvernunft"; alle die unlösbaren Widersprüche des metaphysischen Monismus verbieten uns diese Erklärung. Also kann es nur eine höhere, schöpferische Weisheit sein, auf welche die gesetzmäßige Ordnung und Harmonie der Stammesgeschichte letzten Endes zurückzuführen ist[2].

Daß der Verfasser in seiner Schrift derartige Schlußfolgerungen vermied, ist vielleicht daraus begreiflich, daß sie zu Roux' Gedankengang weniger paßten. Angedeutet kann man sie immerhin finden in der Schlußbemerkung, welche hervorhebt, daß auch

[1] Vgl. diese Zeitschrift 96 (1919) 491 f.

[2] Siehe meine näheren Ausführungen hierüber im VIII. Kapitel der Schrift: Die Gastpflege der Ameisen, ihre biologischen und philosophischen Probleme (Berlin 1920). Vgl. auch diese Zeitschrift 100 (1920) 136 ff. und 102 (1921) 197 ff.; ferner: Ideale Naturauffassung einst und jetzt (Sonderabdruck aus: Ehrengabe deutscher Wissenschaft. Freiburg i. Br. 1920).

die phylogenetische Entwicklung „ein Ziel" haben müsse gleich der individuellen, „ohne daß wir es erkennen können, weil wir noch auf dem Wege sind". Auch manche der Einzelausführungen über die Analogie zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Selbstregulation veranlassen zu kritischen Bemerkungen. So wird (84) gesagt, daß es keine selbstdienliche Zweckmäßigkeit im Sinne Bechers gebe, weil das Ziel der Entwicklung nicht die Erhaltung des Individuums, sondern der Art sei. An einer früheren Stelle (53) hatte Kranichfeld dagegen als Ziel der ontogenetischen Entwicklung die Bildung des Individuums, als Ziel der phylogenetischen die Bildung der Art bezeichnet. Dann gibt es aber in ersterer zweifellos eine selbstdienliche Zweckmäßigkeit, und auch die Selbstregulation in dieser Entwicklung ist in erster Linie selbstdienlich. Die Natur kann aber in der Stammesgeschichte wie in der individuellen Entwicklung unmittelbar nur mit Individuen arbeiten, da die Phylogenese bloß aus einer Kette aufeinanderfolgender Ontogenesen besteht (O. Hertwig). Daher gibt es tatsächlich nicht nur eine artdienliche und eine fremddienliche und eine gemeinschaftdienliche Zweckmäßigkeit, sondern auch eine selbstdienliche; diese ist jedoch der artdienlichen bzw. der fremddienlichen ebenso untergeordnet, wie letztere beide der gemeinschaftdienlichen untergeordnet sind; das gilt sowohl für die individuelle wie für die Stammesentwicklung. Ferner ist „die merkwürdige Korrespondenz von Instinkten und morphologischen Bildungen", die uns in den erblichen Anpassungen so allgemein entgegentritt, nicht darauf zurückzuführen, daß beide „gleichartig sind" (88), sondern daß sie aus demselben teleologischen Prinzip entspringen, von dem der ganze Entwicklungsgang einheitlich geleitet wird. Auch scheint es uns, daß der Verfasser die genotypische Anlage des Keimplasmas, namentlich aber jene des hypothetischen Urkeimplasmas, allzusehr im Sinne der Determinantenlehre von Weismann und Roux faßt, was zu undenkbaren Komplikationen führt. Wenn man die Gene zwar als gebunden an bestimmte materielle Träger (die Chromosomen), aber nicht als mit diesen identisch betrachtet, lösen sich manche sonst unüberwindliche Schwierigkeiten in der individuellen wie in der Stammesentwicklung, insbesondere aber in den Erscheinungen der Selbstregulation. Diese Ausstellungen tun übrigens dem hohen Gesamtwerte der Studie Kranichfelds keinen Eintrag. Sie ist eine wahre Glanzleistung in der Teleologie der Entwicklung[1]. Kaum irgendwo sind uns ferner so zutreffende kritische Bemerkungen über die Unzulänglichkeit der darwinistischen Selektionstheorie begegnet wie in dieser Arbeit[2].

4. Wie unermeßlich weit und vielseitig das Gebiet der Erforschung der Lebensgesetze ist im Vergleich zu dem engbegrenzten Kreise der experimentellen Vererbungslehre des Mendelismus, zeigt besonders anschaulich und überzeugend die neue Schrift von Johannes Reinke, Grundlagen einer Biodynamik (Berlin 1922)[3]. Sie ist ohne Zweifel eine der hervorragendsten unter Schaxels Abhandlungen zur theoretischen Biologie, deren Zweck es ist, die biologischen Begriffe zu klären und philosophisch zu vertiefen. Der auch in der aristotelischen Lebenserklärung grundlegende Gedanke, daß die Elemente der leblosen Natur die Bausteine, und ihre chemisch-physikalischen Energien die Handlanger sind, mit denen das Lebensprinzip nach einer eigenen, höheren Gesetzlichkeit den Organismus zielstrebig aufbaut, ohne selbst dabei mechanische Arbeit zu leisten, findet in dieser Schrift eine so eingehende, tiefschürfende und den neuesten Forschungsergebnissen auf dem Gebiet der Elektrodynamik, Thermodynamik und Mechanik entsprechende Bestätigung, daß wir Reinkes

[1] Vgl. z. B. die Ausführungen S. 38—44. [2] S. 11 27 f. 30 46 53 f. 65.
[3] Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Prof. Dr. Jul. Schaxel an der Universität Jena, Heft 16.

Grundlagen einer Biodynamik allen Freunden der scholastischen Naturphilosophie eindringlich zum Studium empfehlen möchten. Wenn der Verfasser im Vorwort es als das Ziel seiner Arbeit bezeichnete, den modernen Physikern den innigen Zusammenhang ihres Weltbilds mit den Problemen der Biologie zu zeigen und sie dadurch für die Bearbeitung der letzteren zu interessieren [1], so möchten wir beifügen, daß auch die modernen Scholastiker den Zusammenhang ihres Weltbilds mit den tatsächlichen Lebensgesetzen aus dieser Biodynamik (Lehre von der Lebensbewegung) allseitiger kennen lernen und dadurch tiefer verstehen werden, was es heißt: vita consistit in motu sui ipsius. Wenngleich schon in früheren Werken Reinkes, besonders in seiner „Einleitung zur theoretischen Biologie" (2. Aufl. 1911), die Grundgedanken seiner teleologischen Lebenslehre enthalten sind, wonach der Lebensprozeß durch seine, den energetischen Verlauf dominierende Richtung von den Vorgängen in der leblosen Natur sich unterscheidet, so ist doch die „Biodynamik" weit mehr als eine neue Auflage seiner Dominantentheorie. In 34 Kapiteln erläutert Reinke mit einer erstaunlich allseitigen Kenntnis der einschlägigen biologischen und physikalischen Fachliteratur die Beziehungen der Lebenserscheinungen zu den betreffenden energetischen Vorgängen und weist nach, daß letztere in der Lebenstätigkeit einer höheren Ordnung dienstbar gemacht sind, die er als „diaphysisch" bezeichnet. Das „Lebensprinzip" gibt durch den „unsichtbaren Realgrund der Dominanten" den Bewegungsprozessen im Organismus — ohne ihre energetische Gesetzlichkeit zu stören — eine höhere, zielstrebige Richtung, in der eben die Eigenart des „Lebens" besteht. Die Erbanlagen oder Gene, auf denen die Kontinuität der organischen Formbildungsgesetze beruht, sind nach Reinkes dynamischer Auffassung „Dominanten mit energetischer Ladung" (S. 84; vgl. auch S. 143 ff. u. a. a. O.).

Der Begriff des Diaphysischen ist nicht neu, wohl aber das Wort. „Physisch" wollte Reinke die planmäßige Ordnung der Lebensprozesse nicht nennen, weil er physisch mit physikalisch gleichstellt, was man wohl beanstanden könnte. „Psychisch" durfte er sie nicht nennen, weil er psychisch mit Bewußtsein identifiziert; Bewußtseinsvorgänge sind aber im ganzen Pflanzenreich unbekannt. „Metaphysisch" mochte er die Eigengesetzlichkeit des Lebens deshalb nicht nennen, weil sie ebenso wie die stofflichen Vorgänge, die ihr zu Grunde liegen, der biologischen Betrachtungsweise zugänglich ist und deshalb nicht in den Bereich der Metaphysik, sondern in jenen der Naturwissenschaft fällt. Daher führte er den neuen Namen „diaphysisch" (das Physische durchdringend) ein. Der Begriff wird jedoch von ihm nicht immer in der nämlichen Weise gefaßt. Während er ursprünglich nur die planmäßige Ordnung der energetischen Prozesse im vegetativen Leben des Organismus enthält, also mit „vitaler Zielstrebigkeit" gleichbedeutend ist, gibt er ihm an anderer Stelle (148) einen weiteren Umfang, indem er diaphysisch gleichsetzt mit „Prinzip der Ordnung". Er bemerkt hier ganz richtig, daß auch im stereochemischen Aufbau der Molekeln, in der Struktur der Atome, in den Gesetzen der Kristallisation, im Bau des Planetensystems, in den mannigfaltigen Beziehungen der anorganischen Faktoren zu den Lebensbedürfnissen und Lebensbeziehungen der Organismen, eine Gesetzlichkeit sich kundgibt, die nicht eine rein kausale, sondern auch zugleich eine finale ist. Hiernach würde somit diaphysisch sich ungefähr mit teleologisch decken. Wenn Reinke jedoch

[1] Diesem Zwecke diente auch die Schrift desselben Verfassers: Biologische Gesetze in ihren Beziehungen zur allgemeinen Gesetzlichkeit der Natur. Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Deutschen Botan. Gesellschaft zu München am 8. August 1921 (Leipzig 1921).

beifügt, eine solche finale Ordnung der Natur könne ebensogut Ausfluß der Materie wie eines Geistes sein, so ist er aus seiner gewöhnlichen Denkerrolle gefallen. Denn die Aufgabe des Diaphysischen ist es ja gerade, die Ordnung der materiellen Vorgänge zu erklären, die aus dem Wesen des Stoffes und der Energie nicht verständlich ist. Ein von ihm selber gewählter Vergleich (19) möge dies veranschaulichen. Vor dem Erdbeben hatte die Stadt Messina eine zugleich kausale und finale Anordnung ihrer Bausteine. Nach dem Erdbeben war sie ein Trümmerhaufen, der nur kausal zu erklären ist und nicht das Prinzip der Ordnung, sondern der Unordnung verkörperte. Wenn uns nun der Organismus wie eine planmäßig gebaute Stadt sich darstellt, so kann diese Ordnung folgerichtig nicht aus der Natur seiner Bausteine, sondern nur aus einer Idee erklärt werden, die in irgend einem Geiste ihren Ursprung gehabt haben muß.

Hätte Reinke diesen, ihm einst wohlvertrauten Gedanken klarer festgehalten, so würde er wohl auch das Verhältnis der diaphysischen Gesetzmäßigkeiten zur Metaphysik anders gefaßt haben, als er es jetzt tut. Der Reinke der „Welt als Tat", deren sechste Auflage noch 1915 erschien, hatte festgestellt (479): „Die Kenntnis der Natur führt unausweichlich zur Gottesidee, und gerade nach den Gesetzen der Kausalität sind wir des Daseins Gottes ebenso sicher wie des Daseins der Natur."[1] Wir wollen diesen Verfasser Reinke **a** nennen. Der Reinke **b** der Biodynamik von 1922 spricht dagegen der Metaphysik jeglichen wahren Erkenntniswert ab. Zu den „metaphysischen Spekulationen", die uns „kein wirkliches Erkennen", „kein wirkliches Wissen" vermitteln können, rechnet er hier (9) ausdrücklich die Erkenntnis Gottes aus der Natur. Wer hat nun recht, der Reinke **a** oder der Reinke **b**? Uns will scheinen, letzterer habe nicht zu seinem Vorteil auf die Folgerichtigkeit des Denkens verzichtet, die ihn heute wie damals mit der nämlichen Sicherheit auf dem Wege der kausalen Schlußfolgerung von der Erkenntnis der Ordnung in der Natur zur Erkenntnis ihres Ordners führen konnte und mußte. Wir dürfen seinen Agnostizismus wohl dem Einfluß des Kantschen Skeptizismus zuschreiben, welcher behauptet, „eine Wissenschaft vom Transzendenten gibt es nicht" (9). Wenn aber Kant selber die Aufgabe der Metaphysik darin sieht, „von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen fortzuschreiten", so gehören, wie Reinke zutreffend bemerkt (8), auch die diaphysischen Gesetzmäßigkeiten in das Gebiet der Metaphysik, weil sie nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern nur geistig erschließbar sind. In jeder naturwissenschaftlichen Theorie, die nicht auf bloße Registrierung der Erscheinungen sich beschränken, sondern auch den in ihnen verborgenen Gesetzmäßigkeiten nachspüren will, steckt bereits unweigerlich ein Stück dieser Metaphysik. Wenngleich der Naturforscher als solcher nur mit den nächsten Gesetzen der Erscheinungswelt sich zu befassen hat, wie Reinke in seiner Biodynamik mit den Ordnungsgesetzen des Lebens, so entgeht er dadurch, daß er jene Gesetzmäßigkeiten „diaphysisch" umtauft, keineswegs dem Sinne des Wortes „metaphysisch". Falls man jedoch, wie wir es tun, die Metaphysik auf das Gebiet jener übersinnlichen Erkenntnis beschränkt, die über die naturwissenschaftliche Forschung hinaus mit den letzten und höchsten Fragen der Ursache und des Zieles der Weltordnung sich beschäftigt, so stimmen wir zwar Reinke darin bei, daß der Naturforscher als solcher nicht Metaphysik zu treiben habe. Aber als denkender Mensch bleibt auch er ein Gottsucher und Gottfinder, wie Reinke **a** es einst war.

Der widerspruchsvolle Einfluß der Kantschen Erkenntnistheorie auf Reinkes naturphilosophisches Denken zeigt sich übrigens auch an allen jenen Stellen seiner Schrift, wo es um den objektiven Wert der Naturgesetze sich handelt. Nach Kant ist ein solcher einfach nicht vorhanden: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir erst hinein, und würden sie auch nicht

[1] Diese schöne Stelle haben wir nach der fünften Auflage näher zitiert in dieser Zeitschrift 102 (1921) 200; in der sechsten Auflage ist sie unverändert geblieben.

darin finden können, hätten wir sie nicht ursprünglich hineingelegt." „So übertrieben und widersinnig es auch lauten mag, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, so richtig und dem Gegenstand angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung." Diesen von ihm zitierten Sätzen Kants schließt sich Reinke auf der folgenden Seite (30) pflichtschuldig an. Trotzdem stellt er als denkender Naturforscher an unzähligen Stellen seiner Schrift immer und immer wieder das Gegenteil fest, daß nämlich die Ordnungsgesetze des Lebens objektive Gültigkeit besitzen (als entia rationis cum fundamento in re), und daß unsre naturwissenschaftliche Erkenntnis derselben ebenso sicher ist wie jene der betreffenden energetischen Vorgänge! Gelegentlich geht dem Naturforscher Reinke **a** gegenüber dem Kantianer Reinke **b** sogar die Geduld aus. Nachdem er die erstaunliche Zweckmäßigkeit in den Fortpflanzungsbeziehungen der Pflanzen an einigen Beispielen geschildert hat, entschlüpft ihm der Ausruf (47): „Und nun halte man noch das philosophische Dogma aufrecht, daß unser Verstand die Finalität in die Natur hineintrage, oder daß die Teleologie höchstens heuristischen Wert habe!" Möge Reinke **a** über Reinke **b** noch recht viele solcher Siege davontragen! Dann wird auch der ganze Reinke wiederum zu jener sichern Gotteserkenntnis aus der Natur gelangen, die er ehemals so kräftig verteidigte gegen die Einwände einer „skeptischen Philosophie".

Wir haben jetzt an einigen Mustern gesehen, wie die moderne Biologie in der Erforschung der Lebensgesetze nach allen Richtungen hin stetig fortschreitet, um immer tiefer einzudringen in die Geheimnisse sowohl der individuellen wie der Stammesentwicklung der Organismen. In der Überschrift unsrer Abhandlung war aber auch von Lebensromanen die Rede. Davon noch eine Probe.

Für ein Werk wie die neueste (vierte) Auflage der großen Ausgabe von Brehms Tierleben, das nicht bloß für den Fachmann die Ergebnisse der zoologischen Formen- und Lebenskunde als Nachschlagewerk zusammenstellen, sondern auch in weitesten Kreisen das Interesse am Studium der tierischen Lebenserscheinungen anregen will, ist es unbedingt erfordert, daß es nur wirkliche Resultate der Wissenschaft biete, die würdig sind, Gemeingut des Wissens unsres Volkes zu werden. Es darf daher nicht romanhafte Hypothesen für ungeschminkte Wahrheit ausgeben, am wenigsten aber solche Theorien vertreten, welche geeignet sind, das religiöse und sittliche Empfinden des Volkes zu schädigen. Bezüglich der vulgären Vermenschlichung des Tierlebens, die das eigentliche Tendenzprogramm Alfred Brehms war und dadurch unberechenbares Unheil angestiftet hat, indem sie das tierische Sinnenleben mit dem menschlichen Geistesleben, und den tierischen Fortpflanzungstrieb mit dem edelsten im Menschen, der Liebe, gleichstellt, ist es zwar durch den Herausgeber der neuen Auflage, Otto zur Straßen, der selbst ein extremer Verfechter der rein mechanistischen Tierpsychologie ist, insofern besser geworden, als in den theoretischen Einleitungen der Bände die unwissenschaftliche Vermenschlichung des tierischen Seelenlebens großenteils ausgemerzt wurde, wenngleich sie in den Einzelschilderungen vielfach noch bestehen blieb[1]. Wie ein Mensch, dessen Beine ungleich lang sind, nur hinken kann, so hinkt auch die Tierpsychologie des neuen „großen Brehm".

[1] Vgl. unsere Besprechungen der früheren Bände in dieser Zeitschrift: 82 (1912) 311ff.; 85 (1913) 458 ff.; 92 (1916) 317 ff.

Nun liegt uns — erst als Sonderabdruck des Verfassers — die Einleitung zum ganzen Werk vor, die in dem 1922 erschienenen ersten Bande der neuen Auflage enthalten ist. Sie lautet: Grundzüge des Tierlebens, und stammt vom Herausgeber. Ihr Zweck ist es, den Lesern ein Bild der geschichtlichen Entwicklung der heutigen Tierwelt in großen Zügen vorzuführen. Daß die Abstammungslehre nicht eigentlich bewiesen ist, sondern nur einen hypothetischen Wert besitzt, daß sie „als eine Vermutung sich darstellt, deren Wahrscheinlichkeit an Gewißheit grenzt", wird zwar ausdrücklich hervorgehoben. Wie weit jedoch dieser Wahrscheinlichkeitswert der Deszendenztheorie auf Grund unsrer gegenwärtigen Tatsachenkenntnis reicht, wird uns hier nicht verraten. Statt dessen wird in den „Grundzügen des Tierlebens" ein mechanistischer Lebensroman entworfen, der die ganze Stammesgeschichte der lebendigen Welt als ein Spiel blinden Zufalls schildert, das nach der Versicherung des Verfassers voll sein soll von „erklärender Kraft, poetischer Schönheit, eindrucksvoller Größe".

Zuerst wird die Abstammungslehre mit der Schöpfungslehre verglichen. Als solche wird aber nur die Lehre von den „Einzelschöpfungen", die alte Konstanztheorie, erwähnt, nach welcher Gott alle systematischen Arten einzeln erschaffen haben sollte. Es mußte dem Verfasser doch bekannt sein, daß Vertreter der christlichen Weltanschauung schon seit mehreren Jahrzehnten dieser Konstanztheorie eine Entwicklungstheorie auf theistischer Grundlage gegenübergestellt haben, wonach Gott eine entwicklungsfähige Welt schuf. Alles, was an Wahrscheinlichkeitsbeweisen zu Gunsten einer Stammesentwicklung der Organismen sich anführen läßt, steht in vollem Einklang mit dieser theistischen Entwicklungslehre. Zur Straßen selbst hatte 1912 als Direktor der Senckenbergschen Naturforschenden Gesellschaft in Frankfurt a. M. den Schreiber dieser Zeilen zu einem Vortrag über Abstammungslehre eingeladen, in welchem das Verhältnis derselben zum Theismus dargelegt wurde. Er selber wohnte diesem Vortrag bei und kann sich deshalb nicht mit Unkenntnis entschuldigen [1]. Wenn er somit noch 1922 die Schöpfungslehre mit der Konstanztheorie verwechselt und auf dieser Grundlage den Sieg der Abstammungslehre über die Schöpfungslehre preist, so ist das — eine Vorspiegelung falscher Tatsachen, eine absichtliche Irreführung der Leser.

In der nun folgenden Schilderung der stammesgeschichtlichen Entwicklung tritt die mechanistische Tendenz des Lebensromans gegenüber der tatsächlichen Wirklichkeit Schritt für Schritt aufdringlich hervor. „Es ist nicht eben schwer, sich klar zu machen, daß eine solche Entwicklung nichts enthält, was der Erklärung mit den gewöhnlichen Geschehensgründen der toten Welt grundsätzlich entzogen wäre." „Ist es ein Wunder, wenn die lebendige Substanz durch Jahrmilliarden hindurch dem Wirbel einer solchen Umwelt preisgegeben, ja in ihn eingeschaltet, sich selber ungeheuer oft und unbeschreiblich mannigfach veränderte?" Dann kann man allerdings „keine Rätsel mehr" darin sehen, wie die Wandlung der organischen Welt „unter dem Dauertrommelfeuer der von der brodelnden Umwelt empfangenen Stöße, Antriebe und Hemmungen" sich vollzogen hat usw. Wie in einem Kino wird mit möglichster Drehgeschwindigkeit eine Unmasse nicht zusammenstimmender Einzelheiten zu einem mechanistischen Entwicklungsbild verschmolzen. „Danach sind alle lebendigen Geschöpfe mit allen ihren erhaltungfördernden, gleichgültigen oder schädlichen Eigenschaften Kinder des blinden Zufalls, des ziellos verlaufenden chemisch-physikalischen Kräftespiels." Was die darwinistische

[1] Auch mein Buch „Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie" ebenso wie „Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin" (1907), auf die in jenem Vortrag Bezug genommen wurde, waren ihm schwerlich unbekannt.

Zuchtwahllehre, deren Unzulänglichkeit er selber zugestehen muß, nicht vermochte, das soll nun durch die mechanische Lebenserklärung gelungen sein, die auf der ganzen Linie gesiegt habe. Die Rätsel der Ontogenesis, auf die der Vitalismus sich berief, sollen durch die Entwicklungsmechanik gelöst sein, ohne einen Rest zu hinterlassen, „der der Erklärung mit mechanistischen Geschehensgründen durchaus entzogen wäre“; die moderne Tierpsychologie soll nachgewiesen haben, daß auch das psychische Leben der Tiere „ohne Zuhilfenahme zwecktätiger Ursachen, bewußter oder unbewußter Art“, rein mechanisch verständlich sei; allem Lebendigen soll „die Fähigkeit und Neigung innewohnen, sich richtungslos zu ändern“ — obgleich sowohl die Mendelsche experimentelle Vererbungslehre, die übrigens mit gänzlichem Stillschweigen übergangen wird, als auch die paläontologische Forschung das gerade Gegenteil davon bewiesen haben. Und während moderne Physiker auf Grund der Radiumforschung das ganze Alter unsres Planeten als selbständigen Weltkörpers recht bescheiden überhaupt nur auf etwa 1600 Jahrmillionen schätzen, hält Zur Straßen, obwohl das Leben erst gegen Schluß der geophysischen Entwicklung der Erde auftreten konnte, immer noch an der „unerhörten Länge der seit Beginn des Lebens verstrichenen, mit 100 Jahrmilliarden wohl noch zu kurz bemessenen Zeit“ fest. Daß für die Ausbildung einer einzigen Artdifferenz durchschnittlich eine Jahrmillion erforderlich war — „ich nenne es kurz das ‚Jahrmillionentempo‘“ — ist ihm eine These, die wir „mit einer für unsern Zweck genügenden Gewißheit“ aufstellen können.

Für einen Lebensroman mögen solche Gewißheiten vielleicht genügend sein. Den von der modernen Biologie mühsam erforschten Lebensgesetzen sprechen sie jedenfalls nur Hohn.

Erich Wasmann S. J.

Der Spiritismus von heute.

Theosophie und Anthroposophie mögen für kurze Zeit die Führerrolle in der immer alten und immer neuen geheimwissenschaftlichen Bewegung übernehmen; früher oder später werden sie andern Gebilden weichen, die gleich ihnen geheimes Wissen und geheimes Können verheißen. Eine Form des Okkultismus hat Aussicht, sie alle zu überdauern. Es ist der Spiritismus. Er hat bei allem Wechsel seiner Form eine lange Vergangenheit hinter sich und besitzt ein zähes Leben.

Es kann nicht die Aufgabe dieser wenigen Seiten sein, die Geschichte des neuen Spiritismus seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts auch nur im Umriß zu kennzeichnen, noch seine Erscheinungen eingehend zu schildern. Diese letzteren sind den Lesern der „Stimmen" aus früheren Darlegungen bekannt[1] und haben sich ihrem Wesen nach nicht geändert. Es handelt sich vielmehr darum, zunächst seine heutigen Formen kurz vorzuführen und die Erklärung, die der Spiritismus selbst von den Erscheinungen gibt, auf ihre Begründung zu prüfen. Hier mag der Spiritismus sich selber richten; eine weitere Studie soll der eingehenderen Prüfung der wahren Ursachen des Spiritismus durch Wissenschaft und Glauben gewidmet sein. Dort wird der wichtigste neueste Entscheid des Heiligen Offiziums vom 24. April 1917 seine eingehende Erklärung finden; er gibt uns Katholiken gegenüber den wechselnden Tagesmeinungen völlige Sicherheit in Beurteilung des Spiritismus und bietet uns durch sein umfassendes Verbot jeglicher Anteilnahme an spiritistischen Sitzungen die beste Richtschnur für unser Verhalten.

Man pflegt heute zu unterscheiden zwischen einem Offenbarungsspiritismus und einem sogenannten wissenschaftlichen Spiritismus. Ersteren möchte man von vornherein ablehnen, letzteren hält man hingegen der Beachtung wert. Die genannte Unterscheidung wird verschieden aufgefaßt. Die einen nennen Offenbarungsspiritisten alle, die von vornherein vom Dasein und der Einwirkung der Geister in den spiritistischen Sitzungen überzeugt sind, während andere mit dem gleichen Namen Spiritisten diejenigen bezeichnen, die bei den Geistern Aufschluß, Offenbarungen über religiöse und Weltanschauungsfragen suchen. Für uns ist die Unterscheidung ohne Belang. Jeder Spiritismus will die Kunst sein, mit den Geistern, mit den Seelen der Abgestorbenen zu verkehren. Früher oder später mündet die Befragung der Geister von selber aus in Fragen der Weltanschauung und namentlich der Religion. Die folgenden Ausführungen werden ohne weiteres die Überzeugung zeitigen, daß es einen wissenschaftlichen Spiritismus weder gibt noch geben kann.

I. Die spiritistischen Sitzungen und Erscheinungen der Gegenwart.

1. Man kann Spiritismus treiben in prunkvollen Schaustellungen, die durch ihre Darbietungen neue Anhänger gewinnen sollen. Früher scheinen sie häufiger und die Abfolge der Erscheinungen abwechslungsreicher gewesen zu sein. Farbige Lichter huschten durch das Dunkel der Sitzungssäle, blasse Nebel und Wolken tauchten auf und formten sich zu menschlichen Gestalten, die sich in günstigen Fällen, wie der Geist der Katie King, am Arm herumführen ließen. Geisterhände berührten die Teilnehmer, Glocken wurden von unsichtbaren

[1] Band 10, 506 ff.; 21, 91 ff.; 24, 96 ff.; 32, 125 ff.

Kräften geläutet, der Flügel, die Laute und die Mandoline spielten von selber, fremdländische Blumen und Früchte fielen hernieder, Tische und Stühle begannen zu schweben und zu tanzen, zu spielen und zu kosen, gelegentlich aber auch zornig sich zu gebärden, Püffe und Schläge auszuteilen. So ging es bisweilen noch bis ins 20. Jahrhundert hinein, und wenn wir Marré glauben dürfen, so gibt es auch heute Spiritisten, denen eine Sitzung dann am liebsten ist, wenn es recht „spukt". Die Neapolitanerin Eusapia Paladino, die erst 1918 starb, lieferte nach dem Zeugnis von Hans Barth solche Phänomene noch in reicher Fülle[1]. Im großen ganzen aber scheinen sich bezahlte Sitzungen vor einem verhältnismäßig weiteren Kreise ruhiger und erscheinungsärmer zu gestalten. Die Medien beschränken sich meist auf ein einzelnes Gebiet oder verteilen ihre mannigfaltigsten Leistungen auf verschiedene Sitzungen. Es gibt außer den Sprech- und Schreibmedien auch Medien mit künstlerischen Tranceleistungen, Zeichen- und Malmedien, Musik- und Tanzmedien. Diesen psychischen Medien stehen physikalische Medien gegenüber, Medien für Levitation und Telekinesie (Hebung und Bewegung schwerer Gegenstände ohne Berührung und in die Ferne ohne körperliche Vermittlung), für Materialisation und Teleplastik, für Ideoplastik und Phantombildung. Zu den physikalischen Medien sind nach dem Spiritismus auch zu rechnen die Medien für Apporte (Herbeibringung ferner Gegenstände). Seit den Gerichtsverhandlungen gegen das Blumenmedium Anna Rothe und dessen Bestrafung sind auch die Apporte dürftiger geworden. Die taufrischen Blumen und Zweige fremdländischer Pflanzen, die nicht in der Nähe zu haben sind, fehlen. Fräulein Tambke (später Frau Ohlhaver) begnügte sich, durch die Geister Zigarren, aus einer Entfernung von drei Stunden kleine Gegenstände aus andern Zimmern, Pflaumen vom Baume holen zu lassen, wie die Berichte ihres Mannes zeigen. Auch die Materialisation, die Verkörperlichungen der Geister haben ihre Aufdringlichkeit verloren. Drängten sich früher in Amerika die Geister gleich scharenweise herbei, um sich photographieren zu lassen und ihre Hände und Füße in flüssiges Paraffin zu tauchen, so sind jetzt die Geisterphotographien seltener geworden, und ebenso die Gipsformen von Geisterhänden, Geisterfüßen und Geistergesichtern. Ganz aufgehört haben sie auch in Deutschland und Frankreich nicht. Gustav Geley erzielte 1920 durch das Medium Franck-Kluski wieder Paraffinformen von Geisterhänden, aus denen sich vollendete Gipsausgüsse erhalten ließen. Ohlhaver weiß von Sitzungen mit Fräulein Tambke zu berichten, in denen sich „sieben bis acht der jenseitigen Wesen" auf kurze Zeit materialisierten. Es waren mit seltenen Ausnahmen verstorbene Anverwandte oder verstorbene Bekannte von Personen, die an der jeweiligen Sitzung teilnahmen. Bei annähernd zehn Prozent der Fälle seien die materialisierten Gestalten unbekannt gewesen oder konnten nicht mit genügender Klarheit identifiziert werden. In günstigen Fällen ließ sich die materialisierte Gestalt sogar betasten, so beispielsweise der verstorbene Vater Ohlhavers. Der kleine Gottlieb ließ sogar eine Locke zum Andenken sich abschneiden.

2. Manche dieser physikalischen Leistungen des Spiritismus wurden auch erzielt in wissenschaftlichen Prüfungs- oder Tastsitzungen, die Ärzte und Natur-

[1] Bei Gerling, Der Spiritismus und seine Phänomene (Oranienburg 1921) 102 ff.

forscher, Physiologen und Psychologen mit berühmten Medien veranstaltet haben. Ganze Komitees englischer, französischer, italienischer und nunmehr seit 1910 auch deutscher Forscher sind an der Arbeit. Die Sitzungen mit Eusapia Paladino, die von einer internationalen Kommission vorgenommen wurden, reichen ins erste Jahrzehnt unsres Jahrhunderts hinein, diejenigen mit Eva Carrière, an denen sich Freiherr v. Schrenck-Notzing (München), Gustav Geley (Paris) und englische Forscher beteiligten, gehören dem zweiten Jahrzehnt an. Zu den Erscheinungen der Fernbewegung, der Levitation und der Geistergestalten gesellte sich bei den neuesten Forschungen noch die Produktion neuer Materie, und zwar unorganisierter wie auch organisierter, und mit Eigenbewegung ausgestatteten Stoffes [1]. In England und Amerika drehten sich die wissenschaftlichen Prüfungssitzungen zur Zeit der Jahrhundertwende um die psychischen Erscheinungen des Spiritismus, nämlich um die Geisterbotschaften und deren Ursprung.

3. Neben diesen wissenschaftlichen Sitzungen her gehen durch die letzten Jahrzehnte ungezählte Privatsitzungen mit bezahlten und unbezahlten Medien, in denen einzelne Personen den Verkehr mit Verstorbenen suchen. Obwohl in diesen Sitzungen, wie wir von Ohlhaver vernommen haben, die Apporte, Materialisationen und Geistererscheinungen nicht ganz fehlen, treten doch im ganzen die physikalischen Leistungen vor den seelischen zurück. Die Geister geben sich kund, indem das Medium in einem hypnoseähnlichen Zustand dieselben entweder sieht und hört und dann zu beschreiben vermag oder, von denselben innerlich beeinflußt, ihre Belehrungen und Antworten entweder ausspricht oder in automatischer, d. h. unbewußter Schrift wiedergibt. Ein Beispiel aus Ohlhaver [2]:

„Eine Dunkelsitzung. Wir waren neun Personen und hatten um den Familientisch herum Platz genommen. Fräulein Tambke saß auf dem Sofa, und ich saß seitlich in ihrer Nähe. Die Fenster waren durch dichte Vorhänge abgeschlossen, und nachdem die Lampe ausgelöscht war, herrschte tiefe Dunkelheit im Zimmer. ... Einer der Zirkelteilnehmer wünschte zu wissen, ob die uns unsichtbaren Wesen auch einen geformten Körper hätten, und durch den Mund des schlafenden Mediums wurde ihm gesagt, daß man die Frage schriftlich beantworten wolle. Das Medium nahm den auf dem Tische liegenden Bleistift zur Hand, ebenso einen Briefbogen und schrieb. Bei der tiefen Dunkelheit konnte man freilich nichts davon sehen, aber an dem Rascheln des Papiers konnte man wahrnehmen, daß das Medium einen Briefbogen zum Beschreiben bereitlegte, und das Schreiben selbst konnte man durch das, wenn auch nur schwache Geräusch hören und verfolgen, das durch das Schreiben des Bleies auf dem Papier verursacht wurde. Nach einer gewissen Zeit war das Schreiben beendet. Das Papier wurde, wie man hören konnte, zusammengefaltet und durch die Hand des Mediums dem Fragesteller überreicht. Die Antwort, die wir nach der Sitzung kennen lernten, lautete wie folgt:

Lieber Freund!

Der Wunder höchstes für die Erdensinne
Und unfaßbar dem irdischen Verstand,
Daß du Begriff von dem Gebild gewinnest,
Wie für die Geisterwelt es die Natur erfand,
Das ist der Gliedbau, dem Gestaltung inne,
Wie ihn die Erde schöner nie erkannt;
Doch ward sein Anblick, schöpfrisch wohl erwogen
Dem Erdensinn im Erdensein entzogen.

Deine Freundin Amalie Plambeck.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 102 (1921/22) 431 ff. [2] Die Toten leben (Hamburg 1916) 38 f.

Der tiefere Sinn dieser poetischen Antwort wurde mir erst später klar. ... Die Schrift ist abweichend von der mir bekannten des Mediums, hat aber damit eine gewisse Ähnlichkeit. Die Zeilen sind schnurgerade geschrieben, haben gleichen Abstand voneinander, und die Anfangsbuchstaben jeder Zeile stehen genau untereinander, wodurch ein gleichmäßig breiter Rand gebildet wird. Die Ausführung ist in jeder Hinsicht eine solche, daß sie selbst bei hellster Beleuchtung nicht besser hätte bewirkt werden können. An zwei Stellen war je bei einem Worte ein ausgelassener Buchstabe korrekt nachgefügt und an einer Stelle war ein ausgelassenes Wort richtig eingeschaltet. Alles das bei vollster Dunkelheit!"

Gerade bei solchen Privatsitzungen macht der neueste Spiritismus seine Eroberungen auch unter den Gelehrten. In Italien traten Lombroso, Schiaparelli und Morselli für die Echtheit der spiritistischen Phänomene bei dem Medium Eusapia Paladino ein, und der Humorist und Satyriker Gandolin (Basallo) bekehrte sich zum Spiritismus, als Eusapia dem fast Verzweifelnden seinen einzigen Sohn, den er durch den Tod verloren, in einer Sitzung erscheinen ließ [1]. In Sitzungen mit Mrs. Piper kam Richard Hodgson, der berühmte Entlarver der Madame Blavatsky, zur Überzeugung, er spreche mit seinem verstorbenen Freunde Georg Pelham (Deckname), und Professor Hyslop, er verkehre mit seinem toten Vater. Der bedeutende englische Physiker Sir Oliver Lodge glaubte in verschiedenen Sitzungen seinen 1915 bei Ypern gefallenen jüngsten Sohn Raymond sich kundgeben zu hören und legte seine Erfahrungen Ende 1916 in einem eigenen Buche nieder, das bereits im Februar 1917 die siebte Auflage zählte [2].

Seinen Protokollen ist der folgende Abschnitt aus einer Sitzung vom 3. März 1916 mit dem Medium Mrs. Leonard entnommen. Er zeigt uns, wie Oliver Lodge sich zu vergewissern sucht, durch den Mund des Mediums spreche wirklich sein Sohn Raymond. Er fragt ihn über den kürzlich verstorbenen Gärtner William und über Mr. Jackson, wie man in der Familie den vor kurzem verendeten Pfau nannte [3].

Oliver Lodge: Erinnerst du dich Williams, unsres Gärtners?

Feda: Ja — Feda weiß nicht, was er meint, aber er sagt etwas von hinüberkommen. (Leise): Sage, Feda, was du meinst. — Er gibt es nicht ganz klar. Feda denkt, er meint das Dorthinkommen. Ja, er meint in die Geisterwelt. Feda fragt ihn, ob er meine bald; doch er schüttelt den Kopf.

Oliver Lodge: Meint er, er sei bereits gekommen?

Feda: Er bringt es nicht ganz klar vor. Er bleibt dabei, zu sagen, hinüberkommen, hinüberkommen, und wenn Feda fragt „bald?", so schüttelt er den Kopf, als ob er böse würde.

Oliver Lodge: Wenn er ihn sieht, vielleicht wird er ihm helfen.

---

[1] So Dr. Hans Barth bei Gerling a. a. O. 103 ff.

[2] Das Originalwerk ist mir nicht zugänglich, sondern nur eine deutsche gekürzte Bearbeitung von Dr. Karl Vogl: Sir Oliver Lodges „Raymond oder Leben und Tod", Pfullingen (o. J.).

[3] Vgl. ebd. 33 ff. Mrs. Leonard ist im Trancezustand. In diesem Zustand redet aus ihr angeblich ein indisches Mädchen Feda (ihr Kontrollgeist, wie die Spiritisten sich auszudrücken pflegen) und vermittelt den Verkehr mit andern Geistern, daher auch mit Raymond. Der durch den Mund der Mrs. Leonard sich angeblich kundtuende Raymond spricht also nicht direkt mit seinem Vater, sondern wendet sich an Feda, die dann seine Worte und seine Gebärden durch den Mund des Mediums auslegt. Die Sache wird dadurch bedeutend verwickelter, aber keineswegs überzeugender.

Feda: Natürlich wird er das. Er hat ihn noch nicht gesehen. Nein, er hat ihn nicht gesehen [1].

Oliver Lodge: Erinnerst du dich eines Vogels in unsrem Garten?

Feda (leise): Ja, umherhüpfend?

Oliver Lodge: Nein, Feda, ein großer Vogel.

Feda: Natürlich, nicht Spatzen, sagt er! Ja, so sagt er. (Leise): Hüpfte er, Raymond? (Laut): Nein, er sagt, hüpfen könnte man es nicht nennen.

Oliver Lodge: Nun, wir wollen jetzt zu etwas anderem übergehen; ich möchte ihn nicht um eines Vogels willen quälen. Frage ihn, ob er sich Mr. Jacksons erinnert?

Feda: Ja. Weggehen, weggehen, sagt er. Er pflegte zur Türe zu kommen. (Leise): Weißt du, was er meint? Jedermann kann zur Türe kommen! (Laut): Er pflegte ihn täglich zu sehen, sagt er, täglich.

Oliver Lodge: Nun, laß es gut sein. Gib alles wieder, was er sagt, ob es einen Sinn hat oder nicht.

Feda: Er sagt, er fiel herunter, er sei dessen gewiß. Er verletzte sich. Er bildet einen Buchstaben T und er zeigt einen Weg, einen kleinen Weg — sieht aus wie ein Fußpfad, nicht einer inmitten einer Stadt. Schmerzen in Händen und Armen.

Oliver Lodge: War er ein Familienfreund?

Feda: Nein, sagt er, nein. Er gibt Feda die Empfindung von stürzen, wiederum gibt er die Empfindung, als ob er lachte (Feda denkt, Raymond scherze). Er war unter uns wohlbekannt, sagt er; und doch sagt er, war er nicht ein Familienfreund. Kaum ein Tag verging, ohne daß sein Name genannt wurde. Er scherzt. Feda fühlt es genau. Er treibt Scherz mit Feda.

Oliver Lodge: Nein, erzähle mir alles, was er sagt.

Feda: Er sagt, setzt ihn auf einen Sockel. Nein, daß sie ihn auf einen Sockel setzen. Er wurde für ganz wunderschön gehalten. Und er vermutet, er würde es nicht gewürdigt haben, wenn er es gewußt hätte, aber er wußte es nicht, sagt er. Nicht sicher, ob er es jemals wird, sagt er. Es klingt wie Unsinn, was er sagt. Feda hat den Eindruck, daß er ihn mit einem Vogel verwechselt, weil er mitten hinein etwas von einem „Vogel" sagte, während er eben etwas von Mr. Jackson sagte, und dann nahm er sich zusammen und änderte es wieder. Gerade bevor er „Sockel" sagte, sagte er „feiner Vogel" und dann unterbrach er sich. Beim Versuche, das eine zu beantworten, hat er beides vermengt, Mr. Jackson und den Vogel.

Oliver Lodge: Wie albern! Vielleicht wird er müde.

Feda: Er will nicht sagen, er habe dies vermengt! Doch tat er es, weil er sagte, „feiner Vogel", und dann sprang er ab, um über Mr. Jackson zu reden.

Oliver Lodge: Was ist's mit dem Sockel?

Feda: Auf einen Sockel, sagt er.

Oliver Lodge: Möchte er ihn gern auf einen Sockel setzen?

Feda: Nein, er sagt nichts [2].

---

[1] Lodge bemerkt zu dieser Stelle des Protokolls: William, der Gärtner, sei eine Woche vor der Sitzung gestorben, und Raymond lege hier die Kenntnis sei es von dessen Tode, sei es von dem bevorstehenden Eintritt desselben klar an den Tag. — Dieses letztere folgt indessen aus den Worten Fedas keineswegs. Man gewinnt vielmehr den Eindruck unklaren Tastens und Sondierens durch das Medium, Mrs. Leonard.

[2] Oliver Lodge findet in seinen Bemerkungen die Episode mit dem Mr. Jackson und dem Vogel gut und legt Nachdruck auf sie als eine außergewöhnlich gute, d.h. beweiskräftige. Der Pfauhahn war in der Woche vor der Sitzung eines kalten Morgens mit gebrochenem Genick tot in einem Hofraum gefunden worden, seine Beine waren schon seit einiger Zeit rheumatisch und schmerzhaft gewesen. Der Gedanke, ihn auszustopfen und auf einen Sockel zu setzen, war ganz neu. Den Mann, der kam, ihn zum Ausstopfen zu holen, sah Oliver Lodge kurz bevor er zur Sitzung ausging. Er findet im spaßigen Verlauf der Episode ganz Raymonds humoristische

In den Familienzirkeln, die nach Angabe der Spiritisten der Belehrung und Beratung, aber auch gelegentlich der Unterhaltung dienen, sucht man mit Erfolg ohne Berufsmedien auszukommen. Von solchen Familienzirkeln, bei denen kein Fremder und kein Medium zugegen war, erzählt auch Oliver Lodge [1]. Es wird Kette gebildet und geduldig abgewartet, bis ein Teilnehmer in Trance zu verfallen scheint oder durch Klopfen oder durch Bewegung des Tischchens sich ein Geist zu melden beginnt. Dann kann man Fragen stellen, muß dies aber, wie die Spiritisten, z. B. Marré, einschärfen, in bescheidener, bittender Weise tun. Um den Geistern der Verstorbenen den Verkehr zu erleichtern und das langwierige Buchstabieren durch ein Klopfalphabet zu ersparen, haben sinnige Spiritisten allerlei Instrumente erdacht, Planchetten, Ouijaboard [2], Skriptoskop, die für das nötige Geld mit neuesten Verbesserungen von spiritistischen Verlagen angepriesen werden. Der Hauptsache nach vereinigen sie ein festes Abc (einschließlich kleiner Wörtchen wie Ja und Nein und kurzer, im Geisterverkehr immer wiederkehrender Sätzchen) mit einer beweglichen Vorrichtung, auf welche die Hand gelegt wird und die geeignet ist, durch ihre Bewegung in rascher Abfolge hinzuweisen. Die Person, unter deren Hand sich diese Bewegung vollzieht, ist sich weder bewußt, daß sie dabei beteiligt ist, noch weiß sie, welcher Art die Kundgebung sein und wie sie lauten wird. Sie kommt ihr als etwas Fremdes vor, das von einem sie leitenden Geist ausgeht. Die Geister können natürlich auch durch den Mund der im Trancezustand befindlichen Person antworten; daher legt man Papier und Bleistift für sie bereit.

4. Aber auch die Runde oder Kette ist kein unumgängliches Erfordernis, da der Geist auch eine Einzelperson zu beeinflussen und zu leiten imstande ist, sofern diese medial veranlagt ist. Das Kennzeichen dieser medialen Anlage besteht nach Grunewald, Marré und andern im Auftreten von Tönen im Tisch oder Bewegung desselben bei Gegenwart der betreffenden Person, in spontanem Verfallen in einen Trancezustand, automatischem Schreiben usw.

5. Auf diese „Tatsachen der Phänomene" gestützt, bauen sich die Spiritisten eine eigene Weltanschauung und eine eigene Religion auf. Sie lautet bei verschiedenen Spiritisten verschieden. Die Hauptpunkte sind folgende: Die spiritistischen Tatsachen lassen sich in ihrer Gesamtheit nur erklären durch die Annahme, Geister der Verstorbenen seien ihre Ursache. Der Spiritismus verteidigt also die Fortdauer der Seele nach dem Tode des Leibes und empfiehlt sich so dem Philosophen wie dem Gläubigen als Bollwerk gegen den Materialismus. Nach dem Tode des Leibes beginnt für den Geist ein endloser Fortschritt, der sich langsamer oder schneller vollzieht, je nach dem Leben, das er auf Erden geführt. Böse Geister im Sinne der christlichen Lehre vom Teufel gibt es nicht, sondern nur Geister schlechter Menschen. Doch selbst für die schlimmsten von diesen gibt es einen zwar langsamen, aber sichern Aufstieg zu höheren Sphären.

Ader. — Vielleicht liegt eine andere Erklärung näher, die freilich nicht alles positiv aufhellt. Wie wäre es, wenn Mrs. Leonard den Pfau und seinen Namen gekannt und vom Plane, ihn auszustopfen, gewußt hat? Ist das sicher ausgeschlossen? Wenn nicht, so hat sie die Rollen erträglich gut gespielt.

[1] Bei Vogl a. a. O. 24 35.

[2] Vgl. H. Gruender S. J., Is the Ouijaboard a harmless tog? Chicago (Illinois) 1920, Loyola University Press.

Wie der Spiritismus keine Hölle im christlichen Sinne kennt, ebensowenig einen Himmel. Er steht wesentlich auf dem Standpunkt des Naturalismus und Rationalismus. Über die Stellung des Spiritismus zu Christentum und Kirche klären folgende Sätze auf, die Ohlhaver[1] von dem Geist J. Tomfohrde unter vielen andern berichtet:

Was des Menschen „Pflichten sind, erfährt er sowohl durch das eigene instinktive Gefühl wie auch durch die Anleitung seiner Schutzgeister ... Dein eigenes Dasein, das merke wohl, lieber Freund, ist ein einheitliches, unzertrennliches. Es ist eine stufenmäßig fortschreitende Entwicklung, und die ewigen unwandelbaren Gesetze, denen alles Bestehende unterworfen, wirken auf alle in gleicher Weise. Da gibt es keine Günstlinge, keine bevorzugte Klasse. Auch werden keine unbarmherzig gestraft für Verirrungen, die zu vermeiden ihnen nicht möglich war... Betörte Menschen mögen über theologische Hirngespinste nachgrübeln, wir befassen uns mit dem praktischen Leben". Es folgt „unser Glaubensbekenntnis", das aber keine dogmatischen Wahrheiten enthält, sondern nur Sittenregeln. Die erste lautet: „Verehre und liebe Gott, deinen Vater", die letzte: „Unterhalte Verkehr mit der Geisterwelt mittels Gebets und öfteren Umgangs." Dazwischen stehen Nächstenliebe, Gesundheitspflege, Ausbildung der Verstandeskräfte, geistiges Wachstum, Redlichkeit. Am Schlusse stehen folgende Anweisungen: „Lasse dich nicht bevormunden durch kirchliche Satzungen. Lasse dich nicht binden durch Glaubenslehren, welche deiner Vernunft widerstreiten. Baue deinen Glauben nicht blindlings auf Mitteilungen, welche für eine besondere Zeit und für besondere Kreise berechnet waren ... Keine Offenbarung ist die buchstäbliche, endgültige, unantastbare Wahrheit; keine kann aus andern als Vernunftgründen Glaubwürdigkeit beanspruchen. Anerkenne dafür keine andere Autorität als die der gesunden Vernunft."

Ohlhaver fügt bei: „Der Adel der Gesinnung, der in dieser Mitteilung in schlichter Anspruchslosigkeit zum Ausdruck kommt, spricht für sich selbst." Ein katholischer Christ denkt anders darüber. Er hört aus den angeführten Worten das Bemühen des Geistes heraus, in echt rationalistischem Sinne eine dogmenlose Religion zu predigen, die Hauptglaubenslehren des Christentums von der heiligsten Dreifaltigkeit, von der Menschwerdung als vernunftwidrig hinzustellen, die übernatürliche Offenbarung, überhaupt das übernatürliche Endziel des Menschen, seine Freiheit und Verantwortlichkeit zu leugnen, Abneigung und Haß gegen die von Christus gestiftete Kirche in die Herzen einzupflanzen.

Wenn Spiritisten sich einreden, sie seien die wahren Gegner des Materialismus[2], obwohl sie ihren Geistern einen stofflichen, wenn auch feinstofflichen Leib zuschreiben, so läßt sich das bei der heutigen Begriffsverwirrung noch verstehen. Wenn sie aber trotz ihres schlecht verhohlenen Kampfes gegen Christentum und Kirche von dieser Duldung, ja Anerkennung verlangen, so ist das mehr als unbegreiflich.

Bevor wir an die Prüfung der spiritistischen Grundanschauung gehen, müssen wir die Vorfrage nach der Glaubwürdigkeit und Echtheit der spiritistischen Vorgänge erledigen. Dies verlangt von uns sowohl die Eigenart der

[1] A. a. O. 45 ff.

[2] Es bildet allerdings eine sonderbare Beglaubigung dieses Anspruchs, wenn F. E. Bilz in einem Anhang zu seinem „Tote leben" die „Entstehung der Welt und der Menschheit" uns schildert und dabei redet wie ein Haeckelianer vom reinsten Wasser! Der Geist ist ihm nur viel feiner als der Äther, und Gott ist ihm die alles belebende Urkraft.

betreffenden Vorgänge als die meist nur abgerungenen, aber um so wertvolleren Zugeständnisse der Spiritisten, daß bei spiritistischen Sitzungen des öfteren Betrug unterlaufe.

II. Die Frage nach der Beglaubigung und Echtheit der spiritistischen Vorgänge.

1. Der Spiritismus verlangt von uns, daß wir Aufhebung der Schwerkraft, Fernbewegung ohne physikalische Vermittlung, eine übernormale Stoffbildungs- und Stoffgestaltungskraft im Menschengeiste annehmen, weil sich solche in den spiritistischen Sitzungen mit physikalischen Medien tatsächlich vollziehen. Ebenso sollen wir Hellsehen und Geisterverkehr vonseiten der Medien als Tatsache anerkennen. Diese Erscheinungen sind aber in sich so außergewöhnlich und gehen so über alles hinaus, was wir von den Naturkräften und den seelischen Kräften des Menschen wissen, daß die Spiritisten selber die Ursache derselben in der uns umgebenden Geisterwelt, und zwar in den Seelen Verstorbener, suchen. Das Eingreifen der Geisterwelt in das irdische Getriebe darf aber im Einzelfall nicht angenommen, sondern muß durch strenge Beweisführung erwiesen werden. Da lautet die erste Frage: Sind die Tatsachen gut beglaubigt?

Diese Frage muß wenigstens, was die Dunkelsitzungen mit physikalischen Medien anbetrifft, entschieden verneint werden, vor allem, wenn die Berichte aus der Feder von Spiritisten selber stammen. Das gilt nicht bloß von den Berichten spiritistischer Zeitschriften aus Amerika in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, sondern auch von Büchern unsrer Tage in Deutschland, die durch ihre Aufschrift schon verkünden, daß sie den spiritistischen Tatsachenbeweis für das Weiterleben unsrer Toten erbringen wollen. Sie erzählen nicht nüchtern das wirklich Wahrgenommene, sondern schildern, vielleicht in guten Treuen, ihre Ausdeutungen des Geschehenen oder Gehörten. Immer und immer reden sie von den lieben Geistern, den himmlischen Führern, die dies oder jenes getan, gesagt, verlangt haben, und doch konnten sie diese weder sehen noch hören, und wo sie glaubten, Geistergestalten zu sehen und zu hören, weil sie wirkliche Gestalten sahen und hörten, so war das bloß ein Schluß, zu dem das Sehen und Hören der Wirklichkeit keine genügende Grundlage bildeten. Weder eine Dunkel- noch eine Rotlichtsitzung erlauben eine genaue und zuverlässige Gesichtswahrnehmung noch eine zuverlässige Ortsbestimmung der Töne, Geräusche und Klänge. Die Erwartung, Geister zu sehen oder zu hören, bildet eine dringende Gefahr, die ungenauen und unvollständigen Wahrnehmungen durch Erinnerung und Phantasie auszugestalten[1].

Bei Ohlhaver haben wir es nun wenigstens zum größten Teil mit der Schilderung von Sitzungen zu tun, denen er persönlich anwohnte. Da aber sein Buch „Die Toten leben“ 1916 erschien, die ersten Sitzungen, die er mit dem Medium Fräulein Tambke hatte, in das Jahr 1890 zurückgehen, so müssen wir überdies mit Erinnerungstäuschungen in der Berichterstattung rechnen, wenn Ohlhaver nicht Bemerkungen vorweisen kann,

[1] Sehr viel Vertrauen auf die Schärfe seiner Sinne mutet uns Ohlhaver zu. Obwohl er wiederholt betont, daß Materialisationen das Licht nicht gut ertragen und daher Sitzungen im Dunkel, im Dämmer- oder im Rotlicht verlangen, gibt er S. 140 eine Tafel über Hautfarbe, Haartracht, Gestaltung der Hände, ja die Größe von Geistererscheinungen bis auf den Zentimeter. Wie mag er die nur so genau gemessen haben? Etwas stimmt da nicht.

die in den Sitzungen oder unmittelbar nachher aufgeschrieben wurden. Die Art und Weise, in welcher er über die Betrügereien anderer Medien hinwegzukommen sucht, verraten dem Leser den ausgesprochenen Parteimann, der sich des Rechtes begibt, in eigener Sache die Glaubwürdigkeit des nüchternen Beobachters für sich in Anspruch zu nehmen. Daß Fräulein Tambke 1894 Ohlhavers Gattin wurde, kann auch keinen Sonderbeweis für seine ganz ausnahmsweise Treffsicherheit in den mit ihr veranstalteten Sitzungen bilden. Das Gesamtzeugnis endlich, das sieben Personen, deren besondere Eignung für die Beobachtung der Vorgänge in spiritistischen Sitzungen wir nicht kennen, dafür abgeben, daß alle in Ohlhavers Buch „berichteten spiritistischen Manifestationen in ihrem ganzen Umfang auf Wahrheit beruhen", verliert seinen Wert, wenn wir aus ihren eigenen Worten ersehen, daß sie keineswegs alle Augen- und Ohrenzeugen aller in dem Buche beschriebenen Sitzungen waren, sondern nur behaupten dürfen, „wir haben dieselben oder gleichartige Phänomene in außerordentlich großer Zahl kennen gelernt". Viel übler sind wir noch bei F. E. Bilz: „Tote leben"[1], bestellt, der aus allen möglichen alten und neuen spiritistischen Zeitschriften und Werken, oft ohne jegliche nähere Quellenangabe, durchweg ohne genügende Ausweise unter anderem folgende Nummern bringt: Acht Tafeln Geisterphotographien[2], Geistererscheinungen der Seherin von Prevorst, Geisterantworten, Blumenapporte, Erzählung eines Mannes aus der Zeit des Siebenjährigen Krieges, der in einem spiritistischen Zirkel das erzählt, was er im neuen Erdenleben als Sühne für sein Verbrechen des Verrats zu erdulden hat; eine Transrede (so!) durch Edmund Blechinger (Wien), die Himmelsreisen der Somnambule Agnes Förster (Ende Juli und Anfang August 1899), amerikanische Berichte aus den siebziger Jahren über ein Kind, das schon Sitzungen gab, und über einen Säugling von $5\frac{1}{2}$ Monaten, der die mediumistische Begabung von seiner Mutter, der berühmten Katie Fox, ererbt hatte, usw. usw. Und dieser Herr Bilz, der mit solchem Beweismaterial für den Spiritismus ins Feld zieht, wagt ein paar Seiten später an die Gegner des Spiritismus die Gewissensfrage zu stellen, ob sie sich „wirklich jemals ernstlich um diese neue Wissenschaft gekümmert" haben!

Aber auch dann, wenn wir auf die „klassischen Werke" eines Aksakow oder Davis und auf die Originalberichte und Protokolle spiritistischer Sitzungen zurückgingen, würden wir noch keine Gewähr für die Zuverlässigkeit der Beobachtungen erhalten. Es ist fast unglaublich, was der auch von Ohlhaver und Bilz verehrte Aksakow sich von andern Spiritisten als Tatsache aufbinden ließ, und wieviel er von den Medien ertragen konnte, ohne den Betrug zu erkennen. Was es aber mit den Protokollen spiritistischer Sitzungen mit sog. physikalischen Medien[3] für eine Bewandtnis haben kann, darüber hat Erich Bohn in seiner Schrift „Der Fall Rothe" sehr interessantes Material gesammelt. Kurz gesagt: Leute, die in ihrer Begeisterung für die spiritistischen Kundgebungen Puppen für Geister ansehen, die echt menschliche Füße für Geisterhände betasten, einfache, oft recht läppische Phantasieprodukte eines

[1] Dritte Auflage, Dresden-Radebeul 1922.

[2] Im ganzen 32 Photographien, die meist durch ihr Aussehen dem kundigen Auge den Betrug verraten. Acht Photographien sind Aksakow, Animismus und Spiritismus entnommen. Über ihren Wert oder vielmehr Unwert vgl. diese Zeitschrift 62 (1902) 183 ff.

[3] Die Protokolle von Sitzungen mit Medien, die nur seelische Erscheinungen bieten, stehen nicht unter dem gleichen Verdachte. Hier liegen die Schwierigkeiten nicht in der äußern Beobachtung, sondern in der Notwendigkeit, den Medien jegliche Möglichkeit zu nehmen, sich über die Sitzer, deren Angehörige und Verhältnisse Aufschlüsse zu verschaffen, die dann zu Geisterbotschaften ausgenützt werden. Die bloße Versicherung, das Medium habe die Sache nicht wissen können, genügt da nicht.

schlafenden oder auch nicht schlafenden Mediums als Offenbarungen aus dem Jenseits zu betrachten imstande sind und für die Ehrlichkeit bereits verdächtiger und des Betruges überführter Medien durch dick und dünn gehen, sind nicht Zeugen, deren fünf Sinnen man trauen darf.

2. Damit kommen wir zur Frage nach der Echtheit der behaupteten spiritistischen Tatsachen. Haben wir es nicht mit einem mehr oder minder fein angelegten Betruge zu tun? Hören wir zuerst, was Spiritisten selber über betrügerische Medien und Betrug innerhalb spiritistischer Sitzungen berichten.

Im Jahre 1905 schrieb Dr. Gregor Konstantin Wittig in seinem Vorwort zur vierten Auflage von Aksakow, Animismus und Spiritismus: „Man darf beileibe nicht glauben, daß etwa die Spiritisten selbst in den sie und ihren Glauben unterstützen sollenden Phänomenen sich absichtlich betrügen lassen, wofür ja die zahlreichen Entlarvungen von Pseudomedien in ihren eigenen Zirkeln eine nur zu deutliche Sprache führen." Dieses Geständnis ist um so wertvoller, als Wittig so wenig kritisch eingestellt war, daß er das von dem auch keineswegs sehr kritischen Aksakow des Betrugs beschuldigte Medium Annie Fay von dem Verdachte durch eine mehr als sonderbare Erklärung reinzuwaschen suchte. Wie es mit den „echten" und starken und berühmten physikalischen Medien um jene Zeit stand, verrät er uns mit den Worten: „Und wie gegen Home, Slade, Williams, Eglinton und Hansen, so erhob sich durch die folgenden Jahrzehnte fast bei jedem hervorragend sich betätigenden Medium ein immer neuer Ausbruch von Gehässigkeiten vonseiten gänzlich unwissender oder höchst oberflächlicher Beobachter auf diesem verwickeltsten aller Gebiete. Es regnete gleichsam von sog. ‚Entlarvungen', und Herr Aksakow in Rußland und ich ... in Deutschland hatten ... vollauf zu tun, der fortgesetzten Angriffe Herr zu werden." Mit welchen Anwürfen die „Entlarver" und die Gerichte von den „am Tempel des Geistes" bauenden Spiritistenführern bedacht wurden, mag man daraus ersehen, daß das Ausscheiden des Erzherzogs Johann aus dem österreichischen Kaiserhause und das traurige Ende des Thronfolgers Rudolf als Strafe für ihre Beteiligung an der Entlarvung des Schwindlers Bastian gebucht wird. Diesen Gebrauch des „abwehrenden Schwertes" hat nun auch Ohlhaver sich zu eigen gemacht, indem er einen eigenen Abschnitt den Entlarvern widmet. Daß er die Tatsachen des Betrugs nicht zu widerlegen vermag, zeigt er auch durch die Art und Weise, wie er die Anna Rothe zu retten sucht. Sehr bezeichnend für die Lage sind die Worte, mit denen er dem angeblichen „Lügenfeldzug" dadurch ein Ende zu machen sucht, daß er die Beurteilung der Medien vor den Richterstuhl der Spiritisten ruft: „Wenn und wo immer ein Betrug in unsern Reihen dennoch vorkommen sollte, werden wir selbst geeignetere Richter sein als unsre Widersacher, die böswillig oder fahrlässig oder aus Unkenntnis urteilen." F. E. Bilz ist etwas vorsichtiger. Er gibt zu, daß es auch solche Medien gibt, „welche die Sitzungsteilnehmer täuschen und betrügen. Es ist daher große Vorsicht notwendig. Die Leichtgläubigkeit der Teilnehmer hat schon oft geschadet. Oft ist es nicht einmal wirklichen Kennern des Spiritismus möglich, das Echte vom Unechten zu unterscheiden" (S. 7). Zwei Seiten vorher hatte er gesagt: „Daß es auch schwindelhafte Medien gibt, beweisen die vielen Entlarvungen."

Die Betrugsmöglichkeit und die Wahrscheinlichkeit des Betrugs ist auch bei den seelischen Erscheinungen des Spiritismus gegeben. Wir müssen uns auf einige kurze Bemerkungen beschränken.

Der sog. Trancezustand des sprechenden und schreibenden Mediums kann bloß vorgetäuscht sein. Das Medium schläft nicht, es wacht, holt die Sitzer in geschickter Weise aus und spielt die verschiedenen Rollen des Kontrollgeistes und der sich kundgebenden Seelen mit einer durch lange Übung erworbenen Kunstfertigkeit. Das ist natürlich bewußter Betrug. Ein früherer Spiritist, Huertas Lozano, erzählt in seiner Schrift Yo

he sido impio 1892 die Kunststückchen, die er anwandte, Geisterkundgebungen in französischer Sprache, die er scheinbar nicht kannte, an den Mann zu bringen, und wie er einem Herrn vorgab, ein kleines Mädchen zu schauen, worauf der beglückte Vater hocherfreut war, daß das Medium seine Tochter schaue. Der gute Mann hatte gar nicht beachtet, daß er das Wort Carmenecita hatte fallen lassen, das dem Medium zeigte, was für einen Geist es rufen und sehen mußte[1].

Das Medium erkundigt sich von langer Hand über alles, was Personen betrifft, die als Spiritisten offen bekannt sind, an spiritistischen Veranstaltungen teilnehmen usw. und demnach Aussicht bieten, früher oder später einmal gute Kunden zu werden. Aussehen, Familienverhältnisse, häusliche Angelegenheiten, Todesfälle usw. werden in den Bereich der Erkundigungen gezogen, und ein tüchtiges Medium weiß, daß die unbedeutendsten und harmlosesten Einzelheiten sehr oft die besten Dienste leisten können, um später bei einer Sitzung eine scheinbar übernatürliche Kenntnis an den Tag zu legen und so den sich kundgebenden Geist zu beglaubigen. Die wichtigsten Aufschlüsse verspricht der briefliche oder mündliche Gedankenaustausch mit andern Medien, besonders solchen, die mit den in Frage kommenden Personen bereits Sitzungen gehalten und durch ihre scharfe Beobachtungsgabe und durch geschicktes Ausholen beste Erfahrungen gesammelt haben. Solche Medien können dann überdies durch geschickte Äußerungen oder Geisterbotschaften den ahnungslosen Kunden der Geschäftsfreundin in die Hände spielen. Auch hier handelt es sich um bewußten Betrug, mag nun das Medium die so gewonnenen Kenntnisse während der Sitzung klar bewußt oder im hypnotischen Schlafzustand benützen. Der Trancezustand, mag derselbe durch Fremd- oder Autohypnose eingeleitet sein, ermöglicht durch Einengung des Bewußtseins auf alles, was von den Sitzern ausgeht, die Wahrnehmung kleinster Sinnesreize, die sonst unbeachtet blieben, und das Auftauchen von Erinnerungen, die zweckdienlich sein können; dabei werden wiederum die Fragen und das Gebaren der Sitzer zum Führer. Mag die sich so ergebende Irreleitung des Sitzers vom Medium in seinem hypnotischen Zustand keine freigewollte sein, so bleibt sie doch frei gewollt in ihrer Ursache.

Das Gesagte, das durchaus noch nicht alle Betrugsmöglichkeiten bei den seelischen Erscheinungen des Spiritismus umfaßt, ließe sich aus den von der englischen Gesellschaft für psychische Forschung gesammelten Protokollen mit berühmten Medien belegen. Vieles mahnt also auch hier auf der Hut zu sein und wohl zuzusehen, ehe man traut.

Desungeachtet behaupten wir nicht, daß alles, was der Spiritismus als Tatsachen bucht, auf Betrug beruhe. Auch bei Aksakow finden sich Berichte über seelische Vorkommnisse des Spiritismus, die, soweit man sehen kann, verhältnismäßig gut beglaubigt erscheinen. Dazu kommt, daß es außerhalb des Rahmens des Spiritismus vereinzelt gut verbürgte Vorgänge selbst physikalischer Art gibt, die, abgesehen von der Ausdeutung, die ihnen die Spiritisten geben, mit Erscheinungen spiritistischer Art sich decken. Wir begegnen im klassischen Altertum, im Mittelalter, in der Neuzeit Berichten von scheinbaren Fernbewegungen, von Schweben, von scheinbarem Doppelgängertum, von Geistererscheinungen usw. Die Möglichkeit der Vorgänge geben wir dem Spiritismus zu. Beweisen sie aber die spiritistische Hypothese?

III. Die spiritistische Hypothese ist unbewiesen und unbeweisbar.

Die Spiritisten vertreten auch heute die Meinung, Seelen Verstorbener seien die Ursache der spiritistischen Erscheinungen oder eines großen Teiles der-

[1] Vgl. Ugarte de Ercilla, Los fraudes del espiritismo, in der Zeitschrift Razón y Fe (Madrid 1922, Junio) 200.

selben. Sie sind geneigt, einen andern Teil, namentlich der Geisterbotschaften, aus Fähigkeiten und Anlagen der Medien herzuleiten, um dann um so sicherer die Hauptleistungen für die Seelen abgeschiedener Menschen in Anspruch zu nehmen. Sie ahnen ganz richtig, daß die aufgeführten Erscheinungen, soweit Betrug ausgeschlossen ist, unmöglich alle auf die bekannten Kräfte der Natur und des menschlichen Seelenlebens sich zurückführen lassen. Und da diese Erscheinungen auf eine vernunftbegabte Ursache hinweisen, schließen sie nicht mit Unrecht, daß geistige Wesen, die vom Medium und den Sitzungsteilnehmern verschieden sind, im Spiele sein müssen. Darin denken sie folgerichtiger als jene wissenschaftlichen Okkultisten, die um jeden Preis die Ursache der übernormalen Leistungen in geheimen, auch noch so phantastischen Fähigkeiten der Medien suchen, nur um der Geisterhypothese zu entgehen.

Es läßt sich auch vom Standpunkt der Spiritisten aus wohl verstehen, daß sie auf den Gedanken verfallen, Seelen der Verstorbenen geben sich kund; denn aus dem Mund der Medien sprechen und durch ihre Hand unterzeichnen „Geister", die behaupten, Seelen Verstorbener zu sein. Häufig geben sie sich aus als Seelen von abgeschiedenen Freunden, Verwandten und Bekannten der Sitzungsteilnehmer, weniger oft als Seelen berühmter geschichtlicher Persönlichkeiten, Heilige und Apostel nicht ausgenommen, sehr oft namentlich, wo es sich um sog. Kontrollgeister der Medien handelt, als Seelen von Persönlichkeiten, deren einstiges Heim in vergilbten Pergamenten nachzuforschen vergebliche Liebesmühe wäre.

Aus Miß Crookes sprach Katie King, aus Eusapia Paladino John King, aus Mrs. Leonard spricht ein indisches Mädchen Feda, aus Mrs. Piper Dr. Phinuit. Verwunderlich ist nur, wie vertrauensselig die Spiritisten diesen Geistern entgegenkommen, sie für das hinnehmen, als was sie sich ausgeben, und ihre Aussagen wie Offenbarungen des Himmels betrachten, während doch ein Medium im hypnotischen Schlaf nicht weniger verschiedene Rollen spielen kann als der Träumende im Schlaf und der gewiegte Schauspieler auf der Bühne. Weder ihr Auftreten noch der Inhalt ihrer Botschaften bürgt für ihre Echtheit. Von den Geistermitteilungen, die Ohlhaver durch automatisches Schreiben erhalten hat, gelten auch die Worte Aksakows (II 384 f.), „daß in Wirklichkeit die Mehrzahl der spiritistischen Kommunikationen Gemeinplätze, ganz gewöhnliche Antworten oder Schlußfolgerungen sind, welche die normalen Fähigkeiten des Mediums nicht übersteigen und sehr oft reine Abgedroschenheiten enthalten; es ist unnütz zu sagen, daß es unvernünftig sein würde, die diese Erzeugnisse bewirkende Ursache anderswo als in der unbewußten psychischen Tätigkeit des Mediums zu suchen."

Wie weisen sich also die Geister des Spiritismus als Seelen von Verstorbenen aus? Durch ihre Gestalt bei den Geistererscheinungen? Aber die Erscheinungen, die Bekannte der Sitzungsteilnehmer darstellen, sind wohl aus guten Gründen nicht so häufig[1], und mancher rührselige Spiritist hat schon in einer drappierten Puppe seinen verstorbenen Onkel und im Medium, das ein Linnentuch sich umgeworfen, seine Frau oder Tochter erblickt. Das matte Licht, das phosphoreszierende Stoffe verbreitete, oder das düstere Rotlicht, das allein die Geistergestalten ertragen, hat schon manchem einen Streich gespielt.

[1] Ohlhaver scheint von den Geistern besonders begünstigt worden zu sein, da er neun Zehntel der Erscheinungen als identifizierbar aufführt. Zurückhaltung in der Kritik scheint sich also auf diesem Gebiete zu lohnen!

Selbst wenn sich der Geist, wie Ohlhavers angeblicher Vater, den Bart prüfen läßt, ist bei der Schwäche des Lichtes keine Sicherheit gegeben. Vielleicht spricht der Geist — doch das ist selten der Fall, meist begnügt er sich mit Winken — denn er ist nicht genugsam materialisiert! Es müßten die wichtigsten Sinne alle zugleich ihr Zeugnis abgeben können, und dann noch wäre keine völlige Sicherheit geboten.

Es ist wieder Aksakow, der (II[5] 730 737) unumwunden zugibt, daß „die Ähnlichkeit noch kein Identitätsbeweis ist", am allerwenigsten „vom spiritistischen Gesichtspunkte" aus. Es bedarf der geistigen Beweismomente, die nur den geistigen Kundgebungen entnommen werden können. Da nach seinem Geständnis „auch die Schrift und besonders die Unterschriften Fälschungen und betrügerischen Nachahmungen unterworfen sind", schalten auch diese für gewöhnlich aus.

Es bliebe der Beweis aus dem eigentümlichen Wissen um gewisse Dinge, die nur der Verstorbene kennen kann. Auf diese Weise suchte sich Oliver Lodge Gewißheit darüber zu verschaffen, ob wirklich durch den Mund oder durch die Schrift der Medien sein in Flandern gefallener Raymond sich offenbare[1].

Frau O. Lodge hatte in einer Sitzung vom 27. November mit dem Medium Vout Peters vom angeblichen Raymond Mitteilung von einem Lichtbilde erhalten, auf dem Raymond mit mehreren andern abgebildet sei. Von einem solchen Gruppenbild wußte man in der Familie nichts, erhielt aber am 29. November von Mrs. Cheves, der Mutter eines Offiziers, der Raymond gekannt hatte, Nachricht, daß ein Gruppenbild der Offiziere des 2. Lancashire-Regiments vom August 1915 vorhanden sei, das Bild selber traf erst am 7. Dezember ein. Inzwischen suchte Sir Oliver Lodge am 3. Dezember in einer Sitzung mit Mrs. Leonard von Raymond Näheres über die Photographie zu erhalten. Es entwickelte sich wieder durch Vermittlung des Kontrollgeistes Feda folgendes Gespräch:

Oliver Lodge: Erinnerst du dich dieses Lichtbildes überhaupt?

Feda: Er meint, es seien mehrere andere mit ihm aufgenommen worden, nicht einer oder zwei, sondern mehrere.

Oliver Lodge: Waren es Freunde von dir?

Feda: Einige davon, sagt er. Er kannte sie nicht alle, nicht sehr gut. Aber einige kannte er; er hörte von einigen; es waren nicht lauter Freunde.

Oliver Lodge: Erinnert er sich, wie er auf dem Lichtbilde aussah?

Feda: Nein, er erinnert sich nicht, wie er aussah.

Oliver Lodge: Nein, nein, ich meine, ob er stand?

Feda: Nein, das scheint er nicht zu glauben. Etliche standen rings umher, er saß und einige saßen hinter ihm. Einige standen und einige saßen, meint er.

Oliver Lodge: Waren es Soldaten?

Feda: Er sagt, ja — eine gemischte Anzahl ... Er hat den Eindruck von ungefähr Dutzend Leute auf dem Bild. Ein Dutzend meint er, wenn nicht mehr.

Oliver Lodge: Hatte er einen Stock?[2]

Feda: Er erinnert sich dessen nicht ... Es (das Lichtbild) war nicht in einem photographischen Atelier aufgenommen.

Oliver Lodge: War's im Freien?

Feda: Ja, praktischerweise — (mit gedämpfter Stimme): Was du mit „ja praktischer-

[1] Vgl. oben. Ein weiteres Beispiel nach Vogl a. a. O. 14 ff. möge hier folgen.

[2] In der Sitzung mit Vout Peters hatte der Kontrollgeist „Moonstone" gesagt, Raymond habe auf dem einen Bilde einen Stock, wobei das Medium einen eingebildeten Stock unter den Arm nahm.

weise" meinst; es muß im Freien gewesen sein oder nicht im Freien. Du meinst „ja", nicht wahr? — Feda denkt, er meint „ja", weil er „praktischerweise" sagt.

Oliver Lodge: Es war vielleicht ein Schutzdach da?

Feda: Es mochte gewesen sein. Versuche es, Feda, darzustellen. Im Hintergrund zeigt er abwärtsgehende Linien. Es sieht aus wie ein dunkler Hintergrund mit Linien hinter ihnen (Feda zieht hier vertikale Linien in der Luft).

Das wirkliche Lichtbild zeigt 21 Leute in drei Reihen. Raymond sitzt in der ersten am Boden. Den Hintergrund bildet die Außenwand eines hölzernen Gebäudes. Der Spazierstock Raymonds liegt quer über seinen Füßen. „Der dunkle Hintergrund mit den vertikalen Linien ist vorhanden, auf dem Dache des Schuppens befinden sich sechs fast vertikal nach abwärts laufende Holzleisten."

Lodge erblickt eine besondere Beweiskraft in dem Umstand, daß zwei Medien (Peters und Leonard) im Spiele sind, deren Angaben sich ergänzen. Uns kommt gerade dieser Umstand als verdächtig vor. Vout Peters hielt seine Sitzung im Hause der Mrs. Kennedy, die nicht nur die Familie Lodge, sondern auch Frau Leonard sehr wohl kennt. Wie Vout Peters durch Mrs. Kennedy Kenntnis erhalten konnte, wer die Dame sei, die eine Sitzung von ihm verlangte, so konnte Mrs. Leonard durch sie erfahren, was sich in dieser Sitzung zutrug. Es läßt sich also nicht einfachhin behaupten, Peters und Leonard seien in unsrem Falle „zwei voneinander unabhängige Medien". Alles, was durch Moonstone und Feda im Namen Raymonds positiv berichtet wird, ist derart, daß die Medien es wohl erraten, ja selbst in Erfahrung bringen konnten. Das Gruppenbild, um das es sich handelt, war seit November in London käuflich zu erhalten, und es ist nicht ausgeschlossen, daß eines der vier in London tätigen Medien Clegg, Kennedy, Leonard und Peters dasselbe zu Gesicht bekamen. Wenn Vogl gegen englische Kritiker die treffende Kennzeichnung des Hintergrunds hervorhebt, so kann man über das „Treffende" der Bezeichnung sehr wohl verschiedener Ansicht sein, so daß auch diese Einzelheit nach O. Lodges unvorsichtig suggestiver Frage nach einem Schutzdach sehr wohl erraten oder, wenn eines der Medien die Photographie sah, auch gewußt werden konnte.

Es besteht also aus den Angaben dieser Sitzung keinerlei Sicherheit, daß der am 14. September 1915 in Flandern gefallene Raymond seinem Vater durch Feda sich kundgetan. Das Material aus andern Sitzungen ändert nichts an diesem Ergebnis[1]. Daß der angebliche Raymond seinen Beinamen „Pat" nur mit Mühe und erst nach Mutters Bemerkung, die beiden ersten Buchstaben seien richtig, fertig herausbringt, zeigt keine besondere Beweiskraft, noch weniger, wenn er auf die Frage nach dem Namen eines seiner Brüder den Namen „Norman" herausbuchstabiert, den keiner seiner Brüder trägt, und der nach nachträglichen Angaben beim Spiel gelegentlich gebraucht wurde, usw. Es ist unbegreiflich, wie Oliver Lodge, ein so ehrlicher Forscher und aufrechter Mann, in solchen Dingen einleuchtendes Beweismaterial erblicken kann. Der nüchterne Leser der von ihm veröffentlichten Protokolle kommt vielmehr zur Überzeugung, daß auf keinen Fall Raymond selber sich kundgetan, wer immer der Geist sein mochte, der durch das Medium sprach oder schrieb oder klopfte. Der wirkliche Raymond hätte bessere Kenntnis des trauten Familienlebens aufzuweisen gehabt, und es wäre ihm nicht schwer gefallen, durch einige wenige Worte sich als das geliebte Kind seiner Eltern zu bekunden. Statt dessen ein Tasten, Raten und hilfloses Suchen, ein unerklärliches Ausweichen und Abspringen, das einen merkwürdigen Gegensatz bildet zu der Redefertigkeit und Redseligkeit des Kontrollgeistes Feda!

Der Versuch, den sich kundgebenden Geist als die Seele eines bestimmten Verstorbenen zu erweisen, versagt also in recht ernsten Fällen vollständig. Die

[1] Vgl. weitere Auszüge aus dem Originalwerk bei Fred. de Bruijn, Is het Spiritisme van Lodge wetenschappelijk en christenlijk, in der Zeitschrift Studiën (Nijmegen 1917) 290 ff. 333 ff.

subjektive Überzeugung der Sitzungsteilnehmer, mit geliebten Toten zu verkehren, kann nicht als Beweis betrachtet werden. Sie erklärt sich aus den Umständen selber. Vorgefaßte spiritistische Anschauungen und die aus ihnen folgenden seelischen Erschütterungen geben ganz schwachen, in sich völlig ungenügenden Anzeichen in ihren Augen eine ihr Urteil überwältigende Wirkungskraft. Jeder sachliche Beweisversuch muß notwendig mißlingen. Das hatte schon Aksakow klar gesehen. Denn er schloß den zweiten Band seines Werkes mit dem Geständnis, vom spiritistischen Standpunkt aus könne der Identitätsbeweis nicht einmal aus den geistigen Kundgebungen heraus in strenger Weise erbracht werden. Was der Verstorbene wußte, kann ja auch ein anderer Geist wissen und dessen seelische Eigentümlichkeit nachahmen. „Der absolute Beweis der Identität für die sich manifestierende Individualität läuft auf eine Unmöglichkeit hinaus." (II[5] 737 f.) Dieses Urteil ist für den Spiritismus vernichtend.

Der Spiritist weiß nie, mit wem er es bei den sog. Botschaften aus dem Jenseits zu tun hat. Und doch vertraut er sich seinen Geistern an, nimmt ihre Aussprüche wie Offenbarungen hin, läßt sich von ihnen leiten und führen, opfert ihnen wie Stainton Moses, dessen Erfahrungen so gern als Beweisstück aufgeführt werden, seinen Christenglauben, auf ihr Wort baut er sich eine ganze Weltanschauung auf, mit der er der Wissenschaft und der gesamten christlichen Offenbarung trotzen will, in ihre Hände legt er seine Geschicke für Zeit und Ewigkeit. Heißt das nicht die Unvernunft zur Göttin erheben? Wie nun, wenn die Geister, die im Spiritismus die verschiedensten Rollen spielen, Lügengeister, Geister des Abgrunds wären?

Nach den Spiritisten sind es Seelen Verstorbener. Den Beweis dafür sind sie schuldig geblieben. Aber selbst wenn es Seelen Verstorbener wären, so ist nichts gewonnen, wenn es Seelen Verworfener, mit Gott und seinen heiligen Gesetzen zerfallene Seelen sind. Eine Gewähr, daß nur gute, wahrhaft reine Seelen sich kundtun, bietet der Spiritismus nicht. Im Gegenteil. Er gesteht zu, daß zeitweise schlechte Geister die Medien geradezu umschwärmen, um sich einzudrängen.

Eine Spiritistin, die nach dem Zusammenbruch von 1918 ihre Erinnerungen schrieb, sagt, der Neuling auf diesem Gebiet denke „sich manchmal, der oder jener [Geist] ist gewiß ein treuer Freund und Berater, aber wehe, wenn man sich von seiner Leichtgläubigkeit hinreißen läßt. Man kann in die gefährlichste Lage kommen, wenn man ungeprüft den vermeintlichen guten Rat niederer Geisteswesen, deren sich erfahrungsgemäß in der ersten Zeit eine Menge einstellen, willig sein Ohr leiht..., wenn heimtückische, im Verborgenen wirkende Feinde durch allerlei böse Einflüsterungen und Verführungskünste die ahnungslose Seele des Menschen vergiften und vernichten". Wenn die gleiche Spiritistin für die Zeit dieser gefahrvollen Kämpfe einen festen Gottesglauben empfiehlt, so ist zu sagen, daß der spiritistische Geisterverkehr durch den Offenbarungsglauben aufs strengste verboten ist und niemand auf Gottes Hilfe rechnen darf, der freventlich am Glauben sich versündigt.

Dr. E. Bilz spricht von schlechten Geistern oder Lügengeistern, die zuweilen aus dem Munde von Medien sprechen oder durch ihre Hand schreiben, und fährt dann fort: „Eine größere Anzahl von ‚erdgebundenen' Geistern, zur Zeit[1] noch ohne Verständnis

[1] Der Spiritismus leugnet die ewige Verdammnis und gibt jedem, auch dem verworfensten Menschen, Aussicht auf Weiterentwicklung und Aufstieg im Jenseits.

für höheren Aufschwung, schwärmen auf unsrer Erde, auf der Suche nach medial veranlagten Personen, wodurch sie ihre Gelüste nach irdischen Genüssen befriedigen können, oder gar durch ‚Besessenheit' ihre Opfer antreiben, verschiedenartige Scheußlichkeiten zu begehen." Eine nette Gesellschaft und eine schöne Aussicht für die Spiritisten!

Aber warum sollten die Geister des Spiritismus nun geradezu alle Seelen Verstorbener sein? Sind keine andern Geister möglich? Gibt es keine andern Geister? Keines von beiden beweisen die heutigen Spiritisten.

Die alten Spiritisten aber anerkannten andere Geister als die Seelen Verstorbener, und sie ließen Geister dasein, ehe es Menschen gab. Vielleicht ist es gut, wenn sich die Spiritisten von heute auf das Wort eines Mannes entsinnen, den sie hochschätzen und auf dessen Weisheit sie sich gerne berufen. „Karl du Prel", so berichtet uns Ohlhaver, „sagt treffend: ‚Wenn übersinnliche Fähigkeiten ohne den Gebrauch des Körpers möglich sind, so müssen sie auch ohne den Besitz eines solchen möglich sein.'" Es muß also Wesen geben können, die nie einen Körper besaßen. Wenn sie aber möglich sind, so muß auch der Spiritist mit ihnen rechnen.

Das Christentum anerkennt das Dasein reiner Geister als eine Tatsache der Offenbarung, gute Geister oder Engel und böse Geister oder Dämonen, gefallene Engel, Geister der Finsternis, der Lüge und des Abgrunds. Nicht zu den Seelen Verstorbener, wohl aber zu den eben genannten Feinden Gottes und der Menschen paßt wohl all der Trug, all die Lüge, die Irreleitung, die Gemeinheit, der Kampf gegen das Edle und Gute, über den sich Spiritisten selber zu beklagen haben. „Das Element der Mystifikation im Spiritismus ist eine unbestrittene Tatsache. Es ist von Anbeginn desselben anerkannt worden. Es ist klar, daß es nach gewissen Grenzen nicht mehr auf Rechnung des Unbewußten gesetzt werden kann und ein Argument zu Gunsten des außermediumistischen überirdischen Täters wird."

Mit diesem Wort Aksakows (II 738) können wir die erste Arbeit über den Spiritismus schließen. Denn der Spiritismus bringt für seine Lehre und Weltanschauung keinen andern Beweis als die Lehre seiner Geister. Auf den Aussprüchen dieser Geister beruht seine Lehre von Gott und der Welt, vom Menschengeist und seinem Astralleib, seine Leugnung von Himmel und Hölle, sein Darwinismus von einer endlosen Weiterentwicklung auch im Jenseits, wo schließlich Gut und Böse ausmünden in der gleichen Allbeseligung oder im gleichen Nirwana eines pantheistischen Gottes. Denn der Spiritismus „vervollständigt, er krönt die monistische Philosophie, diese mehr und mehr bahnbrechende Weltanschauung". So sagt derselbe Aksakow (II 752).

Julius Beßmer S. J.

Nochmals: Katholizismus und moderne Denkfreiheit.

Im letzten Novemberheft dieser Zeitschrift veröffentlichte ich unter der Überschrift „Katholisches Autoritätswesen und moderne Denkfreiheit" einen Aufsatz, der sich, angeregt durch Ausführungen von Prof. Dr. August Messer über dasselbe Thema, mit philosophischen und theologischen Grundfragen befaßte. Auf meine Darlegungen sandte Prof. Messer eine Entgegnung und sprach die Bitte aus, sie aus Ritterlichkeit und im Interesse gegenseitiger Verständigung in den „Stimmen der Zeit" erscheinen zu lassen, wobei er mir anheimstellte, gleich meine Gegenäußerungen anzuschließen. Die Redaktion glaubte um so bereitwilliger auf diesen Vorschlag eingehen zu sollen, da es sich hier in der Tat um Fragen von grundlegender Bedeutung handelt, die heute der Aufmerksamkeit weitester Kreise sicher sein können. Man wird es deshalb auch verständlich finden, wenn meine Erwiderung etwas ausführlicher geraten ist, als es der zufällige, engumgrenzte Anlaß dieses Gedankenaustausches an sich erfordern möchte.

Hören wir zunächst, was Prof. Messer sagt, ohne seine Worte zu kürzen oder zu unterbrechen.

* * *

Prof. Messer schreibt:

Die Ausführungen Pribillas erscheinen mir in einer bestimmten Richtung so bedeutsam und erfreulich, daß ich gerne hervorheben möchte, worin ich ihm beistimmen kann. Vorher muß ich freilich ein paar kritische Bemerkungen machen, die aber — wie ich hoffe — ebenfalls eine Verständigung wenigstens anbahnen.

Er schreibt (S. 97): „Nach Kant ist unsrer Vernunft jeder wissenschaftlich zuverlässige Weg zu dem ‚Ding an sich', insbesondere zu Gott, verwehrt." Darum findet er auch, daß die katholische Apologetik gar nicht so unrecht habe, wenn sie Kant als „Subjektivisten erledige". Man beachtet aber dabei nicht, daß Kants Kritik der Gottesbeweise nur dartun will, daß ihnen keine mathematische Sicherheit zukomme. — Das behauptet übrigens auch die katholische Apologetik nicht. — Kant gibt ausdrücklich zu, daß der Schluß von der Welt auf „eine Gottheit als deren Ursache" „zu dem Grade der für uns Menschen allervernünftigsten Meinung gebracht werden könne" (Kritik der praktischen Vernunft, Reclam S. 170). Auch nennt er insbesondere den teleologischen Beweis „mit Achtung" „den ältesten, den kläresten und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessenen" (Kritik d. reinen Vernunft, Reclam S. 489)[1].

Es liegen bei Kant die Ansätze zu einer empirisch begründeten Metaphysik vor, wie sie von der katholischen Philosophie, besonders der thomistischen Richtung, von alters her vertreten wird. Der moderne kritische Realismus — eine erkenntnistheoretische Richtung, der ich mich auch zuzählen darf — hat diese Ansätze weiter entwickelt. Ich verweise dafür auf das Hauptwerk dieser Richtung, Oswald Külpes „Realisierung" (Leipzig, Hirzel, I. Band 1912, II. Band 1920, III. Band 1922). Ich bin gar nicht in dem Maße „Kantianer",

[1] Vgl. dazu Messer, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft (Stuttgart 1922, Strecker & Schröder) 217 f.

wie Pribilla das voraussetzt (S. 96 u. 102). Aber weil ich Kant viel verdanke und das Christliche in ihm so stark empfinde, möchte ich daran arbeiten, daß er auch in den Kreisen der katholischen Volksgenossen als der große deutsch-christliche Philosoph besser verstanden und gewürdigt werde. Pribilla gibt übrigens selbst zu (S. 97): „Daß die Anschauungen katholischer Kreise über Kant in manchen Punkten der Berichtigung und Vertiefung bedürfen, soll nicht geleugnet werden."

Freilich muß ich eine solche Berichtigung auch ihm gegenüber gleich hier beifügen. Er beruft sich nämlich, um die Unentbehrlichkeit des Gottesglaubens für die Geltung der sittlichen Normen darzutun, auf die Erklärung Kants: ohne einen weisen Urheber und Regierer der Welt wären „die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen", und „ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausführung" (Kritik der reinen Vernunft, Reclam 614 f.). Hier liegt nun aber ein Problem vor, dem gegenüber Kant später ganz deutlich seine Ansicht geändert hat. Die angeführte Stelle findet sich in der 1781 erschienenen „Kritik der reinen Vernunft", die ja wesentlich erkenntnistheoretischen Inhalts ist. Seine kritische Ethik hat Kant erst später ausgestaltet, und dabei ist ihm augenscheinlich sein Begriff der „Autonomie" und damit die innere Unabhängigkeit des Ethischen vom Religiösen erst in voller Klarheit aufgegangen. So wird denn in dem ethischen Hauptwerk, der 1788 erschienenen „Kritik der praktischen Vernunft", ausdrücklich verneint, „daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei"; denn diese beruhe „lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst" (Reclam S. 151; vgl. 155 und „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft" S. 7 Anm.).

Es sollte doch zu denken geben, daß Kant, der die von der katholischen Apologetik bis heute behauptete Unmöglichkeit einer religionslosen Ethik anfangs selbst lehrte, mit der Vertiefung in die ethischen Fragen diesen Standpunkt aufgegeben hat, und dies, obwohl er selbst Gottesgläubiger blieb und die positive Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit nie verkannte. Alles, was Pribilla darüber sagt, gehört in das Gebiet der angewandten Ethik bzw. der (Jugend- und Volks-) Pädagogik. Auch ich habe die sittlichen Wirkungen eines echten religiösen Glaubens immer bereitwillig anerkannt, habe aber betont, daß mit diesem Glauben in weiten Kreisen unsres Volkes und der Jugend nicht gerechnet werden kann; daß es darum ein verhängnisvoller pädagogischer Mißgriff ist, wenn man der Jugend einprägt, ohne Gott gebe es keine Sittlichkeit, und wenn mit dem Tode alles aus sei, so täten die Menschen am besten, wenn sie als kluge Egoisten sich das Leben so angenehm und genußreich wie nur möglich gestalteten.

Daß der Mensch durch sein Wesen selbst, durch seine vernünftige Menschennatur (auch ohne ausdrückliches Gebot einer Gottheit) zu Höherem, Wertvollerem berufen ist, und daß er nur im Dienste idealer Aufgaben seiner Wesensvollendung sich nähert: das ist der Grundgedanke von Kants „Autonomielehre" — ein Grundgedanke, der übrigens auch in der katholischen, insbesondere der thomistischen Ethik unverkennbar ist,

nämlich in der Lehre, daß die vernünftige Menschennatur Norm des Sittlichen sei, nicht etwa der schlechthin souveräne Wille Gottes. Wenn aber die Gottheit bei ihrer sittlichen Gesetzgebung geleitet ist von dem Gedanken, das der Menschennatur (dem Abbild ihres eigenen Wesens) Angemessene zu gebieten, so muß es Verhaltungsweisen geben, die in sich — auch abgesehen von den göttlichen Geboten — „angemessen", d. h. passend, wertvoll, sein-sollend sind. Sofern nun der Mensch selbst diese erkennt, in ihrem Werte fühlt und sich zu ihnen verpflichtet, ist er „autonom" im Sinne Kants. — Auf diese Übereinstimmung zwischen der katholisch-thomistischen und der Kantischen Ethik habe ich schon in meinem Buche „Kants Ethik" (Leipzig 1904, Veit) mit ausführlicher Begründung hingewiesen. Eben darum sollte man auch hier nicht lediglich die Unterschiede zwischen katholischer Philosophie und Kant sehen, sondern sich auch des Übereinstimmenden freudig bewußt werden.

Weil es aber heute bei der Not und Zerrissenheit unsres Volkes geradezu Pflicht ist — ohne die sachlichen Gegensätze zu vertuschen —, doch *über* ihnen stets das *Gemeinsame* zu suchen, so darf ich mit besonderer Genugtuung feststellen, daß ich bei Pribilla für die innern Entwicklungsschwierigkeiten des gebildeten Katholiken, der in intensive Berührung mit dem modernen Geistesleben gerät, ein so feines und liebevolles Verständnis fand, wie es mir bisher in der katholischen Literatur und in der Praxis des Jugendunterrichts und der Seelsorge so gut wie gar nicht entgegengetreten ist. Durchaus herrschend ist da noch, soweit meine Erfahrung reicht, die Auffassung: jeder freiwillige Glaubenszweifel, vollends gar Abwendung vom Glauben und von der Kirche, ist Sünde. Gerade gegen diese Auffassung habe ich wiederholt angekämpft; denn sie befleckt einen der edelsten menschlichen Triebe, den Wahrheitstrieb, mit dem Makel des Widergöttlichen, und sie muß verwirrend, ja quälend und vergiftend auf die innere Entwicklung junger Katholiken einwirken. Gewiß sind „Seelenqualen das Erbteil aller wahrhaft ringenden Menschen". Aber es ist Sache der Menschenliebe, sie zu mildern, jedenfalls sie nicht ohne Not zu steigern. Wenn gegenüber dieser wichtigen pädagogischen Aufgabe eine Änderung der katholischen Praxis eintritt, so wird dies nicht nur viel Seelennot lindern, sondern auch der Kirche selbst manche — und nicht die schlechtesten — erhalten, die sie sich bisher entfremdete, weil sie sich in die Notwendigkeit versetzt meinten, zu wählen zwischen der Kirche und — der Wahrheit.

Noch ein anderes Zugeständnis macht Pribilla, das mir von großer, grundsätzlicher Wichtigkeit und weittragender praktischer Bedeutung zu sein scheint. Er erklärt (S. 101):

„Sind aber einmal bei einem Katholiken — mit oder ohne Schuld — die Vorbedingungen des Glaubens, die sog. praeambula fidei, d. h. die sichere Erkenntnis Gottes und der Tatsache der göttlichen Offenbarung, wirklich erschüttert, dann kann er natürlich in diesem Zustand keinen Akt des Glaubens setzen; denn der Glaube muß immer ein rationabile obsequium sein (Röm. 12, 1). Und da das Sollen niemals die Grenzen des Könnens überschreiten kann, so ist er in diesem Zustand hic et nunc auch nicht zum Glauben verpflichtet. Wohl aber bleibt für ihn die Verpflichtung bestehen, nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit zu suchen."

Dieser letzteren Verpflichtung wird er zweifellos freudigen Herzens nachkommen, da ja vorausgesetzt ist, daß das Suchen nach Wahrheit in ihm die

Vorbedingungen des Glaubens erschütterte. Aber er wird dann — und das ist eine wichtige praktische Folgerung —, solange diese Vorbedingungen nicht wiederhergestellt sind, auch mit ruhigem Gewissen sich von den Kultushandlungen, insbesondere vom Sakramentenempfang fernhalten dürfen, da die Beteiligung doch Glauben voraussetzt und ohne diesen nicht nur religiös wertlos, sondern auch gegen die rechte Ehrfurcht wäre und zudem ihn mit dem Selbstvorwurf der Heuchelei bedrückte.

Ferner zeigt sich nunmehr deutlich, daß in der Zweiheit, die in dem Begriff des rationabile obsequium zusammengeschlossen ist: nämlich der Vernunft und dem Gehorsam gegen die (kirchliche) Autorität, die Vernunft den Vorrang haben muß; denn nur sie kann entscheiden, ob und wann ein Gehorsam „vernünftig" ist. Da in unsrem Zusammenhang, in dem es sich um sittliche Entscheidungen handelt, die „Vernunft" (als „praktische") mit dem „Gewissen" als gleichbedeutend gesetzt werden kann, so ist auch nur bei Anerkennung dieses Primats der praktischen Vernunft die Durchführung des — auch von der katholischen Kirche und Philosophie anerkannten — Grundsatzes gesichert, daß alles, was gegen das Gewissen ist, Sünde ist; positiv ausgedrückt, daß nur der sittlich handelt, der nach seinem Gewissen handelt, daß also das Gewissen oberste Instanz für uns sein muß.

Auch hier führt sichtbar ein Weg aus der innern Abhängigkeit von der Autorität hinan zu dem innern Zustand, den Kant als „Autonomie" bezeichnet, und in dem wir das Palladium modernen Geisteslebens sehen.

Wer aber auf diesem Wege meint, von der Kirche sich (äußerlich) scheiden zu müssen, dem wird es ein Trost und eine Erhebung sein, wenn er sich von seinen früheren Glaubensbrüdern nicht verwünscht oder bemitleidet weiß, sondern wenn ihn die Gesinnung der Achtung und Liebe begleitet, die aus Pribillas Ausführungen spricht. Um so leichter wird es ihm dann fallen, sich mit den Kirchengläubigen innerlich verbunden zu fühlen in der einen großen unsichtbaren Kirche, die alle umschließt, die „guten Willens" sind.

* * *

Das offensichtliche Bestreben, der Wahrheit und der Verständigung zu dienen, das aus dieser Darlegung Messers spricht, wird jeden Leser wohltuend berühren. Und wenn Messer auch anderswo[1] bemerkt, er habe „immer wieder die Erfahrung gemacht, daß es sehr wenig Menschen gibt, die sachlichen Widerspruch rein sachlich aufzunehmen verstehen", so will ich mich doch bemühen, auf seine Einwände in streng sachlicher Weise zu antworten. Ohne diese Sachlichkeit haben ja derartige Auseinandersetzungen keinen Zweck, erweitern vielmehr nur die Kluft zwischen den streitenden Parteien. Zunächst seien einige Punkte erwähnt, die einer langen Erklärung nicht bedürftig scheinen.

Wenn Kant wirklich nur die mathematische Gewißheit der Gottesbeweise geleugnet hätte, dann hätte er in der Tat offene Türen eingerannt. Dann wäre er aber auch schwerlich in den Ruf des „alles Zermalmenden" gekommen und ganz sicher nicht der Heros der modernen Philosophie geworden. Auch

[1] Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Raymund Schmidt. III (Leipzig 1922) 148.

dürfte es Messer nicht unbekannt sein, wie sehr die meisten Anhänger Kants darauf ausgehen, von ihm alles fernzuhalten, was nur irgendwie an einen wissenschaftlichen Gottesbeweis erinnert. Ob aber eine Weiter- oder Umbildung der Kantischen Philosophie in der Richtung auf eine Metaphysik möglich ist, davon soll unten die Rede sein.

Die Worte Kants, die ohne ein Zurückgehen auf Gott die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste erklären, führte ich an, nicht um Kants eigentliche oder endgültige Ansicht darzulegen, sondern weil sie in trefflicher Weise den Gedanken wiedergeben, den ich aussprechen wollte. Ob Kant die darin bekundete Ansicht später aufgegeben hat oder nicht, und ob die spätere Ansicht richtiger ist als die frühere, ist eine Frage für sich. Es ist nicht unerhört in der Geistesgeschichte, daß die anfängliche Auffassung eines großen Denkers den Vorzug vor der späteren verdient; denn nicht immer führt das viele Nachdenken über ein Problem zu einer besseren Lösung.

Was Messer über die Ableitung und Erkennbarkeit der sittlichen Normen aus der vernünftigen Menschennatur im Sinne der Vernunftordnung und über die Ablehnung des Moralpositivismus in der katholischen Ethik schreibt, ist im wesentlichen zutreffend[1], und es soll hier gern anerkannt werden, daß Messer wiederholt den wunderlichen, auf sträflicher Unwissenheit beruhenden Irrtümern entgegengetreten ist, die über das katholische Moralprinzip in der modernen Philosophie üblich sind.

Was gut und böse ist, kann ich freilich auch ohne Gottesglauben erkennen, aber daß ich das Gute tun und das Böse meiden *muß*, d. h. dazu *verpflichtet* bin, das kann nicht *begründet* werden, wenn es nicht einen Gesetzgeber *über* dem Menschen gibt[2]. Meine Ausführungen darüber dürften doch nicht ganz der *angewandten* Ethik oder Pädagogik angehören, sondern auch die *Grundlage* der Ethik treffen. Auch gibt die angewandte Ethik den besten Maßstab für die Beurteilung ihres Unterbaus ab. Das Fundament erweist sich als zu schwach, wenn es den Bau nicht tragen kann, und man kann nicht gut Moral predigen, wenn man sie nicht gut begründet hat. Indessen würde ein näheres Eingehen auf diese Frage den Rahmen der vorliegenden Erörterung zu sehr erweitern. Deshalb gedenke ich, das Verhältnis von Gottesglauben und Sittlichkeit in einem späteren Aufsatz eigens zu behandeln und dabei die in ihrer Kürze allerdings mißverständliche Formel „Ohne Gott keine Sittlichkeit" genauer zu untersuchen. Einiges habe ich darüber bereits in meiner kleinen Schrift „Religionsloser Moralunterricht" (Freiburg 1920, Herder) gesagt.

Über das *Gewissen* als letzte Instanz für unser praktisches Verhalten kann ich mich mit Messer um so leichter verständigen, als ich kürzlich in *dieser* Zeitschrift 103 (1922) 201 ff. die entscheidende Bedeutung des Gewissens offen dargelegt und dabei im voraus auch die Konsequenzen gezogen habe, die Messer als wichtige Folgerungen hervorhebt. Zweifellos wird der Katholik,

[1] Vgl. z. B. Cathrein, Moralphilosophie I[5] (Freiburg 1911) 160 ff., von dem ich allerdings in der begrifflichen Fassung des Moralprinzips abweiche.

[2] Kants Vertröstung, nach dem Grunde für die verpflichtende Kraft des kategorischen Imperativs überhaupt nicht zu fragen, sondern sich mit dem Begreifen seiner Unbegreiflichkeit zu begnügen, dürfte wohl den wenigsten Menschen zusagen.

der seinen Glauben verloren hat, sich in diesem Zustand von den katholischen Kultushandlungen nicht nur fernhalten dürfen, sondern sogar müssen; denn ein Sakramentenempfang ohne innern Glauben wäre keine Ehrung Gottes, sondern Heuchelei, die dem „Gott der Wahrheit" (Ps. 30, 6) durchaus zuwider ist. Die grundsätzliche Ehrlichkeit eines Ungläubigen steht sittlich weit höher als ein abstoßendes Pharisäertum, das religiösen Glauben zur Schau trägt und dabei mit dem Heiligsten Mißbrauch treibt.

Daß der Mensch immer seinem Gewissen folgen muß und nie gegen sein Gewissen handeln darf, ist eine der gesichertsten Wahrheiten unsres Bewußtseins. Wenn jemand dies sittliche Autonomie nennen will, mag er es tun; er füge aber bei, daß er sich vom gewöhnlichen Sprachgebrauch entfernt. Der allgemeine und ursprüngliche Begriff der sittlichen Autonomie besagt, der Mensch sei sein eigener sittlicher Gesetzgeber, und die sittliche Verpflichtung sei einer Rückführung auf Gott weder fähig noch bedürftig. Eine solche Autonomie lehnt die Kirche ab; denn der Mensch ist ein von Gott abhängiges Geschöpf, nicht der gesetzgebende Gott selbst. Die menschliche Vernunft ist Herold, nicht Urheber des Sittengesetzes.

Damit komme ich zu den Punkten, die ein längeres Verweilen fordern. Der erste betrifft die Stellungnahme zur Kantischen Philosophie. Man sollte sich doch langsam allseitig darüber klar werden, was die Kantische Philosophie leisten kann und was sie nicht leisten kann, damit der hin- und herwogende Streit um Kant endlich zur Ruhe komme. Deshalb sei darüber ein offenes Wort gestattet.

Es haben sich bekanntlich öfters Stimmen erhoben, die Kant bald als den Philosophen des Protestantismus, bald als den des Katholizismus ausriefen. Anderseits hat man sich hüben und drüben auch bestrebt, ihn ganz im Gegenteil möglichst antichristlich auszulegen, und je nach dem weltanschaulichen Standpunkt des Beurteilers erschien dann der Königsberger Philosoph als Vater alles Heils oder alles Unheils. Wer hat nun recht? Das Nächstliegende wäre, darüber Kant selbst zu Worte kommen zu lassen. Aber das ist die große Schwierigkeit, die eigentliche Meinung Kants, den echten Kant herauszufinden. Schon zu seinen Lebzeiten stritt man darüber. Fichte rühmte sich, Kant einzig richtig zu verstehen, aber Kant selbst lehnte ihn als Interpreten ab. Der Kampf ging nicht nur um Nebenfragen, sondern um den Kern und die Grundlagen des ganzen Systems, und so geht es bis auf den heutigen Tag. Erinnert sei z. B. an den ausgedehnten Streit zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer[1]. Vorländer, selbst ein angesehener Kantforscher, bemerkt in seiner Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft[2], daß die Fachgelehrten nicht weniger als sechs verschiedene Auffassungen über die Grundtendenz dieser kritischen Hauptschrift aufzählen. Doch greifen wir aus vielen ähnlichen Beispielen ein besonders bezeichnendes heraus, das uns zeitlich und sachlich naheliegt.

Vor einigen Jahren erregte Vaihinger mit seiner Als-Ob-Philosophie in der wissenschaftlichen Welt starkes Aufsehen. Nach ihm sollte sich die Menschheit in den großen Fragen des Lebens mit bewußten Fiktionen be-

[1] Vgl. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft II[2] (Stuttgart 1922) 134 290 545; dort ist auch die überreiche Literatur zu diesem Streite verzeichnet.

[2] (Halle 1899) XXIX.

helfen und behelfen müssen. Natürlich wurde auch Kant für diesen philosophischen Nihilismus in Anspruch genommen. Nun nehme man dagegen Adickes' umfassende, 1920 erschienene Schrift „Kants opus postumum" zur Hand, und man wird sehen, wie die Kantauslegung Vaihingers Schritt für Schritt als völlig unhaltbar abgelehnt wird. Das ist, wie gesagt, ein Beispiel aus vielen. Wenn aber solche Abweichungen in der Auslegung Kants hinsichtlich der Grundfragen seines Systems bei Männern sich finden, die der Kantforschung gleichsam ihre Lebensarbeit gewidmet haben, was sollen dann wir übrigen anfangen, die schließlich noch etwas anderes zu tun haben, als Kant zu studieren? Wenn wir mit Fleiß die Hauptwerke Kants gelesen haben und nun glauben, über ihn ein Urteil abgeben zu können, dann werden wir darauf aufmerksam gemacht, daß sich aus irgend einem losen Blatte oder aus einer versteckten Reflexion eine andere Auffassung als möglich, wahrscheinlich oder gar sicher ergebe. Versenkt man sich aber auch noch in das weitschichtige Schrifttum über Kant, dann droht hinwieder die Gefahr, vor der Schopenhauer warnt, daß man sich dumm liest und den unbefangenen Blick für die Probleme verliert oder an einer nebensächlichen Frage hängen bleibt. Dieser unerquickliche Zustand, der auch von Kantverehrern nicht vertuscht werden sollte, hat ja einmal Paulsen den ärgerlichen Ausruf entlockt: „Meine Hoffnung, daß es überhaupt möglich ist, über Kant zu reden und verstanden zu werden, ist längst fast bis auf den Nullpunkt herabgesunken."[1]

Es dürfte daher völlig ausgeschlossen sein, durch ein Zurückgehen auf Kant die Menschheit in einer festen, abgerundeten Weltanschauung zu einen. Ja der Zweifel ist durchaus berechtigt, ob der ungeheure Scharfsinn, der für die Auslegung Kants aufgeboten wurde, nicht nützlicher der Durchforschung der Probleme selbst zugewandt worden wäre und zugewandt würde, ohne immer durch die Nebenrücksicht gehemmt zu werden, was nun Kant eigentlich gesagt habe. Diese Erkenntnis hat denn auch die meisten Philosophen, soweit sie nicht ausschließlich Kantforscher sind, dazu bewogen, die Werke Kants mehr wie einen Steinbruch zu betrachten, aus dem sie sich hier und da einen passenden Stein zu ihrem eigenen Systembau holen. Daher haben neuerdings manche gerade darin das Gewaltige und Einzigartige Kants sehen wollen, daß er für jeden Beschauer die Gestalt annehme, die dieser wünsche. Aber alle Kantianer sollten nach meinem Ermessen zusammenstehen, um eine solche Proteusrolle von ihrem Meister abzuwehren. Ein Philosoph, der wirklich alles und nichts sagt, wäre doch als ein vollendeter Widerspruch, als finis philosophiae gerichtet.

Zusammenfassend fällt Müller-Freienfels[2] über den Neukantianismus das treffende Urteil: „So führte der Ruf ‚Zurück zu Kant' zunächst zu außerordentlich ausgedehnter und verzweigter Kantphilologie, die seine Werke neu herausgab, seinen Nachlaß heranzog, Briefe und Dokumente sammelte, Kommentare zu seinen Werken verfaßte, kurz vielerlei nützliche Vorarbeit leistete, aber über diesen Vorarbeiten zur Philosophie die eigentlich philosophische Forschung selbst oft versäumte ... Das Bestreben, Kant streng wissenschaftlich zu fassen, das wahre Gesicht Kants hinter den mannigfachen subjektiv färbenden Übermalungen der früheren Generationen herauszuarbeiten, führte keineswegs zu einheitlicher Erkenntnis, man fand durchaus nicht den

[1] Kantstudien VIII (Berlin 1903) 111.
[2] Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen (Berlin 1923) 11—13.

kanonischen Kant, den man gesucht hatte, vielmehr, soweit nicht bloß Philologen, sondern wirkliche Philosophen das Problem Kant aufgriffen, fand jeder *seinen* Kant, den jeder freilich für den garantiert richtigen Kant hielt und verkündete. Selbst dort, wo man nicht Kant weiterentwickeln, sondern nur den innersten Kern seines Systems klarlegen wollte, bestand keine Übereinstimmung; wir erhielten nicht *eine* Kantwissenschaft, sondern *mehrere*, die sich zum Teil heftig befehdeten ... Für den rückschauenden Beobachter ist es nicht ohne Humor zu sehen, wie alle diese scharfsinnigen Denker, die auszogen, den reinen Kant zu finden, mit all ihrem Scharfsinn doch vor allem sich selbst in Kant hineininterpretierten."

Man würde das Gesagte gründlich mißverstehen, wenn man daraus eine Geringschätzung eines besonnenen Kantstudiums herausläse. Bei der ungeheuren Bedeutung, die Kant für das moderne Denken hat, ist es für alle, die das Geistesleben der Gegenwart verstehen und beeinflussen wollen, eine Notwendigkeit, sich mit ihm zu befassen, und für den katholischen Theologen ist es zugleich ein Werk apostolischer Liebe; denn man kann eine Welt nicht bekehren, die man nicht kennt. Am treffendsten hat wohl Kant selbst diese seine Stellung in der Geistesgeschichte gezeichnet, wenn er seine philosophische Religionslehre als ein Arsenal von Schwierigkeiten schildert, an denen die gläubigen Theologen ihren Scharfsinn üben könnten[1]. Kant ist also ein Problem, das mit allem Ernste behandelt werden muß und sich nicht mit rhetorischen Ergüssen über den „Königsberger Sophisten" erledigen läßt. Auch in jedem Irrtum steckt ein Funke Wahrheit, und die Achtung vor den Geisteswerken der großen Philosophen fordert es, daß wir uns die Mühe geben, aus ihren Aufstellungen das Wahrheitsmoment herauszuarbeiten. Denn es wäre kindisch, wollte man wegen der Fehler im Aufbau ihrer Systeme die Schärfe und Genialität ihres Geistes in Zweifel ziehen[2]. Überdies wird eine geistige Bewegung erst dann innerlich überwunden, wenn ihr berechtigter Kern aus der Hülle des zeitlich und persönlich Bedingten gelöst und als bleibender Wert in den unbestrittenen Kulturbesitz der Menschheit übergegangen ist.

Natürlich läßt sich die Geschichte der neueren Philosophie leicht so darstellen, daß sie als eine Geschichte menschlicher Verirrungen erscheint. Aber gerecht wäre eine solche Darstellung nicht. Der billige Beurteiler wird immer beachten, daß diese isolierten Denker auf eigene Faust mit Problemen rangen, die an der Grenze menschlicher Erkenntniskraft liegen, und daß die mitunter seltsamen Irrtümer bei der weiteren Durchführung ihrer Systeme oft in einem kaum bemerkten Fehlgriff bei der Weichenstellung am Ausgangspunkt begründet sind. Daher auch die Zersplitterung und das Dunkel, das aber nicht selten durch fernhin strahlende Blitze erleuchtet wird. Anderseits erklärt sich die Einigkeit und Festigkeit der scholastischen Philosophie weniger aus der zwingenden Evidenz ihrer Vernunftbeweise als aus dem durchschimmernden Einfluß der Offenbarungswahrheiten. Der christliche Forscher wird sich deshalb auch in *dem* Sinne nicht des Evangeliums schämen, daß er sich stets bewußt bleibt, wieviel er auch in seinem philosophischen Denken der christlichen Glaubenslehre verdankt. Von diesem Standpunkt gelangt er zugleich am sichersten zu einem gerechten Urteil über die moderne Philosophie.

---

[1] „Die Religion innerhalb der Grenzen usw.", Vorrede zur ersten Auflage.

[2] Auch hier gilt, was *Augustinus* sagt: Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri haereses per aliquas parvas animas. Non fecerunt haereses nisi magni homines. In Ps. 124. n. 5; Migne, P. lat. 37, 1652.

Daß mit dem Rufe „Zurück zu Kant!“ der philosophischen Not nicht abgeholfen werden kann, haben denn auch so verdiente und tiefblickende Männer wie Lotze, Volkelt, Busse, Külpe u. a. eingesehen, und sie haben die verbrauchte Parole durch die andere „Über Kant hinaus!“ ersetzt. Äußerlich gingen sie wohl alle von Kant aus, aber sie wollten die „Ansätze“ bei Kant weiterbilden. So haben sie aus der Öde des erkenntniskritischen Idealismus den Rückweg zur verlassenen und verpönten Metaphysik wieder angetreten. Auch Messer wandelt in diesen Bahnen. Daher bemüht er sich in seinen verschiedenen Schriften, Kant nach der metaphysischen und christlichen Seite auszulegen. Ob bei diesen Versuchen an dem geschichtlichen Bilde Kants nicht mehr als billig herumgerückt wird, ist eine andere Frage, die aber für die Begründung einer philosophischen Weltanschauung von ungeordnetem Belang ist. Schließlich haben auch die mittelalterlichen Scholastiker den Plato, Aristoteles usw. nach ihrer Weise gedeutet, ohne sich viel um den geschichtlichen Tatbestand zu kümmern. So verwertet ja auch Paulus vor dem Areopag den Ausspruch heidnischer Dichter von der Verwandtschaft des Menschen mit Gott (Apg. 17, 28) ohne Rücksicht darauf, ob dieser Ausspruch ursprünglich vielleicht oder gar wahrscheinlich pantheistisch gemeint war.

Der erkenntniskritische Standpunkt Külpes und ähnlich gerichteter Philosophen bedeutet eine bemerkenswerte Annäherung an die katholische Philosophie, wie ja auch anderseits die heutigen Scholastiker schon längst den alten naiven Realismus aufgegeben haben und ihr System mit Vorliebe ebenfalls kritischen Realismus nennen. Es liegen in der modernen Wiedererstehung der Metaphysik sehr beachtliche Ansätze zu einer wirklichen Erneuerung der Philosophie vor, Ansätze, die mit behutsamer Hand gepflegt werden müssen, damit endlich die neuzeitliche Philosophie aus der unfruchtbaren Zersetzungsarbeit erkenntniskritischer Untersuchungen befreit werde. Nur sage man, um unnützen Wortstreit zu vermeiden, es immer offen heraus, ob vom geschichtlichen oder vom weitergebildeten Kant die Rede sei. Im Grunde werden ja wohl alle darin einig sein, daß Kant für die Menschheit nicht die Endstation des philosophischen Denkens ist. Der Kant, der die Probleme stellt, ist noch zu überbieten durch einen Kant, der die Probleme wirklich löst.

Wenn Messer bei seinen Arbeiten über Kant und die moderne Philosophie sich auch von der Absicht leiten läßt, der geistigen Zerrissenheit unsres Volkes entgegenzuwirken, ohne indes die sachlichen Lehrunterschiede zu vertuschen, so wird er für dieses Bestreben Anklang in weiten katholischen Kreisen finden, die gleichfalls auf die Überbrückung der schroffen konfessionellen Gegensätze hinwirken. Das mögen ihm die trefflichen Vorträge bekunden, die Professor Engelbert Krebs im September 1922 auf der Heidelberger Tagung der katholischen Akademiker unter großem Beifall gehalten hat und die kürzlich unter dem Titel „Die Protestanten und wir“ durch den Münchener Theatiner-Verlag veröffentlicht worden sind. Freilich genügt es nicht, wenn nur die Katholiken diese Arbeit der Versöhnung und die Wegräumung der zahlreichen Vorurteile in Angriff nehmen. Auch die Andersgläubigen dürfen die Mühe nicht scheuen, in unsre Welt hineinzuschauen. Es gibt unter den gebildeten Protestanten, um von den übrigen zu schweigen, leider viele, die über den Buddhismus besser Bescheid wissen als über den religiösen Glauben ihrer katholischen Volksgenossen.

Die zweite wichtige Frage, die Messer berührt, bezieht sich auf die Beurteilung der Glaubenssicherheit und des Glaubenszweifels.

Was ich selbst darüber geschrieben habe, weicht in nichts von der allgemeinen Lehre der katholischen Theologen ab. Aber die Frage ist so zart und psychologisch so eigenartig verschlungen, daß, wenn einmal das Thema angeschnitten wird, man es ohne Gefahr ernster Mißverständnisse nicht mit wenigen Worten abtun kann. Sehen wir also der aufgeworfenen Schwierigkeit ruhig und fest ins Auge.

Messer fragt, warum diesem Gegenstand im Jugendunterricht und in der gewöhnlichen Seelsorgepraxis nicht die gleiche Behandlung zuteil werde wie in meinem Aufsatz. Man kann vielleicht zweckdienlich die so gestellte Frage zu der andern, oft gehörten erweitern, warum die katholischen Theologen auch sonst nicht alles offen sagen, was sie wissen, und häufig erst von außen gedrängt werden müssen, ehe sie zu schwierigen, heiklen Problemen Stellung nehmen. Die Antwort gibt uns die Geschichte.

Die katholischen Theologen haben in diesen Dingen eine lange und bittere Erfahrung hinter sich. Wenn sie in ihren wissenschaftlichen Werken, die meist schon durch die lateinische Sprache nur an Fachkreise gerichtet waren, die moralischen Prinzipien auf die verwickelten Fälle des Lebens anwandten und in christlicher Milde die Bürde des Gesetzes der Tragfähigkeit menschlicher Schultern anpaßten, dann riß irgend ein verwirrter Geist diese Stellen aus ihrem innern Zusammenhang und der schützenden Hülle wissenschaftlicher Erörterung heraus und zerrte sie vor die breiteste Öffentlichkeit, so ziemlich das ungeeignetste Forum, um schwierige Fragen der Wissenschaft auszutragen. Die Welt aber entsetzte sich weidlich über die „laxe Moral" der katholischen Theologen[1]. Hierbei wurde natürlich jeder Fehlentscheid, der unterlief, zu bewußter Verruchtheit gestempelt, ohne zu bedenken, daß der Betrieb der Wissenschaft die Möglichkeit, ja Unvermeidlichkeit von Irrtümern einschließt. Andere dagegen gingen hin und übertrugen, was für außergewöhnliche Fälle gesagt war, auf die gewöhnlichen und praktizierten wirklich eine laxe Moral. Fernerhin gab es in den katholischen Kreisen immer manche enge oder furchtsame Geister, die eine offene, freimütige Untersuchung schwieriger religiöser Fragen nicht gerne sahen, weil sie darin gleich eine Gefahr für den Glauben witterten. Sie beachteten nicht, daß wissenschaftliche Fragen nie durch Augenschließen oder Totschweigen gelöst werden können, und daß ernste Schwierigkeiten schon einen gut Teil ihres Schreckens verlieren, wenn man ihnen beherzt ins Antlitz schaut.

Diese verschiedenen Umstände haben es dahin gebracht, daß die katholischen Theologen in der Aufstellung und Auslegung ihrer Grundsätze sehr vorsichtig, manchmal fast ängstlich geworden sind und in der Theorie jetzt eher zur Strenge als zur Milde neigen; sie fürchten den Vorwurf des Laxismus oder auf dem Glaubensgebiet den des Liberalismus.

---

[1] Daß Milde in Beurteilung und Behandlung des Nächsten keineswegs den Schluß auf Laxheit der Gesinnung und des Lebens rechtfertigt, geht schon aus der bezeichnenden Tatsache hervor, daß die heiligsten Menschen zugleich die gütigsten waren. Der geistvolle englische Oratorianer F. W. Faber (Alles für Jesus, Kap. 6, Nr. 4) macht die feine Bemerkung, die von der Kirche heilig gesprochenen geistlichen Schriftsteller seien in ihrem Urteil durchweg milder als die nichtkanonisierten. Sie schauten eben in die Tiefe. Es braucht aber wenig Lebenserfahrung, um Rigorist zu sein.

Es wäre überdies auch pädagogisch verfehlt, den Jugendunterricht mit der Kasuistik des religiösen und sittlichen Lebens zu belasten, für die der noch unentwickelte Geist durchschnittlich weder Bedürfnis noch Verständnis hat. Leichtsinnige Naturen würden jedes Zugeständnis mißbrauchen. So könnte aus einer unbedachtsamen Behandlung des Glaubenszweifels mancher etwa den Schluß ziehen, es sei ziemlich gleichgültig, ob man den Glauben bewahre oder nicht. Damit würde aber dem religiösen Indifferentismus Vorschub geleistet, der natürlich mit dem Wesen einer Kirche, die sich als göttliche Stiftung weiß, unvereinbar ist.

Es wird also für den Jugendunterricht und die allgemeine Seelsorgepraxis nichts übrig bleiben, als den hohen Wert des Glaubens zu verkünden und vor leichtfertiger Gefährdung des Glaubens ernstlich zu warnen, ohne sich in eine genaue Prüfung entfernter psychologischer Entwicklungsmöglichkeiten einzulassen. So pflegt man ja auch im staatsbürgerlichen Unterricht vor jugendlichen Zuhörern nicht die Frage zu erörtern, ob und inwieweit etwa ein Kommunist bona fide an der Unterwühlung der öffentlichen Ordnung arbeiten kann, oder ob und unter welchen Umständen eine Revolution erlaubt sein kann, obschon diese letztere Frage in den Untersuchungen der Staatsrechtsphilosophen einen breiten Raum einnimmt. Man begnügt sich, der Jugend Ehrfurcht und Gehorsam gegen die staatliche Autorität einzuflößen und die Empörung gegen sie als Frevel zu brandmarken. Dabei füge man hier wie dort gelegentlich hinzu, daß im Urteil über den Nächsten äußerste Zurückhaltung geboten ist, da wir in sein Inneres nicht hineinschauen können.

Gewiß mag der ehrliche Erzieher hier wie in ähnlichen Fällen zuweilen das peinliche Gefühl haben, daß er der Jugend doch nicht die ganze Wahrheit sage und Mißverständnissen nicht genügend vorbeuge. Aber er darf sich durch die Erwägung für entschuldigt halten, daß ein anderes Verfahren noch viel nachteiliger wirken und die Jugend mit einem Wissen beschweren und gefährden würde, zu dessen Aufnahme sie noch nicht reif ist (vgl. Joh. 16, 12).

Anders als bei der allgemeinen Unterweisung liegt der Fall bei der Leitung der Einzelseele. Hier kann die Theorie den jeweiligen Fragen, Bedürfnissen und Schwierigkeiten der einzelnen sorgsam angepaßt werden und deshalb auch die Milde der großen Meister sich frei auswirken. Zu der normalen Entwicklung des Katholiken gehört nämlich auch, daß er entsprechende Erzieher und Seelenführer findet. Diese sind gleichsam die Kanäle, durch die ihn persönlich das lebendige Lehramt der Kirche erreicht. Denn die Kirche beruht ganz auf der Überlieferung von Hand zu Hand, auf der Idee der liebenden Führung der Menschen durch Menschen (Math. 28, 20; Röm. 10, 17). Das ist freilich ein Gedanke, der unsrer individualistisch zerrissenen Zeit fast völlig abhanden gekommen ist. Unter der mittelbaren oder unmittelbaren Leitung des kirchlichen Lehramts soll der Katholik auch seinen Glauben und dessen Begründung kennenlernen. Wo diese Führung ganz oder teilweise versagt, da ist die Harmonie seiner religiösen Entwicklung schon gestört, und es entsteht nur zu oft ein verzerrtes, verkümmertes Gebilde, das kaum etwas von der Fülle des Lebens zeigt, das Christus den Seinen verheißen hat (Joh. 10, 10).

Messer hat wiederholt über seinen innern Werdegang öffentlich Rechenschaft abgelegt[1]. Religiöse Kälte im Elternhaus und wahllose Lektüre ließen seinen katholischen Glauben nie recht zur Entfaltung kommen. Es war mehr ein beständiges Hangen und Bangen. Vor allem hat ihm in den Jahren seiner geistigen Entwicklung ein erfahrener Führer und Berater gefehlt. Sonst wäre ihm wohl nicht wegen der ungerechten Behandlung vonseiten der Schulbehörden und durch die Versenkung in das Erdenleid der Gottesglaube zusammengebrochen. Im Kulturkampf haben viele hervorragende Katholiken weit Härteres erfahren, aber ihr Glaube ist dadurch eher gestärkt worden. Denn gerade auf das Leid wirft das Christentum ein helles Licht[2]. Sein Zeichen ist ja das Kreuz, das nach der ausdrücklichen Vorhersage Christi für seine Bekenner mannigfache Verfolgung und Mühseligkeit einschließt, aber auch tröstliche Zuversicht und siegreiche Kraft verleiht. Nur die einseitige Betrachtung des Leidens führt daher von Gott ab. Ärzte, die beruflich immer mit Geisteskranken zu tun haben, verfallen leicht in den Fehler, alle Menschen für anormal und die ganze Welt für ein großes Narrenhaus zu halten. Das liegt nicht an der Welt, sondern an den Ärzten, deren Blick anormal verengt ist. Wer zu einer sachlich begründeten Weltanschauung gelangen will, muß die Gesamtheit der Erscheinungen ins Auge fassen; er darf nicht regungslos auf einen dunklen Punkt starren. Es gibt in der Welt nicht nur Kranke, sondern auch Gesunde, nicht nur Unordnung, sondern auch vielfache Ordnung; jeder Grashalm kann sie uns lehren. Aber selbst das Leid ist ein Weg zu Gott, sogar der psychologisch bedeutsamste Weg. „Dir selbst bewußt kaum, ist dein Leid ein Heimweh nach der Ewigkeit" (Geibel).

Es kommt freilich alles darauf an, daß die einzelne Seele gerade den Führer findet, der sie versteht. Denn die richtige Behandlung der Seelen ist eine hohe und seltene Kunst; sie kann selbst aus den besten Schulbüchern nicht erlernt werden und wird auch nicht ohne weiteres mit der Priesterweihe verliehen. Bei verwickelten Fragen des Seelenlebens muß man sich daher gewissenhaft nach einem erfahrenen Berater umsehen, ähnlich wie wir in schwerer Krankheit des Körpers uns sorgfältig den Arzt auswählen. Es ist ein sehr wahres Wort Nietzsches: „Man muß für seinen Arzt geschaffen sein; sonst geht man an seinem Arzt zu Grunde." Gerät der Kranke an den verkehrten Arzt, dann kann die Behandlung schlimmer wirken als die Krankheit (Mark. 5, 26).

Die schwere Verantwortung, die somit auf jedem Führer und Berater lastet, begründet für ihn zugleich die ernste Verpflichtung, die Verfassung der ihm anvertrauten Seelen behutsam zu prüfen, um in Urteil und Behandlung verhängnisvolle Fehler zu vermeiden. Dabei werden reiche Selbsterfahrung und warmes Mitgefühl für die Not der andern ihm am besten die Wege weisen. Ein tiefer Einblick in die eigenartige Verwobenheit des modernen Geisteslebens wird ihn auch Seelenzustände erkennen und verstehen lassen, die vielleicht in einer ganz katholischen Umwelt höchst unwahrscheinlich sind. So kann und darf bei den wirren Verhältnissen der Gegenwart, zumal bei den innern und äußern Schwierigkeiten des religiösen Unterrichts, der Seelenführer von heute auch mit der Möglichkeit rechnen, mitunter Katholiken anzutreffen, die zwar äußerlich der katholischen Kirche angehören, denen aber der katholische Glaube niemals in richtiger, entsprechender Weise (proportionato modo) vor-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 97 (1919) 313 ff.

[2] Den tiefen, auch pädagogisch wichtigen Sinn der christlichen Opferidee betont auch Paulsen, System der Ethik I[12] (1921) 161 f.

gestellt worden ist; sie müssen zum rechten Glaubensverständnis und zum Erwecken der Glaubensakte erst angeleitet werden, sind also vor dieser Anleitung noch nicht zu einem Glaubensakt verpflichtet. Denn niemand ist verpflichtet, etwas zu glauben, was er nicht kennt[1].

Unter einem tüchtigen Seelenführer wäre auch das Problem „Glauben und Wissen" für Messer nie zu der dunklen Wolke geworden, die eigentlich seinen ganzen Lebensweg beschattet hat. Denn die furchtbare Alternative, die ihn quälte, zwischen der Kirche und der Wahrheit wählen zu müssen, besteht für den wohlunterrichteten Katholiken überhaupt nicht; er hängt ja seiner Kirche eben deshalb an, weil er in ihr die Säule und Grundfeste der Wahrheit verehrt (1 Tim. 3, 15). Der Wahrheitstrieb kann ihm daher niemals mit dem Makel des Widergöttlichen befleckt erscheinen; er ist vielmehr der sicherste und beste Führer zu Gott und zur Kirche. Wenn ein Katholik im Fortschritt der Wissenschaft eine Gefahr für seine religiöse Überzeugung sieht, dann liegt der Grund entweder im Mangel an theologischen Kenntnissen oder in einer Überschätzung wissenschaftlicher Aufstellungen.

Wie verhält sich denn das Wissen zum Glauben nach katholischer Lehre? Ein vernünftiges sicheres Wissen um die Voraussetzungen des Glaubens, die praeambula fidei, muß dem Glaubensakt vorausgehen. Ist der Glaube angenommen, so muß er durch immer tieferes Versenken in seinen Inhalt *vermehrt* werden. Dazu können philosophische, geschichtliche und naturwissenschaftliche Erkenntnisse von wesentlichem Nutzen sein. Jede Wahrheit, woher sie auch kommen mag, ist eine Botin des ewigen Lichtes. Wie sollte sich da der Katholik vor ihr fürchten? Je tiefer er von der Göttlichkeit seines Glaubens überzeugt ist, um so mehr wird ihn ein freier, aufgeschlossener Sinn für die Wirklichkeit der Dinge auszeichnen. Er wird, wie ein Freund der Wahrheit, so auch ein Freund der Wissenschaft sein. Aber er übersieht dabei nicht, daß unter dem stolzen Namen der Wissenschaft sich auch viel nichtiger Schein birgt, und daß der Granit seiner Kirche ganz andere Sicherheit verbürgt als der leichte Flugsand stets wechselnder Meinungen. So kann er mit ruhigem Blicke dem Anprall der Wogen gegen den Felsen der Kirche zuschauen; er weiß, sie werden ihn nicht überwältigen.

Allerdings kann sich auch der überzeugte Katholik *theoretisch* die Frage vorlegen, ob begrifflich die Verpflichtung gegen die Wahrheit oder die gegen die Kirche höher stehe. Inhaltlich fallen sie zwar für ihn zusammen, und deshalb kann er einen Widerspruch zwischen der katholischen Lehre und der Wahrheit weder als wirklich noch als möglich zugeben. Aber an Rang und Wert steht die Pflicht gegen die Wahrheit höher als die gegen die Kirche. Wenn die Kirche in irgend einem Punkte ihrer Lehre gegen die Wahrheit verstieße, dann wäre niemand verpflichtet, dieser Kirche oder dieser Lehre anzuhangen, es bestände vielmehr die Verpflichtung, diese Lehre abzulehnen. Das ist freilich in sich, soweit eine allgemeine und endgültige Lehrentscheidung in Betracht kommt, eine hypothesis falsa; aber der Katholik, der von seiner Kirche zu folgerichtigem Denken geradezu erzogen wird, scheut keineswegs vor solchen Hypo-

[1] Vgl. Denzinger, Enchiridion[12] n. 1651: Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit.

thesen zurück, wenn sie dazu dienen, die Begriffe klarzustellen. So zieht ja auch der Apostel Paulus im 15. Kapitel des ersten Korintherbriefs ruhigen Blutes die logischen und ethischen Folgerungen, die sich aus einer Leugnung der Auferstehung Christi ergeben würden, ohne damit irgendwie die Tatsache dieser Auferstehung zu bezweifeln.

Deshalb sind auch die Bedenken, die Messer am Ende seiner Selbstdarstellung gegen den katholischen Glauben anführt, nicht stichhaltig. Er schreibt dort[1]: „Ist es überhaupt einem Menschen, der zu wirklich selbständigem Denken gelangt ist, noch erlaubt, auf eine Autorität hin zu glauben? Er muß sich doch selbst Rechenschaft geben, warum er gerade dieser Autorität vertraut. Damit urteilt er über sie, macht sich frei von ihr. Und selbst wenn die Autorität vor einer solchen Prüfung sich bewährt — muß jeder Gewissenhafte sich nicht doch vorbehalten, der Autorität dann nicht zu folgen, wenn irgend eine ihrer Lehren oder Gebote seinem Gewissen widersprechen würde? So müßte er sich auch für die Zukunft seine Freiheit vorbehalten."

Gewiß muß der Mensch sich Rechenschaft darüber geben, warum er der Autorität vertraut. Das heißt aber nicht notwendig, sich ein Richteramt über sie anmaßen, sich von ihr freimachen. Wenn der Offizier die Legitimation dessen prüft, der ihm einen Befehl seines Kommandeurs überbringt, so richtet er nicht über den Kommandeur, sondern stellt nur die Voraussetzung fest, damit er in Wahrheit der militärischen Autorität gehorcht und nicht auf einen Schwindler hereinfällt. Auch die katholische Kirche kann vernünftigerweise nur dann Glauben verlangen, wenn sie sich als wirkliche Botin Gottes an die Menschheit ausgewiesen hat. Wer aber einmal zu der sichern Einsicht gelangt ist, daß die katholische Kirche wegen ihrer wunderbaren Einheit, Heiligkeit und Unerschütterlichkeit ein Gotteswerk ist, wird ihr ohne Schwanken anhangen dürfen und müssen. Theoretisch kann er dabei die Folgerichtigkeit des Schlusses durchaus anerkennen, daß er der Kirche den Glauben aufkündigen müsse, wenn sie ihm eines Tages als bloßes Menschenwerk erwiesen werden sollte. Aber auf Grund seiner gewonnenen festen Überzeugung wird er eben die Möglichkeit eines solchen Beweises bestreiten. Derartige Einwände werden in der Logik durch Leugnung der ganzen Unterstellung gelöst: nego suppositum. Der Gedankengang Messers stellt im Grunde jede Autorität in Frage. Ja, konsequent durchgedacht, würde er die unbedingte Bejahung irgend welcher objektiven Wahrheiten und Werte überhaupt ausschließen und einen allgemeinen Relativismus voraussetzen; er würde, wenn man den Ernst wissenschaftlicher Erörterung durch einen Scherz mildern darf, auf die Antwort des Schulkindes hinausführen, das unter dem Einfluß heutiger Handelsbräuche auf die Frage des Lehrers, wieviel 3×4 sei, prompt erwiderte: 12 freibleibend. Wollte Messer einen Schritt weiter tun, so würde er zu der Erkenntnis gelangen: Die Wahrheit ist ein Felsen, der feststeht; da braucht man nicht jeden Augenblick zu bangen, daß der Boden wankt. Wieviel übrigens auch der zu wirklich selbständigem Denken gelangte Mensch auf Autorität glauben muß, findet sich trefflich dargelegt bei Rud. v. Jhering, Der Zweck im Recht II[4] (Leipzig 1905) 465 471 ff.

Der Unterschied zwischen dem katholischen und dem modernen Denker liegt also keineswegs da, wo man ihn so oft vermutet hat: in der subjektiven Einstellung zur Wahrheit; beide suchen, wenn sie es ehrlich meinen, die reine Wahrheit ohne Vorbehalt. Der Unterschied liegt vielmehr in der Erkenntnistheorie. Der moderne Mensch hat, verwirrt durch die verschiedensten Systeme der Philosophie, das Vertrauen zu seiner Vernunft verloren; er verzweifelt daran, die Wahrheit in den großen Fragen der Weltanschauung finden zu

[1] Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen usw. III 171.

können, und hält in diesen Dingen nur ein Meinen und Wähnen für möglich und statthaft. Deshalb versteht er den Katholiken nicht, weil dieser eine sichere, objektive Wahrheit annimmt und natürlich auch deren Erkennbarkeit für möglich hält. Es handelt sich im Grunde um das Wesen der Philosophie, ob sie ein Ringen um den wirklichen Sachverhalt der Dinge ist oder ein Zweig der Dichtkunst, der gegenüber die Frage nach der objektiven Wahrheit keine Berechtigung hat. Auf diesem Felde, in dieser Prinzipienfrage muß die Entscheidung fallen. Es wäre ein bedeutender Gewinn, wenn das allseits erkannt und anerkannt würde. Dann könnte der Kampf der Geister ritterlich um die Sache geführt werden, und es schiede die nicht selten erhobene persönliche Verdächtigung gegen die gläubigen Gelehrten völlig aus, als ob diese nicht ebenso aufrichtig und ebenso wissenschaftlich nach der Wahrheit strebten wie ihre Gegner. Messer selbst ist an dieser Verdächtigung nicht beteiligt.

Was aber den Konflikt zwischen Gewissen und Autorität anlangt, so ist es nicht der letzte Beweis für die Göttlichkeit der katholischen Kirche, daß so viele Millionen Menschen aus allen Völkern und Zeiten unter ihrer Leitung Klarheit des Geistes und Frieden des Herzens dauernd gefunden haben und noch immer finden, ohne je den Gehorsam gegen die kirchliche Autorität als Bedrückung ihres Gewissens zu empfinden.

Zum Schlusse berührt Messer das persönliche Verhältnis von Mensch zu Mensch. Auch auf dieses Gebiet will ich ihm im Geiste der Gerechtigkeit und Liebe folgen.

Niemals wird ein echter Sohn der katholischen Kirche Andersdenkende verwünschen, da er gehalten ist, alle Menschen zu lieben. Auch wird er diejenigen, die sich äußerlich von seiner Kirche getrennt haben, nicht mit dem kränkenden Mitleid der Geringschätzung bedenken. Wohl aber wird er ihnen das große und ehrende Mitleid der Liebe entgegenbringen, das aus dem hohenpriesterlichen Gebet unsres Heilands spricht, auf daß alle im Glauben und der Liebe eins seien und an den Gnadenschätzen der Kirche teilhaben. Wo immer der Katholik außerhalb seiner Kirche einen Menschen findet, der aufrichtig und opferbereit die Wahrheit sucht, drängt sich ihm, ohne indes dem Gewissen des andern irgendwie Gewalt antun zu wollen, unwillkürlich der Wunsch auf: Talis cum sis, utinam noster esses!

Max Pribilla S. J.

Religiöse Bewegungen.

Die Nachkriegszeit hat sich immer mehr als eine Zeit tiefer seelischer Aufrüttelung herausgestellt. Während früher Religiosität (wenigstens soweit sich das im literarischen Ausdruck feststellen läßt) nur das Thema eines schlichten Erfüllens des Willens Gottes im gewöhnlichen Alltag abwandelte, tuen sich nun alle ihre vielgestaltigen und geheimen Kammern auf. Wir haben eine mystische Bewegung, haben eine liturgische Bewegung, dazwischen entfalten die verschiedenen Ordensideale ihre Werbekraft als Spiegelungen des Christusbildes auch für den gewöhnlichen Christenmenschen, und zu allerletzt wühlt der anhebende Geisteskampf um die Phänomenologie die tiefsten Wurzeln des Religiösen auf. Es gewinnt den Anschein, als würfe sich die ganze Wucht enttäuschter Energie auf dieses so lange im Lärm naturwissenschaftlicher, sozialer, historischer Fragen vernachlässigte Gebiet, wobei gewiß bei manchem der leise Zweifel sich regen mag, ob mit so viel „Hebel und Schraube" dem Heiligtum der Seele beizukommen sei, und ob nicht doch die Weise der Altvordern die gesündere gewesen, da sie in ihrer Weise das Wort vom „Kämmerlein im Verborgenen" erfüllten.

Die nachgelassene Metaphysik Hertlings wie die Neuausgabe von Scheebens Programmschrift „Natur und Gnade"[1] können so eine Art stiller Führung für unsre aufgewühlte Zeitseele bedeuten. Es ist nicht nur das rein Inhaltliche, das hier in Frage steht. Darüber brauchte es ja kaum eines Wortes. Hertlings Metaphysik ist die reife Frucht eines selten reichen Gelehrtenlebens und wohl eine der reifsten Früchte einer echten Neuscholastik, nicht im Sinne einer schlechthinnigen Repristinierung, sondern im wahren Sinne einer Neugeburt aus dem Ringen und Fragen der Zeit. Scheebens „Natur und Gnade" ist gleichfalls, historisch gesehen, ein reifer Abschluß, der Abschluß jener langen Kontroversen über den Begriff des Übernatürlichen, die im Jansenistenstreit mächtig anhoben. Der Standpunkt der nachtridentinischen Theologie, die „Natur" als „wesenhafte" Natur faßt und allem Übernatürlichen als Wesenheit gegenüberstellt, im Unterschied vom Standpunkt der patristischen Theologie, die „Natur" historisch faßt als die tatsächlich von Gott in die Ordnung des Übernatürlichen erhöhte Natur, hat in diesem Buche Scheebens seinen wohl ausgeprägtesten Ausdruck. So vermag das Werk Scheebens, dem Grabmann eine höchst dankenswerte Vorrede über dessen Lebensarbeit und die deutsche katholische Theologie seiner Zeit geschrieben hat, schon rein inhaltlich ein segensreiches Apostolat auszuüben, für eine Klärung im Streite um eine letzte Einheit von Natur und Übernatur. Zu einem ähnlichen Apostolat scheint auch Hertlings Metaphysik berufen; denn seine Darlegungen über Gotteserkenntnis und Gottesbegriff bergen, gerade in ihrer Kürze, köstlich tief und klar die Lehre der Philosophia perennis;

[1] G. v. Hertling, Vorlesungen über Metaphysik, herausgegeben von Prof. Dr. Matth. Meier. (XX u. 137 S.) (Sammlung Kösel.) Kempten 1922, Kösel. Matth. Scheeben, Natur und Gnade. Versuch einer systematischen, wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen, mit Einleitungen und Ergänzungen neu herausgegeben von Prof. Dr. Martin Grabmann. (344 S.) München 1922, Theatiner-Verlag.

besonders möchte ich hinweisen auf die glückliche Reduzierung der sog. Gottesbeweise auf nur drei Formen, die so tatsächlich in systematischer Vollendung das Grundverhältnis des Geschöpflichen zum Göttlichen, die analogia entis, auseinanderfalten. Aber dieses rein Inhaltliche ist, wie mir scheinen möchte, trotz seiner Bedeutung doch nicht das Bedeutendste. Das Bedeutendste ist doch der große, tiefe, reiche und reife Mensch, der aus beiden Werken spricht; das innige, gottversunkene Gemüt in Scheeben, der das Übernatürliche nicht genug faßbare und greifbare Wirklichkeit werden lassen kann, als neue, erhabenere, wirklichere „Natur", als es diese geschaffene ist, und der darum die Worte der Griechen von einer „Vergöttlichung" wie köstliche Edelsteine hin und her wendet, zu seinem und des Lesers andachtsvollem Entzücken; bei Hertling wieder der kühle, herbe, fast zaghafte Wahrheitssinn, der lieber Einschränkungen macht, als daß er fremden Beweggründen zuliebe ein Ja stärker unterstriche, — ein reiches Innenleben, daraus in schweren Stürmen eine stille Altersweisheit fast unbemerkt gewachsen ist, aber ein keusch verschlossenes Leben, von dem nur wenige goldene Schimmer durch die strenge Sachlichkeit leuchten. Man muß dieses letzte Buch Hertlings eigentlich mit seinen einzigschönen „Erinnerungen aus meinem Leben" und mit den Briefen, die Hoeber in den „Akademischen Monatsblättern" (1921/22) veröffentlicht hat, zusammen lesen, um den letzten Sinn dieser ganz leidenschaftslos fließenden klaren Lösungen zu begreifen. Dann wird diese scheinbar so sachliche Metaphysik leuchtendes Leben, freilich ein ruhiges Abendleuchten. Scheeben und Hertling sind so gewiß in etwa Gegensätze, der eine ungetrübt über den Wirrnissen und Rätselfragen dieses Lebens schon fast in seliger Schau schwebend, der andere kühl und still und verschlossen geworden in ernstem, wahrheitskühnem Kampfe mit ihnen, — aber jeder in seiner Weise zu letzter Reife verklärt — wie Schutzgeister über unsrer gärenden und schäumenden Gegenwart.

Gegen Hertling und Scheeben bildet Gründlers „Elemente zu einer Religionsphilosophie"[1] einen bezeichnenden Gegensatz. Bei jenen haben Natur, Übernatur, Religion den strengen Sinn des realen Gegenstands, bei Gründler ist alles im Sinne des Vorgangs genommen, nicht Darlegung religiöser Wahrheit, sondern Analyse religiösen Lebens. Diesen wesenhaften Grundstandpunkt der Phänomenologie muß man sich wohl gegenwärtig halten, wenn man Gründlers Ausführungen nicht als eine Psychologisierung des objektiven Reiches der Wahrheiten mißverstehen will. Phänomenologie, so sehr sie auch in ihren Hauptvertretern auf den Aristotelismus Brentanos und Trendelenburgs zurückgeht und daraus letztlich ihre Scholastikverwandtschaft (im Festhalten an objektiven Wesenheiten) ableitet, ist eben eine Umkehr innerhalb des methodischen Formalobjekts der modernen Philosophie, und das ist im Unterschied zur Scholastik nicht der Gegenstand in sich, sondern der Vorgang seiner Erkenntnis. Innerhalb dieses Formalobjekts freilich betont die Phänomenologie (im Gegensatz zu kantischem Apriorismus und neuerem Psychologismus) das objektive In-sich-bestehen des Erkenntnisobjekts (also nicht des realen „Dinges an sich", sondern des erkannten Dinges *als* erkannten);

[1] Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage von Dr. Otto Gründler. (II u. 136 S.) Kempten 1922, Kösel.

sie wendet hier wie die Scholastik den Grundsatz an, daß der subjektive Akt vom Objekt bestimmt werde (actus specificatur ab obiecto) und führt ihn noch weiter, indem sie zwischen Akt und Objekt ein inneres Vorzeichnungs-Erfüllungs-Verhältnis (wie sie es nennt) aufstellt: in der Aktbeschaffenheit „zeichnet" sich die Objekteigenart „vor" und die Objekteigenart ist die „Erfüllung" der Aktbeschaffenheit. Wegen dieses innern Verhältnisses verwirft sie alle „Beweise" für das Dasein eines Dinges (auch Gottes) und spricht von einer „Unmittelbarkeit" zwischen diesem vorzeichnenden Akt und dem erfüllenden Objekt. In Wahrheit aber ist eben der Inhalt der „Beweise" in die Aktbeschaffenheit bereits aufgenommen, wie es bei Scheler deutlich heraustritt, wenn er dem „religiösen Akt" die Eigenschaften eines „Transzendierens der gesamten Welt", eines „Unerfülltseins durch irgend einen endlichen Gegenstand" u. a. zuschreibt („Ewiges im Menschen" S. 529 u. a.). Von der Scholastik unterscheidet sich die Phänomenologie endlich durch ihre „Wesensschau", die sie statt der „Abstraktion" setzt. Während die Scholastik (und mit ihr im Prinzip die induktive Metaphysik eines Lotze) lehrt, daß die in sich positiven „Wesenheiten" von den Sinnesgegebenheiten aus durch „Abstreichen" des Sinnenhaften gewonnen werden, also „negativ", zielt die phänomenologische Wesensschau auf ein positives „Sehen" der Wesenheiten selbst; ja dieses Schauen der Wesenheiten ist ihr das „eigentliche" Erkennen, während das sinnliche Erkennen nur ein „Zerstreuen" dieses ursprünglichen Erkennens ist: im Prinzip also Platonismus gegen Aristotelismus. Zu diesem Standpunkt der Phänomenologie in sich kommt nun noch der spezifische Standpunkt Schelers in Bezug auf Ethik und Religion, die er auf „Werte" begründet, nicht auf Seinsverhalte; es sind „objektive" Werte, aber objektive Werte, die in emotionalem „Fühlen" (das er als „gegenständliches" Fühlen scharf trennt von „Gefühl" als irrationalem Zustand) „erfaßt" werden, letztlich in der „Liebe". Aus dieser Grundauffassung entspringt sowohl sein sog. „Liebesprimat" („Krieg und Aufbau") wie seine Scheidung von Religion und Metaphysik („Ewiges im Menschen").

Gründlers Buch ist auf der Grundlage aller dieser Auffassungen geschrieben. Über dieses der Phänomenologie und der Scheler-Schule im besondern Gemeinsame braucht also hier nichts gesagt zu werden. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß Scheler selber den realen Wert (im Unterschied vom intentionalen) als „dem Sein inhärierend" bezeichnet, woraus sich in innerer Konsequenz doch wieder der abgelehnte Standpunkt der Scholastik ergibt[1]. Das Eigene an Gründlers Buch ist ein seltsames Schwanken zwischen einem mehr scholastischen Standpunkt und einem mehr religionspsychologischen.

Unter das erste gehört, daß er die „Wesensschau" (das ist der Sinn seiner weitbehandelten „Anschauung") doch fast wieder mit der scholastischen Abstraktion gleichsetzt (S. 6: „Ich kann von allem Individuellen ‚abstrahieren' und gleichsam durch die sinnliche Anschauung ... hindurch das Wesen ... kategorial anschaulich erfassen"), ferner daß er im fundamentalen Gegensatz zu Scheler das „religiöse" Erkennen des Daseins Gottes

[1] Über die Phänomenologie im allgemeinen und Schelers im besondern vergleiche des Verfassers Abhandlung „Zu Max Schelers Religionsauffassung" (Zeitschrift für kath. Theol. Januar 1923).

nicht in die Liebe setzt, sondern die Liebe selbst als Reaktion auf einen vorher irgendwie erkannten Gott auffaßt: „Glauben[1] an Gott ... ist nicht möglich ohne ein gewisses glaubensfreies — wenn auch nur unvollkommenes und schattenhaftes — Wissen um Gott. Ohne das Bewußtsein der Existenz eines allgütigen und allmächtigen Gottes in irgend einer Form schon vor allem Glauben zu haben, kann ich mich diesem Gott auch nicht liebend und demütig hingeben" (S. 39, ebenso 62: „Das Anschauen des persönlichen Gottes ruft in uns Vertrauen, Zuversicht und Glauben hervor"); damit ist (ebenso in Gründlers Artikel in der „Augsb. Postztg.", Lit.-Beil. 1922, Nr. 39) aber im Prinzip der scholastische Standpunkt eingenommen, nach dem die praktische Anerkenntnis Gottes auf die theoretische Erkenntnis Gottes folgt, während Scheler die „religiöse" Erkenntnis Gottes im Liebesakt sich vollziehen läßt.

Nach der andern Seite hin scheint uns aber Gründler mehr in eine religionspsychologische Methode abzugehen, wenn er stärker als Scheler (der sich ganz betont gegen alle Erlebnis- und Gefühlsphilosophie und -theologie wendet) das gefühlsmäßige Erleben betont und fast den Wahrheitswert und den Wertgrad der Religion in „die höchsten und reichsten emotionalen Stellungnahmen" legt (S. 34), sowie das Institut „Heiliger Schriften", „Tradition" u. a. nur als lebendiges „Wirken von Person zu Person" faßt auslegt, während Scheler ihm den objektiven opus-operatum-Charakter der „Fortdauer Christi" noch zuweist. In eine ähnliche Richtung des Abweichens von Scheler zeigt auch Gründlers Personbegriff, den er ungefähr mit Pneuma, vernünftiger Seele, Geistseele gleichsetzt, „Seele" aber mit Psyche, sensitiver Seele, Leibseele, während Scheler (hier in Übereinstimmung mit der Scholastik) die Person als objektive „Totalität" des Leib-Seele-Naturträgers (in seiner Sprache) hinstellt, der aller Akte konkrete Einheit ist. Gründler scheint uns übrigens auch Schelers Satz von einer „Unerkennbarkeit der Person" mißzuverstehen, da er S. 30/31 dieselbe Art eines „Beweises" der Personalität gegen Scheler anführt, die Scheler selber („Ewiges im Menschen" 600, 682 Anm. 1 u. a.) als Beweis anführt; Schelers „Unerkennbarkeit" beruht eben auf dem Unterschied theoretischen Festhaltens und innerlichen Mitlebens, den Dietrich v. Hildebrand in „Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis" (Halle 1921, 469 ff.) klar durchführt und den Gründler übrigens selber übernimmt (S. 14, wo er einen „Vernunftschluß" von einem „anschaulichen Erfassen der Werthaftigkeit" scheidet). In die Richtung eines „Psychologisierens" scheinen auch die befremdlichen Ausführungen S. 108/109 über einen Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zu weisen, die in mehreren Wendungen an origenistische Apokatastasis erinnern könnten: „Keiner ist auf ewig verdammt, jeder kann im Laufe der Ewigkeit auch noch der Seligkeit teilhaft werden." Wenn Gründler das als Kern der Fegfeuerlehre faßt, so ist das natürlich irrig, könnte aber (zumal S. 109 deutlich „Himmel, Hölle und Fegfeuer" nennt) den von ihm eigentlich intendierten Sinn seiner arg mißverständlichen Worte aufhellen. Dieser läge darin, daß der Grund der „ewigen Hölle" in der unabänderlichen „Verstockung" der Verdammten liegt, die nach theologischer Lehre daraus erfolgt, daß erstens gemäß Gottes Ratschluß im jenseitigen Leben eine Umkehr von schwerer Sünde oder Rückfall aus der Gnade nicht mehr möglich ist, und zweitens der Mensch freiwillig im Stande der schweren Sünde aus dem Leben scheidet. Darum ist es richtig, was Gründler sagt: „Sobald wir ... unsre Verstocktheit aufgegeben haben", erlangen wir die Seligkeit. Aber im jenseitigen Leben trifft dieses „sobald" nie ein. An dieser so bedenklichen (den Worten nach schlechthin theologisch falschen) Stelle wird übrigens (wie auch und gerade bei Scheler) die eigentliche Gefahr der Phänomenologie offenbar, wenn sie ohne hinreichende Orientierung an der Fachtheologie, ja an dogmatischen Sätzen selbst, nur

[1] Gründler faßt „Glauben" (Scheler folgend) nicht im gewohnten Sinne, sondern als liebende Hingabe des ganzen Menschen an Gott.

im Vertrauen auf die Wesensschau, an theologische Fragen geht. St. Paulus spricht zu den erkenntnisfreudigen Griechen nicht umsonst sein „weise sein in Gemäßheit“ (oder „Nüchternheit“, wie die Vulgata sagt).

Eine recht fruchtbare Einteilung der praktischen Gotteserfassung gibt Gründler mit seiner Teilung einer „weltabgewandten Einstellung“ und „weltzugewandten Einstellung“ (S. 46 ff.); in der Linie solcher ruhig den Sachbestand analysierenden Darlegungen liegt wohl die Stärke des Buches, nicht so sehr im streng Philosophischen. Was Gründler in dem Abschnitt über „Metaphysische Betrachtungen“ über die „Realität“ ausführt, wünschten wir im Geiste seiner zwei Einstellungen ergänzt. Denn auch hier scheiden sich zwei solche. Von der einen Seite gesehen, ist gewiß alles „Dasein“ und „Wesenheit“ Gottes unvergleichbar mit dem des Geschöpfes, und insofern ist „das Sein Gottes gleichsam wesenhafter als alles faktische und wirklicher als alles eidetische Sein“ (S. 134); von der andern Seite aber gesehen ist er das „Wirkliche“ schlechthin und im Vergleich zu ihm (um mit Augustinus zu reden) alles Geschöpfliche „unwirklich“. Gründler setzt, wie uns scheint, „Wirklichkeit“ einseitig gleich „raum-zeitlicher Wirklichkeit“ und kommt infolgedessen zu seinem Satze: „Ob man ihm (Gott) aber eine tatsächliche Existenz (= faktischer) ... zugestehen kann, ist sehr fraglich, denn er ist über Raum und Zeit erhaben“ (S. 134). Daß er am Schlusse doch auf die alte Augustinus-Formel vom „immanenten“ und „transzendenten“ Gott zurückkommt, deutet wohl an, daß ihm selber das Einseitige dieser Betrachtungsweise zum Bewußtsein gekommen ist.

So zeigt das Bild dieses eigenartigen Buches den ganzen Werdecharakter der phänomenologischen Religionsforschung, ihr noch ungeklärtes Schwanken zwischen der strengen Objektivität altchristlicher Philosophie und der neueren Orientierung vom lebendigen Vorgang. Innerhalb dieses Gesamtrahmens der jungen Disziplin scheint das Buch Gründlers dann gewiß eine beginnende „rückläufige Bewegung zur Tradition“ zu erweisen. Vielleicht, daß die ruhige, fast skeptische, jedenfalls mit feinstem Bewußtsein der Verantwortlichkeit arbeitende Art Newmans, der von den Phänomenologen so sehr als Richtweiser berufen wird, für sie den Weg weisen könnte. Auf dem Wege Newmans, der gewissenhaft an Scholastik und Fachtheologie sich orientierte, könnte dann das herauskommen, was eine wahre Ergänzung des alten Standpunkts einer Philosophie des realen Gegenstands würde: eine schlichte, sachliche, aller Beschränktheit menschlicher Beobachtung sich bewußte Deskription der tatsächlichen religiösen Vorgänge, der Religion im Sinne religiösen Lebens.

In derselben Richtung einer Aufdeckung der lebendigen Vorgänge liegt auch die Stärke des Büchleins Guardinis „Vom Sinn der Kirche“ [1], zumal es selber dem lebendigen Kontakt des Vortrags entstammt. Die Werbekraft des „Solidaritätsprinzips“, das aus dem gewaltigen Lebenswirbel der Dostojewskischen „Brüder Karamasoff“ in die Philosophie Max Schelers sich abgekühlt hat, ist das Geheimnis der Wirkung dieser Ausführungen. Vorab der erste Vortrag (der beste vielleicht) ist wie der Ausdruck der neuen Lebensbewegtheit selbst: „Die überpersönliche Einheit der Gemeinschaft ... wurde überhaupt nicht gesehen. Man faßte sie als bloße Zusammenfügung von Einzelwesen.... So mußte auch die Kirche nicht als in sich ruhende religiöse Wirklichkeit, sondern als Grenzwert des Subjektiven empfunden werden,

[1] Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge von Romano Guardini. (96 S.) Mainz 1922. Matth. Grünewald-Verlag.

nicht als leibhaftiges Leben, sondern als formale Einrichtung.... Der Einzelne lebte für sich. ‚Ich und mein Schöpfer' war für viele die ausschließliche Formel." Es zeugt für Guardinis weisen Sinn für Maß, daß er der Einseitigkeit dieses Umschlags von Vereinzelung zu Gemeinschaft nicht nachgibt, sondern ausdrücklich die Rechte der persönlichen Individualität betont, das Berechtigte des „Gott und ich" auch innerhalb der Kirchengemeinschaft, die eben als objektive Gemeinschaft nicht mit Gemeinschaftsbewußtsein zusammenfällt. So zeichnet er sehr fein, wie das Persönliche als solches gerade in der Kirche durch ihre objektiven Einrichtungen zur Reife gedeiht; in diesen Partien sind Stellen, die mit staunenswerter Hellsichtigkeit die letzten Fäden seelischen Lebens entwirren.

Aber vielleicht wird Guardini selber sehen, daß eine letzte Verankerung doch nicht in der Gemeinschaft, sondern in einer Persönlichkeit wird gesucht werden müssen: in der Persönlichkeit „Gottes, der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist", mit andern Worten doch letztlich in einem „Gott und ich" (was schließlich immer die letzte Formel religiösen Lebens bleibt), nur daß dieser „Gott" konkret ist im „Leibe Christi" und dieses „ich" in unvergleichlich tieferer Innigkeit zu diesem Gott steht, da es „Glied des Leibes Christi" ist. Innerhalb dieser letzten Objektivität der Kirche kann sich dann der ganze unüberschaubare Reichtum des Menschenlebens entfalten, vom Einsamkeits-Menschen bis zum ausgeprägten Gemeinschafts-Menschen, *weil* eben das letzte und entscheidende Wesen der Kirche weder „Einzelmensch" noch „Gemeinschaft" ist, sondern Gott, der kraft seines Wesen sozusagen Gemeinschaft als Persönlichkeit ist und Persönlichkeit als Gemeinschaft, da diese Gegensätze in ihm, der der Unendliche und Einzige zugleich ist, widersinnig sind. Man kann also strenggenommen weder „Einzelmenschentum" noch „Gemeinschaft" als letzten Sinn des Daseins bezeichnen; denn Gott als Persönlichkeit ist sowohl unendlich (also ohne die „Grenzen" des *Menschlich*-Persönlichen) als auch dreipersönlich; auf der andern Seite besagt aber auch die Dreipersönlichkeit als solche keine Gemeinschaft, da nur Eine göttliche Natur ist, also keine naturhafte Vielfalt von Akten, die zum gewohnten Begriff der Gemeinschaft gehören; der „Inhalt" der göttlichen Akte (Erkennen, Lieben, Erschaffen, Heiligen, Beseligen usw.) ist kein vielfacher, da er der göttlichen Natur angehört, nur ihr formaler Personcharakter ist ein vielfacher.

Von diesen Gedanken aus, auf die wir doch schließlich alles zurückführen müssen, dürfte sich vielleicht eine vertieftere Darstellung des Wesens der Kirche und ihres mannigfachen Innenlebens ergeben, als sie Guardini in diesen ersten Skizzen offenbar nur geben wollte. Da diese Gedanken nur in der Richtung seiner eigenen liegen, so könnte diese Erwartung wohl nicht allzu willkürlich sein. Wir müssen — so möchte mir scheinen — in den Fragen über Einzelfrömmigkeit und Gemeinschaftsfrömmigkeit (Aszese und Liturgie, wie man wohl auch gesagt hat, wenigstens im Mutterland der Bewegung, Belgien) zu einem ähnlichen innern Ausgleich kommen, wie er vorbildlich wieder in den Schriften Newmans vorliegt, der gerade die religiöse Grundformel „Gott und ich" im „Leibe Christi" erfüllt sein läßt, was nur die psychologische Innenseite seines dogmatischen counterpart of nature ist (nicht im Sinne immanen-

tistischer „Erfüllung" sondern im patristischen Sinne der „freien Erlösung" der „gefallenen" Natur).

Die Ordenspsychologien Imles und Morins, sowie die beiden Übertragungen des Speculum perfectionis von Schönhöffer und Hammer (die an Sprachschönheit und Editionssorgfalt wohl miteinander wetteifern)[1] sind Zeugnisse einer dritten Form der heutigen religiösen Bewegungen. Die einzelnen großen Orden entfalten ihre spezifische Religiosität als Typenbilder christlichen Lebens. In dieser Richtung wird die Schrift Imles wohl bald eine Art Führerrolle einnehmen. Die Verfasserin hat ein wahres Charisma zu einer „Differentialpsychologie" (um diesen Ausdruck Sterns hier anzuwenden) der verschiedenen Orden. Fast ebenso innig lebt sie mit der schlichten, undifferenzierten Einfachheit benediktinischer Einstellung, wie mit der fast ungestümen Armuts- und Leidens-Liebe franziskanischen Geistes, wie mit der von ihr recht angriffslustig hingestellten Compañía, der Gesellschaft Jesu. Schon die Überschriften zeichnen diese geistvollen Unterschiede. Es darf aber wohl auf eine gewisse Gefahr solcher Darstellung hingewiesen werden. Historisch sind die meisten Orden doch mehr aus sachlichen Zeitbedürfnissen entstanden, die zum Teil, so für das Entstehen des Dominikaner- und Franziskanerordens auf der einen Seite und der Gesellschaft Jesu auf der andern Seite, recht ähnlich waren, was sich schon darin ausprägt, daß das „Apostolische" (bei allen Unterschieden) in allen drei Orden kennzeichnend im Vordergrund steht. Nach anderer Richtung wieder wird sich für den Benediktinerorden schwer eine einheitlich durchgehende Seelenrichtung darstellen lassen: das Benediktinertum der Missionare nach der Art Winfrids und das Benediktinertum der Mauriner unterscheidet sich doch fast wieder wie Seelsorgsorden und Lehrorden. Ebenso erweist sich ignatianische Religiosität, wie die Forschungen Otto Karrers nun wohl herausgestellt haben, nicht weniger aus dem Geiste echter Mystik quellend wie beschauliche Orden, nur ist hier statt der Mystik eines beschauenden „Gott in allem" die Mystik des „Findens Gottes in der Arbeit", historisch gesehen eigentlich eine Weiterführung der „Auskehr" der deutschen Mystik; hierfür ist ja bezeichnend, daß Ignatius nur den Ordensnovizen die Exerzitien machen läßt, ihn bis zum Höhepunkt der Betrachtung „von der Liebe" führt, damit von nun an das hallar Dios, das Finden Gottes in der Arbeit, Gebetsleben als Innenseite von Arbeitsleben seine Religiosität sei; ignatianische Religiosität setzt also die Glut „beschaulicher" Religiosität eigentlich voraus und führt sie nur zu ihrem Ziele, Gott, der in der Liebe das Leben der Seele ist, nun gleichsam auszuwirken im lebendigen Wirken „in allem". So wird es letztlich doch schwer halten, die Religiosität der einzelnen Orden gegeneinander abzugrenzen.

[1] Christusideal und katholisches Ordensleben. Ein Blick in die Seele unserer religiösen Orden von F. Imle. (104 S.) Kempten 1922, Kösel. Dom Germain Morin O. S. B., Mönchtum und Urkirche. Übersetzt von Benedikta v. Spiegel O. S. B. (198 S.) (Sammlung „Der katholische Gedanke") München 1922, Theatiner-Verlag. Spiegel der Vollkommenheit des hl. Franziskus (Speculum perfectionis). Auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen herausgegeben von Dr. Hanns Schönhöffer (Blütenranken um das Leben des hl. Franziskus von Assisi, Band II). (XX u. 208) Freiburg 1922, Herder. Im Spiegel der Vollendung. Ein franziskanisches Lebensbuch. Herausgegeben von R. Hammer O. F. M. (191 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet.

Vielleicht liegt der Grund an etwas, was man mißverstehend auch in das vornehm maßvolle Buch Dom Morins (das sich als klassische Zeichnung benediktinischer Eigenart ausweist) hineinlesen könnte: man faßt Ordensleben entgegen der Lehre der Hochscholastik immer noch gern als das eigentlich christliche Leben, in einer Art Mißverständnis über den Begriff des Standes der Vollkommenheit, und gibt so eigentlich der protestantischen These (z. B. Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen), die der katholischen Auffassung ein „doppeltes" Christentum vorwirft, nur neue Beweismittel. Das Ordenswesen als solches gehört nach der Hochscholastik unter die moralische Tugend der religio, d. h. des Kultes Gottes; es bedeutet aber nicht einen Höhengrad innerhalb der christlichen Grundtugend der caritas, der Liebe. Weltchrist wie Ordenschrist haben die „Liebe Gottes über alles" als Grundlage, nur daß der Weltchrist diese Liebe in seinem Weltleben betätigt und der Ordensmann in einem „Kultleben", indem er selbst durch die Gelübde die „Kultgabe" ist[1]. Gewiß soll diese „Kulthingabe" durch die Liebe beseelt sein, aber deswegen ist die Kulthingabe in sich nicht die Liebe, und es kann (wie die Theologen übereinstimmend lehren) ein Christ in seinem Weltleben höher in der Liebe stehen als ein Ordensmann in seinem Kultleben. Die Liebe aber allein ist „das Band der Vollkommenheit", und darum ist christliche Vollkommenheit in keiner Weise an den Ordenshabit gebunden; nur ist, allgemein gesprochen, der Weg des Ordenslebens in sich ein sicherer „Weg" zu dieser Vollkommenheit, wodurch aber für den individuellen Weg des Einzelmenschen nichts gesagt ist. Darum könnte es Mißverständnisse erregen, wenn das Christusideal nur in den Orden in Typenbilder auseinandergelegt wird, oder wenn Morin (Kap. 4) die Zeremonie der Ordensaufnahme so eng mit den Sakramenten zusammenstellt, daß das Ordensleben fast in sich als ein höheres Christentum erscheinen möchte, oder (Kap. 5) das Leben der Apostel und ersten Christen mit den Idealen des Mönchtums in eins fügt und dem Wort „Apostolisches Leben" einen andern Inhalt gibt, als es ihn gemeinhin hat, um den Mönch fast mit dem Typus des Christen gleichzusetzen. Es ist ja wohl verständlich, daß jeder Orden die Wesenszüge des Christentums in seiner spezifischen Ordensreligiosität nachzuweisen trachtet; aber immerhin müßte doch auch bei solchem Nachweis gewahrt bleiben, daß die Fülle des Christentums in kein Menschenideal überhaupt sich verengen läßt, also auch in kein Ordensideal. Denn Christentum ist eben dogmatisch kein bestimmtes Ethos, das sich gegen anderes Ethos abgrenzen ließe, sondern die Wiederherstellung der Beziehung des gefallenen Menschen zu Gott, so daß also letztlich die ganze Fülle der Beziehung des übernatürlich erhöhten Menschen zu Gott das „Ethos" des Christentums bildet.

Was aber eine Übertragung konkreter Ordensideale auf gewöhnliches Christenleben betrifft, so wäre vielleicht eine Gefahr nicht zu übersehen, die aus der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiderseitigen Lebensbedingungen folgt. Diese Gefahr ist, eine unhaltbare Mitte zwischen Ordensleben und

[1] Darum bezieht sich auch das Gleichnis des hl. Anselm (Morin S. 66) nur auf die religio, nicht auf die caritas. In der Liebe gibt jeder echte Christ Gott nicht nur einzelne Früchte, sondern den ganzen Fruchtbaum. Und diese Hingabe ist das christliche Wesenhafte.

Weltleben zu schaffen und Anschauungen zu übertragen, die nur auf der Grundlage klösterlicher Lebensformen verständlich sind. Gewiß haben die katholischen Orden auch die Aufgabe, den Weltchristen ein Lebensvorbild zu sein; aber wie jeder Orden das Recht hat auf eine bestimmte traditionelle Ordensreligiosität, so hat doch auch gewiß der Laienstand und innerhalb seiner wieder die einzelnen Berufsschichten ein Recht auf die seinen konkreten Lebensumständen entsprechenden Religiositätsformen. Unsre aszetische Literatur ist leider in der Hauptsache fast nur den ersten Weg gegangen, den einer Laisierung von Ordensreligiositätsformen. Ob das christliche Weltleben nicht lebendiger und eigenwüchsiger würde, wenn man aus seinen konkreten Lebensbedingungen heraus ihm *seine* Aszese gäbe? Das läge nur in der Fortsetzung der Richtung, die nach Kardinal Newman bei Philipp Neri und Ignatius von Loyola maßgebend war, da sie „die Kirche in die Welt stellten" (Serm. on var. occas. 228). Vor allem aber wäre es Arbeit im Geiste des hl. Franz von Sales[1], dem ja auch Newman gerade in besonderer Liebe anhing (Ward II 364).

Dazu kommt noch eine weitere Erwägung. Die konkret existierenden Orden sind als historische Gebilde in der Hauptsache Kinder *ihrer* Entstehungszeit und als Gemeinschaftsgebilde, trotz aller Anpassung an die jeweils andern Zeitumstände, doch stark traditionshaft in Wahrung dieser historischen Eigenart. So zeichnet derselbe Kardinal Newman im zweiten Band seiner meisterhaften Historical Sketches (die uns die Newman-Ausgabe des Theatiner-Verlags wohl bald schenken wird) als Eigenart des Benediktinerordens die stille Einfachheit unkomplizierter Lebensumstände: „in Reinheit zu leben und in Frieden zu sterben, kein großes oder systematisches Werk vor Augen außer der Rettung der eigenen Seele.... Er liebt das Land, weil es Gottes Werk ist; aber der Mensch schuf die Stadt, und er und seine Werke sind böse" (Hist. Sketches II 452—453). In der starken, ergreifenden Armuts- und Leidensmystik des Franziskaners[2] wieder spiegelt sich die Reaktionsbewegung seiner Entstehungszeit gegen verweltlichte Kirche und Reichtumshunger und Machthunger der emporblühenden Städte. Im Jesuitenorden weiter lebt noch die Welthaltung der Renaissance, eine „Welteroberung für Christus" in christlicher Klugheit: „Diese große Gesellschaft ist der klassische Sitz und Quellbrunn ... Schule und Vorbild von Diskretion, praktischem Sinn und weiser Regierung" (Hist. Sketches II 369—370). Ähnliches gilt auch für andere Orden.

Nun aber sind die Lebensbedingungen der Laienchristen in viel rascherer Umbildung. Soll ihr religiöses Leben einer Aszese unterworfen werden, die ganz andere und teilweise zeitlich frühere Lebensbedingungen zur Voraussetzung hat? Gewiß ist echtes Christenleben zu allen Zeiten im *wesentlichen* das gleiche. Aber im Alltagsleben ist oft genug gerade das Un-

[1] Vgl. *diese* Zeitschrift 104 (1922) 171—182 und Otto Karrer S. J., „Franz von Sales", „Weg zu Gott" (München 1923, Verlag Ars Sacra).

[2] Wohl am schönsten gibt sich Benediktinergeist in Hemptinnes köstlichem „Mehr Liebe", sowie Franziskanergeist in der feinsinnigen Gabe Dietrich v. Hildebrands, „Der Geist des hl. Franziskus und der Dritte Orden" (München 1921, Theatiner-Verlag). Es wäre sehr zu wünschen, daß auch der Dominikanerorden mit seinem innern Reichtum, der Scholastik und Mystik in sich zu einen wußte, ein ähnliches Büchlein über sein ganz persönliches Innenleben uns bescherte.

wesentliche, also das sich Wandelnde, das Wichtige. Wenn also ein Zurückgehen auf bestimmte wesentliche Formen des religiösen Lebens von nöten ist, so wird man wohl folgerichtig auf die Formen zurückgehen müssen, die sozusagen jenseits des Unterschieds von christlichem Welt- und Ordensleben stehen, d. h. auf die Lebensformen, wie Christus der Herr sie selber in seinen Worten gezeichnet hat, vorab gewiß in seinen unausschöpflichen Gleichnissen. Das „Allen alles werden" wird dann, wie wir meinen möchten, zum Geiste einer aszetischen Literatur, die ebenso den Lebensbedingungen eines Kaufmanns oder eines Reichstagsabgeordneten oder eines Grubenarbeiters sich anzupassen weiß wie bisher mehr denen des Ordenslebens oder eines Weltlebens, das durch ein Fernbleiben äußerer Geschäfte doch mehr oder minder ein Klosterleben war.

Diese Anregungen wollen keine Kritik an den schönen Büchern Imles, Dom Morins, Schönhöffers und Hammers sein. Diese leisten in ungemein dankenswerter Weise die nötige Vorarbeit. In der Stille der Klöster werden immer Perlen religiöser Literatur sich formen. Aber für ihre segensreiche Wirkung möchte es denn doch einer bewußten Umbildung bedürfen für die ganz konkreten Lebensbedingungen des christlichen Weltlebens[1]: das christliche Weltleben nicht als abgeschwächtes Ordensleben, sondern als selbständiges Gebilde mit eigenen Gesetzen, wie es seit Anfang das Ordensleben war. Selbständiges christliches Ordensleben und selbständiges christliches Weltleben als verschiedene (nicht gradhaft unterschiedene) Ausgestaltung des einen Christenideals der Liebe, — das wäre im Geiste von 1 Kor. 12 das Ziel: verschiedene Glieder als verschiedene — ein Leib!

Erich Przywara S. J.

[1] Was wir mit einer solchen „Aszese christlichen Weltlebens" meinen, mag ein Hinweis auf die „Erinnerungen aus meinem Leben" G. v. Hertlings verdeutlichen. Dem echten christlichen Geiste, der vorab aus dem ersten Bande weht, Leib zu geben, wäre eine Wohltat für unser christliches Weltleben.

Dostojewski.

Man hat Dostojewski gelegentlich mit Dante verglichen. In der Tat bestehen Ähnlichkeiten. Beide sind sie ganz große Dichter, beide der ziemlich vollgültige Ausdruck einer Nation, beide auch berufen zu weithinreichendem Führertum. Freilich worin sie einander gleichen, darin sind sie auch schon wieder verschieden. Dante ist heimisch im Lande Platos, wie berückt von der Schau unvergänglicher Ideale. Dostojewski wurde genannt der „Dädalus im Labyrinth der Seele", er ist ganz Psycholog. Dante gibt sich als das Kind des Südens. Alles, was er schildert, ist klar gesehen und wie von selbst das Bild klarer Geistigkeit. Er kommt daher, wo sich in reinerer Luft die Dinge deutlicher voneinander sondern, wo die Linie scharf ist zwischen Licht und Schatten, so daß keine Übergänge bleiben, jene Dämmerung, in der die Probleme wohnen. Dostojewski ist der Dichter Rußlands, dieses östlichen Thule, wo Zeit und Raum sich in schier unbekannte Verhältnisse dehnen, wo jede Linie sich verliert in die Unendlichkeit, die Ahnung über sich hinaustreibend ins Mystische. Dante weist Wege, indem er an das Ziel der Wanderung eine stolze Kathedrale stellt, fertig vom Fundament bis in die strahlende Kuppel hinauf, letzte dichterische Offenbarung eines Zeitalters, das groß war in der geschlossenen Kraft seiner einheitlichen Idee. Dostojewski, dem Dichter der im Chaos brodelnden Neuzeit, war es gegeben, bis in die grauenhaftesten Tiefen des Daseins hinabzudringen und dort mit fürchterlicher Seherkraft jene satanischen Mächte aufzudecken, die den entsetzlichen Zwiespalt von heute, Verwirrung und Erstarrung hervorgerufen. Darum greift das kranke, zerquälte Europa gerade nach diesem Dichter, weil es in seinen Idioten, Dirnen, Mördern, Betrunkenen, Verfluchten und Dämonen sein eigenes Antlitz schaut. Darum liebt es diesen Dichter mit einer so dankbaren Liebe, weil Dostojewski mitleidsvoll den göttlichen Funken auch im entstellten Menschenbild noch sehend, glaubensstark an die Möglichkeit einer Wiedergeburt erinnernd, selbst überwindend, nachdem er fast selber erlegen, leuchtendes, stärkendes Beispiel wird, Hoffnungsstern an düsteren Horizonten.

Schwer ist es, in kurzen Strichen ein Bild Dostojewskis zu zeichnen. Erst nach langer Beschäftigung mit dem Dichter heben sich langsam die charakteristischen Linien heraus. Hat man aber einmal diese Wesenszüge entdeckt, so hört Dostojewski auf, ein Rätsel zu sein. Irgendwie sind freilich die verschiedenen Seiten dieser Persönlichkeit in der neueren Dostojewski-Literatur schon herausgearbeitet, aber das Gesamtbild gibt sich nicht leicht Forschern, die zu sehr befangen in der Denk- und Gefühlsart des Westens oder des Liberalismus oder auch des Protestantismus entweder dem Russen oder dem Gläubigen oder dem Orthodoxen nicht gerecht werden. Denn das sei gleich bemerkt, Dostojewski war zeitlebens, kleine Schwankungen in der Jugend vielleicht ausgenommen, ein getreues Kind der russisch-orthodoxen Kirche, in der er geboren und erzogen wurde, mit deren Sakramenten versehen er auch gestorben ist. Ihn zum Propheten einer Moral „jenseits von Gut und Bös" machen oder zu einem Gesinnungsgenossen Spenglers oder zu einem „kirchen"-feindlichen Mystiker, wie das alles schon geschehen ist, das

sind ebensoviele Ungeheuerlichkeiten, nur möglich, weil Europa so weit von Rußland liegt.

Die Einführung in den Geist Dostojewskis wird dadurch erleichtert, daß wir ein Werk von ihm besitzen, ein winziges Kapitel nur in dem großen Romanbruchstück der Gebrüder Karamasoff, das sozusagen den ganzen Dichter enthält. Noch mehr: in dieser berühmten „Legende vom Großinquisitor" spiegelt sich das vielleicht bedeutendste russische Problem, ja letztlich ein Welträtsel. Liest man diese Legende zum ersten Mal, dann wirken ihre Gedanken und Gestalten wie Gespenster im Morgennebel. Kehrt man aber immer wieder zu ihr zurück und betrachtet sie, die man niemals als Separatdruck hätte herausgeben sollen, im Zusammenhang des Romans, in dem sie steht, und des Lebenswerks, das in ihr sich krönt, so nehmen diese Gespenster bald bestimmte Züge und deutliche Bewegung an. In ihrer Tragik liegt beschlossen die Tragik einer Welt und in der Überwindung dieser Tragik die Erlösung.

In der Legende vom Großinquisitor erscheint Christus wieder auf Erden. Es ist um das Jahr 1500 auf dem Platze vor der Kathedrale von Sevilla. Er kommt still daher und zieht das Volk an sich wie einst in den Städten Galiläas. Christus heilt die Kranken und erweckt das Kind der weinenden Mutter zum Leben. „Und das Volk steht bestürzt und schreit und schluchzt — und da gerade, in diesem Augenblick, schreitet über den Platz an der Kathedrale vorüber der Kardinal-Großinquisitor: ein fast neunzigjähriger Greis, groß und aufrecht, mit vertrocknetem Gesicht und tiefliegenden Augen, daraus immer noch Funken sprühen." [1] Er sieht den Propheten, dem das Volk nachläuft, und läßt ihn verhaften. „Der Tag verrinnt, die finstere, heiße, leblose Nacht von Sevilla bricht herein: nach Lorbeer und Zitrone duftet es ringsumher. Da — im tiefen Dunkel — öffnet sich plötzlich die Eisenpforte des Kerkers, und mit einem Lichte in der Hand tritt langsam der greise Großinquisitor hinein. Er ist allein. Die Türe fällt hinter ihm ins Schloß. An der Schwelle bleibt er stehen und blickt lange — eine Minute oder zwei — ihm ins Gesicht. Endlich tritt er leise hinzu, stellt die Kerze auf den Tisch und spricht zu ihm: „Das bist du? . . ." Und nun beginnt in dieser einsamen Mitternacht im alten Bau des „Heiligen Gerichts" vor der schweigenden Majestät Christi eine Anklagerede des Großinquisitors wider Christus, wie sie von so grandioser Gewalt niemals ist gehört worden.

Der Kern dieser Anklage ist folgender: Du, so sagt der Großinquisitor zu Christus, hast die Menschen geliebt und sie retten wollen, hast aber nicht erkannt, daß der Mensch die Freiheit nicht tragen kann. Freie Diener wolltest du und nicht Sklaven, und so hast du die Freiheit der Menschen nur noch vergrößert, statt sie zu verkleinern. Indem du ihnen aber die Freiheit vermehrtest, vermehrtest du auch all das Leid und all das Unglück, das aus der Freiheit kommt. Nur wenige waren ja imstande, dir in hochherziger freier Liebe zu folgen, was wird aus den Millionen, denen es über ihre Kraft ging? Wir, so fährt der Großinquisitor fort, haben die Menschen auch geliebt, ihre Natur aber besser durchschaut als du. Nachdem wir uns fünfzehnhundert Jahre mit deiner Freiheit abgequält, haben wir es eingesehen: Man muß die Menschen bändigen,

[1] Übersetzung nach der Ausgabe des Insel-Verlags.

man muß ihnen die Freiheit nehmen, man muß sie ketten bis ins Gewissen hinein, und erst dann wird es möglich sein, ihnen das Glück zu geben. Darum haben wir nach dem Schwerte Cäsars gegriffen, und da wir es ergriffen, schwuren wir dich ab und folgten „ihm".

Wer ist dieser Großinquisitor? Gewiß hat Dostojewski diese, wie alle seine Gestalten, der Wirklichkeit entnommen. Darin ist er Realist. Aber er hat sie erfüllt mit einer ihm ganz eigenen Idee, und darin ist er Expressionist. Diese geschichtliche Figur wächst im Kopfe Iwans, der die Legende erzählt, zu einer sich immerfort steigernden Phantasiegröße auf, wird im Laufe des Romans vor den unglücklichen Zweifler, der sie erfunden, als Halluzination hintreten, wird schließlich zu ihm ans Fieberbett kommen als der lebendige Teufel. So stehen sich hier gegenüber Christ und Antichrist.

Ist es auch in der Poesie so wenig wie in der Musik möglich, den künstlerischen Gehalt durch begriffliche Deutungen wiederzugeben, so kann man doch aus dieser ganzen, mit mystischer Glut vorgetragenen Szene eine Grundauffassung herausschälen. Auf der einen Seite Christus und die Seinen. Sie sehen die Gottesordnung mit all ihren Rätseln, aber sie nehmen diese Gottesordnung demütig an und werden glücklich in ihr. Auf der andern Seite Menschen — wie der unglückliche junge Iwan — die diese Gottesordnung eben wegen ihrer Rätsel ablehnen und darum genötigt sind, eine eigene Ordnung zu ersinnen, um die Menschheit glücklich zu machen. Diese Ordnung kann sich verkörpern in einer Staatskirche, in einem wirtschaftlichen System, in einem Geheimbund, in irgend einer Gruppe von Menschen —, das alles ist zunächst gleichgültig, es ist eben eine Menschenordnung, erdacht im bewußten Gegensatz zur Gottesordnung. So kann der Großinquisitor Symbol sein für einen Peter den Großen, wie für Gregor VII. — natürlich wie Dostojewski die Dinge ansah — für Lenin wie für den Großmeister der Loge, auf den deutlich angespielt wird, für irgend einen Kapitalisten, wie für den General der Jesuiten, der auch genannt wird.

Das Tragische beider Gestalten, von Christ sowohl wie Antichrist, liegt darin, daß wir Christus sehen als den, der für so viele vergeblich gelitten hat und der seine größte Liebe verkannt sah, auf der andern Seite, daß der Großinquisitor, der sich nur nach langem Kampfe von Christus getrennt hat, das furchtbare Geheimnis auf sich nimmt, der Menschheit vorzulügen, er verkünde das wahre Christentum, während er sich doch seines Abfalls von ihm klar bewußt ist, ja nicht einmal mehr an Gott glaubt.

Dostojewski hat uns selber versichert, daß er durch das ganze Buch die Antwort gegeben habe an Iwan sowohl wie den Großinquisitor. Tatsächlich führt der Roman auch das, was die Legende schon ahnen läßt, durch. Muß der Großinquisitor, um die Menschheit zu retten, ihr vorlügen, es gebe einen Gott, dann muß Gott ja in der Tat existieren. Wenn Gott nicht wäre, so müßte man ihn erfinden; muß man ihn aber erfinden, dann muß er sein. So die Form des oft wiederholten Dostojewskischen Gottesbeweises. Weiter: Das Geheimnis jenes Großinquisitors, der selbst nicht an Gott glaubt, muß ihn logischerweise zur Anarchie leiten und nicht nur das: es wird sich nicht halten in einigen erwählten Kreisen. Es wird in die Masse dringen und dort die gleiche Anarchie entfesseln, die jene wenigen nur für sich allein in Anspruch nehmen wollten.

So führt sich die antichristliche Ordnung von selbst ad absurdum, und in der Tat gibt sich Iwan am Schlusse seiner Erzählung dem jüngeren, gläubigen Bruder Aleścha gegenüber gefangen.

Auf der andern Seite bringt uns schon das nächste Buch des Romans den Inbegriff der Lebensweisheit Sossimas, des russischen Mönches. Darin heißt es unter anderem: Vieles auf Erden ist uns verborgen, als Ersatz dafür ward uns aber ein geheimnisvolles, heimliches Ahnen gegeben eines lebendigen Bandes zwischen uns und einer andern Welt, einer erhabenen und höchsten Welt, ja, und auch die Wurzeln unsrer Gedanken und Gefühle sind nicht hier, vielmehr in andern Welten.... Gott nahm Samenkörner aus andern Welten und säte sie auf dieser Erde, und es erwuchs sein Garten, und es ging alles auf, was aufgehen konnte. Das Aufgegangene lebt aber und ist lebendig nur dadurch, daß es mit andern geheimnisvollen Welten in Berührung zu stehen sich bewußt wird; wenn aber dies Gefühl in dir schwach wird oder gar stirbt, dann stirbt auch das, was in dir aufgegangen war. Dann wirst du gegen das Leben gleichgültig werden und es sogar hassen! So denke ich darüber....“ In der Lehre dieses Mönches, die vielfach an die „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempen erinnert, wenn sie auch wie das ganze Christentum Dostojewskis manche allzuweichliche Züge trägt, klärt sich langsam die Tragik des Christentums in die Freude der Erlösten, und die düstere Seite der Prädestination tritt zurück vor den lichten Mächten des Vertrauens und der Liebe.

Inzwischen ist mit der ideellen Deutung des Großinquisitors der Gehalt der Legende keineswegs erschöpft. Offenbar wird diese Gestalt, in der Methode wiederum realistisch-expressionistisch, auch geschichtlich gesehen. Bestimmte Jahreszahlen werden genannt, Zeitepochen dunkel angedeutet, geschichtsphilosophische Fragen in jener mystischen Art ahnend ergriffen, wie das etwa in unsres Novalis berühmtem Fragment „Europa und die Christenheit“ der Fall ist. Den langwierigen Prozeß der Entschleierung all dieser Geheimnisse hat uns der Dichter erleichtert, indem er selber im Roman „Der Idiot“ seine Ansicht über den geschichtlichen Bau Europas aussprechen läßt. (Übrigens auch an manchen andern Stellen.) Im Salon des Generals Jepantschin stellt Iwan Fjodorowitsch die Frage: „Wieso soll denn der Katholizismus ein unchristlicher Glaube sein?“, worauf in größter Erregung der Fürst Myschkin, einer der sympathischsten Vertreter des Sossima-Ideals antwortet: „Erstens ist er ein unchristlicher Glaube!... Das ist das erste; und zweitens ist der römische Katholizismus sogar schlimmer als der Atheismus selbst; das ist meine Meinung! Ja, das ist meine Meinung! Der Atheismus predigt nur das Nichts; aber der Katholizismus geht weiter: er predigt einen entstellten Christus, einen durch Verleumdung und Beschimpfung karikierten Christus, das reine Gegenteil von Christus! Er predigt den Antichrist, das schwöre ich Ihnen, das versichere ich Ihnen! Das ist meine persönliche, langgehegte Überzeugung, die mir schon viel Pein bereitet hat.... Der römische Katholizismus glaubt, daß ohne eine universale Herrschgewalt die Kirche auf Erden nicht bestehen kann, und ruft: Non possumus! Meiner Ansicht nach ist der römische Katholizismus überhaupt kein Glaube, sondern einfach eine Fortsetzung des weströmischen Kaisertums, und es ist bei ihm alles, vom Glauben angefangen, dieser Idee untergeordnet. Der Papst hat ein Land in Besitz genommen, einen irdischen Thron bestiegen

und das Schwert ergriffen; seitdem geht alles in dieser Art weiter; nur haben sie zum Schwerte noch die Lüge, die Intrige, den Betrug, den Fanatismus, den Aberglauben und das Verbrechen hinzufügt; sie haben mit den heiligsten, aufrichtigsten, schlichtesten, wärmsten Empfindungen des Volkes gespielt; alles, alles haben sie für Geld, für gemeine weltliche Macht hingegeben. Und das wäre nicht die Lehre des Antichrists? Wie hätte da nicht der Atheismus von ihnen ausgehen sollen? Der Atheismus ist von ihnen ausgegangen, geradezu aus dem römischen Katholizismus! Der Atheismus hat zuerst mit ihnen selbst angefangen: konnten sie den auch sich selbst Glauben schenken? Er gewann dann aus dem gegen sie bestehenden Widerwillen Stärke; er ist ein Produkt ihrer Lüge und geistigen Kraftlosigkeit!... Auch der Sozialismus ist ja ein Produkt des Katholizismus und des katholischen Wesens! Auch er ist, ebenso wie sein Bruder, der Atheismus, aus der Verzweiflung hervorgegangen, als Gegensatz zum Katholizismus im moralischen Sinne, um einen Ersatz für die verloren gegangene moralische Macht der Religion zu bilden, um den geistigen Durst der lechzenden Menschheit zu stillen und sie zu retten, nicht durch Christus, sondern ebenfalls durch die Gewalttätigkeit! Das ist ebenfalls eine Freiheit durch Gewalttätigkeit; das ist ebenfalls eine Vereinigung durch Schwert und Blut!... Fraternité ou la mort!..." Katholizismus und Atheismus stehen also nach dieser Auffassung in einem innern Zusammenhang. Sie haben schließlich jenes Europa hervorgebracht, das nach der Revolution gegen die Gottesordnung und das heilige Evangelium diese nun ersetzt durch menschliche Ordnungen, durch Organisationen und Systeme, denen allen das widerchristliche Machtprinzip gemeinsam ist und die alle schließlich zurückweisen auf Rom, die geistige Mutter des Abendlands. So wird der Großinquisitor Symbol für eine geschichtliche Entwicklung von Jahrtausenden.

Größer wächst in diesem Zusammenhang der schweigende Christus auf, der des russischen Volkes Sendung verkörpert. Gerade in dem Ungeheuerlichen seines Schweigens kommt das Grauenhafte dieser Szene unheimlich zum Ausdruck. In Rußland ist noch ein unverdorbenes Volk. In Rußland lebt noch der schlichte einfältige Glaube. „Unser Christus muß als Schild dem Westen entgegenstrahlen, unser Christus, den wir uns bewahrt und den sie überhaupt nicht gekannt haben!... Man zeige dem Russen das wahre Russentum.... Man zeige ihm, wie sich in der Zukunft die Erneuerung und Auferstehung der ganzen Menschheit vielleicht einzig und allein durch den russischen Gedanken, durch den russischen Gott und den russischen Christus vollziehen wird, und man wird sehen, welch ein starker, sanfter, wahrheitliebender, weiser, sanfter Riese vor den Augen der erstaunten Welt heranwachsen wird; erstaunt und erschrocken wird die Welt aber allerdings sein, weil sie von uns nur das Schwert erwartet, das Schwert und die Gewalttätigkeit; denn da sie nach sich selbst urteilt, kann sie sich uns nicht ohne Barbarentum vorstellen...." Soweit Fürst Myschkin. Auch hinter diesem Christus steht also Geschichte. Sammelt man die Strahlen, die aus den übrigen Werken Dostojewskis auf ihn fallen, so scheint er auf einmal umleuchtet von jenen seltsamen Lichtern, die in der Morgensonne um die Kuppeln der russischen Kirchen spielen. Fremdartig bleiben diese Bauten in dem Lande, dessen Bevölkerung so andächtig zu ihnen wallt. Ein Traum nur scheinen sie zu sein, eine in märchenhaften Farben auf-

leuchtende Sehnsucht nach der Hagia Sophia und den Herrlichkeiten des kaiserlichen Byzanz. Dahin geht, wie im Westen der Zug nach Rom, so im Osten der tiefste Drang der russischen Geschichte.

Phantastisch nennen wir dies alles vielleicht, das Seltsame solcher Träume mit unsrer nüchternen Vernunft prüfend. Freilich, es ist auch phantastisch, spottet ja schon Alexander Herzen über die „Verdienste" des erstarrten Byzanz um die russische Kultur und haben ja überhaupt die „Westler" das russische Volk oft ironisch genug darauf hingewiesen, was es von Europa noch zu lernen habe. Aber das hindert nicht, daß solche Phantasien in Rußland zünden. Das Volk von St. Petersburg wußte wohl, was es tat, als es diesem Dichter ein Leichenbegängnis veranstaltete, wie es kaum je ein Zar erfahren. Niemand hatte so wie er das Innerste der russischen Seele ausgesprochen, niemand wie er das Heiligste im Stockrussischen so erkannt und verehrt. Ihm war es eine dichterische, eine ideale Angelegenheit, was er da verkündete, aber allzuschnell macht eine rücksichtslose Politik mit solchen Vorstellungen ihre Geschäfte. Panslawismus heißt das Kind dieser Träume, und dieser Panslawismus ist wahrhaftig nicht bloß ein Traum, auch wenn er im Augenblick eingeschränkt erscheint auf die östliche Slawenwelt allein. Denn Rußland ist groß und seiner Möglichkeiten sind unendlich viele. Der weiße russische Christus ist seit Dostojewskis Tagen nicht gestorben. Die Dichter des bolschewistischen Rußlands, Bjely, Jessini und Alexander Block haben ihn wieder erweckt, aber gar nicht in der Richtung auf den „sanften Riesen" hin, sondern in unheilvoller Verbindung mit dem Wilden, dem „Szythischen", dem Barbarischen ihres Volkes. Alexander Block läßt diesen Christus — bei ihm ist wohl der leidende gemeint — den roten Horden vorangehen:

Schreiten so in hehrem Wahne,
Hungrig folgt der Hund von fern,
Und voran — mit blut'ger Fahne
Kugelfest, verratgefeit,
Schneeverhüllt und perlumschneit,
Sanften Schritts durch Sturmestosen
Geht im Kranz aus weißen Rosen,
Lichtumhaucht gleich einem Stern —
Jesus Christ, der Sohn des Herrn.

Es mag gleichgültig sein, was Alexander Block eigentlich hat sagen wollen, jedenfalls ist hier jener russische Christus in Verbindung gebracht mit der russischen Revolution. Und das ist immerhin ein vielsagendes Symbol. Die heiligste Idee, die flammendste Begeisterung erscheint verbunden mit der fürchterlichsten Organisation, mit dem Vernichtungsdrang wilder Asiaten. Dostojewski hat mit Bakunin den Bund geschlossen, und wer kann sagen, was daraus wird, wenn einmal das berühmte russische „Dreigespann" unter solcher Führung wider Europa heranbraust. „Die großen Eroberer Timur und Dschingis-Khan fuhren wie ein Sturmwind über die Erde hin und gedachten das Weltall zu erobern. Aber auch sie wurden, wenn auch unbewußt, getrieben von dem großen Bedürfnis nach Vereinigung aller Menschen. Wer das Weltall eroberte und den Purpur Cäsars anlegte, der würde Ruhe bringen über die ganze Menschheit." Im Gefühl wurzelnd ist der russische Mensch all den jähen Schwankungen dieser Sphäre ausgeliefert. Eroberer- und

Zerstörertrieb, Glaube und Unglaube, Madonnenverehrung und Dirnenkult wechseln in dieser Erregtheit, die eigentlich noch kaum aus dem Physiologischen ins Geistige vorgedrungen, in unberechenbarer Weise und scheinen schließlich nebeneinander zu wohnen in der gleichen Seele, wie der Psycholog Dostojewski das sowohl bei Iwan als auch bei Dmitri zeigt, dem dritten der Brüder Karamasoff. Europa überhört zur Zeit bei seinem innern Zwist das Gewitterrollen im Osten. Wer aber auch nur oberflächlich die Berichte über das Vordringen der Bolschewisten in China, in Mittelasien und über ihre Freundschaft mit den Söhnen Mohammeds in Indien wie in der Türkei verfolgt, wird sich bald klar darüber werden, wo Europas und der ganzen zivilisierten Welt Aufgabe heute eigentlich zu liegen hätte. Möchte das Wort nicht Wahrheit werden, daß der nächste Krieg gegen die Zivilisation überhaupt gehen wird....

So unmittelbarer seelischer Ergriffenheit voll werden alle diese von Nachfolgern Dostojewskis vielfach mißbrauchten Gedanken in gigantischen Anschauungen von ihm entwickelt, daß man wohl fühlt, wie sie aus furchtbar chaotischen Tiefen kommen, aus einem Gemüt, das schwer mit sich selbst hat ringen müssen. Dostojewski war schweigsam wie die Masse seines gedrückten Volkes. Er wollte es nach außen hin nicht wahr haben, wie sehr er innerlich litt. Zudringliche Fragen wußte er mit leichter Geste abzuwehren. Nur hier und da finden wir eine Aufzeichnung, die tiefer blicken läßt: „Der Großinquisitor und das Kapitel von den Kindern." Unter dieser Überschrift heißt es in den 1880 notierten Gedanken: „Angesichts dieser beiden Kapitel hätten Sie über mich vielleicht wissenschaftlich, aber nicht in philosophischer Hinsicht so geringschätzig zu urteilen brauchen, obschon Philosophie nicht meine Spezialität ist. Auch in Europa gibt es keinen atheistischen Ausdruck von solcher Gewalt und hat es nie gegeben. Folglich glaube ich an Christus und bekenne ich mich zu diesem Glauben nicht wie ein Kind, sondern mein Hosianna ist durch das große Fegefeuer der Zweifel gegangen, wie in meinem letzten Roman der Teufel von sich sagt." Es genügt nur ein kurzer Blick auf die Lebensschicksale des Dichters, um zu begreifen, wie dieser Antichrist in seiner Seele hat entstehen können. Überstrenge Erziehung des Kindes im Vaterhaus zu Moskau; Verhaftung des jungen Fähnrichs, der im Grunde mit „staatsgefährlichen" sozialistischen Umtrieben wenig zu tun hatte, in St. Petersburg; jene für sein ganzes Leben so entscheidende Komödie auf dem Schafott, wo er fünf Minuten lang dem sichern Tod ins Antlitz sieht; dann Sibirien, man lese die Erinnerungen aus einem Totenhaus; und zu den vier Jahren äußerster Sklaverei noch weitere fünf einer harten militärischen Dienstzeit in Semipalatinsk. Man versetze sich in die Lage eines jungen russischen Schriftstellers, der in der Not seiner Fruchtbarkeit fern der Hauptstadt und dem literarischen Leben seine Tage in ödester Gleichförmigkeit vergeuden muß. Dazu dann die unglückliche erste Ehe, endlich Rückkehr nach Petersburg, Tod des Bruders, gewaltiger Schuldennachlaß, Flucht ins Ausland, gelegentliches Versinken in Spielwut, und endlos und immer neu die Geldnot. Zuletzt doch Heimkehr in ein Vaterland, das in Parteien zerrissen ist und einen Menschen weder begreift noch in Ruhe läßt, den seine flammende reine Überzeugung außerhalb aller Parteien stellte; und erst am Schlusse gegen den Abend hin ein einigermaßen sorgloses Dasein,

wenn auch dieses noch erfüllt von fieberhaftem Schaffen. Daß da ein Iwan sich entwickelt, der wild und verzweifelt aufbegehrt wider Glauben und Vorsehung, läßt sich verstehen. Aber neben ihm wächst Sossima: sein Geist war in den frommen Gebeten des Kindes, wehte ihm entgegen aus den stimmungsvollen Gottesdiensten seiner Kirche, aus den Evangelien, von denen er sagt: „Vier Jahre habe ich sie unter meinem Kopfkissen gehabt — in Sibirien nämlich — ich habe daraus gelesen und andere daraus lesen gelehrt", vor allem aus der schlichten Seele des Volkes, das er so liebte. Dabei gab es eine Kraft in ihm, die diese Kämpfe bald hinauswachsen ließ über die rein persönliche Grenze, es war das Mitleid, die Seele seiner Seele. Wie kann man diesem unglücklichen russischen Volke helfen? Mit dem Sozialismus? Schnell ist eine Idee bei Dostojewski verweht, die sich durch Bjelinski bei ihm einführte mit dem Ausspruch: „Die Revolution hat vor allem das Christentum zu vernichten, denn sie ist vor allem auf dem Atheismus begründet." Denn Dostojewski war nun einmal gläubig, und zwar in einem solchen Maße, daß sich sein Antlitz qualvoll verzerrte, wenn jemand häßlich über Christus sprach. In der Todesangst und in der Verbannung, im Verkehr mit den von der menschlichen Gesellschaft Geächteten, mit dem Volke und seiner Not wird es ihm deutlicher und ganz von innen heraus immer bewußter, daß nur der Glaube jene Antriebe zu geben vermag, die über Worte und Programme hinaus zu welterlösender Tat führen. Bald steht er im offenen Kampfe mit den liberalen Richtungen, die von Westen her sein Mütterchen Rußland beglücken wollen, erkennt immer schärfer das Seelenlose dieses ganzen Intellektualismus und verkündet immer feuriger sein religiös-völkisches Ideal. Alles, was je ein Gläubiger empfinden mag, wenn er das Heiligste in menschlicher Verwaltung geschwächt oder entstellt sieht, hat auch Dostojewski gefühlt; die Dunkelheit der offenbarten Geheimnisse hat auch ihn geängstigt; wie er auf der andern Seite auch nicht so ohne weiteres sich von jenem „Europa" hat befreien können, das ihm schon in jungen Jahren als das Land der Wunder und der Schönheit erschienen war. So wurde sein inneres Leben eine ständige Auseinandersetzung, und zwar bei ihm, dem Dichter, zugleich ein dramatisches Ringen zwischen Engel und Dämon.

Dieses Ganze denke man sich nun hinein in das Innere eines pathologischen Menschen, in dem alle Maße wachsen. Dostojewski litt an einer Art hysterischer Fallsucht, deren Ablauf er mit medizinischer Genauigkeit so manchmal beschrieben hat. Nun ist es gerade diesem Leiden eigentümlich, daß es die Einheit des Menschen spaltet. Eine fremde Macht scheint sich plötzlich im Seelengrunde zu regen, wächst drohend empor und vergewaltigt mit einer Kraft, die jeder Gegenwehr spottet, den unglücklichen Menschen und wirft ihn zu Boden. Es ist klar, daß eine solche physiologische Veranlagung ihren Einfluß auszuüben vermag auf die ganze seelische Struktur, ja bis weit in die dichterische Haltung hinein. Das Thema des „Doppelgängers" fand Dostojewski in seiner eigensten Erfahrung.

Daß Iwan und Sossima sich in seinem Innern nicht versöhnen wollten, das war schließlich Dostojewskis ständige schmerzliche Spannung, wenn man will, seine persönliche Tragik. Sie wird um so ergreifender, als er hierin das schicksalhafte Erbe seines Volkes übernimmt. Wieso denn? Das Christentum

kam nach Byzanz, in schon erstarrter Form, wie eine „fertige Sache". Natürlich verlor es auch so nicht ganz die ihm innewohnende Kraft. Aber allzuschnell wurde der kaum erblühte Frühling dieser Kirche schwersten Wettern ausgesetzt. In den schismatischen Kämpfen des Ostens geht langsam die Sonne Roms unter den Horizont und überläßt diese an sich schon der abendländischen Kultur ferne Welt ihrer winterlichen Einsamkeit. Es kommt die Zeit der Tatarenüberfälle, die schließlich endet in eine über zweihundertjährige Fremdherrschaft. Natürlich kann sich unter solchen Verhältnissen kein Prozeß vollziehen, wie ihn das Mittelalter des Westens erlebt hat. Während sich bei uns in der Freiheit eines mächtig aufstrebenden Volkes Religion und Kultur miteinander verbinden und eine christliche Kunst, eine christliche Wissenschaft und ein christliches Staatswesen erstehen lassen, bleibt Rußland ein Land „ohne Mittelalter", indem höchstens die Baukunst aus allen möglichen fremden Elementen etwas wie einen nationalen Vermittlungsstil zustande bringt. Dazu tritt dann unter dem Joche der „Goldenen Horde" der Kampf Moskaus um die Alleinherrschaft, in dem schließlich der finstere Despotismus jenes schrecklichen Iwan obsiegt, der über zertretenen Gemeinwesen und zertrümmerten Bojarensitzen die blutige Majestät des Zarentums aufrichtet. Nicht Nischni-Nowgorod, die freie, demokratische Handelsstadt, wird die Herrin Rußlands, sondern Moskau, die geknechtete Sklavin eines byzantinischen Absolutismus. Diese neue Staatsgewalt macht nicht halt vor der Kirche. Auch Rußland hatte seinen Kampf zwischen Kaiser und Papst, dort zwischen Zar und Patriarch, freilich nicht im weltgeschichtlichen Ausmaß wie das Abendland, sondern mehr nach Art orientalischer Palastrevolutionen, und mit dem Ausgang, daß schließlich unter Peter dem Großen an der Spitze der russischen Kirche eine vollkommen weltliche Behörde steht. Daß unter dem Drucke der berüchtigtsten Bureaukratie, die die Welt kennt, und der finstern Atmosphäre des Zarenhofes überhaupt ein kirchliches Leben sich nicht entwickeln konnte, bedarf keines Beweises. In einsamen Höhlen und in weltentlegenen Klöstern führt die Religion ihr poesievolles Dasein, nachdem es ihr verwehrt ist, das Leben selbst zu gestalten und eine Kulturmacht zu werden. In die Tiefen des Gefühls und der Musik zieht sich ein Christentum zurück, dem die Umstände es nicht erlaubten, jene kräftigen seelischen Organe zu bilden, die nur im Kampfe mit der harten Wirklichkeit sich entwickeln können. So bleibt diese Kirche in ihren besten Vertretern auf dem Stande des Basilius, des Mönches, den man in Rußland so hoch verehrt. Fromm ist dieses Volk, tiefgläubig, voll Liebe zu seinem Kulte, voll von Enthusiasmus für seinen Christus. Aber es kennt nicht die heroische Tat, hat es doch immer nur zu leiden gehabt. Ganz versunken in sein Duldertum, hat es schließlich seine Einseitigkeit zur Tugend gemacht, das tätige Christentum des Evangeliums in die untätige Mystik des Buddhismus getaucht und die in der Wirklichkeit des Lebens gebundene Kraft in die Traumwelten der Phantasie verlegt. Und tief, immer tiefer wurde die Kluft zwischen Himmel und Erde, dem Russen doppelt fühlbar, weil er mit solcher Inbrunst seine Scholle liebt. „Gibt es denn keine Freiheit mit Gott?" fragt Golizyn, der junge Revolutionär in Mereschkowskis neuestem Roman. Darauf die Antwort Rylejews:

„Nein, mit Gott ist die Sklaverei."

„Einst war es die Sklaverei, nun wird es die Freiheit sein."
„Wirklich? Wann? Jetzt aber... Nein, Golizyn, es ist kalt, so kalt!"
„Was ist kalt, Rylejew?"
„Ihr Gott und Ihr Himmel. Wer den Himmel liebt, der liebt die Erde nicht."
„Kann man denn nicht beides zugleich lieben?"
„Lehren Sie mich, wie man es tut..."

Und Iwan?... Unter Katharina dringt aus dem schon entgötterten Europa die Bildung ins Land. Enzyklopädie, man weiß, was das bedeutet. Es gab in Rußland keine geschulten Köpfe, die sich mit all diesen neuen Systemen hätten auseinandersetzen können, wie etwa die großen Scholastiker des Mittelalters mit Aristoteles und den Arabern. Man konnte nur annehmen und anbeten, wo man kritisch hätte sondern und wählen müssen. Kein Wunder, daß nun die Idee des Fortschritts die russische Intelligenz berauscht, versprach ja diese Wissenschaft, Wege zu ebnen zu neuem Leben in neuer Freiheit. Scharf ist der Verstand des Russen, der ein geborener Dialektiker; ist aber auch in seiner Dialektik bleibt noch spürbar die Welle des Gemüts, die alles mit unwiderstehlicher Gewalt in ihre Höhen und in ihre Tiefen reißt. Dazu hat sich bei ihnen die Bildung noch nicht wie im altklugen Europa von der jugendlichen Verbindung mit dem Leben selbst gelöst, und so wurden die Probleme der Philosophie nicht bloß durchdacht, sondern sogleich auch durchlebt. Mit heißerer Teilnahme hat man in Moskau über Hegel gestritten als selbst in Berlin. Eine Theorie nach der andern wurde so schnell in ihre äußersten Konsequenzen getrieben, bis es schließlich zum letzten aus Europa importierten System kam, zum Marxismus, zu dessen geistiger Überwindung Rußland nur wenige Jahre brauchte, nachdem man in Europa ein halbes Jahrhundert benötigte, um diese ganze Ideologie ad absurdum zu führen. Das ist ja Iwan! „Wie kannst du nur leben mit einer solchen Hölle in der Brust?" Es ist die Frage des jüngeren Bruders Alescha, die man mit größerem Recht an das ganze Rußland von heute stellen könnte.

Leicht hört man aus diesem russischen Problem das darin verborgene Weltproblem heraus. Wir haben hier nur eine besondere Prägung jenes Grundproblems, aus dessen jeweiliger Lösung, sei sie nun richtig oder falsch, größte Triumphe einerseits und größte Tragik anderseits im Laufe der Geschichte für Welt und Kirche erwachsen sind; jenes Grundproblems, das in der menschlichen Natur, die ein Kind zweier Welten ist, schon deutlich, in dem Menschentum des Reiches Gottes aber noch viel dringlicher, in viel gewaltigeren Spannungen offenbar wird; es ist der logisch leicht faßbare, psychologisch aber unendlich schwierige Ausgleich zwischen Natur und Übernatur, Kirche und Kultur, Reich Gottes nicht von dieser Welt und doch in dieser Welt oder wie immer man die Gegensätze formulieren will. Wo wir heute es mit Händen greifen, auch solche, die ähnlichen Gedankengängen bisher verschlossen waren, daß das Unheil der Welt schließlich daher kommt, daß man die Grundsätze des Christentums auf dem profanen Gebiet vernachlässigte, daß nun auf unser unglückliches Geschlecht jenes Ereignis der Loslösung der menschlichen Natur vom Wirkbereich der Kirche, das in den Tagen der Reformation und des Humanismus sich vollzog, lawinenartig wachsend niederrollt, die Welt in ein Chaos zerschlagend, in dem die Besten verzweifelnd nach Ideen und Kräften

ausschauen, stark genug, die entfesselten Dämonen zu bändigen, steht uns ja die ganze Tragweite der jeweiligen Lösung dieses Problems deutlich vor Augen, und wir verstehen, wie ein Dichter, der dies alles gestaltend geschaut hat, seine besten Kräfte daran setzte, um diesen ganzen Wirrwarr zu entknäueln.

Wäre ihm doch, der wohl viel über die Geschichte phantasierte, sie aber niemals ernstlich studiert hat, der auch auf seinen Europareisen immer nur den Menschen betrachtete aus einer in Rußland bereits gebildeten Einstellung heraus, wäre ihm doch das aufgegangen, was Solowiew, seinen Bekannten und Freund, schließlich zu einem Ausgang aus der quälenden Enge geführt hat. Auch Solowiew sah auf Europa wie Dostojewski. „Jede Herrschaft, die nicht auch zugleich das absolute Prinzip der Wahrheit in sich verwirklicht", so heißt es schon in der ersten seiner zwölf Vorlesungen über das Gottmenschentum, „ist gleichbedeutend mit Vergewaltigung, und die Unterordnung unter eine solche Macht kann nur eine erzwungene sein ..." Und bald darauf: „Hieraus wird der gewaltige, der negativen Entwicklung des Westens zu Grunde liegende Sinn, wird die mächtige Bedeutung der Zivilisation des Westens ersichtlich. Sie stellt einen vollständigen und folgerichtigen Abfall der natürlichen Menschenkräfte vom göttlichen Prinzip dar, ihre ausschließliche Selbstbehauptung und das Streben, auf diesen Kräften selbst das Gebäude einer allgemeinen Menschheitskultur zu errichten." Solowiew kam auf der Suche nach einem Ausgang aus diesen Fragen zur katholischen Kirche. Daß Dostojewski nicht auch dahin gelangte, braucht man nur zu erklären und zu verstehen, um es auch gleich zu verzeihen. Der Russe wird erzogen nicht bloß in Unkenntnis, sondern auch im Haß wider Rom. Ich habe selbst in russischen Schulbüchern Stellen gefunden, die zeigen, wie ein Russe, ohne daß ihm auch nur eine Ahnung von der Wahrheit aufgeht, an der katholischen Kirche vorbeigeführt wird. Er sieht sein Christentum in der historischen Linie Byzanz-Jerusalem; Rom aber liegt weit ab, nötigt gar nicht zur Auseinandersetzung, wird mit einer Selbstverständlichkeit, die gar nicht mehr zum Widerspruch reizt, als Abfall von Christentum, oft nur nebenbei, wie etwas, das jedermann ja weiß, gekennzeichnet. Auch im Gespräch mit Russen hatte ich manchmal Gelegenheit, diesen eigentümlichen, ererbten und daher gewissermaßen in die Härte der Versteinerung übergegangenen Haß des Schismatikers wider Rom kennen zu lernen. Darüber sollte man sich auch bei jeglichem Missionswerk keinerlei Täuschungen hingeben. Daß vielfach auch naheliegende nationale Gegensätze diesen Haß noch vergrößert haben, sei nur beiläufig erwähnt. Sein Bild von Rom hat Dostojewski der russischen Tradition entnommen, und nur in der Gestaltung ist er hier Dichter. Hätte er geahnt, wie nahe sein Sossima dem hl. Franziskus des Westens steht, hätte ihm jemand die Binde von den Augen genommen, daß er hinter all den Formen und der kraftvollen Hierarchie die große Liebe geschaut hätte, die trotz aller menschlichen Begleiterscheinungen das schlagende Herz dieser Kirche ist, ohne Zweifel wäre auch er den Weg Solowiews gegangen, dessen Kinderauge mehr gesehen hat als der noch so kluge Menschenkenner. Übrigens hat Dostojewski von den katholischen Menschen, die ihm begegnet sind, immer mit Achtung gesprochen und es oft betont, daß man Mensch und Idee nicht verwechseln dürfe. Was er im letzten Grunde an Rom verurteilt, sind Dinge, die auch der römische Katholik nicht zu

bewundern braucht. Man kann ja überzeugt sein von der Notwendigkeit von Behörden und doch den Wunsch hegen, es möchte gerade bei diesen Behörden das Irdisch-Behördliche möglichst wenig in die Erscheinung treten; gewiß dürfen mir die Heiligen in der Reihe der Päpste lieber sein als die mehr weltlichen Herrschergestalten unter ihnen; und jedenfalls gilt für den letzten Gläubigen sowohl wie für den tiaragekrönten Nachfolger Christi das Wort des Evangeliums: Daran sollt ihr erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr einander liebet.... Es ist mir darum gar nicht wunderbar vorgekommen, als mir einmal jemand gestand, er sei durch Dostojewski katholisch geworden.

Von der vollkommenen Lösung seiner Grundfragen wie durch sein Schicksal ferngehalten, hat Dostojewski sich in seiner Weise bemüht, Gott und Mensch, Kirche und Kultur wieder in die rechte Harmonie zu bringen. Weniger wichtig mag es scheinen, was er mehr theoretisch als künstlerisch vorschlägt: Eine Kirche, die nach Art der Theokratie des Alten Bundes und umgekehrt dem historischen Prozeß im Abendland den Staat sozusagen in sich aufsaugen sollte. Freilich rückt er dieses Ideal mit Bedacht weit hinaus in eine ferne, ferne Zeit — sah er ja in Rußland manches in der Staatskirche, auf das sein Großinquisitor so ungefähr gepaßt hätte! Nun, das sind Utopien, über die man nicht weiter zu reden braucht. Mehr dichterisch war jene Lösung, derzufolge Alescha, der Jünger Sossimas, sein Kloster verlassen sollte, d. h. symbolisch gesprochen: Die Religion muß aus den Klöstern in die Welt und das Leben erfüllen. Hier zeigt sich übrigens auch die starke Aktivität, die das Christentum Dostojewskis immerhin vor dem halben Buddhismus Tolstois und anderer Russen auszeichnet. Eine rein dichterische Lösung gibt endlich Dostojewski, wenn er jenen Augenblick beschreibt, in dem ein vom Ewigen gelöster Mensch die Verbindung mit den jenseitigen Welten wiederfindet. Auf einmal strömt in einen solchen eine neue Kraft. Nicht aus dem Menschen geboren, sondern ihm vom Jenseits verliehen, gibt doch diese Kraft erst das eigentliche Leben. Nicht selten fallen solche „Erlöste" nieder, küssen dankbar die russische Erde und wissen sich nicht zu lassen in ihrem ekstatischen Glücksgefühl.

So wird uns Alescha geschildert in jenem Augenblick, als er sich eben von dem Sarge des entschlummerten Sossima entfernt hatte: „Seine Brust, die von Entzücken erfüllt war, dürstete nach Freiheit, nach Raum, nach Weite. Über ihm wölbte sich unübersehbar die weite Himmelskuppel, voll von stillen, leuchtenden Sternen. Vom Zenit zum Horizont erschien, undeutlich noch, fast wie verdoppelt die Milchstraße. Eine frische und unbeweglich stille Nacht hatte sich über die Erde gelegt. Die weißen Türme und goldenen Kuppeln der Kathedrale leuchteten am saphirnen Himmel. Die üppigen Herbstblumen auf den Beeten beim Hause waren bis zum Morgen entschlummert. Es war, als ob die irdische Stille mit der himmlischen ineinanderfließe, das Geheimnis der Erde berührte sich mit dem der Sterne. . . ."

Hier rückt Dostojewski deutlich auf die Ebene Dantes. Das ist der Dichter, der nach Inferno und Purgatorio sein Paradiso grüßt und die himmlische Beatrice. Ihm war es nicht gegeben, wie dem großen Florentiner, tiefer in die Welt der Gnade einzudringen. Ihm ist es nicht restlos gelungen, jene Harmonie wiederherzustellen, die in einer glücklicheren Zeit Erde und Himmel ineinanderschlang, den „euklidischen Verstand" versöhnend mit dem mystischen

Triebe. Nur in jenen lichten Augenblicken, wo die ganze Schöpferkraft des Dichters durch alle Systeme und Theorien hindurchbricht, nur noch als Gottes Echo Gottes Stimme wiedergebend, in diesen Augenblicken höchster seelischer Steigerung, da ist es ihm vergönnt, jene Einheit zu fühlen, die bei Dante alles beherrscht. Darum war es Dostojewskis Kunst auch nicht möglich, das klassische Ideal der Schönheit zu verkörpern. Denn dieses Ideal setzt innere Geschlossenheit voraus, sicheres Stehen auf festem Grunde. Da läßt sich bauen, da schließt sich leicht Strophe an Strophe, da klingt die Ordnung wie von selbst in tönender Harmonie. Kann man auf wogendes Chaos Fundamente gründen? Und gar noch Säulen und hochgewölbte Dome? Dostojewski ist kein Künstler dieser Art. Er blieb „der Mann mit der Fackel", der in alle Abgründe leuchtet. Was kümmern ihn Maße und Gewichte! Wohl vertraut mit den Gesetzen der Sprache und ihren Forderungen, hat doch die feurige Seele alle Formen und alle reinen Linien durchbrochen. Drei bis vier Bände umfaßt jeder seiner großen Romane, und was wälzt sich nicht alles in einem solchen Roman vorüber an Persönlichkeiten und Ereignissen, an Erörterungen und Programmen, an Verbrechen, Vision und Ekstase.... Und doch klingt aus allen Stimmen stets der gleiche Ton, die Absage an jenes Phantom emanzipierter Kultur, das sich in Nietzsche, dem westlichen Doppelgänger Dostojewskis, zu seinem höchsten stolzen Gipfel aufschwingt, dem Menschengott — und dieser Ton ist zugleich auch wieder in allen Tiefen der Schuld und auf allen Bergen der Verklärung der Hymnus an jenen einzigen Erlöser der Welt, vor dem Dostojewski sich demütig im Glauben gebeugt hat, den Gottmenschen Jesus Christus.

Friedrich Muckermann S. J.

Besprechungen.

Newman-Literatur.

1. John Henry Kardinal Newman, Ausgewählte Werke. Herausg. von Dr. M. Laros. I. Band: Apologia pro vita sua, Geschichte meiner religiösen Überzeugung. Deutsche Übertragung von Maria Knoepfler. (XVI u. 336 S.) Mainz 1922, Matth. Grünewald-Verlag.
2. Theodor Haecker, Satire und Polemik. (254 S.) Innsbruck 1922, Brenner-Verlag.
3. Über das Prinzip der Analogie. Nachwort zu J. H. Kardinal Newman, Die Entwicklung der christlichen Lehre. Zeitschrift „Der Brenner" VII 1 (Innsbruck 1922, Frühjahr).
4. Sankt Philippus Neri. Zwei Vorträge über seine Mission nebst einer Novene und Gebeten zu dem Heiligen. Von John Henry Kardinal Newman. Übertragung von Maria Knoepfler. (VI u. 110 S.) München 1922, Theatiner-Verlag.
5. J. H. Kardinal Newman, Christentum. Ein Aufbau, aus seinen Werken zusammengest. u. eingel. von E. Przywara S. J., Übertragungen von O. Karrer S. J.

   I. Bändchen: Weg zum Christentum. 1. Advent. Vorbereitung zum Christentum. (XX u. 72 S.) — II. Bdchen: Weg zum Christentum. 2. Fülle der Zeiten. Beweis des Christentums. (VIII u. 84 S.) — III. Bdchen: Weg zum Christentum. 3. Glauben. (VIII u. 106 S.) — IV. Bdchen: Einführung in Newmans Wesen und Werk. Von Erich Przywara S. J. Mit 2 Bildnissen von Newman. (VIII u. 112 S.) — V. u. VI. Bdchen: Weg im Christentum. 1. Seele. (VIII u. 112 S.) 2. Gemeinschaft. (VIII u. 70 S.) — VII. u. VIII. Bdchen: Weg im Christentum. 3. Welt. (VIII u. 100 S.) 4. Kind. (VIII u. 60 S.)

Seit einigen Jahren haben wir eine deutsche Newman-Bewegung. Was ihre innern Triebkräfte sind, scheint sich immer mehr durch die Eigenart der diesbezüglichen Veröffentlichungen und die Eigenart ihrer Herausgeber darzutun. Damit zeigt die deutsche Newman-Bewegung nur ihre Verwandtschaft mit der in den angelsächsischen Ländern und in Frankreich, wo Newman das signum contradictionis war und ist, an dem die Geister sich enthüllen und scheiden. Wenn man jetzt schon urteilen darf, so scheinen die brennenden Fragen nach dem Vorgang der Gotteserkenntnis und der Glaubensannahme mit dem Auftreten und Wachstum der deutschen Newman-Bewegung fast unlöslich verknüpft und werden wohl im Für und Wider der Erkenntnis und Beurteilung Newmans ihre Antwort praktisch erhalten. Mit dieser Tatsache erwächst natürlich für die Herausgeber, Übersetzer und Bearbeiter der Werke des großen Kardinals keine geringe Verantwortung. Es muß für sie Gewissenssache sein, Newman so dem deutschen Volke zu bieten, wie er selbst in der Reife seiner Entwicklung aufgefaßt werden wollte. Und es muß Aufgabe der Fachkritik sein, sorgsam nachzuprüfen, ob und inwieweit dieser wahre Newman tatsächlich dargeboten wird, damit die Mißstände der Newman-Bewegung anderer Länder sich bei uns nicht wiederholen.

1. Die Auswahlausgabe von Dr. Matth. Laros, von der nun der erste Band vorliegt, bietet sich in einem sehr geschmackvollen Gewand und ausgezeichneten Druck. Man wird es begrüßen, daß die Apologia pro vita sua als Eingang der Ausgabe gewählt wurde. Sie führt unmittelbar in das Innere des Kardinals. Freilich ist es eine „Selbstbiographie" zu einem bestimmt umgrenzten Zweck und für ein bestimmt umgrenztes Publikum. Selbst das letzte Kapitel hat seine genau zeitgeschichtliche Begrenzung, nämlich in den Kämpfen um den Rambler und in dem Gegensatz zu Ward. Ein vollständiges Newmanbild vermag also die Apologia für sich allein nicht zu bieten. Ein solches könnte nur eine Quellenpublikation der Briefe und Tagebücher der katholischen Zeit (aus der Hand des Oratory von Birmingham) bringen, als Ergänzung zu der nun (seit 1917) vollständigen Quellenpublikation der anglikanischen Zeit (in den zwei Bänden der Mozley-Sammlung und dem Ergänzungsband des Oratory); denn Wilfrid Ward hat in seiner Newman-Biographie nur ausgewählt, und zwar von seinem Newman-Bild aus, das die englischen Newman-Autoritäten schon bei seinem Erscheinen als allzu „tragisch" empfanden, als allzuwenig hineingetaucht in Newmans Grundtugend, die Einfachheit und Natürlichkeit (simplicity und naturalness nach den Ausdrücken von Newmans nächsten Freunden). Auf die Schwierigkeiten der Apologia in Bezug auf die Lehren Newmans hat der Herausgeber selbst in dankenswerter Weise in der Einführung und in den Anmerkungen hingewiesen. Es ist auch sehr zu begrüßen, daß die Einführung das Priesterliche in Newman in den

Vordergrund stellt, und wir möchten hoffen, daß dieser Geist auch in den folgenden Bänden sich auswirke, die ja durch ihren starken Auswahlcharakter sehr abhängig sind von der persönlichen Newman-Auffassung des Herausgebers bzw. Übertragers.

Was die Anmerkungen im einzelnen betrifft, so kann man Nr. 6 über den Wahrscheinlichkeitsbegriff nur zustimmen. Was Nr. 13 über die antecedent probability angeht, so scheint mir freilich die Scheidung zwischen converging probabilities und antecedent probability nicht ganz klar durchgeführt; die angeführte Stelle (Ward I 168) bezieht sich nach dem Zusammenhang auf die erstere (vgl. meine „Einführung in Newmans Wesen und Werk" S. 18 bis 28). Anmerkung 30 beruht auf der Übertragung von evidence einfachhin mit „Evidenz" und diese wieder, wie es scheint, auf der Auffassung des Herausgebers von der Glaubenstheorie, wie sie in seiner Pascal-Schrift ausgeführt ist. Ich möchte dazu bemerken, daß zunächst evidence bei Newman zum überwiegenden Teil ein Fachausdruck ist, der nichts bedeutet als die Gesamtgründe für die Offenbarungstatsache; darum findet sich auch so und so oft die Pluralform Evidences of Christianity (vgl. University Serm., Ausgabe 1918, S. 264 usw.; Essays on Miracles, Ausgabe 1918, S. 7 ff.; Grammar of assent, Ausgabe 1917, S. 384 ff.). In University Serm. S. 195 ff. siehe den Nachweis, daß evidences of religion oder of Christianity zeitgenössischer Fachausdruck ist für die historischen Tatsachenbeweise; S. 200: „Tatsachenbeweise, die gemeinhin Evidences of Revelation heißen". Newmans Untersuchungen in University Serm. und Grammar gehen nur darauf, aufzuzeigen, daß diese Beweise, um praktisch den konkreten Menschen zum Glaubensakt zu bringen, Willenseinstellungen und Willensantriebe brauchen; d. h. in der Sprache von Pesch-Bainvel usw.: Der Glaubensakt ist nicht verursacht durch die Einsicht der praeambula, sondern durch das Glaubenwollen des pius credulitatis affectus. An der betreffenden Apologia-Stelle, selbst ist ferner die Übertragung mit „Beweis der Offenbarungstatsache" schon durch den Zusammenhang gegeben, da Newman daselbst einen innern Beweis der Lehre scheidet von dem äußern Beweis der Offenbarungstatsache, mithin das Moment der „Evidenz" nicht in Frage steht. Übrigens ist es (zur Richtigstellung der Anmerkung) gerade die Neuscholastik, die von einer zwingenden Evidenz der Glaubenstatsache nicht redet, sondern nur von einem sichern Untergrund des Glaubenwollens, und De Lugo selber brauchte gerade seine Theorie von der sogenannten inevidentia attestantis (also gerade Nichtevidenz!), um die Freiheit und Verdienstlichkeit des Glaubensaktes zu retten. Anmerkung 31 ist mir nicht recht verständlich. Wunder als „inneres Argument, das aus der Wesenserkenntnis Gottes und der Welt unmittelbar fließt", scheint mir eben durch diese Definition kein Wunder. Denn Wunder ist doch eine Tatsache, die sich eben nicht deduktiv aus „Wesen" ergibt, sondern eine Ausnahme von Naturgesetzen ist. An der Stelle aber, die durch diese Anmerkung geklärt werden soll, meint Newman einfach nur eine antecedent probability (vgl. meine „Einführung" usw. S. 69). Aber auch diese antecedent probability braucht nach Newman durchaus des „äußern Beweises" (von dem die Anmerkung sagt, daß sie seiner nicht bedürfe). Abgesehen von allem andern (University Serm. S. 109 z. B. wehrt sich ausdrücklich gegen eine Mißachtung der historischen Evidences; vgl. meine „Einführung usw" S. 15—29 66—70) hätte Newman sich sonst seine sorgfältigen historischen Nachprüfungen der Wahrheit der katholischen Kirche vor dem Übertritt sparen können, deren einzelne Etappen gerade die Entscheidungsetappen der Apologia pro vita sua sind (vgl. in dieser Übersetzung S. 130 ff. 156 165 ff. 214 ff. 251; vgl. ebenso das gegenseitige Sich-entsprechen von antecedent probability und historischem Beweis im Aufbau des Development selbst). Die Anmerkungen 32 34 35 endlich wären, wie mir scheint, wohl besser fortgeblieben. Einer Klärung dienen sie kaum, könnten vielmehr teilweise den peinlichen Eindruck von etwas Aufreizendem wecken, der doch dem Geiste Newmans nicht entspräche. Auch entspricht der Inhalt von Anmerkung 34 kaum den Tatsachen.

Der Anhang der Apologia ist leider nur in Auswahl gegeben, was ich bei einer vollständigen Ausgabe bedaure, wenngleich es verständlich ist, daß die 15 Seiten der Note D, die meisten Stücke der Supplementary Matter und einige Additional Notes fortgelassen wurden. Immerhin sind doch von den wichtigen Notes gegen 32 Seiten fortgefallen (die englischen Ausgaben, die ich zum Vergleich heranzog, sind von 1865 und 1921).

Davon sind die Auslassungen in der Note B zum Teil ebenfalls noch zu verstehen, da sie rein hagiographische Einzelheiten enthalten. Aber die übrigen Auslassungen scheinen mir zum bedeutenden Teil, auch für einen weiteren Leserkreis, nicht recht verständlich. So enthalten die ausgelassenen Teile in Note A wichtige zeitgeschichtliche Einzelheiten zur Oxford-Bewegung, z. B. eine eingehende Charakteristik Kebles. Die Auslassungen in Note C (vorab die auf S. 314 Z. 17 v. u., wo übrigens die Auslassungszeichen fehlen) scheinen mir das ganze Bild der Note undeutlich zu machen, weil die eigentliche Analyse der Predigt Wisdom and Innocence fehlt, so daß der Anschlußsatz „Das ist der Kern der Predigt" ohne Zusammenhang ist. Ebenso sind auch die Auslassungen in Note F und G nicht wenig empfindlich, zumal in Note G Newmans ausführliche

Lehre über Lüge und Zweideutigkeit ausgelassen ist. Bei den Auslassungen in den Additional Notes bedaure ich vor allem die Fortlassung des Briefwechsels mit Whately, der mir für die betreffende Apologia-Stelle und für Newmans Charakter überhaupt von großer Bedeutung scheint. Auslassungszeichen fehlen: S. 306 Z. 3 v. o.; S. 309 Z. 11 v. o. sowie Anfang von Note B; S. 312 Schluß der Note B; S. 313 Z. 2 v. o., sowie Z. 19 und 13 v. u.; S. 314 Z. 17 v. u.; S. 316 Schluß der Note C; S. 323 Z. 14 v. u.; S. 327 Z. 9 v. o. und Schluß der Note G; S. 317 Z. 3 v. u. sind sie an unrechter Stelle.

Die Übertragung selbst liest sich sehr angenehm, und vom Standpunkt deutschen Sprachgefühls mag es gerechtfertigt sein, daß die Perioden aufgelöst wurden und auch sonst der Satzbau Newmans vielfach nicht beibehalten wurde. Es ist ein schöner, lesbarer Text zustande gekommen, zu dem man der Übersetzerin Glück wünschen kann. Ich muß freilich gestehen, daß mir eine genauere Anlehnung an das Original in manchen Fällen wünschenswerter wäre; auch sind hie und da kleinere Satzteile übergangen, so daß feine, aber nicht unwichtige Nuancen der Newmanschen Sprachgebung nicht immer wiedergegeben sind.

Von einzelnen Versehen seien nur diejenigen angezeigt, die für den Leser der Übertragung wichtiger scheinen. S. 19 Z. 10 v. u. heißt es im Original how dreadful, but how plausible, also nicht „einleuchtend", sondern „*scheinbar* einleuchtend", also wohl am besten mit dem Fremdwort „plausibel". Im Folgenden vermisse ich etwas die Einheitlichkeit in der Übertragung der Amtstitel wie provost, tutor, fellow; die Übersetzerin hat sie teilweise beibehalten, was wohl das Beste ist; aber an andern Stellen hat sie sie übersetzt und auch da nicht einheitlich; so ist z. B. provost an einer Stelle mit „Provoste" gegeben, an anderer mit „Profoß", an anderer wieder mit „Rektor". S. 35 Z. 11 v. o. heißt es im Original probability as it is put in account by faith and love, also „Wahrscheinlichkeit, wie Glaube und Liebe sie auffassen (mit ihr rechnen)". Der auf S. 36 u. beginnende Satz muß entsprechend dem Original heißen: „Demgemäß seien wir gebunden, mehr oder weniger sicher zu sein, nach Art sozusagen einer Stufenreihe der Zustimmung, nämlich entsprechend wie die Wahrscheinlichkeiten, die einer bestimmten Tatsache eignen, uns nahegebracht sind, und demgemäß einen frommen Glauben zu hegen, oder eine fromme Meinung usw."; der Satz, wie er in der Übersetzung dasteht, entspricht nicht recht dem Original. S. 217 Z. 11 v. u. heißt es im Original was not further change of opinion, but to change opinion itself into the clearness etc., also „nicht mehr Wandel im Inhalt der Meinung, sondern Wandel des Meinungszustands selbst in die Klarheit und Festigkeit der intellekt. Überzeugung"; dieser für die Kennzeichnung des damaligen Geistesstands Newmans wichtige Unterschied zwischen Meinungsinhalt und Meinungszustand ist in der Übersetzung nicht ausgedrückt. S. 260 Z. 12 v. o. muß es nach dem Original (becomes) heißen: „darum *wird* die Lehre von dem, was die Theologen Erbsünde nennen, in meinen Augen fast ebenso gewiß wie die Existenz der Welt usw."; in dieser scheinbar bedeutungslosen Nuance liegt eben, wie mir scheint, Newmans ganze Lehre von der antecedent probability (vgl. meine „Einführung usw." S. 69). S. 263 Z. 7 ff. v. o. ist nach dem Original der Gegensatz „Offenbarung nach ihrem Hauptinhalt" (Revelation in its subject-matter) und „Offenbarung als Sanktion natürlicher Wahrheiten" (Revelation in reference to the sanction etc.); in der Übersetzung scheint in its subject-matter als „Ziel meiner Untersuchung" wiedergegeben zu sein. S. 265 Z. 16 v. o. muß es nach dem Original heißen: „Sie hat den Auftrag, die menschliche Natur von ihrem Elend zu heilen, aber nicht einfach durch Wiederherstellung in der Richtung ihres eigenen Wesens, sondern durch Erhöhung über ihr eigenes Wesen hinaus"; die Übertragung mit „ursprüngliche Verfassung" könnte auf „Urstandsgerechtigkeit" weisen, was dem Gedanken Newmans in dieser Frage entgegen ist (vgl. meine „Einführung usw." S. 67 Anm. 1).

Diese Bemerkungen mußten im Interesse der Sache gemacht werden. Sie beeinträchtigen aber nicht den Gesamteindruck dieser Übertragung als einer Arbeit, deren man sich freuen kann.

2. u. 3. Bei wenigen Geistern gilt das Gesetz, daß eine innere Verwandtschaft zwischen Autor und seinem Übertrager bestehen müsse, so sehr wie bei Newman. Ebenso aber werden infolge dieses Gesetzes wenige Geister so schwere Vergewaltigung erfahren haben wie er. Denn immer noch will die Kruste nicht von seinem Bilde weichen, die durch die geistreichen Ehrfurchtslosigkeiten Bremonds sich darüber gebildet hat. Davon legt erst in jüngster Zeit die Apologia-Auswahl von Rudolf Kaßner (Drei Masken-Verlag, München) Zeugnis ab, deren Einleitung (in der die Abstammungsfabel natürlich nicht fehlen darf) fast ganz in Fairbairn-Bremond-Farbe getaucht ist. So muß man sich wahrhaft freuen, daß ein so gerader und unbestechlicher Geist wie *Theodor Haecker* an Newman-Übertragungen gegangen ist. Man braucht nur die scharfe Luft seiner „*Satire* und *Polemik*" einzuatmen, um zu wissen, warum er über Kierkegaard zu Newman kam, um durch Newman den Frieden seines langen Ringens zu finden. Ungewollt (und darum gerade!) ist diese Sammlung seiner

Aufsätze von 1914 bis 1920 ein ergreifendes Bekenntnis geworden; die Stufen seines religiösen Werdegangs selber geben sich hier, der Werdegang selbst in seinem Hin- und Herwogen. Es ist nicht ein Buch des rückschauenden Katholiken, es ist noch das Buch des ringenden Protestanten, da Haecker die Aufsätze unverändert gelassen hat. So ist denn in ihm spürbar, was die Vorrede sagt: „Im Inferno mit ausgetrockneten Augen, verbrannte dürstende Wüsten, da ihnen versagt war, Salz und Wasser der Gnade: donum lacrymarum; und nur vergönnt war die einzelne Träne; aber selig ist der Mann, dem dieselbe Träne, die trüb und bleiernschwer, von der Verzweiflung erpreßt, das Auge verdunkelte, durch Gnade und himmlische Huld zur durchsichtigen Perle anbetender Freude ward; denn ein Licht leuchtete, das nicht von dieser Welt ist." Man lese das „Intervallum", und man wird verstehen, wie dieser rücksichtslos wahrhaftige Kämpfer gerade durch Newman und nur durch Newman bezwungen werden mußte und immer mehr bezwungen werden wird zu jenem Frieden, der nur aus Kämpfen geboren wird, und jener Milde, die nur das Kind heiligen Zornes ist: „Amare heißt lieben, amare heißt bitter: amare, amare, wer scheidet sie noch? Wie unbegreiflich ist dieses Leben? Zuweilen wie ein Wort, glückseliges, alle Schwere und Fülle in schwebender Melodie haltendes Wort, das stammelnd und lallend meiner Sprache Sehnsucht suchte und nun ihr geschenkt ward; und nun ein entsetzlich unbegreiflicher Schoß, furchtbarer, nachtgeborener Schoß, furchtbarer, nachtgeborener Kräfte voll. Unheimliches Wunder: vom Glanze der Schönheit umflossen, in Strahlen gehüllt, im Lichte verborgen: unlösliche Rätsel der Finsternis!" (S. 60.) Oder an anderer Stelle: „In jeder Minute und allzeit sieht für den also Lebenden und Wachenden die Welt so aus wie am Tag, als zum ersten Mal die Erkenntnis den zarten Kindertraum zerriß und die Welt nackt war. In dieser entblößten Welt wird Christus nicht zufällig und einmal gekreuzigt, sondern notwendig und für alle ‚Zeit', so daß der also Wachende und Lebende die tiefen Worte Pascals verstehen muß: Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps là" (S. 56/57). Aus diesem Geiste eines bittern Ernstes ist die „Satire und Polemik" zu verstehen, auch wenn sie hie und da Wege geht oder Worte spricht, denen man nicht zustimmen kann. Dieser Geist ist auch der Grund des Newman-Verständnisses Haeckers; denn Newman ist nicht der Geistreiche, fast möchte ich sagen Glattgescheitelte, sondern im Herzensgrunde der unversöhnliche „Feind der Welt" und darum „Freund der Seelen", Jeremias vergleichbar, der das Wehe ruft und doch mit Gott um Erbarmen für sein Volk ringt. Darum ist das gerade der eigentliche Frevel Bremonds und vieler seiner damaligen Zeitgenossen, auch Ward nicht ganz ausgenommen, daß sie aus dem „Heiligen" mehr oder minder den geistreichen „interessanten Neufinder" machten, „interessant" noch selbst in seiner „Tragik".

Es ist darum herzerfrischend (und doch eigentlich selbstverständlich), daß gerade Haecker im Nachwort zu seiner Development-Übersetzung energische Abrechnung mit Bremond hält, wenn er u. a. bemerkt, daß in der Bremondschen Darstellung „aus einem großen Theologen und Lehrer ein Bourgetscher Romanheld und Problemritter wird". Was die positive Darstellung Newmanscher Lehren in diesem Nachwort betrifft, so ist sehr zu begrüßen, daß Haecker den ganzen Umfang des Analogiegedankens bei Newman herausstellt: Weltall und Kirche als immer wachsendere Offenbarung und Gleichnis des Wesens Gottes: eine Sichtbarmachung des unsichtbaren Gottes in umbris et imaginibus, wie Newmans Grabschrift lautet. Mißverständlich aber ist die Bemerkung des ersten Abschnitts, daß das Development später von Newman „stark überarbeitet" worden sei; Newman hat nur eine Umstellung der Teile der ersten Ausgabe vorgenommen, aber sachlich nichts geändert, so daß das Development nicht ein Werk der katholischen Periode ist, sondern noch ganz der anglikanischen Periode angehört. Ebenso kann ich nicht ganz der Auffassung zustimmen, als wäre die Grammar of assent die „erkenntnistheoretische Grundlage" des Development, wenngleich beide sicher eine innere Zuordnung zueinander zeigen. Ihr gegenseitiges Verhältnis scheint mir vielmehr so zu liegen, daß Grundanschauungen des Development wie die Wahrscheinlichkeitslehre und das Analogieprinzip (die in sich wieder eine Art Abschluß der anglikanischen Entwicklungsperiode sind) teilweise in der Grammar of assent ihre (für Newman) letzte Klärung finden, so z. B. die Wahrscheinlichkeitslehre, die im Development noch sehr die Farbe des traktarianischen „Wagnis"-Prinzips trägt (vgl. meine „Einführung usw." S. 26 Anm. 3).

Über die Übertragung des Development selbst (die unter dem Titel „Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung" bei H. A. Wiechmann in München erschien) kann ich kein Urteil abgeben, da mir

das Werk trotz mehrfachen Ersuchens an den Verlag zur Besprechung nicht zuging. Über Th. Haeckers Übertragung der Grammar of assent (unter dem Titel „Philosophie des Glaubens" in demselben Verlag) habe ich seinerzeit in der „Akademischen Bonifatiuskorrespondenz" (Januar 1922) in der Hauptsache zustimmend berichtet (wenngleich ich seine Aufstellung einer Verwandtschaft Newmans mit der Phänomenologie nicht für zutreffend halte).

4. Das kleine Werkchen aus dem Theatiner-Verlag „Sankt Philippus Neri" in seiner schlichten vornehmen Ausstattung, die alle Veröffentlichungen dieses Verlags so sehr auszeichnet, ist eine willkommene Vorgabe der großen Newman-Ausgabe, die derselbe Verlag vor kurzem angekündet hat und die uns vor allem ungekürzt die Werke der katholischen Periode Newmans bringen wird. Es ist auch insofern eine wahre „Vorgabe", als Newmans Eigenart gerade in seiner Andacht zu seinem geliebten „Vater" heraustritt: sein geradezu physischer Haß gegen alle Ostentation auch der heiligsten Freude und des heiligsten Schmerzes, und gerade dieses. Der „Selbstuntergang" des spernere sperni in der unbedingten Einfachheit und Natürlichkeit eines „gewöhnlichen" Lebens, das spricht Newman in den zwei Predigten dieses Bändchens als Philipp-Neri-Geist und als seinen eigenen Geist aus: „Ich würde auch nicht um Verleumdung und Tadel für euch bitten. Denn verleumdet werden heißt umhergesprochen werden, und für manche Seele ist gerade das Bekanntsein eine Befriedigung und Schlinge. Ich würde euch vielmehr das Vorrecht erflehen, daß die Öffentlichkeit euch nicht kenne, weder zu Lob noch zu Tadel; daß ihr in eurem Geschlecht viel Schweres vollbringt, viel Nützliches arbeitet, viele religiöse Pläne verwirklicht, viele Seelen für den Himmel rettet . . ., aber daß ihr von der Welt übersehen werdet, daß man euch außerhalb eures Platzes nicht kenne, daß ihr für Gott allein arbeitet mit reinem Herzen und einfältigem Auge ohne die Ablenkungen menschlichen Beifalls" (S. 62/63). Die Übertragung ist in der bekannten fließenden Art Maria Knöpflers. Aber auch hier wäre hie und da eine genauere Wiedergabe der einzelnen Worte gut, ebenso, soweit angängig, eine Nachbildung des eigentümlichen Satzrhythmus Newmans.

S. 7 Z. 11 v. u. muß es sinngemäßer heißen „im Apostolischen Stuhl"; denn Newman stellt hier die persönliche Unfehlbarkeit (in the chair of her Supreme Pontiff) der kollegialen (in the unity of her Episcopate) gegenüber. S. 8 Z. 8 v. o. muß es heißen „das Ärgernis über das in Italien Geschehene haben wir jetzt noch in England zu tragen!" (is borne by us in England now). S. 13 Z. 8 v. u. ist die Entgegensetzung „Stoff" und „Geist" (material und mind), also „reicher Stoff und schöpferischer Geist", nicht der Plural. Endlich scheint mir der Schlußsatz S. 63 einen feinen Gedanken Newmans zu verwischen: das spernere sperni selbst als Quelle apostolischer Weisheit (auf das careless what men think about us folgt so that): „sorglos, was die Menschen über uns denken, wenn nur ihre Mißachtung gegen uns kein Unrecht gegen unsre Gemeinschaft einschließt und ihre falsche Auffassung von uns kein Hindernis ist zu ihrer eigenen Bekehrung".

5. Der Aufbau aus Newmans Werken „Christentum" trägt den Bedürfnissen der internationalen Newman-Forschung Rechnung, da die Aufstellungen Bremonds über eine „Religionsphilosophie" Newmans und die verstreuten Systemskizzen Wilfrid Wards (in Ten Personal Studies und Person and Problems) seit langem eine Klärung des innern Strukturverhältnisses der Lehre von den dispositions zu der Lehre von den Wundern bzw. coincidences (in der Fassung der Grammar of assent), der begrifflichen Gottesidee zum Vorgang der Gotteserkenntnis, des emotionalen Faktors im Glaubenwollen zum rationalen in der Glaubenszustimmung usw. forderten. Eine solche Klärung schien nur dadurch möglich, daß zuerst in eindringlicher Untersuchung des Gesamtwerks Newmans in allen einschlägigen Fragen die sogenannten „Kernstellen" herausgearbeitet wurden (bei Newman wie bei allen schöpferischen Geistern drängen sich ja an bestimmten Stellen konvergierende Gedanken in eine konzentrierte „Durchschau" über das ganze diesbezügliche Gebiet zusammen), deren gegenseitiges inneres und zeitliches Verhältnis zueinander dann zu prüfen war, damit so das Strukturbild eines „Querschnitts" sich ergebe, d. h. die Struktur des „idealen" Systems, aus dessen Schau heraus die einzelnen Kernstellen geschrieben waren. So bieten die sieben Bändchen Text einfach nur das objektive Ergebnis dieser Untersuchung und sind als ein Ganzes aufzufassen, und zwar die ersten drei Bändchen („Weg zum Christentum") als die Grundlegung des Unitarismus von Natur und Übernatur (Natur und Übernatur, gefallener und erlöster Stand als Teile eines Ganzen „im" Einen Gott), als welchen gemäß dem Einführungsbändchen S. 66—70 80—92 98 100 106—107 Newmans „ideales" System sich darstellt; die letzten vier Bändchen dann („Weg im Christentum") zeichnen die Verwirklichung dieses Unitarismus in der Christenseele, weswegen hier das Newmansche Grundschema der

opposite virtues und seine aszetische Grundform der „Führung" des Einen Gottes sich auswirkt bis in die Höhe seines Christenideals der Kindeseinfalt. Der Sinn des vorliegenden Werkes erschließt sich daher nicht demjenigen, der eine „Blütenlese" sucht, sondern nur demjenigen, der entweder vom Gesamtwerk Newmans kommend an die Untersuchungen des Einführungsbändchens (und hier besonders die Anmerkungen, da in ihnen die eigentliche Abwägung von Stelle gegen Stelle stattfindet) herangeht und dann aus ihnen das System herauswachsen sieht (die drei Kapitel des Einführungsbändchens sind unter dieser Rücksicht eine wachsende Entfaltung des Systems, das dann in den sieben Bändchen sich darbietet), oder auch dem unvoreingenommenen Leser, der langsam durchbetrachtend die sieben Textbändchen als Wachstum eines Ganzen durchlebt. Der Herausgeber ist der Meinung, daß durch die von ihm gewählte Form vorab das Überzeitliche in Newmans Gesamtwerk sich heraushebt, was wohl für seine Wirksamkeit auch das zunächst Wichtigste scheint. Den „Längsschnitt" zu diesem „Querschnitt", d. h. eine Darstellung des innern Werdegangs Newmans hofft er in absehbarer Zeit folgen lassen zu können.

Ein Wort zur Übersetzungsform sei noch beigefügt. Bei ihr waren nach reiflicher Überlegung zwei Prinzipien maßgebend: erstens entscheidet für die Sprachfassung einzelner wichtiger Ausdrücke nicht die betreffende Stelle allein, sondern der Sinn des Ausdrucks, den er im Gesamtwerk Newmans hat; Herausgeber und Übertrager sind der Meinung, daß eine rein grammatikalische Treue bei Newman oft eher zu Mißverständnis als Verständnis führe, und daß über die Übersetzungsform zuerst und in strittigen Fällen entscheidend der Newman-Forscher zu befinden habe; so läßt sich z. B. probable an verschiedenen Stellen sinngemäß nicht mit „wahrscheinlich" geben u. a. m., ganz abgesehen davon, daß immer zu fragen ist, welchen Gefühlscharakter die einzelnen, grammatikalisch noch so sehr einander entsprechenden Worte in den beiden Sprachen haben. Zweitens schien es bei einem Künstler der Sprache, wie es Newman ist, und bei dem Verwandtschaftscharakter deutscher und englischer Sprache, notwendig, am Satzbau Newmans so gut wie nichts zu ändern. Es war darum die Tendenz, auch die längsten Perioden beizubehalten und nur ihre Struktur durch Absätze im Druck anschaubar zu machen. Ebenso suchte die Übertragung, möglichst auch den Satzrhythmus nachzubilden, weswegen sie ruhig häufig auf den Gebrauch des Artikels verzichtete, um dem eigentümlichen Schwebecharakter und der gleitenden Musik der Sätze Rechnung zu tragen.

Erich Przywara S. J.

Kunstwissenschaft.

Der seelische Ausdruck in der altdeutschen Malerei. Ein entwicklungsgeschichtlicher Versuch von Anita Orienter. 8° (220 S.) Mit 94 Abbildungen. München 1921, Delphin-Verlag.

Dieses Thema lag heute in der Luft, wo die moderne Ausdruckskunst sich so gerne auf die Ausdruckskunst mittelalterlicher Meister beruft. Hat sich die Kunstgeschichte bisher etwas einseitig auf formalistische Betrachtungsweise beschränkt, so ist ein Versuch, die Entwicklungsgeschichte des seelischen Ausdrucks, wenn auch nur auf einem beschränkten Gebiet, zu zeichnen, jedenfalls der Anerkennung wert, schon um einmal die Diskussion in Fluß zu bringen. Freilich muß man sich von vornherein klar sein, daß subjektive Auffassung und Empfindung bei einem solchen Thema viel schwerer auszuschalten sind als bei einem formgeschichtlichen. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß unser Begriffsschatz nur ganz rohe Bausteine liefert, so daß wir durchaus unfähig sind, all die unzähligen Empfindungsstufen, die der Künstler zu gestalten vermag, mit eindeutigen und klaren Worten zu bezeichnen. Die Kategorien: Schmerz und Trauer, Wut und Hohn, Schrecken und Verzweiflung, Liebe, religiöse Erregtheit, die von der Verfasserin zu Grunde gelegt sind, lassen den Reichtum von Ausdrucksmöglichkeiten kaum ahnen, den die bildende Kunst besitzt, obwohl die Verfasserin sich redlich bemüht, diese Grundbegriffe abzustufen. Nicht als Tadel sei das angemerkt, sondern nur als Mahnung, nicht mehr von einem solchen Buch zu erwarten, als man mit den heutigen sprachlichen Darstellungsmitteln leisten kann. Der Verfasserin ist das Zeugnis zu geben, daß sie mit klarem, ruhigem Urteil an ihre Aufgabe herantrat und bei der Auswahl der Bilder sich von der Tendenz fern hielt, durch Ausgraben von allerlei mittelalterlichen Künstlerschrullen die Berechtigung moderner expressionistischer Seltsamkeiten erweisen zu wollen — eine Gelegenheit, die sich andere gewiß nicht hätten entgehen lassen. Sie hält sich vielmehr durchaus auf der breiten Straße der Kunstentwicklung, überzeugt, daß sich nur dort die Merkmale des mittelalterlichen Zeitstils und Empfindungslebens in

jener Allgemeinheit finden, die für eine objektiv-geschichtliche Darstellung der Grundgesetze Bedingung ist.

Sammelbände zur Geschichte der Kunst und des Kunstgewerbes. Herausgegeben von Adolf Feulner. Band 1: Münchner Barockskulptur. Von Adolf Feulner. 8° (XII u. 96 Bildseiten mit 106 Abbildungen.) Band 2: Schwäbische Skulptur der Spätgotik. Von Karl Gröber. 8° (VIII u. 96 Bildseiten mit 108 Abbildungen.) München 1922, Riehn & Reusch.

Diese neue Sammlung kunstgeschichtlicher Monographien, von denen eine weitere Reihe von Nummern bereits in Vorbereitung, zum Teil schon im Druck ist, hat sich durch diese beiden schmucken Bände aufs vorteilhafteste eingeführt. Den Kern bildet ein auserlesenes, selten gesehenes Abbildungsmaterial, dem eine knapp gehaltene, die Grundlinien unterstreichende Einleitung vorausgestellt ist und Anmerkungen zu den einzelnen Bildern folgen. Beide Bände behandeln ein Thema, das auf einen bestimmten Landschaftsbezirk beschränkt ist, können darum die Eigentümlichkeiten dieser landschaftlichen Kunst viel eingehender würdigen, ihre aktiven und passiven Beziehungen zum großen Entwicklungsstrom viel deutlicher zeichnen, als es in einem Handbuch allgemeineren Charakters möglich ist. Da beide Verfasser Spezialisten auf ihrem Gebiet sind, wird man sich ihrer kundigen Führung gern und mit wertvoller Bereicherung seiner kunstgeschichtlichen Kenntnisse anschließen, zumal die sprachliche Form sich von allem Flimmernden, Unklaren freihält. Feulner hat in seine Darstellung der Münchner Barockskulptur auch den Klassizismus als Reaktionserscheinung einbezogen. Obwohl dieser, streng genommen, nicht mehr zum Thema gehört, wurden dadurch neue Gesichtspunkte gewonnen, die für eine umfassende Kenntnis des Barock nicht ohne Belang sind.

Alfred Rethels Zeichnungen. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Willibald Franke. (Comenius-Bücher, Band 7.) 4° (112 S.) Mit 80 ganzseitigen Abbildungen. Leipzig und Zürich 1922, Grethlein & Co.

Kaum ein neuerer Meister hat so großes Gewicht auf die Zeichnung gelegt wie Rethel, den eine mächtig gestaltende Phantasie immer wieder anspornte, seine innern Bilder mit dem Stifte festzulegen, nicht bloß in flüchtigen Ideenskizzen, sondern auch in liebevoll ausgeführten Blättern. Nichts beweist deutlicher als dieses Buch, daß Rethel von Haus aus Graphiker war, den die Riesenaufgabe der Aachener Fresken nur so weit locken konnte, als es sich um die Entwürfe handelte, während die Ausführung mit dem gewaltigen Zeitverlust durch jahrelange Übung von Handfertigkeiten ihn körperlich und geistig ruinieren mußte. Den weitaus größten Teil der hier nachgebildeten Zeichnungen bewahrt das Dresdener Kupferstichkabinett. Ihre Wiedergabe in einem billigen Bande, der eine weite Verbreitung im deutschen Volk ermöglicht, ist eine verdienstvolle Tat. Freilich darf nicht verschwiegen werden, daß die Netzdrucke auf dem rauhen Papier nicht gut zur Geltung kommen und von der technischen Arbeit des Künstlers keine rechte Anschauung vermitteln. Alles Lob verdient der einführende Text.

Dantes göttliche Komödie. Von Dr. Franz Joseph Bayer. Mit 116 Abbildungen. (Die Kunst dem Volke Nr. 43/44.) 4° (64 S.) München 1921, Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst.

Der Verfasser erweist sich als kundiger, verständnisvoller Führer durch die Welt und durch die Dichtung Dantes, dabei als gewandter Stilist, der einen an sich schwierigen Stoff auch weitesten Kreisen mundgerecht zu machen weiß. Zwar hätten wir von dem trefflich geschulten Kunsthistoriker auch gerne mehr über die Dantebilder gehört, deren die Monographie mehr als hundert in reicher und anerkennenswerter Auswahl bringt, doch ist es wohl zu verstehen, daß ihm eine Darstellung der Ideenwelt des Dichters wichtiger schien als kunstgeschichtliche und kunstkritische Exkurse, die ohne Verkürzung der Hauptaufgabe in dem zugemessenen engen Raum nicht unterzubringen waren. Das schöne und so außerordentlich billige Heft wird der Popularisierung Dantes, soweit eine solche überhaupt möglich ist, mehr dienen als ganze Stöße von Danteliteratur, die das Jubeljahr auf den Markt geworfen hat.

Drei Meister deutschen Gemütes: Richter, Schwind, Spitzweg. Von Dr. Walter Rothes. Mit 36 Abbildungen, darunter 12 farbigen. (Die Kunst dem Volke. Zweite Sondernummer.) 4° (26 S. u. 12 Tafeln.) München 1922, Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst.

Man fragt sich staunend, wie es doch möglich ist, ein so prächtig ausgestattetes, mit so vielen Farbendrucken geschmücktes Heft so billig herzustellen. Das farbige Titelblatt

allein in der Bildgröße von 26 : 16 cm würde heute so viel kosten wie das ganze Heft. Nun kommen aber dazu noch elf andere farbige Tafeln, von den schwarzen Abbildungen und dem liebevoll abgefaßten Begleittext ganz zu schweigen. Und all das ist drei so liebenswürdigen Meistern gewidmet, deren Kunst uns die schönsten Seiten des deutschen Charakters enthüllt. Kein Zweifel, daß unser deutsches Volk begierig nach dem Hefte greifen wird.

Die heilige Elisabeth, Landgräfin von Thüringen in Kunst, Poesie und Legende. Von Dr. P. Salesius Elsner O. F. M. Mit Titelbild in Farbendruck und 95 Abbildungen im Text. (Hausschatz christlicher Kunst, Sammlung II, Band III.) gr. 8° (88 S.) München-Gladbach 1921, Kühlen.

Ein echtes Hausbuch, wohlgeeignet, die Liebe zu unsrer großen deutschen Heiligen noch mehr zu verbreiten und zu festigen. Der Verfasser des Textes weiß das Biographische mit eingestreuten poetischen Gaben und Bilderklärungen anregend und in volkstümlicher Darstellung zu verbinden. Der Bildschmuck ist sehr reichhaltig, wenn auch an Güte nicht gleichwertig. So sind die Bilder von Dolleschal künstlerisch doch recht bescheiden. Die Bilder in Sachsenhausen aus dem 16. Jahrhundert wurden vor vierzig Jahren leider verständnislos übermalt. Besonders wäre zu wünschen, daß bei der Neuauflage minderwertige oder gar verdorbene Holzschnittstöcke (zumal Bild 28 und 38) ausgeschaltet würden. Papier und Druck sind im übrigen vorzüglich, der Einband ist bestechend.

Il pensiero cristiano del Cinquecento nell' arte di Raffaello. A Carlo Bricarelli. 8° (116 p.) Con XII tavole. Torino 1921, Edizione d' arte E. Calanza.

In neunzehn knappen Kapiteln schildert uns der bekannte Mitarbeiter der Civiltà cattolica das Leben Raffaels, seine zeitgeschichtliche Umwelt und eine Anzahl seiner hervorragendsten Werke. Der christliche Gedanke hat bei Raffael, diesem Großmeister der Schönheit, den gefälligsten Ausdruck gefunden, das Streben seiner Zeit nach allseitiger Vollendung klassischer Schönheitswerte hat in ihm ihr Höchstes erreicht. Der Verfasser hat sich in Raffaels Geist und Form ganz eingelebt und findet warme Worte der Bewunderung, die durchaus verdient sind, auch wenn sie die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß manche Präraffaeliten, vorab Fra Angelico, den christlichen Gedanken ungleich tiefer empfunden und ausgeprägt haben als der Meister der Hochrenaissance. Die ganze Anlage des Buches mit den schönen Bildern würde es zu einem idealen Lesebuch auch für die deutsche studierende Jugend machen, wo italienische Kunst und italienische Sprache zu ihrem Rechte kämen, würde nicht — vorläufig wenigstens — die Tyrannei der Valuta einer Einbürgerung bei uns im Wege stehen.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Mendel- und Pasteur-Feier an einer nordamerikanischen Universität.

Der St. Louis Globe-Democrat, eine keineswegs klerikale Zeitung, bringt einen ausführlichen Bericht über die Jahrhundertfeier der Geburtstage Gregor Mendels und Louis Pasteurs, die an der Universität von St. Louis in Missouri am 14. Dezember 1922 begangen wurde. Das Programm der Festfeier und ihre Bedeutung war in jenem Blatte schon am 10. Dezember mitgeteilt worden durch Dr. Alphons Schwitalla S. J., Professor der Biologie an jener Universität. Viele Universitäten und Kollegien der Vereinigten Staaten übermittelten ihre Glückwünsche, und nicht bloß katholische Universitäten sandten ihre offiziellen Vertreter, sondern auch die Staatsuniversitäten von Missouri und von Michigan, sowie die John-Hopkins-Universität von Baltimore und die Washington-Universität in St. Louis. Den Vorsitz führte der Präsident der katholischen St.-Louis-Universität, Rev. Will. Robison S. J.

Die Festrede auf Mendel hielt Herbert H. Jennings, einer der ausgezeichnetsten amerikanischen Biologen, Professor der Zoologie an der John-Hopkins-Universität, der insbesondere durch seine Forschungen über die Lebensweise und die Fortpflanzung der Protozoen einen Weltruf besitzt. Wohl wenige waren so geeignet, Mendels Werk sachlich zu würdigen und seine Bedeutung für die Geschichte der Biologie klarzustellen. In dem vom Globe-Democrat eingehend wiedergegebenen Vortrag behandelte er besonders die Wandlung unsrer Anschauungen über Vererbung und Artenbildung, die wir den Forschungen Mendels verdanken. Indem dessen Kreuzungsexperimente die gesetzmäßige Bindung der erblichen Anlagen an bestimmte innere Erbträger und deren ebenso gesetzmäßige, gleichsam mathematisch genaue Verteilung und Neuverbindung in den Nachkommen ans Tageslicht brachten, wurde dem landläufigen Darwinismus mit seiner unbestimmten und unbegrenzten Veränderlichkeit und seiner Bildung der Arten durch Naturauslese endgültig der Boden entzogen. Das neue aussichtsvolle Forschungsgebiet der experimentellen Vererbungslehre, an dem sich amerikanische Gelehrte wie Thomas H. Morgan und seine Schüler in hervorragendem Maße beteiligen, hat sich der modernen Biologie durch Mendel erschlossen. Auch die Bedeutung des Mendelismus für die menschliche Erblichkeitsforschung und die Wechselwirkung zwischen Vererbung und Erziehung wurden vom Redner in seinem Vortrag erörtert.

Die Festrede auf Pasteur hielt Victor C. Vaughan, seit dreißig Jahren Dekan der medizinischen Fakultät an der Michigan-Universität und eine der angesehensten medizinischen Autoritäten Nordamerikas. Pasteurs wissenschaftliches Arbeitsgebiet wie sein ganzer Lebensgang waren grundverschieden von jenem Mendels. Während dieser in stiller klösterlicher Zurückgezogenheit seine Versuche über Bastardbefruchtung von Blüten anstellte, die Zeit seines Lebens unbeachtet blieben und erst am Beginn des neuen Jahrhunderts aus der Vergessenheit hervorgeholt wurden, um in ihrer weittragenden Genialität erkannt und gewürdigt zu werden und eine neue Ära der Vererbungsforschung einzuleiten, stand Pasteurs Arbeit von Anfang an im Brennpunkt des wissenschaftlichen Interesses seiner Zeitgenossen. Er hatte der alten Urzeugungslehre den Krieg erklärt und durch seine Experimente die Allgemeingültigkeit des Satzes Omne vivum e vivo dargetan, indem er auch für die niedersten Organismen nachwies, daß sie nicht durch Urzeugung, sondern durch Keime ihrer eigenen Art entstehen. Die praktische Wichtigkeit seiner Entdeckungen für den Gärungsprozeß nicht minder wie für die Bekämpfung der Infektionskrankheiten wurde seinen Kollegen klar, und so bildete Pasteur den Mittelpunkt eines hin- und herwogenden Streites für und wider seine Lehre, der aber bald siegreich zu seinen Gunsten sich entschied. Wenn die moderne Hygiene sich rühmen darf, erkannt zu haben, daß die Träger der verschiedenen ansteckenden Krankheiten in bestimmten Mikroorganismen zu suchen sind, und daß es nur dann möglich ist, einer Seuche wirksam Einhalt zu gebieten, wenn es gelingt, die gefährdeten Lebensorgane immun gegen diese winzigen Schädlinge zu machen, so hat sie diesen Triumph Louis Pasteurs Keimtheorie und ihrer Anwendung durch die Impfmethode zu verdanken. Dadurch ist er zu einem Wohltäter der Menschheit geworden, dem Hunderttausende die Rettung ihres Lebens schulden. Durch das von ihm begründete Werk sank innerhalb dreißig Jahren die Sterblichkeitsziffer in Europa und Amerika von 4 Prozent bis auf 1,3 Prozent herab.

Wenn die Zukunft unsrer Rasse gesichert werden soll — so betonte Dr. Vaughan am Ende seiner Rede —, so muß sie den Spuren Pasteurs folgen und aus seinen Lehren Nutzen ziehen.

Den Schlußvortrag hielt der Vorsitzende, Rev. Robison, über das psychologische Thema „Die Wissenschaft und der Mensch" (Science and Man). Die Charaktere der beiden gefeierten Männer waren es, die sie befähigten, auf so verschiedenen Arbeitsgebieten und unter so verschiedenen Lebensverhältnissen unvergängliche Werke in der Geschichte der Wissenschaft zu schaffen. Zu dem Scharfsinn des Forschergeistes gesellte sich eine unermüdliche Arbeitslust, die getragen war von dem Streben, die Wahrheit zu finden. Die Hochachtung vor der Wahrheit und ihrer Größe lehrte sie aber auch — Demut. Es war sehr zeitgemäß, daß der Präsident der St. Louis-Universität vor einer Versammlung von über 200 Gelehrten dieses kühne Wort aussprach gegenüber dem maßlosen Stolze der heutigen Wissenschaft. Gerade der wahre Forscher sieht, je tiefer er in die Geheimnisse der Natur eindringt, immer klarer, daß all sein Wissen nur Stückwerk ist, unermeßlich weit entfernt von dem Ideal einer vollkommenen Erkenntnis. Darum unterwirft er seinen Geist um so dankbarer der Wahrheit, wo immer er sie findet. Und wird sie ihm geboten über der Sphäre seines natürlichen Verstandes durch die übernatürliche Offenbarung, so unterwirft er sich ihr demütig auch hier. Dafür sind Mendel und Pasteur beredte Zeugen, die zugleich bahnbrechende Pioniere der Wissenschaft und treue Söhne der katholischen Kirche waren. Wegen ihrer demütigen Ehrfurcht vor der Wahrheit gab es für sie auch nicht jene falsche Freiheit der Forschung, welche vermeint, es stehe dem menschlichen Geiste frei, sich gegen Wahrheit und Irrtum indifferent zu verhalten; eine Freiheit des Irrtums gibt es nicht, ebensowenig wie es jemand freisteht, die Wahrheit des Einmaleins als richtig anzuerkennen oder zu verwerfen. Der Mensch besitzt auch eine sittliche Verpflichtung gegenüber dem Wahrheitsideal. Wir irren wohl nicht, wenn wir in dieser Schlußrede des Präsidenten der katholischen Universität ein Gegenstück sehen zu der von Professor Will. Morton Wheeler von der Harvard-Universität auf der American Association for the advancement of Science 1920 gehaltenen Rede über die Organisation der Forschung (siehe Science, 21. Januar 1921). Ein Vergleich der Ideen beider über die Beziehungen des Menschen zur Wissenschaft kann nur zum Vorteil der Rede Robisons ausschlagen, der die Grundsätze der christlichen Philosophie vertritt, welche für Wheeler Luft sind. Erich Wasmann S. J.

Lebende Volkskunde.

In den letzten Jahren oder Jahrzehnten hat die Volkskunde — die Kunde, das Wissen vom „Volk", von Volkstum und Volksgut — einen Gang genommen und einen Stand erreicht, der heute ganz deutlich eine neue, zweite Stufe in ihrer Entwicklung erkennen läßt. Bedeutung wie Einschätzung der Volkskunde haben sich merkbar gehoben und gewandelt. Es ist keineswegs ein Abschluß da, aber der erreichte Punkt macht doch klare Sicht möglich und legt auch eine Umschau nahe. In Wissenschaft und in Leben zeigt sich diese Wandlung. Wenn man Schlagworte liebt, könnte man die erste Stufe die Zeit des Sammelns nennen, und dann wird jetzt das Gesammelte verarbeitet. Oder auch: was „tot" war, reines Material, wird zum lebendigen Gut.

In der Wissenschaft waren freilich schon die Begründer, die Brüder Grimm, über das bloße Sammeln weit hinaus gewesen. Sie haben die Wege abgesteckt, Bahnen in neues Land geschlagen und mit Riesenschritten vorauseilend die Erkenntnisse zu verarbeiten gesucht zu einem großen Bau. Sie arbeiteten eben mit dem Weitblick und dem eindringenden Schauen schöpferischer Menschen. Aber sie hatten auch deren Nachteile: Folgen konnte ihnen sofort keiner; den nach ihnen Kommenden ging der Atem aus. Kleinarbeit mußte geleistet werden, das Erschaute gesichert, die großen Bahnen ausgebaut. Und das geschah mit Bienenfleiß und unermüdlicher Kraft. Namen der Forscher und der Schriften, die sich in den Dienst dieser Sache stellten, können nicht aufgezählt werden; zuviele hätten ein Recht auf Nennung. Daß neben den Pionieren auch ein ganzer Troß von bloßen Kärrnern und auch ein Schwarm von Unberufenen mitzog, war fast notwendig. Sie konnten nicht selten die ganze Arbeit in Verruf bringen: wenn etwa illustrierte Familienzeitschriften ihr Geplauder über Volksbräuche usw. brachten und dabei Unglaubliches verkauften. Das Wertvolle aber blieb doch. Es kam die Zeit, da man von „Folklore" sprach, und dann, weiter und schöner gefaßt, von „Volkskunde"; sie wurde ein Zweig der deutschen Philologie, und mit deren bewährten Werkzeugen wurde gegraben und zu Tage gefördert: Eine Unmasse von Tatsachen wurde gehoben und gesichert. Daß nun die gleiche Volkskunde heute als selbständige Wissenschaft gewertet wird, die ihre eigenen Lehrstühle hat, mag als

äußeres Zeichen für ihr inneres Wachsen gelten. Denn auf die Zeit der sammelnden Kleinarbeit kommt die Zeit der verarbeitenden Überschau, der Häufung folgt die Sichtung, die Steine werden zum Bau benutzt. Wir haben wieder die große Blickrichtung der Brüder Grimm, nur können jetzt alle mit: Der Boden ist fest. Das Reich der allgemeinen Redensarten ist vorbei; aber es ist auch nicht mehr lebloses Nebeneinander von Einzelheiten. Volksliedforschung, Trachtenkunde, Kenntnis der früheren Lebenssitten, — Gebiete, die besonders stark unter beiden Gefahren litten! — alle arbeiten jetzt mit den reichen Zinsen des Kapitals der unverdrossenen Kleinarbeit. So waren und sind z. B. gerade über die Trachten oder über die Volksspiele genug Irrtümer lebendig trotz aller Einzelergebnisse, die schon da waren: Jetzt werden die Teile zusammengefaßt, — und erstaunt sieht man ein ganz anderes Gesamtbild, als man sich zurechtgelegt hatte. Die Bücher von Naumann und Wrede sind da voll von Erkenntnissen. — Eine große Richtung des Arbeitens, in der es tiefer und weiter geht, muß und wird sein, Volkstum und Volksgut eigens unter dem Blickpunkt des Werdens und Wandelns statt als ruhiges Sein ins Auge zu fassen. Die Tatsachen sind bekannt, — die Gründe und Zusammenhänge würden Verbindungsgänge zur Kulturgeschichte (Religions-, Wirtschafts-, Rechtsgeschichte) und zur Sprachentwicklung aufdecken, die, bisher mehr gefühlt, neue Lichter in manche Fragen dort werfen.

Fast noch wichtiger, jedenfalls auffallender, in der neuen Bedeutung der Volkskunde ist es, wie sie jetzt von der Wissenschaft ins Leben übergreift. Ganz sicher kommt hier ein Sehnen der Zeit zum Ausdruck, die sich ihrer eigenen Kulturlosigkeit bewußt wird und Anlehnung oder Stromverbindung mit Kulturkräften ihrer eigenen Vergangenheit sucht. Das Beispiel des Volkslieds und seines Lebens zeige die Entwicklung: Nach der Wissenschaft (Böhme, Erk!), und gewiß auf ihr fußend, durchaus nicht in der verschwommenen Schwärmerei früherer Zeiten, will ein neues lebendiges Wirken sich regen — das „Kaiserbuch", der „Zupfgeigenhansl" und ihre Bedeutung! Der letzte Name deutet schon Weiteres an: Wie das Sehnen der Zeit überhaupt am auffallendsten — nicht ohne weiteres am klarsten — in der Jugendbewegung sich äußert, so sind hier auch die stärksten Erscheinungen dieses „Lebendigwerdens" der Volkskunde. „Dienst am Volkstum" hat es Donndorf in Hanau genannt, und in diesem Worte sieht man den Gegensatz zur wissenschaftlichen Volkskunde am treffendsten. Das ist im engsten Sinne lebende Volkskunde: das Aufleben von alten Bräuchen, Volkstänzen, das Anknüpfen an Feste, Sitten, die Bestrebungen in Kunsthandwerk, Kleidungsfrage, das Bemühen um lebende Gemeinschaft in Familie und Volk. Weite Kreise sind in diesem „Dienste am Volkstum" tätig. Ob er Erfolg und Segen hat, ist nicht vorauszusehen; es wird vor allem davon abhängen, wie er die Gefahren meidet, die ein starkes Sehnen und feurige Jugend stets in sich haben. Falsch wäre ein Historismus, der am liebsten jeden alten Brauch, so wie er ist, übernehmen und galvanisieren möchte: zu allen Zeiten gab es Gassenhauer und Kitsch, die wir ruhig im Grabe lassen sollen; und auch Gutes einfach mechanisch zu übernehmen, ohne Anpassung und Beseelung fürs Heute, wäre Unverstand. Falsch wäre auch eine unwirkliche Romantik, die unter „Volk" etwa nur das von der Raabe-Poesie verklärte verstehen wollte, statt in das wirkliche, gedrückte, auch schimpfende, freudlose „Proletariat" zu sehen. Lebendig werden kann Volkstum nur im wirklichen Volke, damals wie heute; sonst würden es Wellen einzelner Kreise bleiben oder gar lebensfremde, nutzlose Versuche. Falsch wäre endlich ein allzu geschäftiges Zwingenwollen; solches Wollen führte zur Mode, zum Geschäft, zum Unechten. In der Kleiderfrage, bei den Trachten, hat es sich schon oft gemeldet; mit Leben hat das nichts zu tun, verleidet und verdirbt aber das Wahre und Echte.

Wenn diese drei Gefahren eines Historismus, einer Romantik, einer Modesucht vermieden werden, dann kann gesundes Volkstum wieder Leben bekommen; und die Bedeutung dieses Dienstes, dieser „lebenden Volkskunde", ist heute ungemein tiefgehend. Die Zeit leidet an ihrer Kulturlosigkeit, sucht und muß wieder haben ein seelisches Verhältnis der Menschen zu ihrem Berufe, muß wieder finden die Kraft der Seele, die Außenwelt in sich aufzunehmen statt in ihr unterzugehen. Das sind geradezu Lebensfragen. Vorbilder, und zugleich Zeugen eigener alter Kraft, und damit doppelt Quellen der Kraft gibt die lebende Erinnerung an frühere gesundere Zeiten, die noch keineswegs erloschen ist. — Eine Lebensfrage ist auch mit dem Worte Vaterlandsliebe genannt. Setzen wir statt Vaterlandsliebe das Wort „Volksliebe", dann hören wir das Kräftige, Dauernde, Gesunde und sehen die Bedeutung lebender Volkskunde. Der Begriff Vaterland wird erst lebendig wirksam im Volke. — Und endlich das Notwendigste, weil am tiefsten Greifende:

Wir müssen überhaupt erst wieder ein Volk werden, statt einer Zahl. Das kann aber nur die Liebe schaffen, und Liebe ist wohl die beste Frucht echter und ernster, lebender Volkskunde. Die vielberufene, gesunde „Volksgemeinschaft" wächst und lebt im Dienste am Volkstum.

Wilhelm Hammelrath S. J.

Ein gut evangelisches Wort über das Fasten.

In der verschärften und unendlich langen Fastenzeit, in der wir Deutsche stehen, und die von allzuvielen nur mit Ungeduld und Murren ertragen wird, ist es ein erfreuliches Zeichen, daß auch in nichtkatholischen Kreisen der sittliche und religiöse Wert des Fastens wieder laut anerkannt wird. Eine Stimme solcher Anerkennung finden wir in den protestantischen „Pastoralblättern" von Lic. E. Stange (Jan. 1913, 4. Heft, S. 159): „Vom Fasten". Der Aufsatz steht unter der Rubrik: „Zur Seelsorge an uns Seelsorgern", wendet sich demnach unmittelbar nur an die protestantischen Prediger, wird aber nach seinem Hauptinhalt auch von Katholiken mit Nutzen gelesen werden.

Als Verfasser des Aufsatzes nennt sich Pfarrer Ronicke in Rittersgrün im Erzgebirge. Wir geben hier die Hauptgedanken daraus, ohne uns bei den obligaten Steinen aufzuhalten, die er nebenbei auf die „Werkheiligkeit" der Katholiken wirft. Sie tun niemand weh und sind wohl nur als Schutzwehr gedacht gegen den Vorwurf des Katholisierens, den ihm seine weniger aszetischen Amtsbrüder doch nicht ersparen werden. Ronicke geht aus von der Stelle im Evangelium nach Markus (9, 28), wo es heißt: „Diese Art [Teufel] wird nicht ausgetrieben außer durch Beten und Fasten."

„Beten und Fasten", sagt er, „werden da genannt als die Waffen, die ein Verkündiger des Evangeliums, ein echter Seelsorger, brauchen muß, will er wirklich der Not der Menschen helfen." ... „Können wir wirklich mit dem Beten, dem Tiefinnerlichsten unsrer Frömmigkeit, das Fasten zusammenstellen?" Ronicke weist darauf hin, daß im Luthertum „durchgängig negative Aussagen" vorherrschen. „Und dennoch", fährt er fort, „kann und darf die Ablehnung des Fastens nicht alles sein. Es gilt für uns evangelische Pfarrer wieder eine positive Stellung zum Fasten zu gewinnen. Die Antwort Jesu, von der wir ausgingen, mahnt uns dazu.... Mehr als alle Zeremonien, unendlich viel mehr, ist das Fasten an drei Hauptpunkten der Bibel. Es ist überaus bemerkenswert, daß in drei entscheidungsreichen Zeiten, da das Gottesreich jedesmal um ein bedeutendes Stück weitergeführt wird, das Fasten eine Rolle spielt. Bei der grundlegenden Gottesoffenbarung des Alten Bundes, da Moses die göttlichen Gebote empfängt, fastet er (Exod. 34, 28). In der bedeutsamen Wüstenzeit Jesu, die seinen Übergang von der Stille... eines Zimmermanns in das öffentliche Wirken des Heilands zustande bringt, fastet Jesus (Matth. 4, 2).... Und auch jene weltgeschichtliche Stunde, da Paulus zum Weltmissionar wird und das Evangelium endgültig seinen Siegeslauf in die Heidenwelt antritt, fällt in eine Zeit des Fastens der antiochenischen Christen (Apg. 13, 2). Zeiten gewaltigster Gottesoffenbarungen, die unübersehbare Fortschritte im Bau des göttlichen Reiches bringen, sind Fastenzeiten. Stimmt uns das nicht nachdenklich? Wir sehen darin eine wichtige, tiefernste Bestätigung der biblischen Gewißheit, daß Fleisch und Geist um den Menschen streiten.... Trefflich hat der feine Seelsorger Joh. Chrysostomus die Bedeutung des Fastens erklärt. ‚Wenn wir mit nüchternem Sinne unser Leben einrichteten und allen unsern Fleiß nur auf das Geistliche richteten, so bedürften wir keiner Hilfe durch Fasten. Weil aber die menschliche Natur träge ist und sich der Nachlässigkeit und dem Wohlleben leicht hingibt, so hat unser menschenfreundlicher Herr wie ein zärtlicher Vater uns die heilsame Fastenzeit verordnet' (Hom. 10 in Gen.). Solche Worte haben noch heute volle Gültigkeit. Durch sie verstehen wir nun auch den nicht zufälligen, sondern wirklich innerlichen Zusammenhang von Beten und Fasten. Damit hängt eng zusammen, daß uns das Fasten zur evangelischen Aszese wird. Bei zielbewußter Selbsterziehung kann das Fasten gar nicht entbehrt werden. Deshalb wundert es uns nicht zu sehen, daß das Fasten nicht durchaus eine spezifisch jüdische oder christliche Übung ist....

Wir werden dabei den Begriff möglichst weit zu fassen haben. Zunächst freilich wird mit Fasten die Enthaltung vom Essen verstanden. Und es ist gewiß für jeden erwägenswert, ob nicht gänzliche Enthaltung von Speisen an bestimmten Tagen ihn innerlich fördern würde. Daß ebenso wichtig wie das Fasten an Speisen auch das an Getränken ist, liegt [für moderne Menschen] auf der Hand. Es hätte gewiß mancher die Frage ernstlich durchzudenken, ob die völlige Enthaltung vom Alkohol, für die es natürlich viel zwingendere Gründe in der christlichen Nächstenliebe gibt, sich nicht

von dieser Seite aus für ihn empfehlen würde: als Mittel innerlicher Selbstbehauptung. Mancher macht vielleicht den Versuch nicht, weil er ihn — fürchtet. Als altes Mittel der Aszese kennen wir ferner das Fasten vom Schlaf, insbesondere auch das Fasten vom Morgenschlaf.... Alt und doch auch recht modern ist das Fasten an Wärme. In jeder Not liegt ein Segen. Wie wäre es, wenn wir freiwillig, wenigstens zeitweise, die kalte Studierstube wählten, um so das Nützliche mit dem geistlich Fördernden zu verbinden?

Endlich aber wird der evangelische Pfarrer das Fasten im weitesten Sinne gewiß oft als das Aufgeben oder Zurückstellen irgendwelcher Lieblingsbeschäftigungen verstehen....

Mit dem letzten ist zugleich das größte Hindernis rechten Fastens genannt. Das sind wir selbst. Es sind nicht nur unsre Liebhabereien, es ist überhaupt unsre Bequemlichkeit, unsre Unbeständigkeit, unsre Untreue, die uns vom Beten und Fasten und damit von der Wirksamkeit unsrer Arbeit abbringt. ... Unser Dienst fordert die höchste Kraft. Darum müssen wir die eigene fastend ganz hinopfern, um Gefäße göttlicher Geisteskraft zu werden. Was gesagt wurde, das sollte natürlich alles vom evangelischen Christen überhaupt gelten. Es gibt auch hier keine höhere Sittlichkeit. Warum ist es uns Pfarrern dennoch in allererster Linie ans Herz gelegt? Darum, weil wir geistige, ja, was unendlich mehr ist, geistliche Führer sein dürfen." Soweit der lutherische Pfarrer Ronicke.

Im letzten Satze verbirgt sich wieder ein Hieb auf die katholische Kirche und ihre angebliche doppelte Sittlichkeit. Er trifft aber nicht. Denn aus Ronickes eigenen Worten erhellt, daß es, recht gesehen, nicht nur eine doppelte, sondern eine mehrfache Sittlichkeit gibt, weil jeder Stand neben den allgemeinen Christenpflichten seine besondern Standes- und Berufspflichten zu erfüllen hat. Aber solche kleine Schönheitsfehler sollen uns nicht hindern, dem Verfasser unsre warme Anerkennung für sein mutiges Wort auszusprechen und mit dem Wunsche zu schließen, daß es von Katholiken und Protestanten beherzigt werden möge.

Matthias Reichmann S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

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

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

1922 J 1687

Gegründet 1721

BANKHAUS

J. A. KREBS

FREIBURG IM BREISGAU
AM MÜNSTERPLATZ

Sorgfältige Erledigung aller Bankgeschäfte
Gewissenhafte Beratung in Vermögensfragen

Ist Nervosität heilbar ?

Die moderne Wissenschaft bejaht diese Frage und der bekannte Nervenarzt Dr. Wilhelm Bergmann zeigt den Weg zur Genesung in seinem Buche:

Selbstbefreiung

aus nervösen Leiden. 15. bis 23. Tausend.

Der Umgebung der Nervösen aber, sowie Ärzten, Erziehern, Geistlichen und Lehrern, verschafft der gleiche Verfasser in:

Seelenleiden

der Nervösen, Studie zur ethischen Behandlung kranker Seelen, 4.—8. Tausend, eine tiefere Kenntnis von den Leiden und deren Behandlung, und setzt sie dadurch in die Lage, Abhilfe zu schaffen.

Herder & Co. / Freiburg i. B.

Maier-Harmoniums

über die ganze Welt verbreitet!

Kleinste bis größte Werke, auch von jedermann ohne Notenkenntnisse sofort 4stimmig spielbare Instrumente

Kataloge gratis

Tropenharmoniums

für Kirchen, Kapellen und Reise

Aloys Maier, Fulda

gegr. 1846

Päpstlicher Hoflieferant

VERLAG HERDER & CO.

FREIBURG IM BREISGAU

*

NEUERSCHEINUNGEN:

Dr. Eduard Golla

Zwischenreise und Zwischenbrief

Eine Untersuchung der Frage, ob der Apostel Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief eine Reise nach Korinth unternommen und einen uns verlorengegangenen Brief an die Korinther geschrieben habe. (Biblische Studien. XX. Band, 4. Heft.)

Dr. Adalbert Šanda

Synopsis Theologiae Dogmaticae specialis

Zwei Bände. Band II: De elevatione et lapsu primi hominis, de verbo incarnato, de sacramentis in genere, de eucharistia, de paenitentiae, de matrimonio, de ceteris sacramentis, de novissimis.

Dr. Šanda legt hier einen Lehrgang der dogmatischen Theologie vor, der auf langjähriger Vorlesungszeit im Priesterseminar zu Leitmeritz fußt. Solche Vorarbeit läßt allein schon auf die vortreffliche Güte des Werkes schließen. Werden natürlicherweise Philosophiekenntnisse vorausgesetzt, so sind doch allerwärts die notwendigen Begriffe erklärt.

NEUE AUFLAGEN:

Dr. Gottfried Hoberg

Katechismus der bibl. Hermeneutik

2. u. 3., vermehrte Auflage.

Der Katechismus trägt kurz und klar die Regeln für die Exegese vor.

M. J. Rouët de Journel S. J.

Enchiridion Patristicum

Loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum, quos in usum scholarum collegit. 4. u. 5. Auflage.

»Ein prächtiges, hochwillkommenes Buch, das dem Studierenden bequem die wichtigsten Texte in die Hand gibt. Die vorzügliche Auswahl ermöglicht eine allseitige Orientierung. Wer dogmengeschichtliche Studien treibt oder einen gründlichen Einblick in die Literaturgeschichte der patristischen Zeit zu gewinnen wünscht, wird dieses Werkes nicht entraten können.



Der Fährmann

Ein Buch für werdende Männer

Herausgegeben von

Dr. Gustav Keckeis

HERVORRAGENDE AUSSTATTUNG:

In Ziemann-Fraktur auf bestes Papier gedruckt; neunzig, zum Teil ganzseitige Zeichnungen vier Schwarz-weiß-Tafeln, drei Tafeln in Farbendruck; geschmackvoller Einband in Halbleinw.; wirkungsvolle Umschlagzeichnung. 412 Seiten in Lexikon-Oktav.

Erscheint Anfang Oktober

*

Dies Buch gehört der männlichen Jugend zur Zeit der werdenden Reife. Es will dem Heranwachsenden zwischen sechzehn und zwanzig Jahren ein „Fährmann" sein, der den Weg zeigt durch die Klippen dieses wichtigen, grundlegenden Lebensalters, damit der Jüngling, am Beispiel reifend, zum ehrlichen, lebensmutigen Mann werde. Und unsere Zeit ruft ja nach Männern. Deshalb haben sich vierzig Schriftsteller und bildende Künstler von Ruf zusammengetan, um, ausgehend von der höchsten Vorstellung vom Wesen eines wertvollen Jugendbuches, ein Werk zu schaffen, das dem neuen, mit zähem Willen nach oben und zum Lichte drängenden Geist wirksame Gestalt gibt. Reicher Gewinn für den ganzen Menschen wird die Frucht der Erzählungen und der unterhaltsamen, unaufdringlich belehrenden Beiträge sein. Die Aufmerksamkeit von Eltern, Jugendfreunden und Erziehern sei auf dieses gediegene Buch hingelenkt.

*

VERLAG HERDER & CO. / FREIBURG I. B.

6 DEZ. 1965

10. DEZ. 1965

5. MRZ. 1968

8. NOV. 1968

17. Mai 1971

24. APR. 1975

3. NOV. 1975

13. MRZ. 1979

25. APR. 1980

1.20