N12<519089848 021

ubTÜBINGEN

A. GRIEHSHABER
BUCHBINDEREI
& PAPIERHANDLUNG
TÜBINGEN

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

53. Jahrgang / 7. Heft / 105. Band / April 1923

INHALT

Wie Görres ein Deutscher wurde. (J. Grisar.)
Eine unterirdische Eiswelt. (A. Padtberg.)
Zusammenhalten. Freiherr W. v. Pechmann und die Ansbacher Synode. (M. Reichmann.)
Rossinis Stabat Mater. In der Kaiserl. Musikakademie von Tokio am 2. und 3. Dezember 1922. (J. Dahlmann.)
Erziehungskunst. (M. Pribilla.)
Ernst Troeltsch. (E. Przywara.)
Das Ruhrgebiet in der Dichtung. (S. Stang.)
Besprechungen von Büchern über Theologie; Kunstgeschichte; Paläozoologie

K. UNIV. BIBL. TÜBING

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

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 April 1923 M 1200.—

ECCLESIA ORANS

ZUR EINFÜHRUNG
IN DEN GEIST DER LITURGIE

HERAUSGEGEBEN VON

DR. ILDEFONS HERWEGEN
ABT VON MARIA LAACH

Bisher elf Bändchen

I
VOM GEIST DER LITURGIE
Von *Dr. Romano Guardini.* 17.—26. Tausend.
G 1.50

II
DAS GEDÄCHTNIS DES HERRN IN DER ALTCHRISTLICHEN LITURGIE
Die Grundgedanken des Meßkanons. Von *Dr. Odo Casel O.S.B.* 11.—17. Taus. G 1.10

III
DIE LITURGIE ALS ERLEBNIS
Von *Dr. Albert Hammenstede O.S.B.*
9.—14. Tausend. G 1.40

IV
DIE PSALMEN. EINFÜHRUNG
Von *Athanasius Miller O.S.B.*
5.—10. Aufl. (Erscheint 1923)

V
DIE PSALMEN
Übersetzt und kurz erklärt von *Athanasius Miller O.S.B.* Die fünf Bücher der Psalmen. Mit einem Anhang und den Cantica des Römischen Breviers. 9.—18. Tausend. Geb. G 6.60

VI/VIII
MESSLITURGIE UND GOTTESREICH
Darlegung und Erklärung der kirchlichen Meßformulare. Von *Joseph Kramp S.J.* 2 Teile.

Erster Teil:
Vom ersten Adventsonntag bis Ostersonntag.
6.—11. Tausend. Gebunden G 7.80

Zweiter Teil:
Von Ostermontag bis letzten Sonntag nach Pfingsten. 6.—11. Tausend. Geb. G 6.10

IX
DIE LITURGIE ALS MYSTERIENFEIER
Von *Dr. Odo Casel O.S.B.*
5.—10. Taus. G 2.50

X
VOM GESCHICHTLICHEN WERDEN DER LITURGIE
Von *Dr. Anton Baumstark.*
(Erscheint 1923)

XI
DIE HYMNEN DES BREVIERS
in Urform u. neuen deutschen Nachdichtungen von *Dr. Hanns Rosenberg.* 1. Abteilung.
(Erscheint 1923.)

G = Grundzahl, mal Schlüsselzahl = Verlags-Markpreis; dazu Teuerungszuschlag. Schlüsselzahl und Teuerungszuschlag sind jeder Buchhandlung bekannt. Bei Anfragen ist Rückporto erforderlich.
„Herders Bücherschatz" vom Verlag unentgeltlich.

HERDER & CO. G.M.B.H. FREIBURG I. B.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

105. Band



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

Alle Rechte vorbehalten

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

Gh 2449

Inhalt des einhundertfünften Bandes.

Abhandlungen.

Seite

Wie Görres ein Deutscher wurde. (J. Grisar.) 1
Eine unterirdische Eiswelt. (A. Padtberg.) 21
Zusammenhalten. Freiherr W. v. Pechmann und die Ansbacher Synode. (M. Reichmann.) 32
Rossinis Stabat Mater. (J. Dahlmann.) 46
Ein Meister des innern Gebetes. (Otto Braunsberger.) 81
Vom Mündigwerden der Weltweisheit. (B. Jansen.) 92
Bilder aus dem deutschen Kinderelend. (B. Duhr.) 107
Unmittelbare Intuition? (Augustinus — Pascal — Newman.) (E. Przywara.) 121
Aus der Briefmappe eines berühmten Konvertiten des 17. Jahrhunderts. (St. v. Dunin-Borkowski.) 132
Die eucharistische Huldigung in Geschichte und Gegenwart. Zum Fronleichnamsfeste. (J. Kramp.) 161
Oswald Spenglers Philosophie des Kulturuntergangs. (R. v. Nostitz-Rieneck.) 177
Zum Charakterbild des seligen Kardinals Robert Bellarmin S. J. (Erich Raitz v. Frentz.) 193
Gotteserkenntnis und Sittlichkeit. (M. Pribilla.) 202
Unmittelbare Intuition. Ihr historischer Hintergrund. (E. Przywara.) 218
Die katholischen Grundsätze in der Schulfrage. (J. Schröteler.) . . 241
Katholisches und modernes Denken. (Max Pribilla.) 255
Pascal. Zum 300. Geburtstag (19. Juni). (F. Heselhaus.) 270
Soziale Aufrichtigkeit und soziale Demut. (St. v. Dunin-Borkowski.) 281
Von „Mari Madlen“ zum „Unheiligen Haus“. (S. Stang.) . . . 289
Kunstkritik. (J. Kreitmaier.) 321
Exerzitien und „wesenhaftes“ Christentum. (E. Böminghaus.) . . . 334
Gott in uns oder Gott über uns? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben.) (E. Przywara.) 343
Ghenadie Petrescu. (A. Arndt.) 363
Die Erziehung zum Glauben in schwierigen Fällen. (St. v. Dunin-Borkowski.) 370
Vom „Weißen Reiter“ bis zum Göttinger Musenalmanach. (J. Overmans.) 377
Was sollen wir den Menschen schenken? (P. Lippert.) 401
Ethik und Metaphysik. (M. Pribilla.) 408
Einheit von Natur und Übernatur? (E. Przywara.) 428

Seite

Die erste Versammlung des Katholischen Vereins Deutschlands 1848. Ein Gedenken. (C. Noppel.) 441
Heinrich Hansjakob. (S. Stang.) 448

Umschau.

Erziehungskunst. (M. Pribilla.) 75
Ernst Troeltsch. (E. Przywara.) 75
Das Ruhrgebiet in der Dichtung. (S. Stang.) 79
Ein Stiefkind der Karitas? (C. Noppel.) 156
Wilhelm Hermann Riehl (1823—1897). (S. Stang.) 158
Maximilians II. von Bayern Kampf gegen die kleindeutsche Lösung der deutschen Frage im Jahre 1848. (J. Grisar.) 232
Die Konstitution der rumänischen Kirche. (A. Arndt.) 235
Die Rechtsfriedensbewegung. (J. Christ.) 238
Aphoristik der Zukunftsstil? (S. Stang.) 239
Benedikt XV. und die hungernden Kinder. (B. Duhr.) 313
Kirche als Lebensform. (E. Przywara.) 314
Die Stifterin des Instituts der „Englischen Fräulein". (S. Stang.) 317
Das Vilsbiburger Liebfrauenfestspiel. (J. Kreitmaier.) 318
Im Irrenhaus der Kunst. (J. Kreitmaier.) 395
Deutschlands Wirtschaftslage. (M. Pribilla.) 397
Nathan Söderblom. (E. Przywara.) 446
Franziskusarbeit in Brasilien 477
Auch eine Art Literaturkritik 479

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Seite

Abel, Othenio, Lebensbilder aus der Tierwelt der Vorzeit 69
Acken, J. van, Christozentrische Kirchenkunst 469
Adam, Karl, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. 2. Aufl. 128

Bärnwich, Franz, Die große Orgel im Münster von Weingarten . . . 392
Bauer, Peter, Die Weggetreuen. Ehegedichte aus deutscher Lyrik der Vergangenheit und Gegenwart . . 382
Bauke, Hermann, Die Probleme der Theologie Calvins 352
Berliner, R. — Borchardt, P., Silberschmiedarbeiten aus Kurdistan 475
Bernhart, Josef, Augustinus. Ein Lesebuch aus seinen Werken . . . 346
Braun, Josef, S. J., Liturgisches Handlexikon 151
Bronarski, Ludwig, Die Lieder der hl. Hildegard 391
Brors, Fr. X., S. J., Gloria in excelsis Deo! 150
Burk, August, Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals . . . 392

Casel, Odo, O. S. B., Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. 2. Band . . . 308
Cochem, Martin von, Erklärung des hl. Meßopfers. 20. u. 21. Aufl. 150
— Erklärung des heiligen Meßopfers. In neuer Bearbeitung 150

Deutschlands Wirtschaftslage unter den Nachwirkungen des Weltkriegs 398
Dimmler, Emil, Das Land der blauen Blume. Gedanken über Erneuerung des Lebens auf dem Boden der Kirche 315
Doeberl, M., Bayern und die deutsche Frage in der Epoche des Frankfurter Parlaments 227
Dörfler, Peter, Der ungerechte Heller 153
Drerup, Engelbert, Demosthenes im Urteile des Altertums 392

Eichendorff, Joseph v., O Täler weit, o Höhen! Hrsg. von Karl v. Eichendorff 227

Seite

Frischkopf, B., Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage. (Neutestam. Abhandl. IX 4—5) . . 151

Geitner, Anton, Das christliche Grabmal 470
Gerhardt, Ferdinand v., Materialien zur Blindenpsychologie . . . 463
Gogarten, Fr., Von Glauben und Offenbarung 350
Grossek, Melchior, Das Leben . 470
Gruhner, Emmy, Pflicht, Roman einer Ehe 155

Haase, Dr. Felix, Die religiöse Psyche des russischen Volkes 385
Haecker, Theodor, s. Kierkegaard.
Harnack, Adolf v., Augustin. Reflexionen und Maximen 346
Hartlaub, G. F., Vinzent van Gogh . 471
Hasse, O. E., Das Ruhrrevier in der deutschen Dichtung 79
Hefele, Hermann, Des hl. Augustin Bekenntnisse 346
Heiler, Fr., Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung . . . 353
Hellinghaus, Otto, Mozart. Seine Persönlichkeit in den Aufzeichnungen und Briefen seiner Zeitgenossen und seinen eigenen Briefen 390
Herbert, M., Anna Jakobe Puechlin 155
Herwegen, Ildefons, Alte Quellen neuer Kraft. 2. Aufl. 314
Herwig, Franz, Die Zukunft des katholischen Elementes in der deutschen Literatur 379
Hessen, Johannes, Unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin (1919) 121
— Der Augustinische Gottesbeweis (1920) 121
— Patristische und scholastische Philosophie (1922) 123
— Die philosophischen Strömungen der Gegenwart (1923) 122
Hoffmann, Richard, Bayrische Altarbaukunst 472

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften 1920—1921. Herausg. von A. Schlatterer 310

Seite

Jakubczyk, K., Denk Jesu nach! Ausgewählte deutsche Christusgedichte aus allen Jahrhunderten 382
Im Jubel des geschloßnen Rings. Herausgeber Werner E. Thormann . . 382
Isenkrahe, C., Waffen der Apologetik 121

Katann, Oskar, Dichtung und Leben 382
Keckeis, Gustav, Die bewegenden Kräfte der schönen Literatur . . . 377
Keppler, Dr. Paul Wilhelm, Aus Kunst und Leben. 6.—8. Aufl. . . 469
Kiefl, Fr. X., Katholische Weltanschauung und modernes Denken. 2. u. 3. Aufl. 348
Kierkegaard, Sören, Am Fuße des Altars. Christliche Reden. Übertragungen und Nachwort von Theodor Haecker 359
Klug, Dr. J., Der Heiland der Welt. Ein Christusbuch 385
Kosch, Wilhelm, Eichendorff-Kalender für das Jahr 1923. Ein romantisches Jahrbuch 227
— Geschichte der deutschen Literatur im Spiegel der nationalen Entwicklung von 1813 bis 1918 227
Kunz, Chr., Meßbuch der katholischen Kirche 148
— Sonntagsmissale 148

Laros, Matth., Das Glaubensproblem bei Pascal (1918) 121
— Kardinal Newman (1920) 121
Levin, Herbert, Die Heidelberger Romantik 227
Linke, Paul Ferdinand, Grundfragen und Wahrnehmungslehre . . 462

Mac Curdy, John T., War Neuroses 464
Mader, Felix, Die Kunstdenkmäler von Bayern. VII. Bezirksamt Kelheim 68
Maertin, Karl, Opfere! Gedichte. Geleitwort von Julius Hart . . . 382
Mathar, Ludwig, Die Monschäuer 154
Meyenberg, A., Leben-Jesu-Werk. 1. Band 64 105
Mirbt, C., Das Mischehenrecht des Codex Iuris Canonici und die interkonfessionell. Beziehungen in Deutschland 43
Müller, Günther, Brentanos Romanzen vom Rosenkranz 227
Musenalmanach, Göttinger. Hrsg. von Börries Freihr. v. Münchhausen 383

Nacht, Johannes, Pflugschar und Flugsame 239
Neuß, Wilhelm, Die katalanische Buchillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und altspanische Buchmalerei 67
— Die Anfänge des Christentums im Rheinlande 461
Novum Testamentum Graece et Latine. Hrsg. von H. J. Vogels 66

Oberchristl, Florian, Der gotische Flügelaltar zu Kefermarkt 473
— Der Maria-Empfängnis-Dom in Linz a. D. 474
Oberhammer, El., Der heiligen Eucharistie geweihtes Jahr 151
Oberkofler, Josef Georg, Gebein aller Dinge 382

Pfeill, Karl Gabriel, s. Der weiße Reiter.
Pillsbury, W. B., The Fundamentals of Psychology 465
Platz, Hermann, Geisteskämpfe im modernen Frankreich 352
Preysing, Klara Gräfin, Don Antonio 153
Prill, Jos., Liturgik 150

Reiter, Der weiße. Hrsg. von Karl Gabriel Pfeill 378
Richli, Anna, Im Mantel der Liebe 155
Rieger, Sebastian (Reimmichl), Stille und laute Wasser 155
Riesch, Helene, Maria Ward. Die Stifterin der Englischen Fräulein . 317

Salomon, Gottfried, Das Mittelalter als Ideal in der Romantik . . 227
Schaukal, Richard v., Dionys-bácsi 154
Schiestl, Mattheus, Door K. S. Salvator Uitgave 472
Schippers, Adalbert, O. S. B., Maria-Laach. Benediktinisches Klosterleben alter und neuer Zeit . . . 314
Schlatterer, August, s. Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften.
Schmidt, Heinr., Die Orgel unsrer Zeit in Wort und Bild 392
Schott, Anselm, O. S. B., Das Meßbuch der heiligen Kirche 148
Schumann, Fr., Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen . . 463
Schurig, Arthur, Wolfgang Amade Mozart. — Konstanze Mozart . . 390
Schwers, Paul, s. Storck, Opernbuch.

	Seite
Soengen, Ludwig, S. J., Meß- und Vesperbuch der katholischen Kirche	148
Sorge, Reinhard Johannes, Gericht über Zarathustra	380
Spearman, C., The Nature of „Intelligence" and the Principles of Cognition	466
Spengler, Oswald, Untergang des Abendlandes	177
Stockmann, Alois, Die deutsche Romantik, ihre Wesenszüge und ihre ersten Vertreter	227
— Die jüngere Romantik	227
Storck, Karl, Beethovens Briefe. In Auswahl herausgegeben. 3. Aufl.	391
— Mozarts Briefe. In Auswahl herausgegeben. 2. Aufl.	391
— Opernbuch. 26.—28. Aufl. Herausgegeben von Paul Schwers	391
— Schumanns Briefe. In Auswahl herausgegeben. 2. Aufl.	391
Strohmeyer, Hans, Vom Geist und Wesen der Erziehungskunst	73
Stuart, M. Janet Erskine, Die Ordensgenossenschaft der Frauen vom heiligsten Herzen Jesu	152
Stumpf, C., Empfindung und Vorstellung	462
— Die Attribute der Gesichtsempfindungen	461
Switalski, W., Probleme der Erkenntnis	123
Tani, A. D., Le chiese di Roma	474
Thormann, Werner E., s. Im Jubel des geschloßnen Rings.	
Thrasolt, Ernst, In memoriam. Totengedächtnislieder	382
— Mönche und Nonnen. Legenden	382
Trendelenburg, Adolf, Goethes Faust erklärt. Der Tragödie erster Teil	309
Utitz, Emil, Psychologie der Simulation	463
Vogels, H. J., s. Novum Testamentum.	
Weinrich, Franz Joh., Mit dir ertanze ich den nächsten Stern	380
Weismantel, Leo, Das Spiel vom Blute Luzifers	302
— Das unheilige Haus	304
— Totentanz (1921)	299
Weiß, Konrad, Die cumäische Sibylle. Mit Steinzeichnungen von Karl Caspar	380
Wittig, Josef, Das Schicksal des Wenzel Böhm	359
— Meine Erlösten in Buße, Kampf und Wehr	359
— Wiedergeburt	359
Woermann, Karl, Die Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. 5. u. 6. Band	471

Wie Görres ein Deutscher wurde.

Durch den „Rheinischen Merkur“ wurde Joseph Görres in den glorreichen Jahren 1814 und 1815 zum Herold des deutschen Volkes in seinen heißesten Wünschen nach einem starken, einigen und freien Vaterland. Nicht immer hat Görres so deutsch empfunden; auch er begann wie so manche aus den besten seiner Zeitgenossen im Weltbürgertum, und nur unter langen Kämpfen und nach bittern Enttäuschungen fand er den Weg zurück zur Nation und zum deutschen Staate. Von hohem Interesse ist es, ihm auf diesem Wege nachzugehen; aber es ist nicht leicht, hier Wegmarken aufzustellen. Zwar sind Quellen für Görres' politische Entwicklung in reicher Zahl vorhanden. Wir besitzen seine politischen Jugendschriften von seinem Erstlingswerk, über den allgemeinen Frieden, bis zu dem denkwürdigen Bericht „Resultate meiner Sendung nach Paris im Brumaire des achten Jahres“, der die erste Periode seiner öffentlichen Tätigkeit abschließt; wir haben die zahlreichen Schriften aus der stillen Studienzeit in Koblenz und der romantischen Epoche, unter denen sich auch wichtige politische Reflexionen befinden, und dazu seit dem Jahre 1799 einen stattlichen, überaus farbenreichen Briefwechsel[1]. An Quellen fehlt es also nicht, wenn auch namentlich die politischen Schriften der Anfangszeit einer kritischen Wertung und Prüfung bedürfen, da sie mitten im Kampfe von einer jugendlichen Feuernatur diktiert wurden. Die eigentliche Schwierigkeit liegt vielmehr an Görres' Geistesart selber, die so vielgestaltig und umfassend, so beweglich und doch auch wieder so zäh ist. Man hat Görres'

[1] Die folgenden Ausführungen sind vornehmlich auf Grund dieser Quellen geschrieben. Wertvolle Hilfe leisteten dabei aber außer den Aufzeichnungen der beiden Zeitgenossen Michel Venedey (hrsg. von Jakob Venedey, Leipzig 1870) und Christian v. Stramberg im Rheinischen Antiquarius I 2 und II 2 und den bekannten älteren Görres-Biographien die zahlreichen neueren Arbeiten über Görres und seine Zeit, namentlich die eindringenden Studien von Justus Hashagen in seinem Werke: „Das Rheinland und die französische Herrschaft“ (Bonn 1908) 406—459; ferner sein Artikel: „Probleme der Görres-Forschung“ in der „Westdeutschen Zeitschrift“ XXXII (1913) 409—457 und sein Beitrag in dem von Jos. Hansen herausgegebenen Sammelwerk: „Die Rheinprovinz 1815—1915“ (Bonn 1917) unter dem Titel: „Die Rheinlande beim Abschluß der französischen Fremdherrschaft“ I 1—56. Vielfach herangezogen wurden auch die zahlreichen Arbeiten von Wilh. Schellberg über Görres, ganz besonders seine nicht genug zu schätzende Einleitung und die Anmerkungen zu der von ihm besorgten Auswahl aus den Werken und Briefen von Görres in zwei Bänden (Kempten 1911), sowie sein Vortrag: „Der deutsche Görres“, abgedruckt im Jahresbericht der Görres-Gesellschaft (Köln 1917) 5—26; ferner die ausgezeichnete Arbeit von Joh. Uhlmann: „Joseph Görres und die deutsche Einheits- und Verfassungsfrage bis zum Jahre 1824“ (Leipziger Historische Abhandlungen 32, Leipzig 1912) und der vortreffliche Aufsatz von K. A. v. Müller: „Der junge Görres“ (im Archiv für Kulturgeschichte X [1912—1913] 414—454), und die einschlägigen Abschnitte in den beiden neu erschienenen, hochbedeutsamen Werken: Al. Conrady, „Die Rheinlande in der Franzosenzeit“ (1750—1815), (Stuttgart 1922), vor allem S. 143—171 und S. 234—274, und „Geschichte des Rheinlandes von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart“, zwei Bände (Essen 1922); hier besonders die von Jos. Hansen geschriebenen Kapitel im ersten Bande, S. 239—298. — Von den Werken Görres' werden die bei den Zeitschriften der Frühperiode nach den Originaldrucken zitiert, wobei das „Rothe Blatt“ mit R. B. und der „Rübezahl“ mit R. Z. abgekürzt werden, die Resultate der Sendung nach Paris (abgekürzt S. P.) sowie die Briefe werden, soweit dies möglich ist, nach den von Marie Görres herausgegebenen „Gesammelten Schriften“ Band I angeführt.

Gedankenwelt mit jenen Erdlagerungen verglichen, die nicht regelmäßig verlaufen, wo die Schichten sich vielmehr ineinanderschieben. Er selber schreibt einmal an seine Braut: „Zehn bis zwölf Jahre kann ich zurückgehen und keine Neigung, die während diesem Zeitraum aufkeimte, ist erloschen in mir. Ich sehe auf die ganze Kette zurück, eine ist jedesmal die herrschende, sie weicht ihrer Nachfolgerin nicht, um abzuwelken und sich zu verlieren, sie tritt nur in den Hintergrund, um jener Raum zu geben, sich zu entwickeln und ihrer zu warten, bis sie an ihre Seite tritt.“ [1] Das gilt auch von seinen politischen Anschauungen, die nicht säuberlich sich ablösen, sondern nebeneinander stehen bleiben, oft in merkwürdig unlogischer Verkettung. Man kann daher bei ihm nur vorwaltende Richtungen bezeichnen. Reste der früheren Gedankenbestände ragen stets in die neuen Perioden hinüber.

Zwei Merkmale charakterisieren Görres' politische und literarische Anfänge. Er beginnt nicht bloß mit Sympathie und Begeisterung für die Ideale der französischen Revolution, er beginnt als Anhänger ihrer radikalsten Richtung, geradezu als Parteigänger der Jakobiner, und das zu einer Zeit, wo die meisten, die auch für die Umwälzung geschwärmt hatten, durch den Gang der Ereignisse bereits abgekühlt worden waren. Die große Zeit der Revolution, die Zeit opferfrohen Enthusiasmus, war schon längst vorüber; bereits ging man in Frankreich daran, wieder aufzubauen, was man in den ersten Stunden der Begeisterung umgerissen, die erste freie Verfassung war wieder abgeschafft, die Heere der Republik hatten sich an allen Grenzen als Eroberer und grausame Aussauger der unterworfenen Völker erwiesen. Am 23. Oktober 1794 waren die Revolutionssoldaten zerlumpt und ausgehungert [2] in die Vaterstadt Görres', das kurtrierische Koblenz, eingerückt und hatten der unglücklichen Stadt gleich eine ungeheure Kontribution auferlegt, der nun immer neue Brandschatzungen und Plünderungen folgten. Unsäglich litt die ganze Gegend durch die Belagerung des Ehrenbreitsteins und noch mehr unter den Räubereien der französischen Truppen. In diesen Tagen begann Görres — damals noch keine neunzehn Jahre alt — seine Tätigkeit im Dienste der Revolution und der neuen Zeit. Seit 1795 steht er in Verbindung mit den Mainzer Patrioten, und schon bald schwingt er sich trotz seinen jungen Jahren zu einem der Wortführer in der kleinen Gruppe der Koblenzer Revolutionäre auf, ständig im Kampfe mit der Masse des Volkes, die treu an der alten Zeit festhält. 1797 setzen die Bestrebungen zur Verselbständigung und Republikanisierung der linksrheinischen Gebiete ein. Unermüdlich ist Görres tätig für die Errichtung einer rheinischen Republik, eines Zwischenstaats zwischen Deutschland und Frankreich nach französischem Muster und vorläufig unter dem Schutze Frankreichs, mit dem weiteren Ziel einer großen deutschen Republik. Am 4. November 1797 ist auch dieser Traum ausgeträumt; Frankreich hatte die rheinischen Schwärmer ihre cisrhenanischen Spielereien spielen lassen, solange es zu seinen politischen Plänen paßte, nun dekretierte das Direktorium die Vereinigung des linken Rheinufers mit Frankreich — aber nicht als vollberechtigte französische Provinzen, nein, als rechtloses erobertes Gebiet, mit dem die Pariser Kommissare schalten und walten können.

[1] Brief vom 30. März 1800. Werke VII 54. [2] Vgl. im „Rheinischen Antiquarius“ I 1, 264 ff.

Ohne ernsten Widerspruch traten die Koblenzer Cisrhenanen, mit ihnen unser Görres, unter das Banner Frankreichs[1]. Sie erfüllte noch ein gewisser Stolz, nun zum Lande der großen Revolution zu gehören, an dessen tönende Proklamationen sie glaubten und durch das sie sich gegen die Gefahr jeder Restauration gesichert wähnten; für Frankreichs machtpolitische Ziele fehlte ihnen noch das Augenmaß. Gerade in diesen Tagen war es, daß er seiner schon früher verfaßten Schrift: „Der allgemeine Friede ein Ideal", jener wissenschaftlich verbrämten Theorie eines revolutionären Gewaltfriedens und eines republikanischen Völkerzwingbundes, eine empfindsame Widmung an die fränkische Nation voransetzte[2]: „Wenn der unverdorbene Naturmensch im Kindesalter der Welt dankbar seinem Stammgott die Erstlinge seiner Erzeugnisse opferte, dann sah die Gottheit sonder Zweifel mit Vergnügen auf den gutherzigen Geber hernieder; sie lächelte seiner Einfalt, und freute sich ihres Gebildes. Auch ich, o mächtige Nation! befinde mich im Falle dieser frugalen Naturkinder; ich vermag nichts zum Opfer für dich, als hier meinen Erstgeborenen. Als treues Ebenbild seines Vaters, teilt er seinen Haß gegen Tyrannei und Unterdrückung, aber auch seine glühende Liebe für Freiheit und Republikanismus. Zu deinen Füßen lege ich ihn hin, auf den Altar des Vaterlandes. Möge er dir ein angenehmes Geschenk sein; möge er die Gefühle stammeln, die seinen Vater beseelen; möge er dich überzeugen — wenn das noch eines Zeugnisses bedarf —, daß reiner Republikanism auch auf deutschem Boden keimt! — dann wird es mich nicht gereuen, ihn unter Schmerzen zur Welt gebracht zu haben." Der älteste bekannte politische Aufruf von Görres, der im Dezember 1797 hinausging, kommt zu dem Ergebnis: „Alles gegeneinander abgewogen, konnten wir keinen Augenblick Anstand nehmen, der Reunion vor der Unabhängigkeit den entschiedensten Vorzug zu geben."[3]

Etwas später, am 17. Februar 1798, erschien die erste Nummer des „Rothen Blattes", der Dekadenschrift, die Görres zur Beförderung des republikanischen Geistes und der Anhänglichkeit an Frankreich in seiner Heimat gründete. Sie sollte, wie es in der Einleitung ausgeführt wurde, das Vertrauen auf Frankreich und in die Ideen der Revolution, das durch die Schrecken des Krieges und die Greueltaten der Franzosen erschüttert und durch die Wühlarbeit der „Pfaffen, Mönche und Schranzen" untergraben werde, wiederherstellen und die „gänzliche Amalgation mit der großen Nation" befördern[4].

Nun beginnt der jugendliche Publizist seinen mehr als anderthalbjährigen Kampf gegen zwei Fronten, auf der einen Seite gegen das erpresserische fran-

[1] Görres hat später in einem Rechtfertigungsschreiben an Frh. v. Stein vom 4. August 1814 (Werke VIII 423 ff.) die Sache so dargestellt, als ob die Pläne zur Errichtung einer rheinischen Republik nur zur Verhütung einer Annexion durch Frankreich von ihm gefaßt, und die dann doch erfolgte Angliederung des linken Rheinufers von ihm mit einer Bekämpfung der Franzosen beantwortet worden sei. Zahlreiche Stellen in den gleichzeitigen Schriften Görres' beweisen, daß beide Aussagen starker Korrekturen bedürfen. Über die cisrhenanische Bewegung handelt am besten Conrady a. a. O. 143—171, ferner Hashagen, Das Rheinland und die französische Herrschaft 321—332. Interessante Aktenstücke über die Koblenzer Cisrhenanen veröffentlichte Dr. Fritz Michel im Trierischen Archiv 1914, XXII/XXIII 167—173.

[2] „Der allgemeine Friede" wurde nach der Vorrede 1795 geschrieben. Die Vorrede selber, zu der die Widmung wohl zu ziehen ist, ist vom Frimaire VI, also vom 21. November bis 21. Dezember 1797, datiert, also gerade aus den Tagen der Annexion.

[3] „Rheinischer Antiquarius" I 2, 442. [4] R.B. I 12—21.

zösische Beamtentum, das den heiligen Namen der Republik besudelt, und seine Bundesgenossen, die „Moderantisten", die es gewähren lassen, und auf der andern Seite gegen den „aristokratischen Geist" der alten Zeit. Maßlos wird dieser letztere Kampf geführt mit dem ganzen Überschwang der Jugend und der stürmischen Leidenschaft, wie sie Görres eignete. Das alte „Heilige Römische Reich schwerfälligen Andenkens" mit seinen Pergamenten und Perücken, mit seiner endlosen Konstitution in dreihundert Sprachen auf vierhundert Morgen Papier, mit seinen Ständen und seiner Reichsarmee wird mit einer Flut von Spott und Hohn übergossen, die alte Religion mit der Lauge bitterbösen Witzes überschüttet. Schreckliche Bilder, wahre Zerrbilder werden entworfen von den Despoten und Dunkelmännern der Vergangenheit. In phantastischen Gesichten und weit ausgesponnenen Allegorien werden die Staaten und Völker vorgeführt; was der Aufklärung und der Freiheit sich widersetzt, was nicht vollen Ernst macht mit der ganzen Revolution, ist dem Untergang verfallen. Licht und groß erscheint die neue Zeit allein und ihr Bringer Frankreich, da herrscht wahre Bürgertugend, da leben freie Menschen. In kindlicher Verblendung schließt Görres einen Artikel, in dem er die Greuel des Despotismus in den schwärzesten Farben gemalt hat, mit den Worten: „Dort, jenseits der Gebirgskette, die den Horizont begrenzt, liegt das Land der Freiheit und des Wohlstandes, dort unter einem glücklichern Himmel gedeihen edlere Gefühle, dort entfaltet sich die schöne Blüte der Humanität, dort rollt ungestört von Bösewichtern und Taugenichtsen das Rad der Kultur durch die Jahrhunderte hindurch, ohne daß ein Usurpator sich anmaßt, es still stehen zu heißen; Pfaffen fallen dort nicht dem Sonnenwagen der Aufklärung in die Zügel und kutschieren ihn weg von unsrem Erdball; man kennt dort keine Diademe, Kronen, Zepter, Maitressen, Schlachtfelder, Eroberungskriege, Länderverteilungen, Hofgalatage, nichts von allem dem — nur Menschen wohnen dort, und keine gekrönten und besternten Tiermenschen. Nicht einmal Tugend und Talente sind geehrt, weil sie Alltagssachen sind und an allen Individuen sich wiederfinden. Leider! daß die Menschheit, um zu diesem glücklichen Lande zu gelangen, durch Blutströme hindurchwaten mußte, daß sie jene Gebirge nicht übersteigen konnte, ohne vorher die leichenvolle Ebene durchschritten zu haben. Das Schicksal wollt' es — wohl uns! Die Krise ist vorüber. Europas freie Nationen haben sich hinaufgeschwungen zum Gipfel der Alpenkette; schon lachen sie die schönen Gefilde von jenseits mit allen ihren Zauberreizen an; bald wird der Fuß den geheiligten Boden betreten. Stärke sie, Genius der Menschheit, daß sie ausharren in ihren Anstrengungen, daß sie nicht ermüden im Fortschreiten zum Besserwerden." [1]

Die spätere Polemik gegen Görres hatte es leicht, aus diesen Schriften mit ihren Karikaturen der alten Zeit und ihren aufwieglerischen Reden Proben hervorzuholen und der einsetzenden Reaktion warnend vorzulegen [2]. Aber neben diesen revolutionären Ergüssen und zuweilen mitten in ihnen finden sich auch schon ruhige, sachliche Betrachtungen, die oft bemerkenswert reife und

[1] R.B. I 197—199.

[2] So z. B. die Schrift: „Görres als Verfasser des rothen Blattes und des Rübezahls, gegenwärtig Redakteur des Rhein. Merkurs, oder der Rheinische Janus-Kopf." Allemannien 1815.

treffende Gedanken enthalten und als erste wurzelhafte Erkenntnisse für die Entwicklung der späteren Staats- und Geschichtsauffassung von Görres und der Romantik wichtig sein dürften. Freilich handelt es sich dabei nicht um geklärte Auffassungen oder erkannte Gesetze, sondern um erste Ahnungen und instinktive Anwendungen. Die Artikel dieser Art sind grundverschieden von den rhetorischen Deklamationen und den tönenden Worten, in denen sich Görres vorwiegend ergeht. In den letzteren — und sie bezeugen den eigentlichen Inhalt seines jugendlichen politischen Denkens — ist Görres wenig ursprünglich und eigentlich an selbständigen Ideen arm. Da vertritt er in der Hauptsache dieselben Gedanken wie die übrigen rheinischen Republikaner, Gedanken, die von der Oberfläche der deutschen und französischen Aufklärung abgeschöpft sind [1]. Den Grundzug, der alles beherrscht, bildet der Moralismus: die Menschheit, die in stetem Aufstieg begriffen ist, ist da für sittlichen Fortschritt. Humanität und Kultur sind ihr Daseinszweck. Aber nur freie Völker, nur aufgeklärte Menschen sind fähig dazu. Die Kirche und der absolute Staat halten jedoch ihre Untertanen aus den selbstsüchtigsten Beweggründen in Finsternis und Abhängigkeit; daher Görres' Haß gegen den Despotismus und die Hierarchie, daher auch die ständigen Preisgesänge auf Freiheit und Aufklärung. Was Görres sich im einzelnen unter diesen klingenden Worten gedacht, hat er nicht entwickelt. Der Staat ist nach seiner Auffassung noch notwendig, um Moral und Kultur zu verbreiten, da die Menschen, eben erst aus langer Nacht zum Licht erwacht, noch zu unfertig sind, um selbständig gut zu handeln. Das Ideal, das freilich noch in ungreifbarer Ferne liegt, aber ist, daß sie seiner einmal ganz entraten können. Mit Stolz nennt Görres sich oft einen Weltbürger; vom Wesen des Volkstums, des Staates oder gar des Machtstaates hat er noch keine Vorstellung. Darum wird ihm auch der Übergang des Rheinlandes an Frankreich so leicht. In Frankreich sieht er ja das große Menschheitsvolk, den schützenden Führer zu seinen weltbürgerlichen Idealen. So verwachsen für ihn politische und moralische Gedanken und Menschheitsinteressen mit Frankreichs Machtstellung.

Was Görres hinaushebt über die übrigen rheinischen Publizisten seiner Partei, das ist der Schwung seiner Sprache, die mit allen Mitteln der Rhetorik arbeitet, die alle Wissenschaften zu Hilfe ruft und von einer zügellosen Phantasie getragen wird. Und dann noch ein weiteres: das Feuer, das unter den Worten lodert, der glühende, man möchte sagen, verbohrte Fanatismus für die Ideale, die er predigt.

Gerade die sittliche Einstellung in Görres' Anschauungen wird zum ersten Antrieb für seine Abwendung von Frankreich. Der junge Revolutionär sah sicher von Anfang an, wie wenig das französische Auftreten am Rhein dem Bilde von der Revolution entsprach, dem er sich verschrieben hatte. Mit den Fingern wies man ihn tagtäglich auf den Segen hin, den die Revolution und die Franzosen seiner Heimat gebracht. Er hielt das alles in seinem enthusiastischen Optimismus nur für vorübergehende Erscheinungen, für notwendige Folgen der großen Umwälzung, die man bloß aufzudecken und durch die „Publizität" der allgemeinen Verachtung preiszugeben brauche, um sie einzudämmen.

---

[1] Vgl. dazu Hashagen, Das Rheinland und die französische Herrschaft 453.

In heiligem Eifer für die große Sache der Revolution stürzte er sich in den Kampf gegen die französische Korruption und Aussaugung. Man kann dem jungen Journalisten die Achtung nicht versagen für den Mut und die rücksichtslose Offenheit, mit denen er unter den französischen Bajonetten gleich von Anfang an in seinem „Rothen Blatt" den Gewaltherren zu Leibe geht. In Nr. 5, die Ende März 1798 erschien, beginnt er schon diesen Kampf zu systematisieren. Er kündigt regelmäßige umfangreichere Rubriken an: „Fortschritte des Republikanismus" und „Gang der neuen Organisation"[1]. Hier will er alle Verbrechen entlarven. „Alle militärischen Erpressungen sollen ans Tageslicht gebracht und ihre Urheber geprangert werden. Alle Anmaßungen der konstituierten Gewalten, jedes unbefugte Heraustreten aus den Grenzen ihrer Jurisdiktion, alle freiheitsmörderischen Schritte derselben sollen hier ihre Stellen finden. Wir werden alle ihre Maßregeln, die der Prüfung fähig sind, zergliedern, sie einer vernünftigen Kritik unterwerfen, das Heilsame, Zweckmäßige davon ins gehörige Licht stellen und das Schädliche, Unnütze, Antirepublikanische darin nach Verdienst rügen. Fern von uns sei dabei jeder Parteigeist; nie soll Leidenschaftlichkeit gegen Verdienst gefühllos, gegen Verbrechen blind machen. Es gibt nur eine Partei, die der Tugend und Wahrheit." Dann fordert er „alle Edeln" auf, ihm zu helfen. „Alle Fakta, von glaubwürdigen Männern eingeschickt und mit den gehörigen Aktenstücken belegt", sind ihm willkommen, „aber anonyme oder auf grundlose bloße Sagen sich fußende Angaben und Klatschereien" lehnt er ab. Der Einsender habe für die Wahrheit einzustehen, „für die Folgen der öffentlichen Bekanntmachung desselben erkläre ich mich selbst responsabel".

Görres sah klar voraus, daß ihm ein schwerer Kampf bevorstehe durch diese Kriegserklärung an alle „Despoten, Aussauger, Blutegel, Egoisten, Bösewichter, Usurpatoren, Schwachköpfe und Dunsen". Aber er zweifelt auch nicht, daß er Erfolg haben werde. „Für die gute Sache bin ich zu jeder Aufopferung bereit, sollte sie mir auch noch so nahe gehen. Die Erfahrung unsrer Tage hat gezeigt, daß am Ende die gute Sache immer siege."

Nach diesem Programm hat Görres den Kampf geführt; in jedem Hefte, das nun erschien, waren auch diese Rubriken mit ihren kurzen sachlichen Berichten und Belegen, die dem Forscher von heute noch eine Fülle wertvollen Materials für die Mißwirtschaft der Franzosen am Mittelrhein in den Jahren 1798 und 1799 bieten.

In einer Beilage zum Germinalheft (März-April 1798) beginnt der junge Politiker bereits die Offensive mitten ins Zentrum der feindlichen Stellung; er greift einen Kommissar der Koblenzer Zentralverwaltung des Rhein- und Moseldepartements an, den berüchtigten Erpresser Sta. Nummer für Nummer geht der Kampf weiter. Unter Vorlage von Akten und Zeugnissen werden ihm seine Schwindelmanöver in den verschiedenen Ortschaften nachgewiesen. Dann beleuchtet Görres in wiederholten Mitteilungen namentlich den Raubbau der Franzosen in den rheinischen Wäldern, bei dem die landfremden Agenten ungeheure Summen in ihre Taschen fließen lassen. So scharf werden die Anklagen gegen große und kleine Diebe, so schneidig sausen die Hiebe, daß die Freunde

[1] R.B. I 167 ff.

der alten Ordnung, die „Aristokraten", sich schon der Hoffnung hingeben, Görres wolle sich den Rückzug zu ihnen decken, und daß die französischen Beamten in Koblenz den kühnen Kritiker beim Polizeiministerium der Aufwiegelung bezichtigen und die Unterdrückung seiner verhaßten Zeitschrift fordern. Aber noch ist Görres auf dem alten Standpunkt. Zu Beginn des zweiten Quartals seiner Dekadenschrift entwickelt er in dem hochbedeutsamen Artikel: „Mein Glaubensbekenntnis" seine alte politische Überzeugung[1]. Er lehnt die Unterstellung ab, daß er es „mit allen Franzosen überhaupt" aufnehmen und als „Wortführer der Unzufriedenen" habe gelten wollen. Es sei grundfalsch, wenn man meine, er sei enttäuscht durch die schlimmen Begebenheiten, die der neuen Ordnung gefolgt seien, und er sei nun geheilt „von einer Schwärmerei, deren Lächerliches er jetzt einsehe". „Es tut mir leid, daß ich das schöne Haus übern Haufen blasen muß, weil ich nicht länger Lust habe, für einen Renegaten zu passieren, daß ich den heiligen Schein, der schon auf meinem Kopfe aufzuflammen anfängt, eigenhändig zu zerreißen mich gezwungen sehe, weil ich nicht gerne nach Phosphor stinke."

Dann stellt er in kurzen thesenartigen Sätzen seine politischen und sittlichen Grundgedanken auf. Die Zustände in Frankreich und die gegenwärtige Verfassung finden dabei im wesentlichen seinen Beifall. Von der Direktorialregierung in Paris urteilt er vorsichtig, daß sie der Mehrheit nach aus Männern von Grundsätzen bestehe, die aber im Zwange der Lage nicht immer danach handeln könnten. Härter lautet sein Erkenntnis über die niedere Beamtenschaft: „Ich glaube, daß wir noch weit davon entfernt sind, alle untergeordneten Stellen mit braven, untadelhaften Patrioten besetzt zu sehen, daß diese schlechte Stellenbesetzung nebst dem Kriege die Ursache der unzähligen Übel ist, die uns drücken." In der Erläuterung zu diesem Satze führt er aus, man müsse sich damit trösten, daß es doch einmal besser werde; daß es aber besser werde, hänge ab von der eigenen Tätigkeit und von dem Bestreben, „uns und unsern Mitbürgern immer größere Kultur, Aufklärung und Kenntnis unsres gemeinschaftlichen Interesses zu verschaffen. Jene Räuber werden dem Lose nicht entgehen, das ihrer wartet und sie früh oder spät erreichen wird". Im Zusammenhang damit stellt er als letzten Punkt seines Programms wieder die Forderung auf, mit der Publizität so lange zu kämpfen, bis die öffentlichen Funktionäre aus eigenem Pflichtbewußtsein ihre Obliegenheiten treu erfüllten. „Was Grundsätze nicht vermöchten, werde die Furcht vor dem Pranger erwirken, wenn das Gefühl für Ehre und Schande nicht ganz zu nichts eingeschrumpft sei."

Aus diesem Gesichtspunkt müsse sein Zeitungskampf betrachtet werden. Nur solche, die selbst kein reines Gewissen hätten, könnten darauf schmähen und nur Ununterrichtete eine Kabale gegen die Franzosen darin erblicken. „Was aber den Vorwurf der dadurch begünstigten Nationalerbitterung betreffe, sei er zu seicht und zu elend, als daß er einer ernsthaften Widerlegung bedürfte. Der Franzose, der die Sache einzelner Räuber zur Sache der Nation mache, müsse selber ein Räuber sein." Görres schließt mit den dunklen Worten: „Nur Verzweiflung erregt Erbitterung, und diese würde eintreten, wenn das Volk außer jenen Erpressungen und gesetzwidrigen Handlungen, die der Krieg

[1] R.B. II 34—49 130—142. Ein Auszug bei Schellberg a. a. O. I 35—40.

autorisiert, sich noch andern preisgegeben sähe, die sich nur durch die Habsucht und die Willkür des Erpressers und illegal Handelnder rechtfertigen ließen."

So ist Görres im Frühsommer 1798 anscheinend noch wesentlich auf dem alten optimistischen Standpunkt. Allerdings die letzten Sätze seines Glaubensbekenntnisses verdienen Beachtung. War in ihm der Zweifel schon wach, daß doch tiefere Ursachen dem französischen Auftreten zu Grunde lagen, als bloße Mißgriffe, „die der Krieg autorisiert"? Neue Tatsachen lassen ihn bald mehr und mehr sehend werden.

Im gleichen Hefte des „Rothen Blattes", in dem er sein Glaubensbekenntnis zu Ende führt, beginnt er eine Artikelserie: „Über die jetzige Lage des Rhein- und Moseldepartements."[1] Hier greift er in allerschärfster Form die gesamte französische Verwaltung in Koblenz an. Einzeln stellt er die leitenden Persönlichkeiten vor, eine Galerie trauriger Köpfe, unfähig, faul, habgierig und streitsüchtig untereinander. Vor allem wirft er ihnen vor, daß sie, die berufenen Schützer des Landes, dem ausgesogenen Gebiet ohne ein Wort der Einwendung wieder eine neue, ungeheuerliche Kontribution von 2 600 000 Livres, die die Bewohner an den Bettelstab bringen und zur Verzweiflung treiben müsse, hätten auflegen lassen und mit verbrecherischer Leichtfertigkeit in wenigen Tagen auf die einzelnen Gemeinden verteilt hätten. Gegen diese Kontribution läuft Görres nun Sturm. Er erläßt ein Preisausschreiben[2] für Berichte über die Wirkung dieser neuen Brandschatzung in den einzelnen Gegenden und bittet alle Verwaltungen, ihm möglichst eingehende Mitteilungen über den Stand ihrer Finanzen nach all den Kontributionen zu senden, damit er sie zu einem „Gemälde all der Szenen von Elend, die jener ungeheure Druck hervorbringe", vereinige und die Regierung geradezu zwinge, von ihren unmöglichen Forderungen abzustehen. Der Kampf um die Kontribution sollte noch entscheidend auf Görres' Entwicklung einwirken. Vorher aber trat noch ein merkwürdiges Zwischenspiel ein.

Mit dem Ende des zweiten Quartals ließ Görres das „Rothe Blatt", das zuletzt nur mehr monatlich erschienen war, eingehen, gab aber an seiner Stelle seit September 1798 den „Rübezahl", eine Monatsschrift, heraus. Es ist nicht ganz klar, was ihn zu dieser Änderung veranlaßte. Er selber leugnete ab, was man wohl in seiner Umgebung munkelte, daß er einem Verbot der französischen Behörde habe zuvorkommen wollen[3]. Etwas ähnliches muß aber doch im Spiele gewesen sein; gleich in der ersten Nummer verspricht der bisher so kühne Kritiker ziemlich de- und wehmütig Besserung: „Wenn mir vielleicht bis jetzt auf meiner Laufbahn hier und da Menschlichkeiten entschlüpften, so beginne ich jetzt mit dem festen Vorsatz, sorgfältiger als je über mich und meine Leidenschaften zu wachen. Möge es mir gelingen, so endlich meine Gegner zu überzeugen, daß nur die Beförderung der Sache der Menschlichkeit mein einziger Zweck ist."[4] Im zweiten Hefte der neuen Zeitschrift geht Görres dann eigens auf die Frage der Änderung des Titels seiner Zeitschrift ein[5]; er stellt fest, daß der alte Titel vielen zu aufreizend geklungen und den Verdacht von „Jakobinismus" erweckt habe. Früher habe er auf solches Ge-

[1] R.B. II 142—162 256—272. [2] R.B. II 246—255. [3] R.Z. I 116 f.
[4] Auf dem innern Umschlag des 1. Heftes des R.Z. [5] R.Z. I 117 ff.

schrei nichts gegeben, aber man lerne in Kampfzeiten und beurteile dann viele Dinge bald anders als vorher. Auch an dieser Stelle folgt dann wieder ein Bekenntnis, daß er manchmal vorschnell geurteilt habe, und daß er manche Äußerung, die ihm im Unmut über die Vorgänge entfahren sei, jetzt bei kälterem Blute nicht mehr billige. In solchen Fällen mache man am besten einen Abschnitt in der Arbeit und beginne von vorne mit dem festen Vorsatz, die Irrtümer zu vermeiden, die im vorhergehenden vorgefallen sein könnten. Alle diese Äußerungen erwecken doch den Eindruck, als wenn Görres das Gewitter, das sich über seiner journalistischen Tätigkeit zusammenzog, habe beschwören wollen. In der Tat schlagen auch die ersten Hefte des „Rübezahl" sehr maßvolle Töne an. Gleich in der ersten Nummer fehlen zum ersten Male die Rubriken über den Gang der neuen Organisation und Fortschritte des Republikanismus mit ihren aufreizenden Einzelbildern; das Heft selber ist voll von patriotischen Ergüssen in Poesie und Prosa. Neben der Rede eines französischen Generals bringt es wörtlich eine viele Seiten lange Entgegnung der Zentralverwaltung auf die im „Rothen Blatt" geschleuderten Angriffe. Ihr gegenüber bleibt aber Görres in einem sehr ruhigen Nachwort der Hauptsache nach bei seinen Behauptungen.

Während Görres in dieser Zeit den Eindruck hervorruft, als wolle er seinen Gegnern mehr entgegenkommen, vollzieht sich in diesen Monaten in seinem Innern eine ganz andere Wendung. Das viele Elend, dessen Zeuge er ist, beginnt in seiner Seele zu wirken. An ihn wenden sich die Bedrückten von allen Seiten; zahlreiche Beschwerden sammeln sich in seiner Hand, und namentlich die Berichte über die Kontribution, die nun langsam einlaufen, geben ihm ein erschütterndes Bild von der trostlosen Lage seiner Heimat. Dazu erkennt er immer deutlicher, daß die Kämpfe, die ihm so viele Feindschaften, ja tätliche Angriffe zugezogen haben[1], fast ergebnislos verlaufen sind, daß die gebrandmarkten Beamten, die von der völlig korrumpierten Direktorialregierung in Paris gar nichts zu befürchten haben, ihr erpresserisches Handwerk ruhig fortsetzen, daß aus Gründen der Menschlichkeit an der Kontribution nichts geändert wird. Immer klarer wird es ihm, wie grundverdorben das ganze französische System von der Provinz bis zur Hauptstadt ist. Der für ihn furchtbare Gedanke rückt nun näher, daß für Frankreich die Revolution schon zu Ende sei. Was damals in seiner Seele lebendig wurde, hat er ein Jahr später in die Worte gefaßt: „Das Direktorium hatte die vier Departements als ebensoviele Paschaliks behandelt, die es seinen Janitscharen preisgab, und in denen es seine Günstlinge ansiedelte. Mit empörender Wegwerfung wurden alle Reklamationen der Einwohner auf die Seite geschoben; alles, wie es schien, mit Geflissenheit hervorgesucht, was nur irgend das Selbstgefühl derselben aufs tiefste kränken konnte. Nicht mehr auf Burgen bewaffneter Ritter, wie in der Vorzeit, sondern im Umkreis der Richterstühle, im Schoße der Verwaltungen, wurde der Raub geheiligt und von seinen Priestern mit aller Unverletzlichkeit eines tolerierten Kultus getrieben. Dummheit, krasse Unwissenheit, Trägheit, hatten jede ihren Tempel, ihnen wurde mehr oder weniger das

[1] Im oben (S. 3 Anm. 1) angeführten Brief an Frh. vom Stein sagt Görres, daß er während mehr als einem Jahre nicht unbewaffnet ausgehen konnte, daß er häufig mit Säbeln und Bajonetten angegriffen wurde und mehr als einmal im Gefängnis saß.

Wohl des Landes zum Opfer geschlachtet; der Grundsätze wurde nur gedacht, wenn sie Gewalttätigkeiten zu beschönigen dienten; politische Gaukeleien sollten uns für das alles entschädigen." [1] Bei solcher Erkenntnis verblaßte das Bild von Frankreich mehr und mehr. Schon in der zweiten Nummer des „Rübezahl" [2], just an der Stelle, wo er den neuen Titel seiner Zeitschrift rechtfertigt, finden sich Worte schmerzlichster Enttäuschung. Er habe gelernt in diesen Zeiten; mit mitleidigem Lächeln gehe er nun an manchen Phantomen vorbei, die ihn einst mit Ehrfurcht erfüllten, manchen Seufzer schicke er schönen Träumen nach, die ein böser Genius zertrümmerte. Mit Schrecken und Unmut blicke er oft um sich und gewahre dort, wo er einst schöne, hoffnungsvolle Saaten und blühende Auen zu sehen glaubte, nur wucherndes Unkraut und Disteln. „Reduziert auf die ewig unwandelbaren Grundsätze des Rechtes und der Menschheit", so fährt er fort, „wird er diesen Rest seines ehemaligen Wohlstandes mit um so größerer Wärme verteidigen, je kostbarer er ihm durch den Verlust all des Übrigen, was ihm einst so wert war, geworden ist." Ausdrücke der Mißstimmung über die ganzen Verhältnisse und der völligen Hoffnungslosigkeit sind von nun an häufig in seinem Blatte [3].

Die Hefte des zweiten Quartals des „Rübezahl" sind wieder voll von heftigen Angriffen auf die französische Mißwirtschaft. Mit bitterem Spotte, durch den aber die innere Enttäuschung durchzittert, quittiert er im Dezember 1798 die Mitteilung, daß das Justizministerium den Behörden die Befugnis zur Unterdrückung des „Rübezahl" erteilt habe, und versichert, daß diese Nachricht seinen Ton „um gar nichts mindern" werde [4]. Und den Beweis bleibt er nicht schuldig. Im folgenden Hefte schon sausen die Schläge hageldicht; in der Art eines naturwissenschaftlichen Berichts unter dem Titel: „Entomologische Fragmente, Beschreibung einiger schädlichen Waldinsekten nebst Anweisung zu ihrer Vertilgung" übt er vernichtende Kritik an den französischen Waldverwüstern [5]. Im selben Hefte veröffentlicht er das trostlose Ergebnis seiner Nachforschungen über die Kontribution und die Zustände in den Gemeinden des Departements [6] und vor allem einen hochwichtigen Artikel: „Blick auf die gegenwärtige Lage der diesseitigen Rheinländer" [7], der noch einmal klar die ganze moralische Zerrüttung des Landes und die immer breiter sich öffnende Kluft zwischen Deutschen und Franzosen hervorhebt. Hier wird zum ersten Male die Einverleibung des Rheinlandes nach Frankreich eine Eroberung genannt [8].

Inzwischen war der lang befürchtete Krieg zwischen Frankreich und der europäischen Koalition wieder ausgebrochen. Als das Februarheft des „Rübezahl" erschien, waren die französischen Heere geschlagen und unter dem deutsch gesinnten Volke im Rheinland mächtig die Hoffnung aufgeflammt, wieder zum angestammten Vaterland zurückzugelangen. Die Aussicht auf Wiedereinführung des alten Regiments ließ die rheinischen Republikaner, die dabei ja auch persönlich das Schlimmste zu befürchten hatten, in ihrem Eifer für Frankreich aufs neue erstarken. Es begann eine lebhafte Bewegung für den endgültigen Anschluß an Frankreich, durch den sie zugleich den Eintritt ge-

[1] S.P. 33—34. [2] R.Z. 118—119. [3] Vgl. z. B.: R.Z. I 170, II 123 241, III 165.
[4] R.Z. II 94 ff. [5] R.Z. II 128 ff.
[6] R.Z. II 156 ff. [7] R.Z. II 105 ff. [8] R.Z. II 118.

ordneterer Zustände erhofften. Auch Görres beteiligte sich an der Arbeit. Er brachte neben andern werbenden Beiträgen einen Aufruf an die Patrioten in den vier neuen Departements[1], in dem er vor den Umtrieben der Aristokraten warnte und eindringlich aufforderte, Adressen für den Anschluß an Frankreich zu sammeln und durch eine Abordnung nach Paris bringen zu lassen; alles müsse jetzt geschehen für die Vereinigung mit der französischen Nation, „an deren Schicksal die Natur unabänderlich das unsrige festknüpfte. Unzertrennlich mit der kolossalen Republik verbunden, werden wir nicht bloß ihre Gefahren, sondern auch ihren Triumph und ihre hohe Bestimmung teilen“[2].

Wenn Görres in diesem Aufruf auch die Hauptschuld an der traurigen Lage der Rheinlande dem „Amphibienstand zwischen Untertan und Bürger, zwischen frei und unterjocht, zwischen gewaltsamer Losreißung von Deutschland und unvollkommener Adoption seitens Frankreichs“, zuschreibt, und wenn er hier seine Parteigänger auch zur Nachsicht und Einigkeit mit Frankreich auffordert, so bringt er doch im gleichen Heft in einem Appell an den neuernannten Regierungskommissar für die rheinischen Departements, Bürger Marquis[3], einen flammenden Protest gegen das bisherige Vorgehen der französischen Behörden; es ist das vielleicht das schärfste und rücksichtsloseste, was er in seinen Zeitschriften, die doch eine kräftige Sprache führten, geschrieben hat. Dabei betont er, daß er von vielen Beschwerden, die darzulegen wären, nur zwei vorbringen wolle: die schamlosen Erpressungen der Beamten und die Besetzung der Gerichte mit sprach- und gesetzesunkundigen Menschen, die zu einer Komödie der Rechtspflege geführt habe und den Rest des Vertrauens beim Volke vernichte.

In den nächsten Monaten erschien kein Heft des „Rübezahl“. Ob die Behörde nach diesen Angriffen nun wirklich zum Verbot überging, ist nicht bekannt; Beweise dafür liegen nicht vor. Görres scheint sich im Ekel vor der Mißwirtschaft vom öffentlichen Leben zurückgezogen zu haben[4]. Da brachte ein Ereignis in Paris seine republikanische Seele noch einmal in Bewegung. Am 30. Prairial (18. Juni) war durch eine Umsturzbewegung Sieyès', der im Ruf eines ganzen Republikaners stand, an die Spitze des Direktoriums gelangt. Im Verfolg dieses Ereignisses wurde als Kommissar ins Rheinland der entschiedene, ja rücksichtslose Lacanal entsandt. Nun hoffte Görres und mit ihm die rheinischen Republikaner eine Erhebung aus dem Sumpfe der Korruption und des Moderantismus. In Koblenz kamen sofort Leute aus der Umgebung von Görres an die Spitze der Gemeindeangelegenheiten. Zur Feier des 30. Prairial veranstalteten die rheinischen Patrioten große Festlichkeiten. Bei einer Feier in Koblenz, am 29. Juni, trat Görres, wie er selber bemerkt[5], seit langer Zeit wieder zum ersten Mal in der Öffentlichkeit auf. In seiner Vertrauensseligkeit rief er die Worte aus: „Die große, die wichtige Frage für das Heil der Menschheit ward am 30. Prairial entschieden, das Recht siegte, das Laster stürzte. Wenn dieser schöne Triumph insbesondere den Patrioten mit neuem Mute, mit neuer Energie belebt, den abgerissenen Faden seiner Hoffnungen

---

[1] R.Z. II 255—256, sowie vier weitere mit 0 paginierte Seiten.
[2] R.Z. ebd. 0_4. [3] R.Z. II 230 ff.
[4] R.Z. III 164. [5] Ebd.

aufs neue wieder anknüpft und ihm neue Kraft gibt, auszudauern auf der Laufbahn, die er betreten hat, so wird doch kein einziges Herz, mag sein Kopf sich zu einer Partei bekennen, wozu er irgend will, kalt bleiben bei einem Ereignisse, das uns so nahe interessiert. Keinem Menschen, sei er Aristokrat oder Patriot oder Demokrat, kann es gleichgültig sein, ob Spitzbuben oder rechtliche Menschen, ob Moralität oder Rechtschaffenheit oder raffinierte Gaunerei an der Spitze der Geschäfte stehen, ob noch länger Heere gefräßiger Vampire, oder ob Uneigennützigkeit und strenge Gewissenhaftigkeit ihre Paniere vor unsern Armeen aufpflanzen sollen. Allgemein unter allen Parteien muß die Freude über den Vorgang sein, der sie alle von dem Rande des Abgrundes hinwegriß, allgemein der Anteil an einer Begebenheit, die jetzt den allgemeinen Frieden herbeiführen wird." [1]

Nun entwickelt er gleich praktische Pläne für die Auswertung des glücklichen Ereignisses. Er rät, die ganzen Beschwerden der Rheinländer in einer großen Anklageakte zusammenzustellen und diese, unterschrieben von einer möglichst großen Zahl von Augenzeugen, der neuen Regierung in Paris überreichen zu lassen. Die Rede von Görres und der Entwurf der Pariser Adresse [2], der offenbar großenteils aus Görres' eigener Feder stammt, erschienen im letzten Hefte des „Rübezahl", das, wie bereits angedeutet, nach langer Pause in den Sommermonaten herauskam.

Die Tage nach dem 30. Prairial waren das letzte Aufflammen der Hoffnung Görres' auf Frankreich. Nur zu schnell sollte auch sie zerrinnen. Das Schlußheft des „Rübezahl" bringt auch die Fortsetzung des früher begonnenen Artikels über die gegenwärtige Lage der diesseitigen Rheinländer, die dem Inhalt nach einige Zeit nach den Feierlichkeiten zu Ehren des 30. Prairial geschrieben sein muß. Sie bezeugt den Zusammenbruch aller Erwartungen auf eine Besserung. Zwei Fragen stellt Görres: Was hat die Welt, was das Rheinland von Frankreich noch zu erwarten? Ein hoffnungsloses Nichts ist jedesmal die Antwort. „Der 30. Prairial trat ein, nun wenigstens erwartete man beschleunigte Abhilfe der Übel, die uns preßten, den völligen Triumph des Republikanism. Der Blitzstrahl traf, es war ein kalter Schlag, er ließ keine Spur seines Durchganges zurück, nur die Spitze der Auffangstange war angeschmolzen, und goldene Ableiter leiteten ihn bald in die Gewölbe der Räuber, wo die aufgehäuften Metallmassen ihn verschlangen. Nur ein paar Augenblicke kamen unsre Gewalthaber außer Fassung; sie erholten sich aber bald wieder, als sie sahen, daß das Ding so böse nicht gemeint sei, alles blieb beim alten und die Farce spielte fort, ohne daß man sich einmal die Mühe genommen hätte, die Dekorationen zu ändern." [3]

Mit stolzer Geste lehnt es aber Görres ab, seine republikanischen Grundsätze preiszugeben und ins Lager der Aristokraten einzuschwenken. Er ruft

---

[1] R.Z. III 166—167.

[2] Die Adresse, auf einem großen Bogen französisch und deutsch abgedruckt, war dem Doppelheft 1—2 des 3. Quartals beigelegt. Hashagen (Das Rheinland 409) nennt dieses Doppelheft das Germinal-Prairial-Heft. Das mir vorliegende Exemplar trägt keine Monatsbezeichnung. Germinal—Prairial entspräche den Monaten März—Mai, dem Inhalt nach muß das Heft beträchtlich später — vielleicht im Juli-August — erschienen sein; so auch v. Stramberg im „Rheinischen Antiquarius" I 2, 453.

[3] R.Z. III 14—15.

ihnen zu: „Ihr freut euch über jeden enthüllten, jeden gestürzten Buben, nicht weil er ein Verbrecher ist, sondern weil er ein Franzose ist, weil in ihm der Freiheit eine neue, wenn auch nur morsche Stütze fällt. Der Republikaner trauert, daß ein Anbeter seines Gottes zum Schurken herabsinken konnte. Was aber diese Generation nicht fertig gebracht, werden spätere leisten. Einmal werden die großen Ideale aus dem Schleier doch hervortreten und alle Räume und alle Zeiten mit ihrem reinen Lichte durchstrahlen.“ [1]

Der lange journalistische Kampf endet also damit, daß Görres' Vertrauen in Frankreich auf das schwerste erschüttert ist. Von ihm erwartet der jugendliche Idealist kaum noch ernstlich, was er einst so fest erhofft hatte. Was Görres bewog, an diesem Zeitpunkt den Rübezahl endgültig eingehen zu lassen, ist unbekannt. Venedey, sein Kölner Kampfgenosse, meint, daß die Hauptursache die Mißhandlungen gebildet hätten, die Görres von französischem Militär im Oktober 1799 zu erdulden hatte. Nach einer Festfeier zu Ehren des Sieges Massena bei Zürich wurde er verhaftet und fast drei Wochen lang gefangen gehalten. Richtiger dürfte sein, was Görres' Landsmann v. Stramberg anführt, daß beim Publikum das Interesse erkaltet und Görres selber nach so vielen Versuchen des vergeblichen Kampfes überdrüssig war [2].

Die Abkehr von Frankreich sollte durch den weiteren Gang der Ereignisse und durch die Reise nach Paris, die Görres im November als Vertreter der Patrioten des Rhein- und Moseldepartements unternahm, um die Bitte um endgültige Einverleibung vorzulegen und die Anklageakte über die Mißstände in den Rheinlanden zu überreichen, endgültig werden [3]. Als er in Trier ankam, herrschten hier eitel Freude und Jubel; mit „Glockengeläute, Kanonendonner und Trompetenschall“ [4] wurde der Umsturz des 18. Brumaire 1799 (9. November) gefeiert, durch den die Republik tatsächlich gestürzt und Bonaparte als Alleinherrscher an die Spitze des Staates getreten war. Bitter schrieb Görres unter diesem Eindruck an seine Braut die oft angeführten Worte: „Noch immer bin ich hier, aber morgen früh geht es fort ins Land der Helden und Schwächlinge, der stolzesten Republikaner und der verworfensten Sklaven, der großen Republik und des kleinen Volkes. Hier an der Pforte habe ich schon so manchen Blick ins Innere getan, der mich mit Staunen und Unwillen erfüllte.“ [5] Je mehr er in Paris das politische Leben und Treiben, die wilde Jagd nach einträglichen Stellen, die alles allein beherrschte, beobachtete, desto klarer wurde es ihm, daß Frankreich seine Rolle als Land der Revolution und ihrer Ideale ausgespielt habe. Die Briefe aus dieser Zeit sind voll von dieser Erkenntnis und voll von bitterster Enttäuschung; es wurde Görres gewiß nicht leicht, diese Hoffnung endgültig zu begraben. Mit nüchterner Klarheit hat er sich dann einige Monate später hierüber ausgesprochen in dem inhaltreichen Bericht über die Pariser Sendung, den er nach der Rückkehr im Frühjahr 1800 verfaßte, um seinen Auftraggebern Rechenschaft abzulegen, aber auch um mit

[1] Ebd. III 18—19.

[2] Vgl. Venedey a. a. O. 465 ff. und „Rheinischer Antiquarius“ I 2, 454 und II 2, 118 ff.

[3] Görres' Vollmacht ist abgedruckt in der oben (S. 4 Anm. 2) genannten Schrift: „Görres als Verfasser“ 10—11.

[4] Brief an die Braut vom 15. November 1799: Werke VII 3.

[5] Werke VII 3—4: Brief vom 16. November 1799.

sich selber ins reine zu kommen. Er gibt in dieser Schrift eine glänzende Entwicklungsgeschichte der Revolution und seiner eigenen Stellung zu ihr. Jetzt ist ihm klar, daß alles so kommen mußte, daß die Umwälzung, die so himmelstürmend begonnen, zwangsläufig in die Despotie einmünden mußte, weil das französische Volk Fehler über Fehler beging und nicht die Kraft und Ausdauer zu einem solchen Unternehmen besaß. „Erschöpft sank es nieder auf der Hälfte der Laufbahn und beteuerte, das Unternehmen sei zu groß für Menschennatur, für seine Natur.“ [1] Der 30. Prairial war die Reaktion gegen die Korruption des Direktoriums. Noch wäre vielleicht ein Wandel möglich gewesen, wenn man auf die eiserne Energie der Jakobiner zurückgegriffen hätte. Allein „die Schrecken der Erinnerung an die ehemalige Herrschaft ihrer Dynastie fielen wieder auf die Gemüter, man stieß sie ab“ [2]. So kam es nicht zur Heilung, sondern nur zu neuen Kämpfen und zur vollen Zerrüttung des Staates, und das zu einer Zeit, als der Krieg Frankreich in seinem Dasein bedrohte. Da blieb nur eine Rettung: „der Despotismus des Geistes und des Charakters“, d. h. die Militärdiktatur Bonapartes. Am 18. Brumaire erfüllte sich, was geschehen mußte, „nicht Sieyès wollte den 18. Brumaire, die Natur hat ihn gewollt“. Damit war aber auch die Revolution beendigt. „Am Fuße der Säule, in die die Weltgeschichte ihre Annalen gräbt, steht der Weltbürger und liest die Worte: Am Ende des 18. Jahrhunderts erhob sich das Frankenvolk in die Region einer höheren Bestimmung, es tat Großes, leistete, was es vermochte; aber gewaltsam herabgerissen von Zeit und seiner innern Natur, erreichte es nicht das Ziel, dem es entgegenstrebte. Generationen der Folgezeit, studiert seine Fehler und seine Irrtümer und vollendet, was es zuerst zu denken wagte!“ [3]

Görres wünschte Frankreich geradezu Glück zum Aufstieg Napoleons, durch den es allein noch aus seiner trostlosen Lage gerettet werden konnte und sich wieder zu glänzender Höhe emporgeschwungen habe. Aber ebenso klar sprach er es aus, daß es durch diesen Schritt seinem Weltberuf entsagt habe. „Der Weltbürger fährt noch fort, Anteil an seinen Fortschritten zu nehmen, ihm zu folgen auf seiner ferneren, nun alltäglich gewordenen Laufbahn, aber nur, weil noch immer das Los eines so großen Bruchteils der Menschheit ihn interessiert; nicht mehr wie sonst, weil die Bestimmung des Menschengeschlechts in seine Hände niedergelegt ist; weil er ihn beschäftigt sieht mit dem Höchsten und Wichtigsten, was hienieden uns zu beschäftigen vermag, und weil er von ihm die Einführung einer neuen Ära in der Weltgeschichte erwartet.“ [4]

Mit Frankreich hat Görres abgeschlossen, es ist kein Hindernis mehr auf seinem Wege zur deutschen Nation. Aber noch stehen zwischen ihm und dem Vaterland die alten revolutionären Ideale. Er behauptet, sie unentwegt festhalten zu wollen. Am 7. Dezember schreibt er aus Paris an seine Braut: „Man wird Dir die Zeit über viel davon vorgeschwatzt haben, man sähe, wo jetzt die sog. Grundsätze die Sprudelköpfe hingeführt hätten, die Frucht der Revolution sei jetzt einigen wenigen zum Genusse anheimgefallen, so würde es zu allen Zeiten sein und die Menschen nie besser werden. Aber lasse Du Dich nicht irre machen, gebe nie den Glauben an die Menschheit auf.“ [5] Noch am

[1] S. P. 82. [2] Ebd. 77. [3] Ebd. 85.
[4] Ebd. 86, vgl. auch 89. [5] Werke VII 14.

20. April 1800 beklagt er mit den bittersten Worten, daß die Revolution so traurig ausgegangen sei und alle seine Hoffnungen zertrümmert seien; aber wenn auch „das gegenwärtige Experiment durch die Untauglichkeit seiner Instrumente verunglückt und für diese Generation die Sache verloren sei, für die Zukunft sei sie es nicht. Die moralische wie die physische Natur gehe ihren Gang fort[1]. An seinen alten Idealen von Weltbürgertum und Freiheit, von Aufklärung und Humanität hält Görres also fest. Noch viele Jahre lassen sie sich in seinen Schriften verfolgen. Es ist daher unrichtig, wenn Sepp und nach ihm andere schreiben, daß der politische Saulus auf der Reise nach Paris „in einen konservativen, konstitutionell-monarchischen Paulus umgeschlagen sei, daß ihm der Schwindel mit seinem republikanischen Ideal am hellen Tage vergangen sei“[2]. Aber richtig ist, daß seit dieser Fahrt in seinem Geist eine neue Welt im Aufstieg ist, die neben die Revolutionsideale tritt, die in Jahren langsamen Wachstums steigen und steigen wird, bis sie die alten Ideen zum größten Teil überdecken kann. Das ist die positive Bedeutung der Sendung nach Paris für Görres' Entwicklung: es eröffnet sich ihm immer klarer die Bedeutung des deutschen Volkstums und der Gegensatz zum französischen; gegen das Weltbürgertum stellt sich das Nationalgefühl.

Schon in den letzten Heften des „Rübezahl“ ist unter der Einwirkung ähnlicher Voraussetzungen die Rede vom Nationalcharakter des französischen Volkes, das sich durch Sprache und Nationalstolz in Jahrhunderten von den übrigen Völkern isoliert, eine ganz eigene Denk-, Handels- und Empfindungsweise sich geschaffen und so charakteristische Eigenschaften angenommen habe, die es mit keinem Nachbarn gemein habe[3]. Und noch früher im „Rothen Blatt“ findet sich eine feine Würdigung des Wesens der Deutschen, die durch ihren nüchternen Ernst, ihre Bedächtigkeit, Kaltblütigkeit und Vernünftigkeit sich vor den übrigen Völkern auszeichnen, die die Tiefen des menschlichen Wissens ergründen und das ganze Gebiet des Geistes durchfliegen, die, Lehrmeister aller andern Nationen, nie aufhören, von ihren Schülern zu lernen, die so weit in der Kultur vorangeschritten seien, daß für sie der Übergang zur Freiheit keinen Sprung mehr bedeute, sondern ein in der Natur der Sache liegendes Fortschreiten zum Besseren sei[4].

Was hier zuerst dunkel empfunden wird, das wird auf der Pariser Reise lichter. Schon auf der Hinfahrt, so erzählt uns Sepp[5] nach Mitteilungen aus Görres' eigenem Munde, stritt er mit seinen Begleitern über die natürlichen Volksgrenzen zwischen Deutschland und Frankreich. Er machte Beobachtungen über den Volksschlag; in Lothringen stieß man noch auf blaue Augen und blondes Haar, bis man einen Brunnen erreichte, an welchem Weiber von anderem Teint und Augenkolorit ihre Wäsche besorgten: Französinnen. Mit offenen deutschen Augen beobachtete er das Pariser Leben; seine Briefe an die Braut sind voll von scharf gesehenen Zügen aus dem Treiben der Franzosen. Und dieses Treiben widerte ihn an. Schon am 27. November schreibt er: „Erst sechs Tage bin ich hier und schon gesättigt mit all den Herrlichkeiten

[1] Werke VII 67.
[2] Görres und seine Zeitgenossen 1776—1848 (Nördlingen 1877) 62. Über ähnliche Auffassungen vgl. Uhlmann a. a. O. 14. [3] R.Z. II 118. [4] R.B. I 213—218.
[5] A. a. O.

dieses mit Blumen überwachsenen Sumpfes, das sind meine Menschen nicht, die hier ihr buntes Charivari treiben, da ist keine Saite meines Wesens, die mit dem ihrigen zusammentönte; mögen sie besser sein wie ich; ich mag sie nicht.“ [1] Dieses Urteil bleibt unverändert in der Folge; er fühlt sich landfremd und verlassen in dem Trubel der Hauptstadt. Sein nationaler Instinkt, sein deutsches Gefühl, stellt sich hier in Gegensatz zum Franzosen, wie Uhlmann ganz richtig bemerkt [2].

Aber es ist doch bald mehr als bloßes Gefühl, es wird zur Erkenntnis. In Paris war er vor die Frage gestellt, ob nach der großen Umgestaltung Frankreichs aus einem Menschheitsvolk in einen Nationalstaat noch der Auftrag, die Vereinigung der Rheinlande mit Frankreich zu betreiben, in Kraft geblieben sei. Seine Gedanken hierüber hat er in der Rechenschaftsschrift eingehend niedergelegt. Scharf stellt er jetzt Volk gegen Volk, fränkische Republik und „unser Volk“ [3]. Er erkennt, daß die Nationalität bei der Staatenbildung mitzureden hat. Er lehnt es ab, daß die deutschen Rheinlande unter dem Titel, daß der Rhein Frankreichs natürliche Grenze sei, in einen fremden Staat eingegliedert würden. Die Natur habe andere Grenzen als die natürlichen für die Staaten aufgerichtet in der innern moralischen Natur der Völker [4]. Was die Völker scheidet, ist ihre Sprache, die darauf beruhende verschiedene Kultur und der Nationalcharakter. „Eine tiefe Kluft sieht der Beobachter zwischen dem französischen und dem deutschen Nationalcharakter befestigt.“ Der fernste Preuße hat mit dem deutschen Schweizer mehr Berührungspunkte als dieser mit dem Franzosen, und doch trennen jene ungeheure Landstriche, Gebirge und Flüsse, während die beiden letzten nur durch eine schmale Grenzscheide geschieden sind.

Nun gibt Görres eine eingehende glänzende Schilderung der beiden Nationen [5], die nur zu klar zeigt, wohin seine Sympathien neigen, wie groß er vom deutschen Volke denkt, wie deutsch er schon im Innersten fühlt. Der Franzose ist ihm elastisch, leicht empfänglich, lebhaft, heiter; aber auch oberflächlich, äußerlich, genußsüchtig und unbeständig. Nur zwei Dimensionen besitzt sein Charakter, Länge und Breite, Tiefe hat er nicht. In allem ist der Deutsche das Gegenbild. „Seine Kultur geht nach innen, weil er dort sich der meisten bildsamen Kräfte bewußt ist; die äußern vernachlässigt er, weil er sie jenen weit untergeordnet glaubt, während der Franzose just sie hervorzieht, weil er seinen Reichtum daran erkennt und sie als die seinem Zwecke zuträglichsten am höchsten schätzt. So treiben sich beide in ganz verschiedenen Regionen herum, beide, gewaltsam einander genähert, werden sich immer unbegreiflich, immer rätselhaft bleiben.“ Sprache und Nationalgeist und Sitten und Gesetze, insofern letztere von den ersteren abhängig sich herleiten, setzen sich also mächtig einer Verbindung entgegen. Die Weinreben des Rheins und die Orangen des Südens gedeihen nicht unter der nämlichen Sonne; sie schied die Natur, und was die geschieden wissen will, vereinigt sie nicht leicht wieder. So urteilte nun Görres, der noch vor zwei Jahren den Rhein als natürliche Grenze Frankreichs anerkannt hatte, der noch vor zwei Jahren geschrieben hatte, daß die zunehmende Kultur alle Völkerunterschiede verwischen werde.

---

[1] Werke VII 6. [2] A. a. O. 13. [3] S.P. 88. [4] Ebd. 90 ff. [5] Ebd. 92—97.

„Als Karl d. Gr. Deutschland und Frankreich beherrschte, da war der Unterschied der Bewohner beider Länder unbedeutend; Erziehung hat ihn seither herbeigeführt, und sie wird ihn auch wieder wegschaffen.“ [1] Die weltbürgerliche Einstellung bei Görres ist ins Wanken gekommen.

Trotz dieser Erkenntnis gab Görres im März seine Unterschrift zu einer Eingabe an die Regierung um Vereinigung der Rheinlande, nachdem er in Paris — freilich vornehmlich aus augenblicklichen politischen Erwägungen — von der Überreichung der Bitte Abstand genommen hatte. Die Gründe für diesen auffallenden Schritt setzt der Bericht über die Reise nach Paris auseinander[2]. Hiermit bekommen wir aber auch eine klare Begrenzung seiner nationalen Entwicklung, wir können greifbar sehen, wie tief die revolutionären Ideale noch wurzeln. Für die Rheinlande gibt es nach Görres' Auffassung nur Rückkehr zum alten despotischen Deutschland oder Vereinigung mit Frankreich. Die Rückkehr nach Deutschland brächte aber all das alte Elend verdoppelt zurück: drückenden Despotismus und Priesterherrschaft, Verscheuchung der Aufklärung und gewaltsame Erdrückung aller Bildung, Reaktion des politischen und religiösen Fanatismus, der sich durch vermehrte Bigotterie und rachsüchtige Ausbrüche schadlos halten würde, sinkende Industrie, abnehmenden Wohlstand und endliche Kraftlosigkeit. Dem gegenüber biete Frankreich wenigstens einige politische Reste der Revolution, Freiheit des Gewissens, Aufklärung, vermehrte Industrie und Wohlstand durch die Vorteile der Vereinigung mit einem mächtigen, angesehenen Volke und wachsende Kultur durch die Zerbrechung der lokalen Fesseln, die ihre Fortschritte allerwärts hemmen. Diese Ausführungen sind außerordentlich interessant. Sie zeigen Görres' Anschauungen vom Wesen des Staates und seinen Aufgaben in neuem Lichte.

Vor allem aber sehen wir hier, wie weit Görres in seinem nationalen Denken gekommen ist. Die Haupthemmung für eine tiefere nationale Gesinnung bilden noch die Aufklärungsideale; sie sind die eigentliche Schranke für die Rückkehr zum Vaterland. Görres hat den Wert des Nationalen erfaßt, aber erst an der Peripherie. Sein Begriff vom Deutschen und vom Deutschtum ist noch völlig blutleer, ganz ungeschichtlich. Er ist ganz aus der Gegenwart geschöpft und vorwiegend auf den Vergleichen aufgebaut, die Görres mit eigenen Augen aus seiner rationalistisch aufklärerischen Einstellung hat machen können, und darum auch innerlich hoffnungslos. Hashagen hat hierüber nicht unzutreffend gesagt, daß hier gleichsam naturphilosophisch orientierte Völkerpsychologie, noch keine politisch formulierte nationale Staatsanschauung sich offenbare, daß aber die Anfänge zu einer solchen schon vorhanden seien[3].

In dem innern Zwiespalt zwischen Anerkennung der deutschen Nation und seinen revolutionären Idealen, in der Enttäuschung über Frankreich und seiner Hoffnungslosigkeit über Deutschland, tritt Görres nun von der politischen Bühne ab. Voll tiefer Verstimmung zieht er sich ganz zurück in seine Lehrtätigkeit an der École secondaire in Koblenz und in wissenschaftliche Arbeiten. Es sollten für seine politische Entwicklung fruchtreiche Jahre werden. Lange lebt nun Görres den verschiedensten Wissenszweigen: Physik und Medizin,

[1] R.B. I 115—116.
[2] S.P. 97—112. [3] Das Rheinland und die französische Herrschaft 457.

Philosophie, Kunst und Literatur. Die Ideen der Aufklärung schwinden mehr und mehr unter dem Einfluß der neuen deutschen Philosophie, namentlich Schellings. Immer deutlicher tritt sein Hinüberwachsen in die Romantik zu Tage, deren Untergrund und erste Spuren schon weit zurück bis in seine Jugendschriften aufzudecken sind. Mit ihr erwacht in ihm geschichtliches Verständnis, das Bild des deutschen Wesens vertieft sich. Aber alles das bezeugen nur gelegentliche Äußerungen in seinen mit gelehrtem Beiwerk reich durchsetzten und doch im tiefsten so wenig zünftig wissenschaftlichen Werken. Klar und häufig tritt aber seine stets wachsende Abneigung gegen Frankreich in seinen Briefen hervor. Namentlich die Schreiben an Arentin in München sind voll von grimmigen Ausfällen gegen die Zwingherren am Rhein. Görres rühmt sich geradezu, daß seine Antipathie gegen Frankreich öffentlich bekannt sei, und versichert, daß er sich keine Mühe gebe, sie zu verbergen[1]. Er trägt sich mit Auswanderungsgedanken aus der Heimat, an der er mit jeder Faser seines Herzens hängt, „das ganze System der Niederträchtigkeit" verleitet ihm sogar seinen Rhein. In diesem Hasse steht Görres so ziemlich allein in seiner Heimat. Die Gefährten, die einst mit ihm nach Freiheit gerufen hatten, und auch die vielen andern, die sich nach den alten Verhältnissen zurückgesehnt hatten, sind schon bald stumm geworden. Napoleon hatte ihnen Ruhe, Ordnung und manchen unleugbaren Fortschritt gebracht und damit ihre höchsten Wünsche erfüllt. Görres hatte höheres Begehren.

1806 greift er wirklich zum Wanderstab. Nach Heidelberg geht die Fahrt, wo er an der Universität als Privatdozent sich niederlassen will, nicht für ein bestimmtes Fach, nein, für die verschiedensten Wissenszweige. Damit beginnen die beiden unvergeßlichen Jahre am grünen Neckar unter dem efeubewachsenen Schloß, an der Seite von Brentano und Achim von Arnim, wo er vollends in den Bannkreis der Romantik tritt und eine neue Welt in seiner Seele baut. Er steigt hinab in die Schächte des alten deutschen Schrifttums, sammelt deutsche Lieder und Sagen, schwelgt in der Herrlichkeit des alten deutschen Reiches mit seinen großen Kaisern und seiner Weltherrschaft, mit seinen Domen und Burgen, mit seiner Einheit im Glauben und Denken. Damals ist ihm die Erkenntnis von des deutschen Volkes Herrlichkeit erst in ihrer ganzen Tiefe aufgegangen, damals ist er eigentlich erst ein Deutscher geworden.

Aber in der Seele, in der die Liebe zum Vaterland nun heiß aufflammte, mußte auch beim Anblick von Deutschlands Zerrissenheit, Ohnmacht und Knechtschaft die Empörung aufquellen über „die böse Zeit, die schlimme Zeit, die viel üble Zeit". Ihr hat Görres Ausdruck gegeben in den phantastischen und doch so tiefen „Schriftproben von Peter Hammer"[2], die, in Heidelberg entstanden, Napoleons Despotismus verhöhnen und die kläglichen Zustände in Deutschland mit den härtesten Worten geißeln. Sie sind, wie er an Villers schreibt[3], „in bitterem Unwillen auf die Zeit und die allgemeine Hohlheit" verfaßt worden. Bitterer Unwille auf die Zeit und ihre Hohlheit bleibt bei Görres die Grundstimmung der nächsten Jahre nach der Rückkehr in die

[1] Werke VIII 23.

[2] Abgedruckt und kurz erläutert in Schellbergs Auswahl I 285—323, bzw. II 669—674 eine Erklärung gibt auch Uhlmann a. a. O. 54 ff.

[3] Brief vom 1. August 1808 in Schellbergs Auswahl II 108 f.

Vaterstadt. Er grübelt, wie er Deutschland aus seiner Not heraushelfen kann. Oft weist er darauf hin, daß man dem deutschen Volke die alten Schätze seiner Vergangenheit wieder geben müsse. Aus diesen Gedanken heraus waren schon in Heidelberg seine „Teutschen Volksbücher" entstanden und arbeitete er jetzt an einer Ausgabe des „Lohengrin". Sie sollten mithelfen zur Erneuerung des Volkes.

Seine innersten Gedanken über Deutschlands Aufbau hat er in dem Aufsatz „Über den Fall Deutschlands und die Bedingungen seiner Wiedergeburt" niedergelegt, den er 1810 nach der Niederlage Österreichs für Perthes' „Vaterländisches Museum" geschrieben hat[1]. Der Aufsatz, der aus Furcht vor Napoleons Zensur nicht ganz abgedruckt worden ist, gehört zum Besten, was die deutsche Nation in jenen Jahren der Selbstbesinnung und Umkehr hervorgebracht, und verdient unbedingt einen Platz neben Fichtes „Reden an die deutsche Nation", mit deren Gedanken er sich auch eng berührt. Es ist kaum möglich, in wenigen Worten den reichen Inhalt dieser gedankentiefen Schrift wiederzugeben. Der Kampf Österreichs, so führt Görres aus, ging verloren, nicht weil es an Heldenmut gebrach, nein, weil Deutschland der innere Geist fehlte, den die Natur von dem Volke fordert, dessen Sinnesweise zur herrschenden in der Geschichte werden soll. „Einem Volke, das so unklar, in sich selbst so geteilt, in so vielem kläglicher Seichtigkeit hingegeben, so übel beraten von denen, die seine Repräsentanten sind, mochte man nicht die Schicksale der Zukunft anvertrauen; so lange, bis es die Einheit seiner Kräfte erst gewonnen, muß es dienen dem, der zu befehlen weiß." Innere Rechtlichkeit ist unbrauchbar für die Welt, wenn sie nicht durch Kraft und Einheit sich geltend zu machen weiß; so lange triumphiert die bloße Gewalt, bis jene sich zur Macht erhoben. „Gegen ohnmächtige Tugendhaftigkeit übt gerade der Teufel in der Geschichte sein strengstes Recht, Bosheit wird von ihm gekräftigt. Stärke liebt der Himmel, matter Tugend aber vermögen alle guten Geister nicht zu helfen." Aber wie kann das deutsche Volk wieder zu Einheit und Macht gelangen? Alles ihm Wesensfremde muß es aus seiner Mitte schaffen. „Lerne die Nation sich selbst durchschauen und ergründen; es ist ein tiefer Brunnen in ihrer Mitte zugedeckt, der zu allen Schatzkammern der Erde führt, viele Geister haben schon sich am Nibelungenhort bereichert, und er liegt immer noch unerschöpft im Verborgenen." Dazu muß die Nation sich achten lernen, auch der ethische Unwille, der sich so oft bei den Deutschen gegen sich selber wendet, muß jetzt endlich verstummen. Was die Deutschen im letzten Kampfe vergebens angestrebt, es „wird ihnen von selbst zufallen, haben sie nur erst innerlich sich dessen wert gemacht; werden sie zu einer kräftigen, in sich einigen Nation erwachsen sein, die Fesseln, die man ihnen etwa angelegt, werden, wenn sie sich aufrichtet, von selbst zerreißen und in Staub fallen".

Das große Heilmittel, das dann Görres seinen Landsleuten empfiehlt, ist die Schaffung einer nationellen öffentlichen Meinung, eines völkischen Gesamtgewissens, das, von bedeutenden und edlen Geistern inspiriert, Volk und Fürsten zu großem einheitlichen, nationalem Denken und Handeln zwinge. Schon rege sich im Kerne der Nation eine entschiedene Meinung; es fehle ihr

[1] Abgedruckt Werke I 115—132.

aber noch das Organ, das von allen anerkannt, sonder Furcht über alle gesellschaftlichen Verhältnisse sich verbreite und alle Guten zu gemeinsamer Tat sammle. „Gelänge es der Nation, die bisher lautlos stumm geblieben, solche Sprache zu gewinnen: alles Unglück dieser Zeit wäre nur eine Vorbereitung zu ihrer Wiedergeburt gewesen."

So suchte Görres von seiner stillen Studierstube in der alten Rheinstadt auf seine Weise an dem Neubau Deutschlands mitzuarbeiten. Wie er sich die Auferstehung des Volkes dachte, hat er nicht näher geäußert. In seinen Briefen aus diesen letzten Jahren vor den Befreiungskriegen wechseln Hoffnung und Mutlosigkeit, Vertrauen auf den frommen, gesunden Sinn und das tiefe religiöse Gemüt des deutschen Volkes und Grimm und bitterster Spott über die Wehrlosigkeit, Lammesgeduld, Erbärmlichkeit und Uneinigkeit seiner Landsleute. Nur der Haß gegen die Franzosen, gegen ihre Gleichmacherei und Unkultur, die er in der Schule selber zu spüren bekam, und den rücksichtslosen Despotismus bleibt sich ständig gleich, ja frißt sich immer tiefer in seine Seele. Aber merkwürdig: noch am Vorabend der Befreiung, als der Krieg Preußens an Rußlands Seite schon in nächste Nähe gerückt war, glaubt dieser trutzige Franzosenfeind noch immer an keinen Sieg der deutschen Waffen über Napoleon. In einem Brief an Arnim spricht er von den „verdrüslichen Kriegshändeln"[1] und meint an anderer Stelle, „etwas Ersprießliches werde aus den jetzt geänderten Verhältnissen nicht hervorgehen"[2].

Da bricht sich vor seinen Augen die gewaltige Bewegung Bahn; er schaut ein einiges, opferwilliges, geläutertes Volk. Die preußischen, die deutschen Fahnen stürmen zum Rhein. In Görres' Seele ist jede Erwartung übertroffen. Der alte, lang verhaltene Enthusiasmus aus den Jugendtagen wird wieder wach. Seine Feuerseele erglüht aufs neue, und riesengroß flammt die Hoffnung auf, daß nun im deutschen Volke das große Menschheitsvolk erstehe, das Volk seiner geläuterten deutschen Ideale. Er greift zur Feder: Am Sonntag, den 23. Januar 1814 erscheint die erste Nummer des „Rheinischen Merkur". Es beginnt der zweite große Abschnitt in Görres' Publizistik, jetzt im Dienst eines freien, großen Deutschlands.

Josef Grisar S. J.

---

[1] Brief vom 3. Februar 1813. R. Steig, Görres' Briefe an Arnim: Neue Heidelberger Jahrbücher 1900, X 169. [2] R. Steig a. a. O. 170.

Eine unterirdische Eiswelt.

Der letztjährige Mariä-Himmelfahrtstag sah uns, den Schreiber dieser Zeilen und einen lieben spanischen Freund, schon früh auf beschwerlichem Anstieg. Immer tiefer ließen wir unter uns die in engem Felstal nordwärts rauschende Salzach, immer näher kamen wir den hochragenden, schier unersteiglich scheinenden Türmen und Zinnen des Tennengebirges. Nordnordöstlich vom salzburgischen Marktflecken Werfen führte unser Weg, in der Luftlinie nur etwa 4 Kilometer weit, die aber bei den vielfachen Windungen und der Steigung von gut 500 auf 1600 Meter drei anstrengende Stunden benötigen.

Geologisch klettern wir fast die gesamte alpine Trias hinan: Unten überschreitet unser Fuß noch den nach eben dieser Gegend benannten „Werfener Schiefer" oder alpinen „Buntsandstein", dessen sanftwelligem Almengehänge vielfach dunkle Felsmassen aus „Gutensteiner Kalk" (unterem Muschelkalk) auflagern. Von etwa 900 bis 1100 Meter Meereshöhe geht es über mitteltriadischen „Ramsaudolomit" schärfer bergan, bis sich plötzlich vor uns schroffe Steilwände aus hellem „Dachsteinkalk" der Obertrias zu den Hochgipfeln von rund 2300 Meter emporrecken.

Mühsam winden wir uns den nicht enden wollenden Zickzackpfad empor, der hier in die lotrechte Felsmauer gesprengt ist, dort einen gähnenden Abgrund überbrückt oder eine mit Steinschlag drohende Geröllrinne quert. Kein labender Wasserquell entspringt dem durchlässigen Kalkboden; unfruchtbar und unbewohnt starrt rings die schaurige, fast baumlose Felswildnis.

Um so lieblicher öffnet sich mit zunehmender Höhe die Fernsicht auf das jenseitige Ufer der aus der Tiefe heraufschimmernden Salzach. Im Lichte der übers Tennengebirge hochgestiegenen Morgensonne grüßt dort das spiegelbildliche Gegenstück dessen, was wir hier schrittweise durchwandern: Auf breitem, grünendem Sockel aus Werfener Schiefern bauen sich himmelstürmend die kahlen Felsburgen aus Dachsteinkalk auf, gerade gegenüber zum Hagengebirge, südlich davon zum weithin herrschenden Hochkönig mit seinem blendenden Gletschergeschmeide der „Übergossenen Alm"; im Hintergrunde zwischen beiden, gegen Bayerns südöstlichste Grenzmark, branden die erstarrten Wellen des „Steinernen Meeres" wild am Westhimmel empor. Sie alle, einschließlich des weiter östlichen Dachsteingebirges, sind Teile eines ursprünglich einheitlichen, flach nordfallenden Kalkmassivs, das allmählich in langer Erdzeit durch rastlos tiefer nagende Flüsse zerfalt und zerteilt wurde.

Wo wir es fast am wenigsten erwarteten, sahen wir uns plötzlich auf einer fichtenbestandenen kleinen Schulterhöhe, der sog. „Achsel", im Angesicht einer einfachen Holzhütte. Zu unsrer Überraschung waren trotz der Frühe schon Dutzende kühner Wanderer und selbst Wanderinnen vor uns angelangt. Und welch seltsames Treiben herrschte da droben in der weltabgelegenen Felseinsamkeit! Gerade rüstete sich unter kundiger Führung der erste Zug von etwa zwanzig Personen zum Abmarsch, mit Steigeisen, Azetylenlampen und Umhängen wohl versehen. Uns Wartende laden roh gezimmerte Bänke und

Tische zu Rast und Erquickung im Freien ein. Ein größeres steinernes Unterkunftshaus ist im Bau, wozu die Bretter und andere Bedarfsgegenstände mühsam auf den Schultern heraufgetragen werden müssen. Wozu das alles? Wofür die weitausschauenden Vorrichtungen? Was lockt hier in diese unwirtliche Höhe einen stets steigenden Strom von Besuchern? — Es ist die jüngst entdeckte gewaltigste Eishöhle unsrer Erde, die sog. „Eisriesenwelt" des Tennengebirges! Sie hat gar bald die seit 1910 als größte bekannte „Rieseneishöhle" bei Obertraun im benachbarten Dachstein[1] in Schatten gestellt. Ja mit ihrem bisher erschlossenen Ganggebiet von über 25 Kilometer bleibt sie an Länge vielleicht nur noch hinter der nordamerikanischen „Mammuthöhle" in Kentucky zurück, steht aber unübertroffen da durch ihr fast ein Kilometer ins Bergesinnere reichendes Höhleneis.

Dies einzig großartige Naturschauspiel, das seit zwei Jahren schon Tausende ins vorher fast unbekannte Tennengebirge gelockt, hatte auch mich und meinen berggewohnten Begleiter aus dem Baskenland angezogen. Endlich kam unsre Gruppe an die Reihe, unter Führung des biedern alten Starlinger. Auf schmalem, schwindelndem Steige geht es, hoch um ein schroffes Felskar, ein paar hundert Meter weit zum Höhleneingang in der steilen Südwestflanke des Hochkogels, 640 Meter unter seinem Gipfel, 1640 Meter über dem Meere. Schon von der gegenüberliegenden Achselwand erblickt man die riesige Öffnung inmitten jäher, kahler Felsabstürze. Schauernd verfolgt das Auge die jenseitige Anstiegslinie, die über schmale Latschenbänder und Felsgesimse hinweg vor Anlegung des heutigen Zugangsweges den kühnen Forschern allein zu Gebote stand.

Wir stehen jetzt vor dem gewaltigen ovalen Eingangstor, das alles in allem fast 30 Meter Höhe und 20 Meter Breite zeigt. Ich glaubte, in die Vorhalle eines mächtigen Domes, etwa des Freiburger Münsters, zu treten. Eisiger Wind weht uns entgegen: eine unterirdische Polarwelt wartet unser, und demgemäß hüllen wir uns fest in die Mäntel. Die Karbidlampen werden angezündet; Sonne, leb' wohl! Nach dem ersten kurzen Steilanstieg senkt und verengt sich die Höhle etwas, an der schmalsten Stelle durch ein Tor verschließbar. Hinter diesem, 60 Meter vom Eingang, blinkt der „Erste Eissee", von rechts durch gefrierendes Sickerwasser genährt und gerade groß genug, um auf seiner gewöhnlich spiegelglatten Oberfläche einen kleinen sommerlichen Schlittschuhsport zu gestatten. Steil aufwärts führt jetzt der sich weitende Schlund, bis an 30 Meter breit und 20 hoch; dem die Tiefe suchenden Lichtstrahl antwortet schwarze Finsternis aus dem Hintergrund. Doch da, weit droben, wohl über 100 Meter entfernt und 50 Meter über uns, blitzt ein Lampenschein auf, ein zweiter, dritter und mehr! Jubelnde Rufe hallen hohl zu uns herab. Es ist der heimkehrende erste Führungstrupp. Frischgemut klettern wir ihm entgegen zwischen mächtigen Felsblöcken hindurch und über vereinzeltes Bodeneis. An einer Stelle hebt sich dieses zu einem stattlichen

[1] Siehe das prächtige, reichbebilderte Werk „Höhlen im Dachstein" von Herm. Bock, Gg. Lahner und Gust. Gaunersdorfer (Graz 1913). Der erstgenannte Verfasser ist nebst seiner kühnen Gemahlin und Al. v. Mörk der Haupterforscher der großen Dachsteinhöhlen, die er hier packend schildert.

Turme, der geheimnisvoll aufleuchtet in weißen und blauen Farben inmitten rötlich widerscheinender Felsmassen [1].

Bald darauf ruft uns ein die ganze Höhlenbreite erfüllender haushoher, fast senkrechter Eiswall ein gebieterisches Halt zu. Mit schimmernder Wehr scheint er das Eindringen ins Heiligtum verhindern zu wollen. In der Tat mußte 1878 Hofrat Posselt, der erste Erforscher der Höhle, hier, gut 200 Meter vom Eingang, umkehren. Über die von ihm geschauten und geschilderten (Jahrbuch des Deutschen u. Österr. Alpenvereins 1879) Geheimnisse legte sich wieder das Dunkel der Unterwelt und — die Vergessenheit! Der Name „Posselthalle" für den bisherigen ansteigenden Höhlenteil soll aber das Andenken an jene wagemutige Erstbegehung festhalten.

Erst ein Menschenalter später, im Jahre 1913, drang der unternehmende Höhlenforscher und Maler Alex. v. Mörk weiter vor, und was er und seine wackern Gefährten vom Salzburger „Verein für Höhlenkunde", besonders auch dessen heutiger verdienter Obmann Dr. Erwin Angermayer, uns damals erschlossen, das sollen auch wir jetzt schauen. Zur Bezwingung des Eiswalles heißt es zunächst Steigeisen mit zollangen Spitzen unter die Bergschuhe schnallen. Auf eingehauenen Stufen geht es so den Eisberg hinan. Oben stehen wir bereits 100 Meter über der Eingangssohle, eine Höhe, über die sich die weitere Haupthöhle im allgemeinen nur noch wenig erhebt. Es beginnt das Reich der eigentlichen „Eisriesen", und ein glücklicher Gedanke Mörks war es, den bemerkenswertesten Stellen altgermanische Namen aus den Eddasagen, besonders solche aus Thors Fahrt zu den Eisriesen zu geben.

So treten wir gleich in die hohe, herrliche „Hymirhalle", ein aus Eiskristallen gezaubertes Feenreich der Unterwelt. Wie Wolkenthrone steigen vom Boden die Eismassen empor, und über ihnen wallen aus tausend Eiszapfen gewobene Vorhänge herab, gleichsam als ob aus einem obern Lichtreich helle Strahlengarben niederschössen. Wohin das Auge blickt, aus Deckenquerspalten wie aus seitlichen Klüften, blüht eine wunderbare Eissäulenpracht, und drüben hängt gar ein erstarrter Wasserfall aus der Höhe hernieder. Und das alles schimmert und funkelt im Widerschein unsrer Lampen, leuchtet lieblich golden im durchfallenden Licht und blitzt weiß und grünlich auf in blendender Magnesiumglut. Kein Wunder, daß mein begeisterter Spanier zum Ausdruck seines Entzückens fast den gesamten reichen Wortschatz Kastiliens erschöpfte!

Im nahen „Wimur" überraschen uns kindergroße, dem Boden aufsitzende Eiskeulen, nach oben verdickt, so daß sie Zwerge und andere menschliche Figuren vortäuschen, wie z. B. eine rührende Gruppe Mutter und Kind. Durch „Niflheim" und „Donardom" gelangen wir in den „Odinssaal" mit der riesigen „Eisglocke" und ins „Asenheim" mit seinen glitzernden Götterthronen. Fast überall gibt es neue Eis- und Felsgebilde zu bewundern.

---

[1] Siehe das wirkungsvolle Farbenbild in dem lehr- und bilderreichen Heft „Die Höhle in Sport, Wissenschaft und Kunst", München 1922, Verlag „Der Alpenfreund". Acht berufene Verfasser unterrichten dort in Wort und Bild über vieles Wissenswerte aus unsrer und manch anderer Höhle. Empfehlend sei hier auch auf des gleichen Verlages vornehme illustrierte Monatschrift „Der Alpenfreund" hingewiesen, die ihrem Namen wahrlich Ehre macht.

Nunmehr aber senkt sich die Höhlendecke, oder vielmehr das Eis hebt sich allmählich zu ihr empor, nur einen schmalen Spalt freilassend. Eisiger Wind braust urgewaltig daraus hervor. Ein rätselhaftes Wasserbecken inmitten des Eises, wegen seiner sturmgepeitschten Wellen „Sturmsee" genannt, sperrte hier den Weg. Mit kühner Entschlossenheit hatte Alex. v. Mörk 1913 dieses Hindernis im Taucheranzug bezwungen, konnte aber, erschöpft an Kräften und Hilfsmitteln, nur wenig mehr vordringen. Und dann setzte der unselige Weltkrieg weiterer Forschung und leider auch dem Leben v. Mörks ein Ziel!

Sechs Jahre später, am 27. September 1919, nahmen ebenbürtige Forscher, wie besonders die Brüder Dr. Fritz und Rob. Oedl und Ingenieur W. Freiherr v. Czoernig, das Werk des Verstorbenen auf. Es gelang ihnen, den Sturmsee durch einen Eiskanal in eine Randkluft abzuleiten und dann in raschem, aber doch überaus mühe- und gefahrvollem Siegeslauf innerhalb eines Jahres fast die gesamte heute bekannte Höhle zu erforschen und zu vermessen. So konnte schon 1920, am gleichen 27. September, die „Eisriesenwelt" für den allgemeinen Besuch feierlich eröffnet werden. In jenem Jahre waren es an 300 Personen, 1921 schon 3000 und 1922 fast 8000, darunter auch wir, die dankbar und bewundernd in den Spuren jener todesmutigen Pfadfinder der Unterwelt wandelten!

Der Sturmsee, zeitweise auch durch einen künstlichen Eistunnel umgangen, rauscht jetzt wieder unheimlich in gegrabener Abflußrinne. Im Laufschritt durcheilen wir den schmalen Spalt, den fast ständig ein schneidender Orkan durchtobt. An hohen, blaugebänderten Gletschermauern entlang, in die der Höhlensturm Nischen und Mulden grub, kommen wir zum engen „Eistor" und von dort hinab in den riesigen „Mörkdom". Kaum dringt das Licht zu dem 60 oder mehr Meter hohen Gewölbe empor. In diese Halle hatte Alex. v. Mörk eben noch einen sehnsuchtsvollen Blick tun können; hier soll nun seine Asche ihre unterirdische Ruhstatt finden, inmitten hehrer Höhleneinsamkeit, wo Fels- und Eisriesen stumme Wache halten und die Seele, wie losgelöst vom Irdischen, den Schauer der Ewigkeit fühlt.

Schweigend treten wir in den anschließenden „Eispalast". Seine sonst blanke Eisfläche war jetzt im Hochsommer doch ziemlich mit Schmelzwasser bedeckt. In dem so entstandenen See spiegeln sich zauberhaft schön die rückwärtigen Gletschermassen und die auf sie herabhangenden vielgestaltigen Eistrauben, besonders wo jetzt für Augenblicke alles in schneeiges Magnesiumlicht getaucht ist.

Dunkel gähnen im Hintergrund die Gänge zum „Eislabyrinth", zur „Schatzkammer" mit ihren reichen Tropfsteinbildungen und zum fast 100 Meter aufwärtsführenden „Steilen Gang". Die Haupthöhle aber setzt sich im ab- und dann wieder aufsteigenden „U-Tunnel" fort, an den sich der kilometerlange „Midgard" schließt. Nur noch an dessen Eingang zeigt sich vereinzeltes Eis, das von jetzt ab ganz den gelbrötlich schimmernden Felswänden aus Dachsteinkalk Platz macht.

Hier in den eisfreien ausgedehnten Innenteilen der Höhle kommt vor allem der Geologe auf seine Rechnung. An den Gesteinsflächen bieten sich seinem Blick in buntem Wechsel glatte Auswaschungsspuren, rauhe Bruch- oder Quetschstellen, tiefeingerissene Karrenbildungen, glänzende Harnische, gerad-

linige Spalten, prächtige Kalkspatkristalle, mächtige Tropfsteine oder Sinterplatten, hier und da auch die bezeichnenden Durchschnitte der großen „Dachsteinbivalve“ Megálodon. Der Boden ist bald mit Deckensturzblöcken besät, bald von Lehm oder Sand bedeckt. Vielfach öffnen sich nach unten Schächte, nach oben Schlote, und end- und zahllos dehnen sich die Gänge und Stollen hierhin und dorthin, ja verästeln sich selbst über- und untereinander. Namen wie Röhren-, Cañon-, Krapfenlabyrinth und Irrgarten künden die fast unentwirrbare Verzweigung, während die Bezeichnungen Satans- und Damokleshalle, Geistergang, Mausefalle und Dom des Grauens unheimlich lauernde Gefahren ahnen lassen. Tief im Innern überrascht der „Fledermausgang“ durch dort gefundene Fledermausgerippe, was wohl auf eine nahe oberirdische Öffnung deutet. Weiter führt die „Gerade Kluft“, ein fast 300 Meter langer, bis über 50 Meter hoher Spaltengang, in die äußersten Höhlenteile beim „Kirchendach“ und „Tropfsteindom“, die geradlinig vom Eingang ostnordöstlich nahezu anderthalb Kilometer tief im Bergesschoß liegen. Bis dorthin braucht die Wanderung hin und zurück aber wenigstens ihre zehn Stunden! Leider stand uns dazu kein Führer zur Verfügung, und so mußten wir schon vor dem eisfreien Teile zurück. Nach drei Stunden unterirdischer Abgeschiedenheit begrüßten wir durch das Höhlentor wieder das sonnige Tageslicht und die großartige Gebirgspracht bis zu den Hohen Tauern hinüber. Doch über diesem entzückenden Außenblick konnten wir nimmer den Innenblick vergessen, den wir in der Erde ungeahntes Wunderreich hatten tun dürfen.

* * *

Indes nicht das Schauen allein befriedigt den Menschen, sondern vor allem das Verstehen. Je ungewöhnlicher das Gesehene, um so mehr sinnt der Geist den Gründen der Erscheinung nach. Die Frage nun nach den Ursachen der „Eisriesenwelt“ gliedert sich naturgemäß in die nach Entstehung der Höhle und die nach der Eisbildung in ihr.

Zweifellos verdankt die Höhle ihren Ursprung der lösenden und auswaschenden Wirkung des Wassers, das deutlich seine Spuren hinterlassen hat. Und zwar muß es ein ansehnlicher Strom mit mancherlei Zuflüssen gewesen sein, der sich dies weitverzweigte unterirdische Bett schuf. Wir kennen derartige Höhlenströme noch heute besonders in den Karstgebieten, wo sie, wie z. B. unweit von Triest die Reka, Poik und andere, oft meilenweite unterirdische Hohlräume durchfließen.

Das geheimnisvolle Lösungsvermögen kohlensäurehaltigen Sickerwassers hat das Werk der Aushöhlung begonnen. Erst der Kohlensäuregehalt ermöglicht es ja dem Wasser, beträchtliche Mengen Kalkspat, auf ein Liter etwa ein Gramm, in Lösung zu nehmen. Regen und besonders Schnee beladen sich nun aber mit der Kohlensäure der Luft; auf den Humusboden niederfallend und in ihn versickernd, bereichern sie sich noch mit diesem wichtigen Lösungsmittel. So ist jetzt jeder Tropfen, der auf feinen Spalten und Klüften in den Kalkstein eindringt, chemisch befähigt, etwas von dem Kalke mitzunehmen. In gleichem Maße weiten sich die Sickeradern und vereinigen sich zu größeren Gerinnen und schließlich zu Höhlen, die demgemäß oft den natürlichen Spalten folgen. Zum Teil scheidet sich der gelöste Kalk wieder aus in mannigfachen Tropfstein- und Sinterbildungen. Da hängt z. B. an der Höhlendecke so ein

kalkgesättigter Tropfen, der bis hierher durchgesickert war; doch jetzt an der freien Luft beginnt er zu verdunsten, Kohlensäure und damit Lösungskraft einzubüßen. Flugs fällt unter Trübung der nunmehr überschüssige Kalkspat aus und legt sich wie ein Häutchen an die Decke. Häutchen auf Häutchen bildet sich so ein mit jedem Tropfen wachsender Zapfen oder Stalaktit, entsprechend unten am Boden bei Tropfenfall ein Stalagmit, beide sich schließlich in der Mitte zu einer Tropfsteinsäule vereinend. Ein Niederrieseln über Wände erzeugt in gleicher Weise den Kalksinter. Tropfstein und Sinter entstehen aber erst bei verhältnismäßiger Trockenheit der Höhle, da vorher der hohe Feuchtigkeitsgehalt die Verdunstung und Kalkausscheidung hintanhält. Jeder Tropfstein entspricht einer Höhlung irgendwo über ihm, baut sich aus dem Kalk auf, der im Bergesinnern vom Sickerwasser ausgelaugt war. Allerdings ist es nur ein verschwindender Teil der ursprünglichen Höhlenfüllung, der so wieder festgelegt ist. Die große Masse des Kalksteins, der einstmals anstand, wo jetzt Höhlen gähnen, ging längst mit den Wassern zu Tale und in die Meere.

Zur chemischen Lösung gesellt sich höhlenerweiternd noch die mechanische Wirkung des strömenden Wassers als Erosion oder Ausnagung. Wo der Höhlenfluß brausend ein steiles Gefälle hinabschoß, wirkte die gewöhnliche Gravitationserosion vertiefend auf die Talsohle ein. So entstanden vor allem hochschmale unterirdische Klammen und Klüfte. Die vielfach rundlichen Höhlentunnels aber mit ihren meist gleichmäßig glatten Wänden, namentlich auch die in der Stromrichtung ansteigenden Äste, verlangen noch die Annahme einer Druckerosion oder Eforation (= Ausbohrung)[1], bei der die geschiebereichen Wasser, bis zur Decke aufgestaut und unter gewaltigem Überdruck vorangepreßt, allseitig wirbelnd an die Wände anprallten und diese zerscheuernd rings gleichmäßig immer mehr weiteten. Welch mächtige Fluten müssen danach ehemals die ausgedehnten Hallen und Dome unsrer Eisriesenwelt durchtost haben!

Ja, ehemals! Längst sind die Wellen versiegt, die einst ungestüm aus dem Höhlentor hervorbrachen. Keines Bächleins Rauschen durchbricht mehr das Schweigen in tiefer Bergesnacht, wo nur das gleichmäßige Fallen der Tropfen ertönt wie unheimliches Ticken einer Ewigkeitsuhr. Wie lange mag ihr Schlag schon gehen seit jenen Urzeittagen, da wilde Wasser sich hier durch Felsen Wege bahnten? Damals mußte die Höhle natürlich nahe dem Grundwasserspiegel liegen, über den sie heute hoch emporragt. Es ist also seitdem entweder das Gebirge gehoben oder das Tal vertieft oder wahrscheinlich beides zusammen erfolgt. Zum näheren Verständnis müssen wir uns kurz die geologische Geschichte jenes Teiles der nördlichen Kalkalpen vergegenwärtigen[2].

---

[1] Begriff und Erklärung der Eforation stammen von Ingenieur Herm. Bock in dem schon angeführten Werke „Höhlen im Dachstein“ 82.

[2] Vgl. hierzu besonders Heritsch, Die österr. u. deutschen Alpen (Handbuch der region. Geologie II 5 a. 1915); v. Bubnoff, Die Grundlagen der Deckentheorie in den Alpen (Stuttgart 1921); F. Fel. Hahn, Grundzüge des Baues der nördlichen Kalkalpen zwischen Inn und Enns (Mitteilungen der Geol. Gesellschaft Wien VI, 1913); Machatschek, Morphologische Untersuchungen in den Salzburger Kalkalpen (Ostalpine Formenstudien I 4, Berlin 1922); auch Dietr. Baedeker, Beiträge zur Morphologie der Gruppe der Schneebergalpen (Geogr. Jahresber. aus Österr. XII, Wien 1922); N. Krebs, Die Dachsteingruppe (Zeitschr. des Deutschen und Österr. Alpenvereins 1915); ferner die einschlägigen Arbeiten von Eb. Fugger, E. Spengler, F. Trauth usw.

Allzu lange hat man einfachhin von der „miozänen Alpenfaltung“ gesprochen, als ob das ganze Gebirge erst im Jungtertiär gebildet wäre. Sodann glaubte man bis vor kurzem die großartige alpine Überschiebungs- oder Deckentheorie aus dem Anfang dieses Jahrhunderts ohne weiteres von den sie stützenden Westalpen auf die Ostalpen übertragen zu können. Danach sollten z. B. unsre nördlichen Kalkalpen in mächtigem Südnordschub von der Draulinie her über die gesamten kristallinen Tauern hinwegbewegt, also nicht an ihrer jetzigen Stelle entstanden sein, sondern gegen 100 Kilometer weiter südlich. Die neuere ostalpine Einzelforschung hat indes diese kühne Vorstellung verworfen und gelangt immer mehr zur Annahme nur mäßiger, innerhalb der nördlichen Kalkalpen begrenzter Deckenschübe, die sich etwa durch Übereinanderstauung der Schollen infolge Verkürzung oder „Verschluckung“ des kristallinen Untergrunds erklären.

Die geologischen Schichten des Tennengebirges und seiner gleichartigen Nachbarn sind, wie wir sahen, Bildungen des alpinen Triasmeeres, das also in der ersten Periode des Erdmittelalters jene Gegend überflutete; im Jura vertiefte sich im allgemeinen noch die Wasserbedeckung, um sich danach allmählich zu verflachen und zurückzuziehen. Wohl um die mittlere Kreidezeit erfolgte dann die erste große Störung oder Überschiebung der jungen Festlandschollen, wobei gerade aus der Werfener Gegend eine gewaltige Gebirgsmasse (hauptsächlich Untersberg bis Reiteralp) als sog. „Juvavische“ (eigentlich = Salzburger, gewöhnlich „Berchtesgadener“) Decke weithin über das Steinerne Meer gegen Reichenhall verfrachtet erscheint (vgl. besonders Hahn a. a. O. 466). Die wichtige Gosauformation der Oberkreide konnte so gleichmäßig verschiedene Decken überlagern, die dann vielfach durch tertiäre Bewegungen wieder gegeneinander verschoben wurden. Bis ins Obermiozän dauerten diese jüngeren Bewegungen an, namentlich in drei Hauptschüben, die nach und nach die Vorfaltung der nördlichen Alpen gegen die bayrische Hochebene vollendeten.

Es scheint nun einleuchtend, daß eine große Höhle wie die Eisriesenwelt sich erst bei oder nach Abschluß aller jener Verschiebungen gebildet habe, also etwa im Jungtertiär, da sie sonst wohl kaum so wohlerhalten geblieben wäre. Man könnte allerdings dagegen einwenden, daß solche Gebirgsbewegungen zumeist nur langsame Spannungsausgleichungen sind, die eine Höhle schon leidlich überstehen könne, zumal es übrigens ja auch an Spaltenbrüchen und Einstürzen nicht fehle. Mag nun trotzdem die geäußerte Annahme zu Recht bestehen bleiben, so wird es doch gut sein, uns nach einem zuverlässigeren Gesichtspunkte zur Altersbestimmung der Höhle umzusehen.

Glücklicherweise können wir eine große Zahl wesentlich gleichartiger Höhlen zum Vergleich heranziehen, allein an die hundert aus dem Dachsteingebiet. Da ist z. B., um nur die bedeutendsten zu nennen, die schon erwähnte „Rieseneishöhle“ in rund 1400 Meter Meereshöhe, in ihrer Nähe die im allgemeinen etwas tiefer liegende „Mammuthöhle“ und am Südhang des Dachsteins eine Höhle gar in 1900 Meter Höhe. Weiter östlich bei Eisenerz in Nordsteiermark durchbricht die „Frauenmauerhöhle“ einen ganzen Berg, von 1435 Meter am Westtor bis 1560 Meter am Osteingang. In vielen dieser Höhlen, auch in der Eisriesenwelt, finden sich nun als Zeugen ehemaliger Durchflutung deutliche Flußschotter, besonders gerundete Quarzgeschiebe, sog. „Augensteine“, und

öfters auch in tieferer Lage grobe Kalkgerölle. Diese wollte Bock (a. a. O. 97 f.) mit den Gosauschichten in Zusammenhang bringen und deshalb den alten Höhlenstrom (eine weit im Osten entspringende und ins Gosaubecken mündende „Paläotraun") in die Oberkreide ansetzen. Doch ist der Beweis nichts weniger als zuverlässig, da Geschiebe von rings anstehendem Kalkstein kaum etwas über Ursprungsort oder -zeit aussagen. Sicherer leiten uns die bedeutsamen „Augensteine", die wohl nur von Süden aus den kristallinen Zentralalpen stammen können. Sie finden sich außer in den Höhlen weithin verstreut auf Resten kalkalpiner Verebnungsflächen in rund 1500—2000 Meter Höhe, ferner in miozänen Ablagerungen sowohl am Stoderzinken bei Gröbming, 1700 Meter hoch, wie 1000 Meter tiefer mehrfach im Ennstal. Es müssen demnach, wenigstens noch im Altmiozän und wohl auch schon früher, Flüsse von Süden her über die noch nicht vorhandene Ennsfurche hinweg unsre Kalkalpen überflossen haben. Diese bildeten damals wohl eine wenig über dem Meeresspiegel liegende Mittelgebirgslandschaft mit höchstens etliche hundert Meter hohen Kuppen, zwischen denen seichte Talflächen durch die Urgebirgsflüsse weithin verebnet und mit Augensteinen übersät wurden [1]. Im Mittel- oder Jungmiozän erfolgte aber eine mehrfach abgesetzte Hebung der Kalkalpen, wodurch sich die jetzigen Täler der Enns, Salzach usw. einzutiefen begannen. Im Gefolge versanken aber auch die jetzt vom Urgebirge abgeschnittenen Flüsse der Kalkalpen im durchlässigen Gestein und bildeten dort eben unsre Höhlen, in die von den überliegenden Hochflächen Augensteine eingeschwemmt wurden. Das ging so lange, bis die fortschreitende Hebung das Grundwasser tiefer und tiefer senkte und damit die wasserdurchrauschten Hallen allmählich trocken legte. Seitdem, also seit dem Jungmiozän oder doch Jungtertiär, gähnen nun ihre leeren Öffnungen in der Bergesflanke, durch all die Jahrhunderttausende des Quartärs. In der Eiszeit lagen sie allerdings zum Teil unter den Gletschern verdeckt und begraben, wie wahrscheinlich auch unsre Eisriesenwelt. Unter günstigen Umständen konnte aber doch der Höhlenbär eindringen und tief im Bergesinnern Zuflucht suchen. Das künden uns seine Skelettreste z. B. in der Dachstein-Rieseneishöhle. Sie beweisen uns aber auch, daß damals im Jungdiluvium die Höhle vom Wasser verlassen war und schon früher gebildet sein mußte. Da der voreiszeitliche Talboden der Werfener Salzachstrecke nur etwa 200 Meter über dem heutigen lag [2], herrschten im Diluvium wesentlich schon die heutigen Höhenverhältnisse, die eine Wasserführung und Bildung der Höhle ausschließen. So ist die früher so beliebte Ansicht, eiszeitliche Schmelzwasser hätten die Höhle ausgewaschen, wohl endgültig abgetan.

---

[1] Vgl. die Arbeiten des Haupterforschers der Augensteinhochflächen Gust. Götzinger z. B. in folgenden „Mitteilungen": Geogr. Gesellschaft Wien 1913, 39; Deutscher und Österreich. Alpenverein 1913, 277; Geologische Gesellschaft Wien 1914, 42. Ebenhier 256 Artur Winkler. Beachtenswerte kritische Bemerkungen s. bei Machatschek a. a. O. 265—270.

[2] Penck-Brückner, Die Alpen im Eiszeitalter I 308. Machatschek a. a. O. 149. Dieser Prager Geograph veröffentlichte in der Berliner „Zeitschr. der Gesellschaft für Erdkunde" 1921, 60—64 eine Mitteilung über „Die Eisriesenhöhle im Tennengebirge", die wir erst nachträglich zu Gesicht bekamen. Machatschek gelangt darin zu wesentlich gleichen Ergebnissen und läßt den Höhlenfluß in einen obermiozänen (bis pliozänen) Salzachvorläufer ausmünden, dessen Tal 1000 Meter über dem heutigen lag und z. B. in der „Achsel" einen Terrassenrest hinterließ.

Fast noch umstrittener war die Frage der Eisbildung in den Höhlen. Viel ist darüber geschrieben, was heute gerade durch die Beobachtungen an der Eisriesenwelt überholt ist. Ja selbst bei dieser wurde die wirklich befriedigende Erklärung erst durch eine Forschungsexpedition der Wiener Akademie der Wissenschaften nach Ostern 1921 gefunden. Die Ergebnisse sollen demnächst in den Berichten der Wiener Bundeskommission veröffentlicht werden. Über die physikalisch-meteorologischen Verhältnisse schrieben aber schon Dr. Ernst Hauser und Rob. Oedl in der Zeitschrift „Die Naturwissenschaften" 1921 (S. 721—725), worauf wir uns vornehmlich stützen.

Vorerst sei aber kurz eine volkstümliche, durch Reklameberichte vielfach genährte Auffassung beleuchtet, wonach es sich in der Eisriesenwelt um einen „unterirdischen Gletscher" handle, der wohl gar ein Überbleibsel der Eiszeit sei! Ein eigentlicher Gletscher ist ein zusammenhangender, aus Firn entstandener, talwärts gleitender Eisstrom. Nichts hiervon trifft in der Eisriesenwelt zu, wo wir nur örtlich getrennte, ruhende Eismassen finden von allerdings gletscherartiger Form, Farbe und oft auch Bänderung. An Ort und Stelle sieht man das Eis im Winter und besonders Frühjahr wachsen und im Hochsommer und Herbst mehr oder weniger abschmelzen, ein Zeichen, daß es dort auch entstanden ist und keineswegs aus der Eiszeit erhalten blieb. Man könnte das Eis entfernen und würde es in ein paar Jahren neugebildet sehen. Also kein Gletscher, sondern einfaches Höhleneis!

Wo solches nicht nur im Winter, sondern auch den ganzen Sommer angetroffen wird, spricht man von eigentlichen „Eishöhlen". Früher glaubte man, diese hätten stets nur einen, und zwar abwärts gerichteten Eingang. So gibt 1909 zum Schluß eines gut unterrichtenden Aufsatzes über „Eishöhlen"[1] Herm. Schmitz S. J. folgende „Wesensdefinition", die zugleich die wissenschaftliche Erklärung für die Eisbildung enthält: „Die stets nach abwärts gerichteten und unten geschlossenen Eishöhlen sind Sammelplätze kalter Winterluft, die wegen ihrer Schwere von der warmen Sommerluft nicht verdrängt werden kann." Solche nach unten gehende Höhlensäcke nehmen eben immer nur die jeweils schwerste, also kälteste Luft auf und wirken so als wahre Eiskeller oder Kältespeicher, wo die Wärme auch im Sommer nicht zum Schmelzen des ganzen im Winter gebildeten Eises hinreicht[2]. Dieser Art ist z. B. die Kolowratshöhle im Untersberg bei Salzburg und angeblich die größte Zahl all der Hunderte von Eishöhlen auf der weiten Erde. Auch noch die 1910 erforschte Rieseneishöhle des Dachsteins mochte bei ihrem steilen Abstieg hierher zu gehören scheinen, obwohl der starke Luftzug auf eine weitere jenseitige Öffnung, also auf eine sog. „Windröhre", schließen ließ. Diese beiderseits offenen Windröhren wollte Schmitz noch „streng von den eigentlichen Eishöhlen unterscheiden", da sie „zwar auch oft Eis enthalten, jedoch nicht das ganze Jahr hindurch". Dem widersprach nun freilich schon die Frauenmauerhöhle, eine

[1] In „Natur und Kultur" VII, November 1909. Die Arbeit gibt in ausgezeichneter Weise die damals berechtigt erscheinenden Auffassungen wieder, so daß wir sie als deren klarsten Ausdruck hier heranziehen.

[2] Umgekehrt sammeln aufwärts gerichtete geschlossene Höhlen die wärmere und leichtere Luft, so daß ihre Temperatur stets über der äußern liegt. Es sind also echte Wärmespeicher oder sog. „Backöfen".

ganz zweifellose Windröhre, die ständig nahe ihrem untern Eingang prachtvolles Eis zeigt. Es galt gleichwohl nach wie vor als wesentlich für eine Eishöhle, daß nur ein tiefer liegender, abgeschlossener Raum Eis enthalten könne. Das gerade Gegenteil bot sich nun aber in der Eisriesenwelt! Da überraschen gleich im ersten hochansteigenden Teile die großartigsten Eisgebilde! Zudem verrät der vielfach sturmartige Luftzug eine offenbare Windröhre, wenngleich die rückwärtige Öffnung noch nicht gefunden wurde, da sie jedenfalls in nach oben mündenden Schloten und Spalten besteht. Man stand hier vor einem Rätsel, das der bisherigen Theorie spottete und auch all die andern früheren Deutungen ausschloß, wie die durch Verdunstungskälte, kapillare Überkaltung der Sickerwasser, Abkühlung durch Schmelz- und Lösungsvorgänge usw. Erst E. Hauser und R. Oedl boten eine wirklich befriedigende Erklärung, die für alle eishaltigen Windröhren gilt.

Zum leichteren Verständnis fassen wir bei einer Windröhrenhöhle nur folgende drei Teile ins Auge: den unteren Eingang (u), das irgendwie verzweigte Innere (i) und den oberen Ausgang (o). Die Erfahrung zeigt nun einen doppelten Luftzug, in der warmen Jahreszeit einen zum untern Höhleneingang heraus- und zur Kältezeit einen ebendort hineinwehenden, im „Sommer" also kurz Richtung o-i-u und im „Winter" umgekehrt u-i-o. Der Grund dafür liegt in dem jeweiligen Wärmeverhältnis der Höhlenluft zur Außenluft. Ist es draußen wärmer als im Höhleninnern, so sinkt naturgemäß die kältere und deshalb schwerere Höhlenluft am untern Eingang ab und saugt entsprechend warme Außenluft am obern Ausgang nach, so daß die „Sommerströmung" o-i-u entstehen muß. Ist es umgekehrt in der Höhle wärmer als draußen, so wird die verhältnismäßig leichtere Höhlenluft zum obern Ausgang emporsteigen und am untern Eingang kalte Außenluft nachziehen, zumal diese schon durch ihre größere Dichte in den mehr gelockerten Luftraum der Höhle einzudringen sucht. Somit ergibt sich die „Winterströmung" u-i-o.

Die eisige Winterluft tritt also, je kälter sie ist, mit um so größerer Gewalt, Geschwindigkeit und Menge zum untern Höhleneingang ein, der so einen wahren Kältefang darstellt. Die kalte Einzugsluft kühlt nun das Gestein mächtig ab, nimmt dafür immer mehr von dessen Wärme an, so daß sie bei weiterem Vordringen immer weniger abzukühlen imstande ist und schließlich als erwärmte und leicht gewordene Luft zum obern Ausgang hinausstrebt. Vom untern Eingang ausgehend haben wir also eine allmählich abnehmende Abkühlungs- oder Kältezone, deren Ausdehnung von der Höhlenlänge, der Stärke und Dauer der Kältezeit abhängt. Die Folge ist, daß hier alle eindringenden Sicker- und besonders Schneeschmelzwasser zu Eis erstarren und wachsende Eisgebilde erzeugen.

Mit dem Frühjahr kehrt sich nun die Luftströmung um: warme Außenluft dringt zum obern Ausgang ein. Je weiter sie an dem verhältnismäßig kalten Höhlengestein herabzieht, um so mehr Wärme gibt sie unter eigener Abkühlung an dieses ab, wird demgemäß fortschreitend kälter und ist gegen den untern Höhleneingang immer weniger befähigt, das dort gebildete Eis zu schmelzen. Hier am untern Höhleneingang herrscht somit sommers und winters ein ständiges Kältemaximum, im Winter die größte Abkühlung und im Sommer die geringste Erwärmung. Dadurch bildet sich hier das Eis in der Kältezeit,

besonders bei der Schneeschmelze, und erhält sich den Sommer über. Eisbildung und Eiserhaltung bewirken aber das Dauereis, das diese Höhlen am untern Eingang so geheimnisvoll auszeichnet. So ist es bei der Dachstein-Eishöhle, so bei der Frauenmauerhöhle, so bei der Eisriesenwelt, so bei allen Eiswindröhren, die tatsächlich wohl die Mehrheit der Eishöhlen umfassen: hinter einem Reiche des Eises dehnen sich die tieferen eisfreien Felsenkammern im Bergesschoß. Auf- oder absteigender Eingang, Verzweigungen nach oben oder unten usw. bleiben ohne Einfluß, wenn nur irgendwo im Hintergrund der genügend langen Höhle sich ein oberer Ausgang öffnet, vielleicht nur in Form unauffindbarer Spalten oder Schlote.

Das ist das Geheimnis der unterirdischen Eiswelt, soweit es sich uns bisher erschlossen. Noch manche Frage harrt hier der Lösung und stellt die junge, aufstrebende Wissenschaft der Höhlenkunde oder Speläologie vor große Aufgaben. Eine besondere Bedeutung haben die Höhlen auch für die Urgeschichte unsres Geschlechtes. Bildeten doch Höhle und Eis lange die Umwelt des eiszeitlichen Urmenschen. Wie wenig dieser vor solch unwirtlichen Wildnissen zurückschrak, zeigt z. B. die Wildkirchlihöhle im Säntisgebirge, wo der Altsteinzeitmensch in fast 1500 Meter Meereshöhe vielleicht über Gletschern hauste. So ist es leicht möglich, daß der Höhlenforscher, der als erster unterirdisches Neuland zu betreten wähnt, nur in den Fußstapfen ältester Ahnen wandelt und plötzlich auf Spuren ihrer Tätigkeit stößt. Das ist dann sein schönster Lohn, wenn ihm aus finsterer Höhlennacht Erleuchtung strahlt über der Menschheit uranfängliches Aufwärtsringen aus Dunkel zum Lichte.

August Padtberg S. J.

Zusammenhalten.

Freiherr W. v. Pechmann und die Ansbacher Synode.

Im August 1922 tagte in Ansbach die Landessynode der bayrischen Evangelisch-lutherischen Landeskirche. Es war die erste Tagung, die nach der vor zwei Jahren beschlossenen neuen Verfassung dieser Kirche stattfand. Zu ihrer Arbeit gehörte nicht zuletzt ein neues Kirchenzuchtgesetz, das unter dem Namen „Kirchliche Lebensordnung" erlassen wurde und auch verschiedene Bestimmungen über Eheschließung, Wiederverheiratung Geschiedener u. dgl. enthielt. Man war im allgemeinen mild gegen allerlei öffentliche Sünder. Nur in einem Falle griff man zur äußersten Strenge. Dieser Fall betrifft das neue katholische Mischehenrecht. Der betreffende Abschnitt (§ 7) lautet:

„Wer sich bei seiner Eheschließung verpflichtet, seine Kinder sämtlich in einer andern Konfession als der seinen erziehen zu lassen, dem wird die Trauung versagt. Die Trauung kann gewährt werden, wenn der eine Teil einem verwandten Bekenntnis angehört. Ein Kirchenglied, das bei seiner Eheschließung oder später die Erziehung seiner Kinder beiderlei Geschlechts in einem andern Bekenntnis als dem seinen bestimmt oder zuläßt, wird durch Kirchenvorstandsbeschluß des Rechtes verlustig erklärt, zu kirchlichen Vertretungen zu wählen oder gewählt zu werden und Pate zu sein. Wer bei Übernahme einer solchen Verpflichtung sich der Forderung eines Eides unterwirft, der sagt sich damit von der evangelischen Kirche los und wird nicht mehr als Gemeindeglied betrachtet."[1]

Mit dem letzten Satze ist über die Eidleister der große Bann, die Excommunicatio maior latae sententiae, ausgesprochen. Sonst gilt es bei den heutigen Protestanten als allgemeine Regel, daß ihre Kirche niemand exkommuniziere. Das Wesen der evangelischen Volkskirche, sagt man, bestehe darin, daß man zwar ohne freie Wahl in sie hineingeboren werde, aber nur durch freie Wahl und förmliche Austrittserklärung wieder ausscheiden könne. Auch die größten öffentlichen Sünder, notorische Ungläubige und Gotteslästerer, bleiben Mitglieder, doch können ihnen gewisse Ehrenrechte aberkannt werden; das ist der sog. kleine Bann. Diesen Grundsatz hat die Ansbacher Synode nun verlassen, um ihrem Ärger über den von den Bischöfen bei Mischehen geforderten Eid freien Lauf zu lassen.

Der Beschluß hat eine merkwürdige Vorgeschichte, die auch für unsre Leser lehrreich sein wird. Wie in dem Aufsatz „Der Feldzug gegen das neue Mischehenrecht"[2] berichtet wurde, hat schon die frühere Verfassunggebende Generalsynode von Bayern im September 1920 einen übel beratenen Einspruch gegen eben jenen Teil des neuen kanonischen Rechtsbuchs erlassen und angeordnet, daß er von allen protestantischen Kanzeln in Bayern rechts des Rheins verlesen werde. Die Einsprüche von katholischer Seite, in denen klar nachgewiesen wurde, daß jene Kanzelansprache der Synode auf falschen An-

[1] Evangelisches Gemeindeblatt für München 1923, Nr. 3. An dieser Stelle ist die ganze Lebensordnung mit ihren zwei Hauptteilen: „I. Hauptstücke christlichen Lebens, II. Hauptstücke christlicher Zucht" veröffentlicht. Darunter sind auch sonst noch einige charakteristische Sätze.

[2] Vgl. diese Zeitschrift 101 (Mai 1921) 114.

nahmen beruhe, schienen auf die Urheber keinen Eindruck zu machen. Der Evangelische Bund setzte auch in Bayern seinen Feldzug unbeirrt und ohne Widerspruch aus dem eigenen Lager fort. Da erschien im Sommer 1922 im „Evangelischen Gemeindeblatt für München" und gleichzeitig in der Zeitschrift „Treuga Dei, Mitteilungen des Religiösen Bundes für sachliche Behandlung religiöser Fragen", ein Artikel, der die Lage änderte. Verfasser war kein geringerer als der Präsident eben jener früheren Generalsynode von Ansbach, Freiherr D. v. Pechmann. Hier seien die wichtigsten Abschnitte des Artikels wörtlich mitgeteilt.

„Das katholische Mischehenrecht. Ein Wort zur Klärung und Verständigung. Von Frhr. D. v. Pechmann.

Im Mittelpunkt des Streites um die Mischehe steht das Mischehenrecht des Codex Iuris Canonici. ... Der Streit leidet unter einigen Irrtümern, welche in Bezug auf das Mischehenrecht des neuen Gesetzbuchs unter uns verbreitet sind. Ich war diesen Irrtümern oder doch einem Teile davon früher selbst unterworfen und weiß, wie bedenklich sie wirken. Aus Anlaß eines Referats, das mir im Deutsch-Evangelischen Kirchenausschuß 1921 übertragen wurde, bin ich zu größerer Klarheit darüber und zu einer Auffassung gekommen, welche mir auf Grund immer neuer sorgfältiger Prüfung als probehaltig erscheint. Seitdem steht eine Schrift über das Mischehenrecht und die Mischehenpraxis der katholischen Kirche auf meinem Arbeitsprogramm. Aber ich habe sie wiederholt zurückstellen müssen.... So möchte ich wenigstens einmal in gedrängter Kürze das Nötigste von dem sagen, was ich zu dem ungemein wichtigen Gegenstand zu sagen habe.

I. Was ist durch das neue kirchliche Gesetzbuch rechtlich geändert worden, und zwar a) gemeinrechtlich für die Kirche im ganzen? b) partikularrechtlich für die katholische Kirche im Deutschen Reiche (und in Ungarn)?

II. Was ist seit Pfingsten 1918 in den deutschen Diözesen tatsächlich, d. h. in der Praxis der katholischen Kirche geändert worden?

Die Antwort zu Ia ist einfach genug. Gemeinrechtlich hat sich nichts oder doch so gut wie nichts geändert. Es ist lediglich das alte Mischehenrecht der katholischen Kirche kodifiziert worden.... Es ist also irrtümlich und irreführend, wenn in Flugblättern, Aufsätzen usw. fast immer und überall davon ausgegangen wird: ‚in der katholischen Kirche gelten seit Einführung des C. I. C. Pfingsten 1918 folgende Bestimmungen über Mischehen', und wenn mit dieser oder einer ähnlichen Einleitung alles zusammengestellt wird, was im C. I. C. vorgeschrieben ist, um Mischehen nach Möglichkeit zu verhindern, jedenfalls zu erschweren, und um für den Fall, daß es doch zu solchen kommt, die Interessen der katholischen Kirche wirksam sicherzustellen. Anders steht es um die Frage Ib.

Bis zum Konzil von Trient hatte die katholische Kirche jede Ehe anerkannt, die durch irgend welche formlose Willenserklärung zustande gekommen war...." [Hier gibt v. Pechmann eine kurze Darstellung des Reformdekrets Tametsi des Konzils von Trient mit der folgenschweren Klausel über die Promulgation.]

„Die Folge davon war Rechtsverschiedenheit und Rechtsunsicherheit, und damit hängt es zusammen, daß ... für das Gesamtgebiet des Deutschen Reiches die Mischehe von der Vorschrift des cap. Tametsi ausgenommen wurde. Kurz darauf, durch das Dekret Ne Temere vom 2. August 1907, wurde ohne Rücksicht auf Verkündigung oder Nichtverkündigung die Geltung des cap. Tametsi für die ganze Kirche ausgesprochen. Seitdem galt gemeinrechtlich für alle Katholiken die unverbrüchliche Norm der Eheschließung nach Tridentinischem Rechte, und zwar ohne Unterscheidung zwischen ungemischt katholischer und Mischehe. Partikularrechtlich blieb indessen für das

Gebiet des Deutschen Reiches (und für Ungarn) das Ausnahmerecht der Constitutio Provida bestehen.

Dieses Ausnahmerecht ist nun gefallen....

Diese Rechtsänderung ist der Angriffspunkt für all die ernsten und zum Teile sehr leidenschaftlichen Beschwerden, welche gegen das Mischehenrecht des C. I. C. auf evangelischer Seite erhoben werden. Sind sie begründet?

... Ich habe diese Fragen, als ich vor bald zwei Jahren zum ersten Mal mit ihnen zu tun hatte, mit Überzeugung bejaht und habe das in einer feierlichen Kundgebung unsrer Landessynode von 1920 mit Ernst und Nachdruck öffentlich ausgesprochen. Aber ich kann mich zu meiner damaligen Auffassung nicht mehr bekennen. Ich halte sie für irrig....

Wenn ein Katholik eine Katholikin heiratete, ohne die tridentinische Form zu beobachten, so war die Ehe seit dem Dekret Ne Temere vom 2. Aug. 1907 überall, an den sog. tridentinischen Orten schon seit der Verkündigung des cap. Tametsi, kirchlich ungültig, in Deutschland nicht anders als in allen übrigen Ländern. Heiratete er aber eine nichtkatholische Christin (oder umgekehrt), so war im Deutschen Reiche (und in Ungarn) unter der Herrschaft der Constitutio Provida die Ehe kirchlich gültig, auch wenn sie ohne Beobachtung der tridentinischen Form abgeschlossen wurde. Darin lag ein starker innerer Widerspruch: um so stärker, als gerade in Fällen der Mischehe ernste kirchliche Interessen in Frage stehen.... Je mehr ich dies alles (und manches andere) erwäge — ich kann es ja hier leider nur in ganz farblosen Umrissen andeuten —, desto weniger bleibt von dem Befremden übrig, mit welchem auch ich die Aufhebung der Constitutio Provida zuerst aufgenommen habe, desto einleuchtender wird mir, daß dieses Sonderrecht nicht aufrecht zu erhalten war....

II. Die Frage nach Änderungen in der Praxis war wenigstens für Bayern bis zum vorigen Jahre dahin zu beantworten, daß sich nichts geändert hat.... Eine einschneidende Änderung ist in Bayern, auch in Württemberg und wohl auch anderwärts, insofern eingetreten, als die Dispensation vom Verbot der Mischehe nur erfolgt, wenn beide Brautleute einen feierlichen Eid leisten.... Das Verlangen der Eidesleistung bedeutet dem [früheren Zustand] gegenüber eine wesentliche Verschärfung, deren Anlaß und Grund in dem Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921 zu suchen ist.... Die Anschauungen über dieses Gesetz und ganz ebenso jenen Eid stehen sich schroff gegenüber. Wer mit W. Kahl jeden Vertrag über religiöse Kindererziehung für ‚unsittlich' hält, wird dies Gesetz gutheißen und den Eid verwerfen.... Mir ist es unmöglich, so zu urteilen. Wenn es zu einer Mischehe kommt, so müssen die Eheschließenden sich über das Bekenntnis einigen, in welchem die Kinder erzogen werden sollen.... Der nachgebende Teil wird sich kirchliche Untreue zum Vorwurf zu machen haben. Aber die Einigung als solche, das gegenseitige Versprechen, durch welches sich die Eheschließenden binden, kann ich nicht als unsittlich betrachten. Unsittlich ist dagegen in meinen Augen die Leichtfertigkeit, die sich über das in ernster, heiliger Sache gegebene Wort früher oder später hinwegsetzt, vollends die Untreue, die dem verstorbenen Ehegatten das Wort bricht, und unsittlich ist nach meiner Überzeugung ein Gesetz, das solche Leichtfertigkeit und Untreue begünstigt...." [Frhr. v. Pechmann weist dann darauf hin, daß der evangelisch-lutherische Landeskirchenrat in Bayern gleichzeitig mit der Veröffentlichung jenes Reichsgesetzes im Amtsblatt den Pfarrern Anweisung gab, sie sollten in allen einschlägigen Fällen „auf den Abschluß eines — beim Pfarramt aufzubewahrenden — schriftlichen Vertrags vor dem Pfarramt hinwirken, in dem die Vertragsteile sich zur Kindererziehung im Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche verpflichten".]

„Wer das Verlangen des Eides verurteilt, wird auch eine solche Anweisung nicht billigen können", fügt v. Pechmann mit Recht hinzu. Nachdem er zusammenfassend noch

einmal darauf hingewiesen, wie wenig in der Tat im neuen Rechte geändert und wieweit dieses neue von jeder offensiven Beigabe entfernt ist, sagt er:

„Unter allen Umständen ist Grund vorhanden, die bisherige Polemik gegen das katholische Mischehenrecht einer Revision zu unterziehen, welche sich auch auf die Beurteilung der Verschärfungen zu c) zu erstrecken haben wird.

Und nun sei mir noch ein kurzes Schlußwort gestattet.

Mehr denn je bin ich davon durchdrungen, daß wir als Volk nichts mehr zu hoffen haben, wenn die Christgläubigen beider Bekenntnisse ihre Kräfte in gegenseitigem Streite verzehren, statt sie zu gemeinsamer Abwehr der Mächte aus dem Abgrund zu vereinigen.

In den letzten Pfingsttagen ist zu Plauen i. V. ein ‚Reichsjugendtag der proletarischen Jugend' gehalten worden, und als Höhepunkt dieser Veranstaltung bezeichnete das Programm die Verbrennung der ‚Schundliteratur': als solche aber wurden außer vaterländischen Schriften aus den Befreiungskriegen (Th. Körner!), aus dem Kriege von 1870/71 und aus dem Weltkrieg auch katholische und evangelische Gesangbücher, Kommunion- und Gebetbücher, Katechismen, Psalter ins Feuer geworfen. Heller und greller als durch diesen Feuerschein könnte schwerlich beleuchtet werden, was uns nottut. Wir müssen zusammenhalten.

Im Dienste dieses Gedankens habe ich geschrieben. Aber nicht weniger im Dienste unsrer eigenen evangelischen Kirche. Ich kenne den ganzen Ernst ihrer Lage. Ich weiß, ihre Todfeinde stehen keineswegs nur in dem Lager, in welchem man das teuerste Erbgut unsres Volkes und unsrer Kirche von unreifen Kindern verbrennen läßt. Ich bin der letzte, der die Gefahren unterschätzt, welche ihr auch von ganz anderer Seite drohen. Aber je schwerer der Kampf, desto zuverlässiger müssen die Waffen sein, welche man führt. Irrtümer in der Polemik, wie ich sie glaube nachgewiesen zu haben, erschweren nicht nur das Werk der Verständigung, die trotz alledem und alledem das Ziel aller wahren Deutschen und Christen bleiben muß; sie schaden auch unsrer eigenen Sache. So bitte ich herzlich um unbefangene Prüfung.

München, 6. Juli 1922. gez.: D. Wilh. Frhr. v. Pechmann." [1]

Der Artikel erregte, wie leicht zu begreifen, zunächst unter den Protestanten Münchens, wo v. Pechmann eine bekannte und sehr angesehene Persönlichkeit ist, gewaltiges Aufsehen. Hätten die dortigen Prediger soviel Klugheit besessen, erst abzuwarten und sich zu vergewissern, wie der Ansbacher Kirchenpräsident D. Veit und die andern führenden Männer der Synode, denen doch das erste Wort zukam, und die sich in jenen Tagen zu einer neuen Synode versammelten, über die Verlautbarung dachten, so wären vielleicht gewisse Ungeschicklichkeiten vermieden worden. Aber in den Pfarrhäusern hatte man es eilig, und so erschienen schon in der nächstfolgenden Nummer des Gemeindeblatts gleich zwei Entgegnungen auf einmal. Das Wort nahm zuerst der Münchener Pfarrverein:

„Erklärung des Pfarrvereins. Die Vorstandschaft des Pfarrvereins hat von dem im Münchener Gemeindeblatt veröffentlichten Artikel des Freiherrn v. Pechmann, Präsidenten der evangelisch-lutherischen Generalsynode, ‚Das katholische Mischehenrecht', Kenntnis genommen. Sie gibt folgende Erklärung ab:

[1] Evangelisches Gemeindeblatt für München und Umgebung Nr. 30 und 31 vom 23. bis 30. Juli 1922; Treuga Dei Nr. 68, Juliheft.

1. Die Geistlichen muß es im Interesse ihrer Gemeinden peinlich berühren, wenn eine feierliche, von sämtlichen Kanzeln verlesene Kundgebung der Generalsynode 1920 über die Mischehenfrage in einem wichtigen Punkte als irrig hingestellt wird.

2. Sie verwundern sich über die starke Verkennung der Bedeutung und Tragweite des jetzt gültigen Mischehenrechts und seiner praktischen Durchführung.

3. Sie bedauern, daß der Präsident der Generalsynode der evangelischen Kirche in dem ihr in der vorliegenden Frage aufgezwungenen schweren Abwehrkampf und bei der dringend nötigen Stärkung des evangelischen Bewußtseins in dieser Weise hemmend in den Weg tritt.

Der Vorstand des Pfarrvereins: H. Seuring, 1. Vorsitzender."[1]

Die andere Kundgebung des Gemeindeblatts war ein langer Artikel des Münchener evangelisch-lutherischen Pfarrers Joch, der dazu bestimmt schien, die vermißten Beweise zu dem Protest zu liefern. Pfarrer Joch stellt sich darin vor als derjenige Münchener Geistliche, der sich mit dem Gegenstand am meisten beschäftigt und auch etliche Vorträge darüber gehalten habe. Einige von Freiherrn v. Pechmann gerügte irrige Behauptungen gibt er preis und führt dann im Namen und Auftrag der zurzeit in München anwesenden evangelischen Geistlichen Folgendes aus:

„Dagegen haben wir (ich schließe mich mit meinen Kollegen zusammen) mit Nachdruck betont, daß die tatsächlich eingetretene Rechtsänderung doch sehr erheblich und für uns verletzend sei. Denn alle Milderungen und Sonderbestimmungen ... sind mit einem Schlage beseitigt.... Es ist nicht unsre Aufgabe, uns in den Standpunkt Roms einzufühlen. Wir haben die Ehre unsrer Kirche zu wahren. Wir müssen es als eine Verächtlichmachung des evangelischen Glaubens und seiner Bekenner empfinden, wenn in der katholischen Kirche Mischehen verboten sind und dadurch evangelische Christen auf die Stufe von Heiden und andern Nichtchristen herabgedrückt werden. Wir protestieren dagegen, daß ein irgendwo gültiges Recht das Verlangen in sich schließt, unsre Glaubensgenossen zum Abfall von ihrer Kirche zu bewegen. Wir brandmarken es als einen Hohn auf die Heiligkeit der Ehe und als eine brutale Vergewaltigung der Herzen, wenn in Mischehen lebende Katholiken, denen es nicht gelingt, die Forderungen ihrer Kirche durchzusetzen, gehalten sind, den nichtkatholischen Gatten ohne Rücksicht darauf, ob Kinder vorhanden sind oder nicht, zu verlassen, nur damit ein Buchstabenrecht gewahrt bleibt....

Wir stehen deshalb noch heute auf dem Standpunkt, den die Generalsynode vom Jahre 1920 eingenommen hat, und sind ihr dankbar dafür.... Wir halten es für unangängig und verwirrend, daß die Kundgebung, die von der Synode angenommen und vom Landeskirchenrat an die Pfarrer zur feierlichen Verkündigung von den Kanzeln hinausgegeben war, von einem Mitglied der Synode, und wäre es auch ihr Präsident und der Verfasser der Kundgebung selbst, hinterher in der Öffentlichkeit widerrufen und preisgegeben werden will, ohne daß zuvor Synode und Kirchenbehörde ihr Votum abgegeben haben. Würden allerdings diese Instanzen sich Herrn Baron D. v. Pechmann tatsächlich anschließen und den vielfach erwähnten Aufruf wieder zurücknehmen, ohne daß, wie wir überzeugt sind, zwingende Gründe vorliegen, so müßten wir es uns in Zukunft überlegen, ob wir noch einmal eine von der Synode erlassene Kundgebung von der Kanzel bekannt geben sollen."

Joch geht dann zum zweiten Teile des v. Pechmannschen Artikels über und erzählt allerlei Fälle, wie die bischöflichen Bestimmungen über Handhabung des Gesetzes schroff und verletzend ausgeführt worden seien. Angenommen,

[1] Evangelisches Gemeindeblatt für München und Umgebung Nr. 32 vom 6. August 1922.

diese Fälle seien in ihren Einzelheiten (auf diese kommt es an) richtig dargestellt, was wir nicht nachprüfen können, so beweisen sie nichts gegen v. Pechmann und sind eine Ablenkung von der Frage, um die es sich handelt. Wichtiger ist das, was Joch auf die Mahnung zum Frieden und Zusammenhalten entgegnet. Er schreibt:

„Unsre katholischen Mitchristen wollen wir nach wie vor als unsre Brüder und Schwestern betrachten, und wir Pfarrer werden nicht ablassen, zum Frieden zu mahnen; aber mit der offiziellen katholischen Kirche bleiben wir so lange im Kampfe, bis sie die evangelische Kirche als eine gültige Form des Christentums anerkennt. Die Kenner Roms behaupten, daß das niemals geschehen werde. Nun, dann muß Kampf zwischen ihm und uns sein bis ans Ende. Der kirchliche Pazifismus ist ebenso vom Übel wie der politische."[1]

Von Ansbach aus, wo die Mitglieder der Landessynode sich zur neuen Tagung von 1922 versammelten, antwortete der Präsident dieser Synode, Frhr. v. Pechmann, in einer kurzen Gegenerklärung auf die Anwürfe des Pfarrvereins. Der wesentliche Inhalt seiner Antwort sei wörtlich mitgeteilt:

„Gegenerklärung. Mein Artikel schließt mit der herzlichen Bitte um unbefangene Prüfung. Ich bedaure, daß die Vorstandschaft des Pfarrvereins dieser Bitte nicht entsprochen hat. Was ich geschrieben habe, gebe ich willig preis, wenn man mich eines Besseren belehrt. Für die Kundgebung der Synode von 1920 bin ich nicht nur als Verfasser an erster Stelle verantwortlich. Auf Grund einer seit Jahr und Tag fortgehenden immer neuen Durchprüfung halte ich sie in jenem interkonfessionellen Streitpunkt für unrichtig. Darf ich damit zurückhalten? Welcher Grund könnte mich dazu berechtigen?

Der Vorwurf unter Nr. 3 ist wohl der schwerste, der gegen den Präsidenten der Landessynode erhoben werden kann.... Ich darf wohl erwarten, daß er, der Übereilung entsprungen, nach ruhiger Prüfung werde zurückgenommen werden.

Ansbach, 5. August 1922. D. W. Frhr. v. Pechmann."

Einige Bemerkungen mögen zeigen, wie vollkommen v. Pechmann im Rechte ist. Joch findet eine Verächtlichmachung seiner Kirche darin, daß in der katholischen Kirche Mischehen verboten sind. Dieses Verbot ist aber doch uralt und fällt gar nicht dem neuen Gesetzbuch zur Last. Joch springt gleich am Anfang vom Stande der Frage ab und tummelt sich auf polemischen Gemeinplätzen des Evangelischen Bundes. Dabei zeigt er erst recht seine Unkenntnis. Es ist nicht wahr, daß jenes Verbot evangelische Christen auf die Stufe von Heiden herabdrückt. Das alte wie das neue katholische Eherecht unterscheidet scharf zwischen Ehen, in denen beide Teile Christen sind, und Ehen zwischen Christen und Nichtchristen.

Joch brandmarkt es als brutale Vergewaltigung, daß Katholiken in Mischehen gehalten sein sollen, den nichtkatholischen Gatten zu verlassen, wenn es ihnen nicht gelingt, die Forderungen ihrer Kirche durchzusetzen. Wiederum ein falsche, auf grober Unkenntnis beruhende Anklage. Entweder ist die gemischte Ehe gültig oder ungültig. Ist es eine gültige Ehe, so ist die Kirche weit entfernt, dieses Ansinnen zu stellen; sie verbietet vielmehr die Trennung der Ehe. Ist die vermeintliche Ehe aber ungültig und gelingt es nicht, das Ver-

[1] Evangelisches Gemeindeblatt für München und Umgebung Nr. 32.

hältnis in eine gültige Ehe zu verwandeln, so ist es doch selbstverständlich, daß es nicht fortgesetzt werden darf. In diesem Stücke hat keine Neuerung stattgefunden.

„Es ist nicht unsre Aufgabe, uns in den Standpunkt Roms einzufühlen." Joch hat also auch kein Verständnis für unser Verlangen, unser Gebet und unser katholisches Bemühen, das dahin geht, daß unsre getrennten Brüder die Trennung aufgeben und zur Mutterkirche zurückkehren. Aber mit welchem Rechte will er uns oder einem in Mischehe lebenden Katholiken dieses Verlangen verbieten?

Herr Pfarrer Joch geht wie so viele seiner Kollegen von der ganz falschen Vorstellung aus, im neuen Codex Iuris Canonici sei irgendwie von protestantischen, evangelischen oder akatholischen Geistlichen und von Trauungen, die sie vornähmen, die Rede. Das ist aber abgesehen vom Verbot der Doppeltrauung durchaus unrichtig. Wie wir schon in unsrem ersten Artikel „Der Feldzug gegen das Mischehenrecht" [1] feststellen mußten, sagt dieses Gesetzbuch klar und bestimmt über die Gültigkeit gemischter Ehen lediglich soviel: Nur diejenigen Ehen sind gültig, welche vor dem zuständigen Pfarrer oder dessen Stellvertreter und zwei Zeugen geschlossen werden, und dieses Gesetz gilt auch für Ehen, die von einem katholischen mit einem nichtkatholischen Teile, ob getauft oder ungetauft, eingegangen werden.

Unleugbar werden durch diese Regel auch die von protestantischen Geistlichen getrauten Mischehen getroffen, denn das kanonische Recht kann solche nicht als für Katholiken zuständige Pfarrer anerkennen. Aber der Rechtssatz reicht viel weiter. Ob ein Teil oder beide Teile katholisch sind, ist einerlei; ob sie sich von einem katholischen Priester, der nicht der zuständige Pfarrer oder sein legitimer Stellvertreter ist, oder von einem Rabbiner, oder von einem bürgerlichen Standesbeamten, oder von sonst einem katholischen oder nichtkatholischen Laien, oder von irgend einem Sektenprediger, oder endlich von einem Pfarrer einer deutschen evangelischen Landeskirche trauen lassen, oder ob sie auf jede Trauung verzichten und den Ehekonsens ganz privatim (klandestin, d. h. heimlich), sei es vor Zeugen, sei es ohne Zeugen, aussprechen: das ist nach dem alten tridentinischen Rechte, welches seit 1918 wieder für die ganze Welt gilt, völlig einerlei. Alle so geschlossenen Ehen sind in gleicher Weise ungültig, während sie früher, vorausgesetzt daß es Mischehen waren, im Bereich der Provida alle gültig waren. Das ist ein klarer, leicht verständlicher und für niemand beleidigender oder friedenstörender Zustand.

Der wichtigste Teil in Jochs Antwort ist der Schluß. Joch lehnt im Namen und Auftrag seiner Münchener Amtsbrüder den Ruf des Präsidenten der Kirchenversammlung zum Frieden und Zusammenhalten in schroffster Form ab und verkündet Kampf bis ans Ende. Diese Kriegserklärung verdient ein für allemal festgestellt und gegen Vergessenheit gesichert zu werden. Die ernste Mahnung v. Pechmanns ist ihm Pazifismus am unrechten Orte. Daß er trotzdem seine katholischen Mitchristen als Brüder und Schwestern gelten lassen will, dafür sei ihm gedankt. Aber hoffentlich sind ihm auch Juden und Heiden ebenfalls Brüder, denn so verlangt es die Christenpflicht!

---

[1] Siehe diese Zeitschrift 101 (Mai 1921) 110.

Jochs Gegenartikel war also in seinem wesentlichen Inhalt verfehlt. Joch hatte keine der Behauptungen seines Gegners widerlegt. Man scheint den Mangel auch unter seinen Kollegen empfunden zu haben. So erschien in der folgenden Ausgabe des Gemeindeblatts (Nr. 33) ein neuer Aufsatz „Das katholische Mischehenrecht" von Oberkonsistorialrat Dr. Nägelsbach.

Gegen den ersten Satz v. Pechmanns macht er geltend:

„Unter der Herrschaft der Constitutio Provida hat es als zweierlei gegolten, ob die Trauung eines gemischten Paares vom evangelischen Geistlichen vollzogen oder ob sie überhaupt nicht vollzogen wurde. Nach neuestem Rechte ist beides einerlei. Und nun tritt der Präsident unsrer Landessynode auf und erklärt: Es ist alles in Ordnung!"

Das gerade Gegenteil von dem, was Nägelsbach hier sagt, ist richtig. Unter der Provida war es nicht zweierlei, sondern, wie oben schon gesagt, ganz und gar einerlei, ob ein gemischtes Paar sich von einem protestantischen Geistlichen trauen ließ oder ob überhaupt keine Trauung vollzogen, sondern ganz formlos und religionslos geheiratet wurde, wenn nur in irgend einer Weise der Ehekonsens zum Ausdruck kam. Nägelsbach leidet an derselben Unkenntnis, die wir an Joch rügen mußten.

Die mangelhafte Kenntnis dessen, worauf es ankommt, zeigt sich noch mehr in dem andern Einwand. Frhr. v. Pechmann hatte mit Recht betont: „Wenn die katholische Kirche die Mischehe unter dasselbe Recht stellt wie die katholische Ehe, so liegt darin allein noch keine Störung oder Bedrohung des konfessionellen Friedens." Nägelsbach glaubt gegen diesen unanfechtbaren Satz daran erinnern zu müssen: „Daß von den nämlichen Voraussetzungen, die hier wie dort obwalten, doch höchstens in dem rein theoretischen, der Wirklichkeit völlig fern liegenden Fall geredet werden kann, daß ein ungemischt katholisches Paar die Trauung bei einem evangelischen Geistlichen sucht und findet." Der Fall mag in Deutschland ein rein theoretischer sein. Darauf kommt es nicht an, sondern auf das, was da und dort in der Welt geschieht und geschehen kann.

Auch hat das neue Rechtsbuch durchaus nicht in erster Linie die „evangelischen Geistlichen" und die vor ihnen geschlossenen Ehen im Auge, sondern vor allem die reinen Zivilehen und überhaupt (das muß nochmal wiederholt werden) alle formlos (klandestin) geschlossenen Ehen. Viele oder all diese Ehen waren früher in den Ländern, wo das tridentinische Gesetz nicht galt (und das war ein großer Teil der Erde), ohne weiteres gültig und unauflöslich. Diesem unhaltbaren Zustand wollte die Kirche jetzt ein Ende machen. Dabei konnte sie unmöglich wieder eine neue Ausnahme gerade zu Gunsten „evangelischer" Prediger einführen. Die „Korrespondenz des Evangelischen Bundes" ist hier auf der richtigen Fährte, wenn sie schreibt (Nr. 42 vom 4. November 1921): „Von katholischer Seite wird Sturm gelaufen gegen die seit der Reformation (?) bei allen Kulturvölkern eingeführte Zivilehe."

Gegen die bayrischen Bischöfe, die bei gemischten Ehen das eidliche Versprechen katholischer Erziehung verlangen, und gegen das, was v. Pechmann darüber sagt, macht Nägelsbach den Einwand geltend:

„Hier erhebt sich denn doch die Frage nach dem religiös-sittlichen Rechte der Eidesabnahme durch die Organe einer Kirche. Meines Wissens haben bisher wir Evange-

lischen das Recht, jemand einen Eid abzufordern, einzig und allein der staatlichen Obrigkeit zuerkannt, die dessen zur Durchführung ihrer Rechtsordnung bedarf. Das staatliche Leben kann ohne Zwang nicht gedacht werden. Aber die Kirche Jesu Christi hat mit Zwang schlechterdings nichts zu tun. Wenn gleichwohl die katholische Kirche mit Zwang umgeht, so bekundet sie damit nur ihren Abfall von der neutestamentlichen Gottesgemeinde. Der evangelische Christ aber, der einen solchen Eid leistet, beteiligt sich damit an jenem Unrecht, an dieser Sünde. Und sündhafte Eide sind vor Gott null und nichtig."

Die hier beliebte Art der Polemik wird selbst bei protestantischen Lesern Kopfschütteln erregen. Auf dem Glatteis dieser Rechtsfrage wird Oberkonsistorialrat Nägelsbach keine Lorbeeren pflücken, denn sein Wissen ist hier schwach. Er weiß nichts von den Amtseiden, Glaubenseiden, vom Schwören auf das kirchliche Bekenntnis bei der Ordination von evangelischen Geistlichen nicht nur in evangelischen Staatskirchen, wo man etwa an einen Staatszwang denken könnte, sondern auch in Freikirchen. Kostbar ist dagegen sein offenes Bekenntnis zu jener Ansicht über den Eid, welche darin lediglich ein Zwangsmittel, ein Folterwerkzeug, eine Daumenschraube sieht. Wir haben über diese Mißkennung des religiösen Eides, die sich allerdings auf Kant und Fichte stützen kann, bei früherer Gelegenheit einiges gesagt. Wir Katholiken sind darüber anders belehrt und lehnen Nägelsbachs Unterricht dankend ab. Dies gilt auch für Nägelsbachs letzten Satz: „Sündhafte Eide sind vor Gott null und nichtig." Das ist gar nicht so allgemein wahr. Nichtig sind allerdings solche Versprechenseide (nur um die handelt es sich), wo der Gegenstand des Versprechens etwas Sündhaftes oder Unvernünftiges ist. Wenn die Sündhaftigkeit des Schwörens auf andern Umständen beruht, etwa auf dem Mangel der rechten Absicht, der pflichtmäßigen Überlegung und Ehrfurcht, so wird die Pflicht, den geschworenen Eid zu halten, dadurch nicht aufgehoben.

Es ist übrigens sehr zweifelhaft, ob nach protestantischer Moral das Versprechen des Protestanten, seine Kinder katholisch zu erziehen, unerlaubt und unmoralisch genannt werden kann. Sagt doch der eingangs erwähnte Beschluß der Synode: „Die Trauung kann gewährt werden, wenn der eine Teil einem verwandten Bekenntnis angehört." Wer will es einem altgläubigen Lutheraner oder lutherischen Kirchenvorstand verbieten, das katholische Bekenntnis als ein dem seinigen verwandtes Bekenntnis zu betrachten?

Man begreift jetzt, daß man der letztjährigen Landessynode von Ansbach, die am 8. August ihren Anfang nahm, mit großer Spannung entgegensah. Wird sie sich für oder gegen ihren Präsidenten erklären, und wie wird dieser sich verantworten?

Wenn wir der „Deutschen Evangelischen Korrespondenz des Evangelischen Bundes" (Nr. 16 vom 15. September) glauben, so hat die Synode „die Darstellung des Herrn v. Pechmann in einer besondern Entschließung zurückgewiesen". Die Angabe ist jedoch unrichtig, und die Korrespondenz hütet sich wohl, die besondere Entschließung im richtigen Zusammenhang mitzuteilen. Wir finden sie an anderem Orte und geben sie im Wortlaut. Am 26. August wurde unter dem Vorsitz des zweiten Präsidenten Dr. Pfeiffer, während der erste Präsident v. Pechmann sich im Hintergrund hielt, beschlossen:

„Die Synode hat von den Artikeln, welche D. Frhr. v. Pechmann in Nr. 30 u. 31 des ‚Münch. Ev. G.-Bl.' sowie in Nr. 68 der Treuga Dei veröffentlicht hat, ferner von der Erklärung des Pfarrvereins in Nr. 32 des ‚Münch. Ev. G.-Bl.' und in Nr. 31 des ‚Korr.-Bl.' Kenntnis genommen. Wenn auch der Codex Iuris Canonici von 1917 neue schärfere Vorschriften in das katholische Mischehenrecht nicht eingeführt und wenn auch einige schroffe Bestimmungen dieses Gesetzbuchs in Bayern nicht Geltung haben, so sieht die Landessynode nach wie vor in der Aufhebung der früheren (bis Pfingsten 1918) geltenden milderen ‚dem Frieden und der öffentlichen Ordnung' dienenden Grundsätze des Papstes Pius X. nicht nur die Beseitigung eines Sonderrechts, sondern eine erhebliche Verschärfung der konfessionellen Gegensätze für Deutschland. Die katholisch-kirchliche Ungültigkeit der evangelisch getrauten Mischehe bedeutet eine schwere Störung des ehelichen und konfessionellen Friedens. Besonders verschärft wird in Bayern die Lage durch die Forderung des sog. Mischeheneids, der zur Quelle schwerer Gewissensnöte werden kann. Deshalb hält die Landessynode mit allem Nachdruck im Sinne ihrer früheren Kundgebung die Warnung vor der Mischehe und die eindringliche Mahnung zur kirchlichen Treue aufrecht. Indem die Synode sich mit ihrem Präsidenten eins weiß in der ernsten Auffassung der gegenwärtigen konfessionellen Lage, spricht sie ihm ihr unverändertes Vertrauen aus." [1]

Der Beschluß wurde lang und sorgfältig vorbereitet, und man kann ihm große Klugheit nicht absprechen. Die Synode vermeidet jede leiseste Mißbilligung dessen, was Pechmann zur Abwehr der bisher beliebten Angriffe gegen das neue Recht und die bayrischen Bischöfe gesagt hatte. Sie geht noch weiter und erkennt mit dem Satze: „Wenn auch ..." jene Korrektur als berechtigt an. Daß sie daneben doch die Aufhebung des Sonderrechts bedauert und davon gelegentliche Verschärfungen der Gegensätze und Störungen des Friedens befürchtet und folglich die Warnung vor allen gemischten Ehen erneuert, nehmen wir, wie schon früher betont wurde, den Mitgliedern der Synode nicht übel. Die außerordentlichen Vorteile, welche der Protestantismus aus jenem Privilegium zog, und an die man sich wie an eine selbstverständliche Sache gewöhnt hatte, machen es begreiflich, daß man das Aufhören der Begünstigung als Eingriff in den rechtmäßigen Besitzstand und als Bedrohung des konfessionellen Friedens empfand. Für manche keimende Mischehe mag allerdings der bis vor kurzem in Deutschland unbekannte Kanon des Konzils von Trient eine Quelle von Gewissenskonflikten und Streitigkeiten werden. Das Bedauern der Synode darüber können wir einfühlend verstehen und nachempfinden. In unsern Augen sind solche Nebenwirkungen des Gesetzes das geringere Übel und müssen in den Kauf genommen werden. Um so größere Anerkennung verdient es, daß die Synode trotzdem und entgegen der Unbelehrbarkeit Jochs dem katholischen Standpunkt Verständnis zeigt und auf die in der Kundgebung von 1920 ausgesprochenen Vorhaltungen verzichtet. Frhr. v. Pechmann aber hat seine Mitsynodalen dadurch zu Dank verpflichtet, daß er ihnen mit seinem freimütigen Artikel den Rückzug so leicht gemacht und die Entrüstung der Unentwegten auf sich abgelenkt hat.

Diese Entrüstung muß zeitweilig auch in der Synode groß gewesen sein. Das geht sowohl aus dem Bericht des Münchener Dekans Lembert im „Münchener Gemeindeblatt" als aus dem des Erlanger Prof. D. Bachmann

[1] Allgem. Evang.-Luth. Kirchenztg. 1922 Nr. 42. Evang. Gemeindebl. f. München Nr. 36.

in der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“ deutlich hervor. Man war aber vorsichtig und verwies alle bezüglichen Anträge und Fragen an einen Ausschuß, um in der Zwischenzeit mündlichen Aussprachen Raum zu lassen. Dem Präsidenten war es nun möglich, diejenigen Synodalen, welche für sachliche Gründe zugänglich waren, von der Richtigkeit seiner Stellungnahme zu überzeugen, und da er sein Präsidium auch diesmal wieder mit gewohnter Sachkunde, gewinnender Freundlichkeit, überlegener Vornehmheit und Geistesgegenwart führte, so war die Sache entschieden, als sie gegen Schluß der Synode zur Verhandlung kam. Der Berichterstatter legte die obige im Ausschuß vereinbarte und für Freiherrn v. Pechmann günstige Entschließung vor, und sie wurde mit überwältigender Mehrheit angenommen. Damit war auch der unsachliche Artikel Jochs und seiner Genossen stillschweigend erledigt.

Besonders erfreulich ist es, daß der Synodalbeschluß sich noch ausdrücklich mit dem schönen und ernsten Schlußwort des Präsidenten einverstanden erklärt. Es ist in der Tat wahr: Trotz allen unüberbrückbaren Gegensätzen in Glauben, Dogma und Weltanschauung müssen alle, die mit Ernst Christen sein wollen, *zusammenhalten* gegen die Mächte, die mit der christlichen Moral und allen Grundlagen einer gesitteten Staats- und Gesellschaftsordnung aufräumen wollen. Dazu bedarf es keines farblosen Interkonfessionalismus, keines Aufgebens von Lehren und Grundsätzen, von denen man ehrlich überzeugt ist. Es genügt dazu vollkommen ein aus christlicher Gerechtigkeit und Liebe entsprungenes Geltenlassen des andern Teiles, es genügt ein gerechtes Einfühlen in den Standpunkt des andersdenkenden Volksgenossen, es genügt, daß jeder den andern nehme, wie er ist und sich gibt.

Dem widerspricht es durchaus nicht, daß jede Seite der andern Rechenschaft von ihren Grundsätzen und ihrer Denkweise, von ihrem Glauben oder Unglauben gibt und die Gegenseite von deren Richtigkeit zu überzeugen sucht. Wenn man das Propaganda oder Proselytismus nennen will, so darf keine Partei oder Konfession der andern das Recht auf *solche* Propaganda absprechen. Erst wenn jede Seite ihre Gegenseite auf die Weise kennt und versteht, ist ein gemeinsames Zusammenarbeiten für gemeinsame Ziele, ein friedlicher modus vivendi auch *vor* der dogmatischen Einigung möglich und unanstößig.

Wir Katholiken sind jederzeit zu einem so gearteten Zusammenhalten bereit gewesen und noch *bereit*. Auch von protestantischer Seite ist dieselbe Bereitwilligkeit schon oft ausgesprochen worden. Frhr. v. Pechmann erhebt den Mahnruf wieder mit feierlichem Ernste, und die Landessynode stimmt ihm bei. Selbst der Evangelische Bund hat schon mehrmal den gleichen guten Willen zu erkennen gegeben. Nur darf er neben solchen schönen Worten in seinen Reihen nicht eine *Stimmung* pflegen, wie sie die Münchener protestantischen Geistlichen offenbaren mit dem Satze: „Es ist nicht unsre Aufgabe, uns in den Standpunkt Roms (d. h. der katholischen Kirche) einzufühlen“, und darf nicht so unmögliche Zumutungen stellen wie die: erst müsse die offizielle katholische Kirche die evangelische Kirche (die doch noch gar nicht vorhanden ist) als gültige Form des Christentums anerkennen!

Die Lage ist also einstweilen die, daß selbst in einer so überwiegend katholischen Stadt wie München die protestantische Geistlichkeit es unter ihrer

Würde hält, sich mit der katholischen Religion, der katholischen Moral und den Elementen des katholischen Kirchenrechts einfühlend vertraut zu machen! Was kann man da von der Denkweise und Gemütsstimmung der Kollegen in rein oder vorwiegend protestantischen Orten und Gegenden erwarten?[1] Kein Wunder, daß aus solchem Gehege der Ruf: Zusammenhalten! in ganz entgegengesetztem Sinne erschallt.

Die folgenden Worte sind entnommen der langen und sehr merkwürdigen „Begrüßungsansprache bei dem Europäischen Kongreß der bischöflichen Methodistenkirche, gehalten am 1. September 1922 zu Frankfurt a. M."

Der Redner ist der erste und angesehenste evangelische Geistliche der Stadt.

„Im Namen und Auftrag der evangelischen Landeskirche von Frankfurt a. M., einer der kleinsten unter den deutschen evangelischen Landeskirchen, habe ich Sie hier in dieser Stunde herzlich zu begrüßen. Ich glaube, wir alle stehen unter dem Eindruck, daß sich in der gegenwärtigen furchtbar ernsten Zeit ein neues Zeitalter vorbereitet wie für die Völker so auch für die Kirchen.... Das Staatskirchentum hat die Stellung zu andern evangelischen Kirchen und Gemeinschaften erheblich beeinflußt. So ist es ge-

[1] Seit Obiges geschrieben wurde, sind doch einige Anzeichen zu Tage getreten, die Besseres hoffen lassen, und deren wir gern Erwähnung tun. Professor C. Mirbt in Göttingen, sonst als streitbarer Polemiker bekannt, hat jüngst in einem kleinen Schriftchen: „Das Mischehenrecht des Codex Iuris Canonici und die interkonfessionellen Beziehungen in Deutschland" (Tübingen 1922, Mohr. Aus der Festgabe für Karl Müller; auch separat erschienen) den unverkennbar ernsthaften Versuch gemacht, sich in der katholischen Gedankenwelt über den Gegenstand zurechtzufinden. Vollkommen ist ihm das zwar noch nicht gelungen, stellenweise sieht er vor Bäumen den Wald nicht und verwirrt etwas die Begriffe. Seite 285 z. B. müßte es nicht „Sakramentalien" heißen sondern „Sakramenten". Daß hier kein Druckfehler im Spiel ist, geht aus Mirbts ausdrücklicher Verweisung auf Codex Iuris Canonici 1144 ff. hervor. Bedenklicher ist die an der gleichen Stelle vorkommende Gleichsetzung von „Trauen" und „Einsegnen" der Mischehe. Das Gesetzbuch verbietet mit klaren Worten, daß das Brautpaar „vor oder nach der katholischen Trauung sich auch dem akatholischen Religionsdiener vorstelle, um den Ehekonsens zu leisten oder zu erneuern" (ad matrimonialem consensum praestandum vel renovandum § 1063), d. h. sich nochmal trauen zu lassen. Wenn aber ein protestantischer Bräutigam aus triftigen Gründen das Beispiel des letzten Großherzogs von Luxemburg nachahmt und nach der katholischen Trauung sich mit seiner Gemahlin dem Prediger vorstellt und ihn um seinen Segen über die bereits geschlossene Ehe bittet, so ist das streng genommen keine Zuwiderhandlung gegen dieses Gebot. Denn ein solches Einsegnen wäre noch keine Doppeltrauung. Bei dem Versuch, die verwirrende Kompliziertheit der alten Rechtslage auf diesem Gebiet verständlich zu machen, sind dem Verfasser ebenfalls Unrichtigkeiten eingeflossen. Diese werden aber kaum Schaden stiften. Jedenfalls ist sein ehrliches Bestreben, sich in die katholische Lehre und Praxis einzufühlen, ausreichend, um protestantische Leser zu überzeugen, daß die vor dem Kodex geltende Ordnung nicht fortdauern konnte. Mirbt wünscht und hofft, daß die deutsche Regierung bei den kommenden Konkordatsverhandlungen für die Sonderwünsche seiner Konfession eintreten werde! Wir zweifeln daran.

Auf Mirbts „sehr dankenswerte Studie" beruft sich Professor Hermelink (Marburg) und sagt in der „Christlichen Welt" (Nr. 5/6 vom 8. Februar 1923):

„Wie in aller Welt, so soll auch in Deutschland ausnahmslos das einheitliche kirchliche Recht durchgesetzt werden. Wir Evangelischen müssen das natürlich als eine erhebliche Erschwerung der interkonfessionellen Lage empfinden. Aber anderseits ist vor voreiligen Protestkundgebungen, wie sie schon von kirchlichen Stellen auf unsrer Seite erhoben worden sind, zu warnen. Denn schließlich muß man der katholischen Kirche die Gestaltung ihrer Ehegesetzgebung selbst überlassen. Sie hat in der bisherigen Praxis große Verluste erlitten, und die zukünftige Wirkung des neuen scharfen Vorgehens muß noch abgewartet werden." Das ist ein weises Wort.

kommen, daß auch die Methodistenkirche, in andern Ländern eine große Millionenkirche, in Deutschland als ‚Sekte' betrachtet und behandelt wurde. Mit der Umwälzung ist das alles von Grund aus anders geworden....

Lassen Sie uns, soweit es irgend geht, verständigen und zusammenhalten! Wir wissen alle, daß in der Gegenwart ein ungeheurer Geisteskampf sich vorbereitet. Sowohl Rom wie der moderne Materialismus und Atheismus rüsten sich zur Entscheidungsschlacht gegen das Evangelium. Beide hoffen zu siegen. Diesen beiden Mächten gegenüber gehören wir zusammen. Lassen Sie uns, wenn auch getrennt marschieren, doch vereint schlagen! — —

Frankfurt a. M. Wilhelm Bornemann." [2]

Die 155 Teilnehmer der internationalen Konferenz zeigten sich dankbar für das Entgegenkommen. „Ein großherziger Zug in der Konferenz war es, daß auf die Mitteilungen eines Diakonissenvorstehers hin eine Anzahl Delegierter sofort zwei Millionen Mark für die dringendsten Bedürfnisse (Kohlen und Kartoffeln) einiger Schwesternhäuser zusammenlegten." [3]

In D. Bornemanns Worten offenbart sich eine Geistesverfassung, mit der ein Zusammengehen und Zusammenhalten von Katholiken und Protestanten gegen irgendwelche feindliche Mächte schwer vereinbar ist. Diese Denkweise aber ist leider in Deutschland sehr weitverbreitet. Man begegnet ihr nicht nur in allerlei Vereins-, Bundes- und Pastorenblättern, sondern sogar in gelehrten Zeitschriften, z. B. in der Harnackschen „Theologischen Literaturzeitung", wo Ausfälle eines unsachlichen Katholikenhasses neben Bekenntnissen des nackten Rationalismus und Unglaubens Hand in Hand gehen. Möchte doch die Mahnung der Synode von Ansbach und ihres Präsidenten sowie die Arbeit des Treuga-Dei-Bundes an diesen Stellen ein geneigtes Ohr finden! Möchten auch die verschiedenen interkonfessionellen Ausschüsse, von deren Gründung man in den letzten Jahren hörte, dieser Not ihre Aufmerksamkeit schenken! Wahr ist allerdings: Solange es im deutschen Vaterland getrennte christliche Bekenntnisse gibt, wird der Geisteskampf zwischen den Bekenntnissen und ihren Vertretern niemals ruhen. Sein Aufhören wäre der geistige Tod, und der Friede, der an seine Stelle träte, wäre ein Kirchhofsfriede. Im Kampfe des Geistes und der Kraft, im Kampfe mit den Waffen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe, im Kampfe gegen Unwissenheit und Unglauben, gegen Unsittlichkeit, Gottlosigkeit, Hartherzigkeit und Eigennutz sollen also die Konfessionen miteinander wetteifern. Dieser Wettkampf aber verträgt keine Waffen der Unwahrheit und Entstellung, des Hasses, der Verleumdung, der Leidenschaft und Gewalttätigkeit. Nicht nur das Evangelium, sondern schon das natürliche Sittengesetz verbietet solche Formen der Kampfesführung.

Überhaupt wird nicht Polemik, so notwendig sie zeitweilig sein mag, in dem so geführten geistigen und sittlichen Ringen den Ausschlag geben, sondern diejenige Konfession wird den Sieg davontragen, welche die besten Waffen schwingt und die beste Arbeit leistet zur sittlich-religiösen Erneuerung des Vaterlands. In der Theorie wird der Satz auch auf der Gegenseite vielfach anerkannt. Vor vielen Jahren schon hat ihn der lutherische Abt Uhlhorn mit Bezugnahme auf die sozialen Aufgaben der Zeit eindrucksvoll aus-

[1] Die Christl. Welt 1922 Nr. 37. [2] Allgem. Evang.-Luth. Kirchenztg. Nr. 44.

gesprochen, und jüngst hat sowohl der Generalsuperintendent D. Zoellner von Westfalen als der Vorsitzende des Evangelischen Bundes D. Everling den Gedanken im Hinblick auf die Not der Gegenwart wiederholt. In der Praxis aber wird die anerkannte Wahrheit nur allzuoft vergessen. Und doch ist alle Polemik, welche gegen die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe verstößt, unchristlich und unsittlich. Sie schadet am Ende der Sache, der sie dienen will. Ehre und Dank darum dem Freiherrn v. Pechmann, daß er diese Grundsätze so wirksam eingeschärft hat. Es sind Grundsätze, für deren Anerkennung und praktische Betätigung diese Zeitschrift[1] wiederholt und noch unlängst mit besonderer Wärme eingetreten ist. Es handelt sich um Versittlichung und Verchristlichung der Polemik und des ganzen mündlichen und literarischen Verkehrs zwischen den Angehörigen der verschiedenen Bekenntnisse und Richtungen; ein Bestreben, das besonders auch der mehrgenannte Treuga-Dei-Bund auf seine Fahne geschrieben hat. Möge Gott diesen „Gottesfrieden" und seine Liebhaber und Beförderer hüben und drüben gnadenvoll segnen und stärken!

Matthias Reichmann S. J.

[1] 102 (März 1922) 409 ff.; vgl. auch 96 (1919) 417; 98 (1920) 387 457.

Rossinis Stabat Mater.

In der Kaiserl. Musikakademie von Tokio am 2. und 3. Dezember 1922.

Tokio, 1. Januar 1923.

Wie gerne hätte ich schon häufig als alter Mitarbeiter der „Stimmen“ dem Wunsche der Schriftleitung entsprochen und ab und zu ein loses Blatt aus Japans Hauptstadt auf deren Schreibtisch fliegen lassen. Aber „des Dienstes immer gleichgestellte Uhr“, wie Schiller sagt, die nicht weniger als sechzehnmal allwöchentlich den akademischen Lehrer in den Hörsaal der Kaiserlichen Universität ruft, gönnt der stillen Arbeit der Feder während des Jahres nur selten eine freie Stunde.

Doch die Feierruhe, welche die festlichste aller Jahreszeiten in Japan, das Neujahrsfest, volle vierzehn Tage gewährt, ladet mich ein, Ihnen von einem musikalischen Ereignis in Tokio, oder richtiger gesagt, in Japan überhaupt, zu reden, das es wohl verdient, auch über die Grenzen des Inselreichs hinaus und nicht zuletzt in unsrem deutschen Vaterland bekannt zu werden. Denn deutsche Tonkunst ist es, die an diesem Ereignis einen nicht unbedeutenden Anteil hat.

* * *

Wer am 2. oder 3. Dezember des verflossenen Jahres um die frühe Nachmittagszeit seinen Weg durch den allen Fremden so wohl bekannten schönen Park von Ueno im nordöstlichen Teile der Hauptstadt nahm, mochte erstaunt sein über die ausnehmend große Zahl der Parkbesucher in dieser bereits recht kühlen, um nicht zu sagen kalten Jahreszeit. Großen Menschenmassen hier zu begegnen, ist nun zwar nichts Auffälliges zu gewissen Jahreszeiten, z. B. zur Zeit der Kirschenblüte, wenn die stattlichen Baumreihen im schneeichten Weiß prangen, als wäre über Nacht frischer Schnee auf das junge Laub gefallen. Tausende und Tausende, alt und jung ziehen dann hinaus nach Ueno, um sich der Lieblingsblüte des japanischen Volkes zu erfreuen und die warme Frühlingsluft inmitten der ehrwürdigen Baumriesen zu genießen, die der Stolz des Parkes sind. Nicht wenige von diesen Fichten und Eichen könnten ein ganzes Stück Geschichte des alten Jedo, des heutigen Tokio, erzählen. Ihr Alter reicht in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts zurück, als der herrschgewaltige Reichsverweser Jemitsu, um einen alten Aberglauben des Volkes zu bekämpfen, das diesen nordöstlichen Teil der Stadt damals von Dämonen bevölkert glaubte, eine Reihe buddhistischer Tempel anlegte, die an Glanz alle andern übertreffen sollten. Diese Tempel wurden als Grabheiligtümer der Reichsverweser aus dem fürstlichen Hause der Tokugawa mit verschwenderischer Pracht ausgestattet. Sie gleichen den Tempeln des Stadtteils von Shiba, die demselben Zwecke geweiht sind, und deren Inneres man eine Symphonie von Gold und Farben genannt hat. Wie dort, so gießt sich in Ueno eine Flut von goldigem und farbigem Licht in das geheimnisvolle Halbdunkel aus, das die Grabstätten umgibt. Rings um die Heiligtümer wurde nach altem Brauche ein großer Tempelpark angelegt. Aus diesem ist der Volkspark von Ueno hervorgegangen. Zwei der alten Grabheiligtümer bestehen noch fort und ent-

falten ganz wie in den Glanztagen der Tokugawa ihre fürstliche Pracht. Aber ihnen gegenüber haben sich Löwe und Tiger, Leopard und Hyäne, Elefant und Kamel als Bewohner eines zoologischen Gartens heimisch gemacht und ziehen zu jeder Zeit immer viel Volk an. Doch heute sind nicht sie das Ziel der zahlreichen Parkbesucher. Man sieht es diesen auch bald an, daß sie den noch im Schmucke seines dunkelgrünen, kräftigen Laubes prangenden Volksgarten nicht aufsuchen, um sich seiner Schönheit lustwandelnd zu erfreuen oder sich an den wilden Bewohnern der Wüste und des tropischen Urwaldes zu ergötzen. Ein höherer Genuß ist das Ziel ihres eiligen Ganges, der eine, allen gemeinsame Richtung einschlägt.

Es war ein glücklicher Gedanke, in dieser poesievollen Umgebung auch der Kunst ein anmutiges Heim zu bereiten. Im Schatten der Baumgruppen birgt sich etwas nach rechts das große Reichsmuseum für Kunst und japanisches Altertum, eine Schatzkammer des Schönsten, was der Kunstsinn dieses Künstlervolkes in Holz und Metall, in Farbe und Gewebe während eines Jahrtausends hervorgebracht hat. Nicht weit davon, schon am Rande des Parkes, aber noch ganz im Zauber seines landschaftlichen Reizes, hat die Pflege der bildenden Künste als Kunstakademie und die Förderung abendländischer Tonkunst als Musikakademie ein Heim gefunden. Die Kaiserliche Musikakademie ist es, nach der die immer zahlreicher herbeiströmenden Parkbesucher ihre Schritte lenken. Heute feiert die Muse der Tonkunst einen großen Tag, den größten, den abendländische Musik in Japans Hauptstadt vielleicht bis jetzt erlebt. Die Akademie läßt heute und morgen zwei der größten Meister des letzten Jahrhunderts, einen Deutschen und einen Italiener, den unsterblichen Sohn der Rheinlande, Beethoven, und einen der berühmtesten Komponisten aus der Heimat abendländischer Tonkunst, Rossini, auftreten und durch die jungen Künstler und Künstlerinnen der Schule mit dem ganzen Aufgebot ihrer Sanges- und Orchesterkräfte wie zum Wettstreit um den Lorbeer ringen.

* * *

Es ist vielleicht das erste Mal, daß der Leser der „Stimmen" etwas von einer Musikakademie in Tokio hört. Im Vergleich zu ihren europäischen Schwestern ist sie noch jung wie alles, was nach europäischem Beispiel eingerichtet ist. Sie wurde in den achtziger Jahren als eine Pflegestätte abendländischer Musik gegründet. Aus kleinen Anfängen wuchs diese Pflegestätte unter einer tüchtigen, zielbewußten Leitung im Laufe der letzten drei Jahrzehnte zu einer ansehnlichen Schule heran, die nach und nach alle Zweige der modernen Tonkunst in sich aufnahm. Ein großes, vielleicht das größte Verdienst an dem glücklichen Wachstum fällt den Lehrern zu, die vornehmlich aus der Heimat der Mozart und Beethoven, der Schubert und Schumann an die Akademie berufen wurden. Mit ihnen zog deutsche Tonkunst als der bevorzugte Liebling in die Schule ein. Sie blieb indes nicht die einzige, die hier ihre Pflege fand. Auch während des Krieges verlor der deutsche Liebling nicht die Gunst, der er sich erfreute, gerade so wenig wie die deutsche Sprache selbst. Und wenn es sonst wohl hieß: inter bella silent musae, traf an der Akademie das Umgekehrte zu: inter musas silent bella. Das trat eines Tages besonders wohltuend zu Tage, als Ihre Majestät die Kaiserin die Musikakademie mit ihrem hohen Besuch beehrte. Im Hinblick auf das feindliche Verhältnis, in dem

Deutschland zu Japan stand, ließ die Leitung keine deutschen Liedproben in Gegenwart der hohen Frau vortragen. Nachdem die Kaiserin einigen französischen und englischen Liedern gelauscht hatte, äußerte sie ihr Erstaunen, kein einziges deutsches Lied zu hören. Man wies zart auf das augenblickliche Verhältnis zwischen Japan und Deutschland hin. Darauf erklärte der hohe Besuch lächelnd, das Lied kenne keinen Krieg, und ließ sich einige deutsche Lieder vortragen. Das Vorkommnis machte als Beweis für die ideale Auffassung der höchsten Stelle von den Aufgaben der Akademie die Runde durch die japanischen Zeitungen. Aus der Antwort der hohen Frau klang so etwas wie des deutschen Dichters schönes Wort:

Klinge, klinge fort und fort,
Heldensprache, Liebeswort!
Steig empor aus tiefen Grüften,
Längst verschollnes, altes Lied,
Daß dir jedes Herz erglüht![1]

So in der Tat „klingt fort und fort" das deutsche Lied an der Musikakademie von Tokio. Und es gibt vielleicht außerhalb der Länder deutscher Zunge wenige Orte, wo deutsche Musik so eifrige Pflege findet wie im Herzen des Reiches der aufgehenden Sonne.

Nachdem die Schule einen jährlich sich erweiternden Kreis von Schülern und Schülerinnen herangebildet hatte, richtete sie ihr Bestreben darauf, mit künstlerischen Darbietungen vor die Öffentlichkeit zu treten und das Verständnis für abendländische Musik immer weiter auszubreiten. Der große Musiksaal der Akademie eignete sich dazu. So entstanden die Ueno-Konzerte. Im Anfang konnten diese Konzerte natürlich nur ein bescheidenes Programm bieten. Aber

Im engen Kreis verengert sich der Sinn,
Es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken.

Dieses Wort des deutschen Dichters bewährte sich auch an dem Leiter der Ueno-Konzerte. Allmählich wagten sich die Chor- und Orchesterkräfte an immer größere und glänzendere Aufgaben. Und so durfte denn zuletzt die Akademie ein Programm aufstellen, dessen künstlerische Ausführung auch eines Konzertsaals in den Musikstädten Europas nicht ganz unwürdig gewesen wäre.

Ein solches Programm, und zwar das glänzendste, das bis jetzt entworfen wurde, war jenes, das am 2. und 3. Dezember zur Ausführung gelangte. Es bot zwei in ihrem musikalischen Charakter grundverschiedene Nummern: Beethovens achte Symphonie F-Dur (op. 93) und Rossinis berühmtes Stabat Mater, zwei Meisterwerke der Tonkunst, die die höchsten Anforderungen an die Leistungsfähigkeit des Chores und Orchesters stellten.

Die Ausführung des Programms in Tokio selbst war indes nicht die erste. Drei waren ihr bereits Ende Oktober vorausgegangen, und zwar im Lauf einer künstlerischen Rundfahrt, die Chor und Orchester nach Kioto, Osaka, Nagoya geführt hatte; Kioto, die Kaiserstadt Altjapans; Osaka, Neujapans größte Industrie- und reichste Handelsstadt; Nagoya, die blühende, geistig regsame, in Handel und Gewerbe mächtig emporstrebende Provinzialstadt zwischen Kioto und Tokio. Das Programm bot überall im ersten Teile

[1] Max v. Schenkendorf, Muttersprache.

deutsche Musik, die sich aber nicht auf eine einzige große Nummer beschränkte, sondern Beethoven mit einer Sonate, Richard Wagner mit einer Partie aus den „Meistersingern von Nürnberg", Schumann, Schubert, Mendelssohn mit einzelnen Liedern auftreten ließ. Der zweite Teil des Konzerts brachte in allen drei Städten übereinstimmend als Glanznummer Rossinis Stabat Mater. Den Besuchern stand ein ausführliches erläuterndes Programm zur Verfügung, das mit den Bildnissen der Komponisten kurze japanische Erklärungen zum ersten Teile, zum zweiten Teil aber den vollen lateinischen Text des Stabat Mater bot.

In Kioto, wie in Osaka und Nagoya war der Zudrang ein außerordentlicher. Der größte, für das Konzert ausgewählte Saal genügte nicht, um alle Wünsche zu befriedigen. Die Eintrittskarten waren lange vor Beginn des Konzerts verkauft. Viele, die noch ein Plätzchen zu finden hofften, mußten umkehren. So gestaltete sich die Sänger- und Orchesterfahrt der Musikakademie zu einem wahren Triumphzug durch Japans angesehenste Städte, der in der Hauptstadt selbst seinen Abschluß finden sollte. Das Ueno-Konzert am 2. und 3. Dezember war der Höhepunkt des musikalischen Triumphes.

Der größte Instrumental-Tondichter, der Stolz der alten Kaiserstadt an der Donau, war es, der das Konzert mit einem seiner berühmtesten Meisterwerke eröffnete. Beethoven stand in der Blüte seiner künstlerischen Kraft, als er die achte Symphonie schuf. Es war daher kein kleines Wagnis, als der deutsche Dirigent seinen Orchesterkräften die Ausführung eines solchen Meisterwerks zutraute. Aber die jungen Künstler und Künstlerinnen der Akademie rechtfertigten das Vertrauen durch die warme Hingabe an die hohe Aufgabe, die ihnen gestellt war, einmal den gewaltigen Genius auf dem ihm ureigensten Gebiet der Instrumentalmusik in seiner unübertroffenen Größe zu zeigen. Die Symphonie wurde mit bewunderungswürdiger Sorgfalt, mit entzückender Frische und hinreißender Gewalt vorgetragen. Das feingebildete musikalische Ohr mag vielleicht noch manche Mängel entdeckt, kleine Entgleisungen wahrgenommen haben. Aber hätte Beethoven auf der Höhe seines Ruhmes den Tag erlebt, an dem diese jugendlichen Künstler und Künstlerinnen in der Hauptstadt des fernsten Ostreichs eines seiner unsterblichen Tonwerke zum ersten Mal aufführten, so hätte er keine geringere Genugtuung empfunden wie an jenem 27. Februar 1814, als die achte Symphonie in der Hauptstadt Österreichs von Wiens größten Musikern zum ersten Mal gegeben wurde. Der rauschende Beifall, den die letzten Klänge auslösten, würde dem großen Tonkünstler keine geringere Freude bereitet haben als die Huldigung, die Wiens höchste Kreise ihm damals darbrachten. In den Schülern und Schülerinnen der Musikakademie hatte sich der deutsche Leiter des Konzerts auf dem Boden Japans als ein würdiger Dolmetsch des mächtigen Geistes seines deutschen Landsmanns in der alten Kaiserstadt Wien erwiesen.

Doch die Glanznummer des Ueno-Programms, die musikalische Darbietung, die die größte Anziehungskraft auf die Besucher des Konzerts ausübte, war an den beiden Tagen nicht Beethovens Symphonie, sondern Rossinis Stabat Mater. Man merkte das in der Pause zwischen beiden Nummern, als in dem bereits dichtgedrängten Saale noch einmal Ausschau nach irgend einem unbesetzten Winkel gehalten wurde, der wenigstens noch ein Plätzchen zum Stehen gab. Der Konzertsaal war tatsächlich zum Erdrücken voll, als der Vorhang

sich hob, hinter dem Chor und Orchester mittlerweile Aufstellung genommen und des Anschlags harrten.

* * *

War es ein Wagnis gewesen, Beethovens achte Symphonie auf die Bühne zu bringen, so schien es ein noch größeres, Rossinis vielbewundertes Stabat Mater dem Chor und Orchester der Akademie zuzutrauen, diese großartige Schöpfung des italienischen Meisters aus dessen letzter Lebensperiode, in der der Komponist des „Barbier von Sevilla" und „Wilhelm Tell" noch einmal alle Vorzüge seiner glänzendsten Periode entfaltet, die blühende und geistreiche Melodik, die glänzende und üppige Orchestrierung, die kräftige und an Überraschungen reiche Rhythmik, aber jetzt, um alle diese bestechenden Vorzüge in den Dienst der erhabensten Gedanken und ergreifendsten Gefühle zu stellen, von denen je ein menschliches Herz durchdrungen wurde.

In der achten Symphonie hatte die Instrumentalmusik als „der stärkste, eindringlichste und formenreichste Ausdruck für alles Edle und Erhabene, was Gefühl und Phantasie der Menschheit in Bewegung setzt" [1], dem großen Instrumental-Tondichter als Organ gedient, um die Zuhörer in den Zauberbann seines reichen und tiefen Phantasielebens zu fesseln. Im Stabat Mater hingegen wirkten Chor und Orchester als der ernste musikalische Dolmetsch eines erschütternden Klagegesangs zusammen, der aus der glutvollen Andacht des gläubigen Mittelalters hervorgegangen war. Zwei grundverschiedene, ja miteinander streitende Welten waren auf dem engen Raume der Bühne hart aneinandergerückt, die moderne Zeit mit den in ihr lebenden Ideen und Gefühlen, und eine ältere, für die Hälfte der abendländischen Menschheit längst begrabene Zeit mit ihrem höchsten religiösen Denken und Empfinden. Der leidenschaftlichen Erregung eines „tobenden, himmelstürmenden Giganten" [2] wird das zarte Klagelied eines mittelalterlichen Mönches gegenübergestellt.

Aber gerade um dieses Gegensatzes willen gewann der Vortrag des Stabat Mater in der Hauptstadt Japans durch Chor und Orchester der Musikakademie eine Bedeutung, die über die einer musikalischen Leistung weit hinausreicht. Das Wagnis lag nicht bloß in der künstlerischen Bewältigung der technischen Schwierigkeiten, die mit der Aufführung eines so reich und mannigfaltig angelegten Tonwerks verbunden war, sondern weit mehr noch in der Wahl eines Stückes, das trotz des glänzenden Tondichters, den es in einem der modernsten Opernkomponisten gefunden hatte, gleichwohl in seinem Inhalt durch und durch „mittelalterlich" blieb. Das aber bedeutet in Japan für die Meisten „veraltet", „barbarisch". Gerade das, worauf für den christusgläubigen Ausländer das Geheimnis der unvergleichlichen Schönheit des wunderbaren Gesangs beruht, mußte an und für sich in jenen japanischen Kreisen, die der abendländischen Musik tieferes Verständnis entgegenbringen, eher abwehrend als anlockend wirken.

Das hat nichts Überraschendes. Es lag in einer dreihundertjährigen Geschichte begründet, während der Japan in feindlichem Gegensatz zu jener Glaubenswelt stand, aus der die Lyrik des Stabat Mater hervorgegangen ist. Der Park von Ueno selbst, in dessen Schatten die Musikakademie sich verbirgt, erinnert

[1] Deutsche Biographie II 268. [2] Ebd. 265.

daran als der alte Tempelhain, der die Grabheiligtümer von Fürsten aus dem Herrscherhause der Tokugawa noch heute umgibt. Denn gerade der Stifter der Macht und Größe dieses Hauses war es gewesen, der dem christlichen Abendland eine unversöhnliche Feindschaft geschworen und diese als Erbe seinen Nachfolgern hinterlassen hatte. Erst der Sieg der kaiserlichen Truppen im Jahre 1868, in der sog. Schlacht von Ueno, setzte in seinen Folgen auch der alten Politik der Tokugawa ein Ziel. Dieser letzte Entscheidungskampf, der gerade an der Stelle, wo heute die beiden Akademien für Kunst und für Musik stehen, am heftigsten zwischen den Anhängern des Kaisers und denen der Tokugawa wütete, wurde das Grab des herrschgewaltigen Fürstenhauses, das zweihundertfünfzig Jahre die Geschicke Japans und damit auch dessen Verhältnis zum Abendland bestimmt hatte. Es ist begreiflich und ganz natürlich, daß während einer so langen Zeit sich die ungünstigsten Vorstellungen über alles, was in den Bereich der christlichen Glaubenswelt fällt, dem Bewußtsein des Volkes einprägen mußten.

Und nun sollte in seinem Bann ein Lied die Zuhörer festhalten, das ganz aus dem Geiste jenes „rohen, barbarischen Mittelalters" herausgedichtet war, das der moderne Mensch allzuleicht mit Verachtung betrachtet, und noch dazu ein Lied, dessen Sprache nicht die eines der führenden Kulturvölker, die Sprache Shakespeares oder Molières oder Goethes, sondern die eines toten Geschlechts war, von der nur eine ganz kleine, kaum nennenswerte Zahl auserlesener akademischer Zuhörer eine oberflächliche Kenntnis besaß. Nicht genug damit: selbst diese tote Sprache sollte nicht in den reinen Lauten ihrer klassischen Periode, sondern in der verdorbenen und verwilderten Form eines „ungebildeten" Zeitalters erklingen, das dem jungen Akademiker, der etwas von Cäsar oder Cicero gelesen, nur als das „Kirchenlatein" des „römischen" Mittelalters bekannt war.

Mußte der Vortrag eines derartigen Liedes an der Musikakademie der Hauptstadt, dargeboten von dem besten Sängerchor, begleitet von einem an den modernen Meistern geschulten Orchester, neben Beethoven oder Richard Wagner, neben den modernen Liederkomponisten nicht wie ein Anachronismus und eine Anomalie erscheinen?

Um so höhere Bewunderung muß es erwecken, daß die Akademie von solchen Vorstellungen sich loszureißen wußte. Sie setzte sich über alle engherzigen Bedenken hinweg und wagte es, der bezaubernden Symphoniesprache eines der größten aller modernen Großmeister die anspruchslose Sprache eines mittelalterlichen Mönches an die Seite zu stellen. Sie hat dadurch im Gegensatz zu manchen Kritikern, denen die von ihr gepflegte Musik nicht modern genug und zu einseitig ist, ein beredtes Bekenntnis ihrer hohen idealen und künstlerischen Auffassung von den Zielen einer Pflegestätte abendländischer Tondichtung abgelegt.

Bis dahin waren im Konzertsaal von Ueno nur Lieder jener Sänger erklungen, von denen einer der besten unter ihnen[1] so schön sagt:

Sie singen von Lenz und Liebe, von sel'ger goldner Zeit,
Von Freiheit, Männerwürde, von Treu' und Heiligkeit;
Sie singen von allem Süßen, was Menschenbrust durchbebt,
Sie singen von allem Hohen, was Menschenherz erhebt.

[1] Uhland, Des Sängers Fluch.

Unsre großen Liederdichter, Goethe an ihrer Spitze, Eichendorff, Uhland, Heine hatten den Beweis geliefert, wie unerschöpflich gerade deutsche Lyrik als sprudelnder Quell immer neuer und neuer Melodien ist. Jetzt trat an ihre Seite als Troubadour ein Mönch des Mittelalters, ein Jünger des armen Franziskus von Assisi. Aber dieser Mönch war ein Sänger, von dem ein Gegner des Mönchtums bekennen muß, daß er „der größte Dichter der Franziskanerschule, von echtem poetischen Genie und dem Feuer schöpferischer Leidenschaft durchdrungen“ [1] war. Seine Sangeskunst war ein Erbe des Troubadours von Assisi selbst. In Umbrien, „dem Lande empfindungsvoller Grazie“, war der Arme von Assisi als „die volkstümliche Heiligengestalt voll dichterischer Macht eines in überirdischer Liebe schwelgenden Herzens“ [2] erschienen und hatte, „mit einer wunderbaren Glut der echtesten Gottesliebe erfüllt“ [3], poetische Begeisterung unter seinen Jüngern erweckt. Mächtig wirkte er auf die Poesie der nächsten Zeit dadurch, daß seine Liebe zur Armut und Entsagung eine geistliche Minnedichtung hervorrief, „welche in Fülle und Schwung, Bilderreichtum und Schönheit mit der weltlichen Liebespoesie jener Zeit um die Palme ringen konnte und damit dem ganzen Geistesleben einen höheren Zug verlieh“ [4]. So entstand in Italien die hymnische Franziskanerpoesie.

Der bekannteste und merkwürdigste Vertreter dieser Poesie, „als Dichter vielleicht die originellste und bedeutendste Erscheinung vor Dante“, ist Jacopone da Todi. Und die herrlichste Blüte seiner Dichtung ist eben jenes Stabat Mater [5], das die Musikakademie in den erhabenen Tonfiguren seines fünfhundert Jahre später lebenden Landsmanns Rossini zur Aufführung brachte.

Über den hohen poetischen Wert dieses „auch ohne Musik musikalischen Werkes“ besteht nur eine Meinung in der gesamten christlichen Welt. Und insbesondere in Deutschland, bei Katholiken wie bei Protestanten, ist nur eine Stimme des Preises ohne Unterschied des Bekenntnisses vernehmbar.

Die Wahl dieses Hymnus war in des Wortes bestem Sinne eine künstlerische Tat. Indem die Musikakademie, über alle Bedenken, die eine noch nicht allzuweit zurückliegende Vergangenheit erheben mochte, hinwegschreitend, in den Schatz der kirchlich-liturgischen Hymnik des Mittelalters griff, schwang sie sich kühn zu einer Höhe der künstlerischen Auffassung empor, die vielleicht deutlicher als alle Darbietungen aus dem Schatze der weltlichen Tondichtung von dem Fortschritt Zeugnis gibt, den das tiefere ästhetische Verständnis des abendländischen Kunstideals gemacht hat. Wohl war die religiöse Poesie der Franziskanerschule durch die Arbeiten einiger japanischer Gelehrten längst bekannt. Aber diese Bekanntschaft war auf enge akademische Kreise beschränkt geblieben. Jetzt traten Chor und Orchester der Musikakademie vor die große Öffentlichkeit als Dolmetsch dieser Poesie, indem sie in der musikalischen Sprache eines der modernsten Meister einem fast ausschließlich japanischen

---

[1] Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter V [3] 595. [2] Ebd. 594.

[3] Baumgartner, Weltliteratur VI [4] 62. [4] Ebd. 68.

[5] Der deutsche Historiker tritt mit Entschiedenheit für die Autorschaft von Jacopone ein. In einer Anmerkung (a. a. O.) bemerkt er: „Das Stabat Mater wird ohne Grund Innozenz III. zugeschrieben, dem Papste des großen und kalten Verstandes. Im Kloster zu Monte Santo bei Todi sah ich eine Handschrift der Poesien Fra Jacopones, vom Ende saec. XIV, worin auch das Stabat Mater aufgenommen ist“ (Gregorovius a. a. O. V [3] 595 Anm.).

Zuhörerkreis die Tatsache zum Bewußtsein brachte, daß jenes Zeitalter der angeblichen Barbarei Lieder „von hoher Schönheit und ergreifender Wirkung“ [1], Hymnen von unvergänglichem Werte geschaffen hat, die „hinter dem Schönsten und Erhabensten nicht zurückstehen, was antike Lyrik hervorgebracht“ [2]. Und eine glücklichere Wahl als die des Stabat Mater hätte nicht getroffen werden können. Dieses erhabene und erhebende Klagelied der Gottesmutter unter dem Kreuze bezeichnet gemeinsam mit einer andern Dichtung, deren Ursprung ebenfalls in die Franziskanerpoesie zurückleitet, den Höhepunkt der kirchlich-liturgischen Hymnik. Stabat Mater und Dies irae sind die kostbarsten Kronjuwelen in der Schatzkammer dieser mittelalterlichen Lyrik.

Unter diesem Gesichtspunkt gewann das Ueno-Konzert eine Bedeutung, die über die einer achtunggebietenden musikalischen Leistung der noch jungen Akademie weit hinausreicht. Die Aufführung zeigte, daß wahre dichterische Schönheit sich nicht auf die Sänger beschränkt, die „singen von Lenz und Liebe, von sel'ger goldner Zeit“, sondern, daß sie sich nicht weniger bei jenen findet, die im Heiligtum vom tiefsten Leide singen, das jemals „Menschenbrust durchbebt“, und von dem Höchsten, das „Menschenherz erhebt“.

Aber auf diesen allgemeinen Gesichtspunkt beschränkte sich keineswegs die künstlerische Bedeutung dieser Wahl.

* * *

Der Dozent der deutschen Literatur, dem die Aufgabe zufällt, seinen Zuhörern jahraus jahrein die schönsten lyrischen Schöpfungen des liedergewaltigsten Volkes vorzuführen und an ihnen das Wesen echter Lyrik zu erläutern, mußte die Wahl dieses lateinischen Hymnus mit besonderer Genugtuung begrüßen. Das „tote“ Latein, in dem der Hymnus abgefaßt ist, lieferte den schlagenden Beweis, daß echte Lyrik auch eine tote Sprache zum Leben erwecken und ihr eine Schönheit zu verleihen vermag, um die sie die lebende Sprache des modernen Dichters fast beneiden könnte. Keine Kultursprache ist bis jetzt fähig gewesen, einen ebenbürtigen Ausdruck den Empfindungen zu geben, welche die einfache, klare, innige Sprache des Stabat Mater in den sanft und leicht dahinfließenden Versen, in den mannigfach verschlungenen und volltönenden Reimen, in den klangvollen Assonanzen mehr ausatmet als ausspricht. Umsonst hat sich bis jetzt die deutsche Sprache daran versucht. Lisko zählt im Jahre 1843 bereits 78 Übersetzungen, darunter solche von anerkannten Meistern der Sprache wie Klopstock, Fouqué. Der Grund liegt in der unübertrefflichen lyrischen Schönheit, die eben unübertragbar ist.

Unter diesem Gesichtspunkt war die Wahl des erhabenen Liedes von nicht zu unterschätzendem Werte für das tiefere Verständnis echter Poesie und insbesondere für das volle Erfassen des Geheimnisses wahrer Lyrik.

Wenn es einer der höchsten Vorzüge Goethescher Lyrik ist, daß sie am vollkommensten der Forderung entspricht, die dieser an den Dichter in den Worten richtet:

Bilde, Künstler, rede nicht,
Nur ein Hauch sei dein Gedicht,

dann hat der mittelalterliche Sänger im Gewande des Armen von Assisi bereits ein halbes Jahrtausend früher in dem einfachsten Ausdruck seiner la-

[1] Gihr, Sequenzen [2] 65. [2] Baumgartner, Weltliteratur IV [4] 464.

teinischen Sprache, sozusagen ein Goethe vor Goethe, diese Forderung erfüllt. Wie ein Hauch weht uns die Sprache des Hymnus an, wie der Odem eines ganz in Leid und Liebe sich auflösenden und in der Glut der Gottesliebe zerschmelzenden Herzens. Echt „goethisch" in des Wortes bestem Sinn ist dieser Hymnus, wenn es gestattet ist, diesen Ausdruck zu gebrauchen, und gleichsam an Goethescher Lyrik die lyrische Schönheit auch weit zurückliegender Poesien zu messen. Der Ästhetiker findet in dem erhabenen Herzenserguß des Jacopone alle Vorzüge wieder, die er in den vollendetsten Liedern Goethes bewundert, jene Kunst der Darstellung, die sich in der Feinheit offenbart, mit der der Dichter die Regungen des menschlichen Herzens bloßlegt, wie in dem Hauche von Stimmung, die er über das Ganze ausgießt, die sich zeigt in der sichern Verständlichkeit, mit der er alles vor uns hinstellt, wie in der knappen Lebendigkeit, mit der er eine Situation vor uns auftut und entwickelt.

Alle Elemente echter Lyrik sind hier zu einem vollendeten künstlerischen Ausdruck der innersten Regungen und Empfindungen des Herzens vereint. Und erst recht muß dieses Schmerzenslied des Mittelalters als ein Muster der echtesten und tiefsten Poesie betrachtet werden, wenn es wahr ist, was einer der beliebtesten deutschen Liederdichter, Justinus Kerner, singt:

Poesie ist tiefes Schmerzen,
Und es kommt das echte Lied
Einzig aus dem Menschenherzen,
Das ein tiefes Leid durchglüht.

Wenn es je ein Menschenherz gegeben, „das ein tiefes Leid durchglüht", so war es das Herz eben jener Mutter, von der das Stabat Mater singt:

Stand die Mutter qualentragend
An dem Kreuze, und erklagend,
Wo der Vielgeliebte hing:
Deren Seele bang erstrebend,
Angstbeladen und erbebend
Tief ein scharfes Schwert durchging.

Und wenn es jemals „tiefes Schmerzen" eines mitfühlenden und mitleidenden Menschenherzens gegeben, so ist es jenes Leid, dem der Sänger des Stabat Mater einen so ergreifenden Ausdruck gibt in den Worten:

Wer verginge nicht im Wehe,
So er Jesu Mutter sähe
In der Leiden schwerem Drang?
Wer erwehrte sich vom Schmerze,
Wie der frommen Mutter Herze
Mit des Sohnes Qualen rang?[1]

Darum fand dann auch einer der größten Liederdichter aller Zeiten, derselbe Goethe, dem jede Falte eines von Schmerz verzehrten Menschenherzens offenlag, nichts Treffenderes, um die Qualen eines unglücklichen, an sich verzweifelnden Menschenkindes zu schildern, als ein Gebet zu eben jener Mater dolorosa, die unter dem Kreuze stand[2]:

Ach neige,
Du Schmerzenreiche,
Dein Antlitz gnädig meiner Not!
Das Schwert im Herzen,
Mit tausend Schmerzen
Blickst auf zu deines Sohnes Tod.

Zum Vater blickst du,
Und Seufzer schickst du
Hinauf um sein' und deine Not.

Wer fühlt aus diesen Worten nicht sofort die ernsten und rührenden Töne des Stabat Mater heraus. In den Schatz der mittelalterlichen Dichtung mußte Deutschlands größter Lyriker greifen, um das richtige Wort für jenes arme

[1] Übersetzung aus: Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern[2] 206 207.
[2] Faust I. Teil, V. 3587—3595.

Menschenherz zu finden, „das ein tiefes Leid durchglüht“. Der Dichter dieser weltberühmten Szene wußte, wo wahre Lyrik zu finden war.

Auf diese Lyrik des Stabat Mater läßt sich anwenden, was Goethe von Calderons „Standhaftem Prinzen“ sagte, als dieses tiefreligiöse Meisterwerk des spanischen Dichters in der Übersetzung Schlegels erschien. Wie Schiller, so war auch der große Meister von Weimar über dessen „Spanisches Theater“ entzückt und meinte: „Wenn die Poesie von der Erde ganz verloren ginge, so könnte man sie aus Calderons ‚Standhaftem Prinzen‘ wiederherstellen.“ [1] Ähnlich ließe sich wohl sagen: „Wenn die Lyrik von der Erde ganz verloren ginge, so könne man sie aus Jacopones da Todi unsterblichem Stabat Mater wiederherstellen.“

Doch das herrliche Lied brachte im Konzertsaal von Ueno den Zuhörern noch unmittelbarer und greifbarer die erhabene Lyrik dieses mittelalterlichen Hymnus zum Bewußtsein, nämlich durch die Tondichtung.

* * *

Sangbar muß das echte Lied sein. Die Wortdichtung muß ihren Widerhall in der Tondichtung finden.

Nicht mit Unrecht wird als Beweis für den unvergänglichen lyrischen Wert so mancher Lieder unsrer größten deutschen Dichter ihr unerschöpflicher melodischer Reichtum angeführt, der alles übertrifft, was die moderne Lyrik anderer Völker bietet. Um nur den einen, Heine, herauszugreifen, so erinnert man an dessen „Frühlingsbotschaft“, die 85mal, an das Lied „Du bist wie eine Blume“, das 160mal, an die „Loreley“, die 37mal, an das elegische „Ein Fichtenbaum steht einsam“, das über 80mal komponiert wurde [2].

Und nun das Stabat Mater. Scheinbar größere Gegensätze lassen sich nicht denken, als das Passionslied der Kirche und ein Lied von Goethe oder Heine. Und doch gerade dieser, vom tiefsten christlich-mittelalterlichen Geiste durchdrungene, nur in der ernsten Sphäre der Religion schwebende, glühende Andacht atmende Klagesang konnte dem japanischen Freund abendländischer Poesie und Musik den Beweis liefern, daß religiöse Lyrik an melodischem Reichtum hinter der weltlichen nicht zurücksteht. Die Tondichtungen, die das Stabat Mater hervorgebracht hat, übertreffen, wenn nicht an Zahl, so doch an Umfang und Tiefe die melodienreichsten Lieder der deutschen Lyrik. Und wenn der Name der Tondichter, die dem Liede Melodien gegeben, ein Maßstab für seinen lyrischen Gehalt sein soll, so leuchten die Namen der großen Komponisten des Stabat Mater nicht weniger hell am Sternenhimmel der Tonkunst als die unsrer größten Liederkomponisten.

So wurde die Aufführung des Stabat Mater in der Musikakademie von Tokio im besten Sinn eine große öffentliche Vorlesung über das Wesen der Lyrik, indem sie dem japanischen Zuhörerkreis das geheimnisvolle Zusammenwirken von Wortdichtung und Tondichtung an einem mittelalterlichen Liede zeigte. In der toten Sprache der Römer erklang ein Lied, das nichts von dem einschmeichelnden Zauber der im Konzertsaal von Ueno so gern gehörten Lieder eines Goethe, Uhland, Eichendorff, und vor allem auch eines Heine zu

[1] Vgl. Salzer, Geschichte der deutschen Literatur III 1434.
[2] Kluge, Auswahl deutscher Gedichte [12] (1908) 225 226.

besitzen scheint, und das trotzdem sie alle an Tiefe echt lyrischen Gehalts überragt. Die Sprache des Horaz, ob auch im Munde der Nachkommen der alten Römer schon längst verdorben, verlieh einer Dichtung ihre volltönende Majestät in solcher Kraft und Fülle, daß sie die unversiegbare Quelle von immer neuen Melodien geworden ist und bleiben wird, solange es einen Glauben an Christus den Gekreuzigten geben wird.

Fast möchte man bedauern, daß das Ueno-Konzert der Musikakademie an Stelle von Beethovens großer Symphonie neben dem Stabat Mater nicht auch das andere Lied gleichzeitig aufführte, das mit dem ersteren gemeinsam den Höhepunkt mittelalterlicher Lyrik bezeichnet.

Dem Dichter des Stabat Mater war bereits um fünfzig Jahre ein anderer Franziskaner vorausgegangen, Thomas von Celano, der in demselben toten Latein und in verwandtem Versmaß „aus echt volkstümlicher Empfindung heraus das gewaltige, sturmdurchwehte Dies irae, dies illa, diesen ergreifenden Mahnruf, dessen tiefer Ton dem Schalle [1] der Glocken zu vergleichen ist, gesungen haben soll". Dieser „Gigantenhymnus" des christlichen Mittelalters lieferte dem deutschen Dichter die Sprache für eine der furchtbarsten Szenen, die er je geschaffen. Und keine gewaltigere Sprache hätte er finden können. Wie es in einer früheren Szene der Trost suchende Schmerz ist, für den er im Stabat Mater den einzig ebenbürtigen Ausdruck fand, so ist es in der späteren, nicht weniger berühmten Szene das Entsetzen, das der Dichter des „Faust" nicht eindrucksvoller glaubt schildern zu können, als dadurch, daß er in dieselbe Schatzkammer der kirchlichen Lyrik hinabsteigt und bei einem der ersten Jünger des Armen von Assisi die Sprache findet, deren er bedarf, um als Dolmetsch der Verzweiflung, „voll des innigsten Reueschmerzes und Bußgeistes, sich in die Schrecken des künftigen Weltgerichts zu versenken und in demütiger Zerknirschung zu dem einstigen Richter emporzuflehen" [2]. „Dies schauerliche Gedicht, arm an Bildern, ganz Gefühl, schlägt wie ein Hammer mit drei geheimnisvollen Reimklängen an die Menschenbrust. Mit dem Empfindungslosen, der es ohne Schrecken lesen und ohne Grauen hören kann, möchte ich nicht unter einem Dache wohnen." [3]

So legt „die großartigste und gefeiertste Dichtung, die seit Dantes Göttlicher Komödie und seit Shakespeares Dramen die Runde um die Welt machen sollte" [4], Zeugnis für den unvergleichlichen lyrischen Wert der kirchlich-liturgischen Poesie ab und erinnert daran, „daß die poetische Kunst des Mittelalters den Vergleich mit der Poesie späterer Zeiten nicht zu scheuen braucht, ja daß diese noch in hohem Maße von ihrer Erbschaft zehrt" [5].

Daher wären wohl „diese großartigen Tonfiguren vom Weltgericht und der Passion" [6], zusammengenommen um vieles nachdrücklicher, noch eine einzige großartige musikalische Vorlesung über das Wesen wahrer Lyrik für die zahlreich anwesenden akademischen Zuhörer, namentlich Universitätsstudenten geworden.

* * *

[1] Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Renaissance in Italien (zitiert bei Gihr, Sequenzen [2] 235). [2] Baumgartner, Weltliteratur IV [4] 463.

[3] Franz v. Meyer im „Lichtboten" Jahrgang 1808 (zitiert bei Gihr a. a. O. 236).

[4] Baumgartner, Goethe II [3] 637. [5] Baumgartner, Weltliteratur IV [4] 464.

[6] Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom V [3] 595.

Aber auch ohne das Dies irae mußte von diesem Gesichtspunkt aus die Aufführung des marianischen Passionsliedes in der gewaltigen Tondichtung Rossinis durch ausschließlich japanische Sanges- und Orchesterkräfte rege Anteilnahme bei einem in Japan weilenden Fremden wecken, der mit Aufmerksamkeit die Entwicklung des geistigen Lebens, inmitten des Volkes stehend, verfolgt hat. Auf den Schreiber dieser Zeilen übte sie eine besondere Anziehungskraft aus.

Als er, links und rechts eingekeilt zwischen Studenten, den Blick über den dicht besetzten Zuhörerraum gleiten ließ, erwachten alte Jugenderinnerungen, die ihn an die Ufer des rauschenden Illflusses und in seine liebe Stella Matutina zurückführten, die ihm vor gerade fünfzig Jahren als Zögling ihre Tore geöffnet hatte. Noch erinnert er sich der ernsten feierlichen Klänge des Stabat Mater, das alljährlich in den mehrstimmigen Kompositionen der berühmtesten kirchlichen Meister von dem Sängerchor der Stella während der Fastenzeit gesungen wurde. Noch tönten an sein Ohr die herrlichen Sopran- und Altstimmen so mancher seiner Mitzöglinge, deren Andenken ihm gerade, da er dies schreibt, die wehmütigen Worte eines edlen, in demselben Feldkirch ruhenden deutschen Dichters [1] zuflüstern, der sang:

Ihr werten Gefährten, Ihr lieben, geblieben?
Wo seid ihr zurzeit mir, Ach, alle zerstreut!

Als er damals dem hehren und heiligen Schmerzenslied lauschte, das die klangvollen Stimmen sangen, ahnte er nicht, daß ihn viele Jahre später ein guter Stern in jenes japanische Inselreich führen würde, an das der Zögling so oft erinnert wurde, wenn sein Blick auf das große Gemälde der drei christlichen japanischen Glaubenshelden fiel, das einen der Altäre schmückte, und das wohl jedem alten Zögling unvergeßlich geblieben sein wird. Noch weniger aber konnte er ahnen, daß ihm nach einem halben Jahrhundert die Freude beschieden sein werde, von einem Sängerchor der Landsleute jener Helden, die hier im Bilde dargestellt waren, in der Hauptstadt des fernen Ostreichs dasselbe Stabat Mater vorgetragen zu hören, das er einst in den hellen deutschen Knabenstimmen auf österreichischem Boden vernommen.

Mit diesen Jugenderinnerungen mischte sich die spannende Erwartung: Wird es dem Sängerchor der Musikakademie von Tokio gelingen, die Schönheit des Stabat Mater in der reichen Komposition Rossinis so vollkommen zum Ausdruck zu bringen, wie es damals dem jungen Sängerchor der Stella Matutina unter dem bewährten Taktstock seines ehrwürdigen Dirigenten gelang, wenn er das Stabat eines Palestrina oder Orlandus Lassus aufführte?

* * *

Die Tondichtung des italienischen Meisters stellte keine geringen Anforderungen an deren künstlerisch-musikalische Auffassung und Wiedergabe. Es ist bekannt, daß der große Künstler, im Unterschied von Pergolese, dessen nicht weniger berühmtes Stabat sich auf zwei Stimmen, Sopran und Alt, mit einfacher instrumentaler Begleitung beschränkte, sich zum Ziele steckte, alle Mittel der modernen Musik: vier Stimmen, Solo, Duett, Quartett, Chor, volles Orchester, anzuwenden, um die ganze, dem unübertrefflichen Text inne-

[1] Dreves, „Vor Jena".

wohnende musikalische Schönheit und vielleicht mehr noch die ideale Erhabenheit des wundersamen Liedes in einer ebenbürtigen Wiedergabe zur Geltung zu bringen. Haydn war ihm auf diesem Wege mit seinem Stabat Mater für vier Stimmen und Orchester vorausgegangen. Heute spricht man wohl wenig mehr von diesem Stabat Mater eines unsrer klassischen Großmeister, dessen Symphonien und Sonaten immer ihren unvergänglichen Wert als höchste Meisterwerke der instrumentalen Musik behaupten werden. Rossini ist anscheinend hier an seine Stelle getreten. Mag auch die Kritik noch so vielerlei Mängel in einzelnen Partien entdeckt haben, als Ganzes bleibt dieses Stabat Mater Rossinis doch eine Tondichtung, welche stets an der Seite der größten und gefeiertsten Komponisten wird genannt werden, die gewetteifert haben, „den hohen poetischen Wert dieses auch ohne Musik musikalischen Werkes" zur Geltung kommen zu lassen. Mit dem Aufgebot aller ihm zur Verfügung stehenden Mittel hat der Künstler „die sprachliche Schönheit und Empfindungstiefe" zur Geltung gebracht. Und mehr als dies: Auf dem Hintergrund des Erlösungstodes des menschgewordenen Sohnes Gottes hat er das Bild seiner von unsäglichem Leid erfüllten Mutter mit der ganzen Andachtsglut eines vom tiefsten Mitgefühl erregten Herzens dem Hörer so wirkungsvoll vergegenwärtigt, daß dieser, sofern er in den Sinn der Worte einzudringen und wie ein Beter sich in den heiligen Gegenstand zu versenken vermag, das erschütternde Schauspiel der Mutterliebe und des Mutterschmerzes wie ein Johannes und eine Maria innerlich miterleben muß.

Die künstlerische und seelenvolle Wiedergabe eines solchen Meisterwerks konnte auf den ersten Blick eine fast unmögliche Aufgabe für einen Chor und ein Orchester erscheinen, dem ebensosehr die Empfindungen fernliegen, die das christliche Geheimnis auf das gläubige Gemüt des Abendländers ausübt, wie das Verständnis der Sprache, die jenen Empfindungen den klaren, innigen, volltönenden Ausdruck verleiht.

Aber das japanische Volk ist ein Künstlervolk. Als eine natürliche Mitgift wohnt ihm Empfänglichkeit für das Schöne und ein Vermögen künstlerischer Nachbildung inne, das ihm die Aufgabe erleichtert, sich in eine neue Welt hineinzuleben.

Ein Beispiel im kleinen für dieses glückliche Vermögen der musikalischen Anempfindung und Nachbildung hatte der Chor der Musikakademie im Jahre 1914 bei Gelegenheit einer auf der deutschen Botschaft gegebenen musikalischen Abendunterhaltung gegeben. Es war das letzte Mal, daß sich das Deutsche Reich in der Hauptstadt Japans nach außen hin in hellem Glanz als eine Bildungsmacht zeigte, aus deren Gold- und Silberminen Japan während eines halben Jahrhunderts nicht bloß reiche Schätze der Wissenschaft, sondern ebenso wertvolle der Tonkunst geschöpft hatte. Einige Monate später brach der Weltkrieg aus. Eine Probe dessen, was deutsche Musik bis dahin unterrichtend und bildend geleistet, sollten auserlesene Kräfte der jungen Akademie an jenem Abend bieten. Die Abendunterhaltung hatte einen erlauchten Kreis von Gästen in dem prachtvollen Saale vereinigt, viele Mitglieder des kaiserlichen Hauses, das gesamte diplomatische Korps, die höchsten Staatsbeamten, viele hohe Offiziere, angesehene Gelehrte und Künstler. Mit vollendetem Ausdruck wurden mehrere Lieder vom Chore vorgetragen. Da erklang

auf einmal Mozarts berühmte Motette Ave verum Corpus natum ex Maria Virgine. Dieses tieffromme und innige Gebet in lateinischer Sprache schien zuerst eine Überraschung auf dem Programm für die Zuhörer. Aber schon mit den ersten zarten Tönen trat eine weihevolle Stille ein. Mit ehrfurchtsvoller Spannung lauschte die hohe Versammlung den fremden Tönen, die durch den glänzend erhellten Saal wie Klänge aus einer andern geheimnisvollen Welt schwebten. Der Chor der Musikakademie hatte sich befähigt gezeigt, dem tiefen Gehalt des kirchlich-liturgischen Gebets, das in der musikalischen Sprache eines der größten Komponisten aller Zeiten die erhabenen Gefühle der Ehrfurcht, Anbetung und Liebe ausspricht, einen würdigen Ausdruck zu verleihen. Ein Kirchenchor hätte das Lied kaum inniger und zarter vortragen können als der Chor der Musikakademie. Dieser hatte damit den Beweis geliefert, daß er unter einer so hohen künstlerischen Leitung imstande sein werde, auch an die Bewältigung einer um vieles größeren Aufgabe heranzutreten und des alten römischen Dichters Aufforderung: paulo maiora canamus, durch die Wiedergabe einer der weltberühmten religiösen Tondichtungen wahr zu machen.

Das geschah im Ueno-Konzert vom 2. und 3. Dezember, das dem größten Symphoniekünstler einen andern großen Meister der Tonkunst als Dolmetsch eines der erhabensten mittelalterlichen Sequenzendichter gegenüberstellte.

Der deutsche Künstler, in dessen Händen die Leitung von Chor und Orchester lag, hatte sich mit tiefem künstlerischem Empfinden in dieses glutvolle Werk eines südländischen Dichters und eines südländischen Musikers versenkt; und er verstand es, diese Empfindung auf Chor und Orchester so glücklich zu übertragen, daß alle mitwirkenden Glieder wie von einem Geiste belebt, von einem Empfinden durchdrungen waren. Schüler und Schülerinnen, von denselben hohen Idealen ihres Dirigenten beseelt, hatten sich der musikalischen Bewältigung eines aus dem tiefsten Urgrund christlich-mittelalterlichen Lebens hervorgehenden Liedes mit ebenso hohem Ernst und mit ebenso unbeugsamer Geduld hingegeben, wie früher der Bemeisterung einer jener grandiosen Tondichtungen Beethovens, in denen dieser dichterisch und musikalisch unerreichte Künstler die Funken seines Genius sprühen läßt. Mit derselben künstlerischen Vollendung, mit der die Musikakademie im Jahre 1914 das kleine Lied wiedergegeben, brachte sie im Jahre 1922 die grandiose Komposition eines der gefeiertsten modernen Künstler zum Vortrag. Und wie damals die ersten Töne des Ave den Zuhörerkreis für sich gewonnen hatten, den glänzendsten, der bis dahin einem europäischen Konzert in der Hauptstadt Japans gelauscht, so fesselte auch das Stabat Mater mit den ersten, so ernst und feierlich anhebenden Klängen die dichtgedrängten Besucher an sich und hielt sie bis zum letzten ausklingenden Laut im Zauber der großartigen Musik gefesselt.

* * *

Die Schriftleitung der „Stimmen“ wird es dem Schreiber wohl erlassen, die musikalische Auffassung und Wiedergabe der einzelnen Strophen durch Chor und Orchester der Akademie im engen Rahmen eines Briefes zu besprechen. Doch kann er es sich nicht versagen, auf die glückliche künstlerische Interpretation hinzuweisen, mit der der Leiter des Konzerts einem Einspruch zuvor-

kam, der gegen den religiösen Charakter der reich bewegten Komposition des italienischen Künstlers bei der glänzenden Aufführung in Turin erhoben wurde.

Bei seinem Erscheinen wurde das Stabat Mater Rossinis mit jenem des älteren Pergolese verglichen. Dem letzteren wurde der unbestrittene Vorzug gegeben wegen des tief religiösen Charakters, den Pergolese seiner Komposition gegeben, während umgekehrt Rossini eine dramatische Lebendigkeit bevorzugt, die an nicht wenigen Stellen angeblich im Widerspruch zu dem erhabenen religiösen Gehalt des Passionslieds steht.

Daß nicht bloß ein großer Unterschied, sondern geradezu ein Gegensatz zwischen beiden Stabat in der musikalischen Wiedergabe des heiligen Textes besteht, wird man wohl kaum bestreiten können. Aber ist es ein solcher Gegensatz, daß dem Werke Rossinis der religiöse Charakter an vielen Stellen abgesprochen werden muß?

Wer die Ueno-Aufführung unter der künstlerischen Leitung ihres deutschen Dirigenten gehört hat, wird das kaum behaupten können. Es ist wahr: Rossinis Komposition ist hochdramatisch und leidenschaftlich erregt. Aber der Künstler hat dieses hochdramatisch leidenschaftlich bewegte Element nicht erst in das Lied hineingetragen. Dem Klagegesang wohnt diese dramatische Lebendigkeit inne.

Die Sequenz hebt an in schlichtem Erzählungston. Mit wenigen Worten wird das ergreifende Passionsbild gezeichnet: die Mutter am Fuße des Kreuzes stehend in unermeßlichem Herzeleid, während der Sohn am Kreuze hängt: sofort beginnt sich die Teilnahme an ihrem Leide zu regen mit dem Rufe schmerzlicher Verwunderung und heiligen Staunens. In lebhafter Frageweise spricht sich eine tiefe Ergriffenheit des Betenden aus. Die Erregtheit steigert sich; die einfache Schilderung geht in eine rührende Ansprache über. Der Betende versetzt sich wie ein Mithandelnder unter das Kreuz, bittend, flehend, beschwörend, wie wenn er mit der trauernden Mutter spräche, sie tröstete, ihr das Leid abnehmen möchte. Eine Bitte drängt die andere, immer inniger, mächtiger, ergreifender, überwältigender, ein wahres Seelendrama. Dann aber wendet sich der Blick des Betenden von Golgatha einem ganz andern Schauspiel, dem letzten Gericht, zu. Mit einem Male finden wir uns im Angesicht des größten und gewaltigsten Dramas der Weltgeschichte und sehen bereits die auflodernden Flammen des Straforts. Wie ein Verbrecher, der sich schon verurteilt glaubt, richtet der Betende sein Flehen an die Mutter und durch die Mutter an den Sohn selbst, der jetzt am Kreuze hängt, dann aber als Richter mit dem Kreuz am Himmel den großen Schlußakt des Weltdramas herbeiführen wird. Für den Lebenden wandelt sich dieser Schlußakt in die Glorie des Paradieses um.

Wenn es jemals einen lyrischen Dichter gegeben, der es verstanden hat, seinen Empfindungen dramatische Lebendigkeit zu geben, so ist es der Sänger des Stabat Mater.

Diese von Stufe zu Stufe fortschreitende, immer leidenschaftlicher voranstürmende Lebendigkeit hat Rossini aus dem Passionslied als echter Künstler herausgearbeitet. So ist diese wundervolle Musik als die dramatisch künstlerische Wiedergabe eines lyrisch-dramatischen Inhalts entstanden. Eine solche dramatische Lebendigkeit mochte allerdings die Gefahr eines allzu schnellen Tempos

enthalten. Dieses Tempo hat man seinerzeit bei der großartigen Aufführung in Turin getadelt, wo die ersten Künstler und Künstlerinnen Italiens mitwirkten. Jedoch der deutsche Musikleiter im Konzertsaal der Musikakademie vermied diese Gefahr, indem er die der Komposition innewohnende dramatische Lebendigkeit immer in den Grenzen eines gemäßigten Tempos hielt. Auf diese Weise verlor die dramatisch bewegte Wiedergabe des dramatisch erregten Klagesangs keinen Augenblick den ernsten, feierlichen Charakter eines Gebets voll hingebender Erregung. Wer sich betend und betrachtend jahraus jahrein mit dem unvergleichlichen Inhalt des lyrischen Gebets vertraut gemacht, dem mußte dessen unübertroffene Schönheit gerade als Gebet erst recht zum Bewußtsein kommen bei dem dramatischen Wechsel von Solo, Duett und Quartett, von Chor und Orchester, der alle Mittel des musikalischen Ausdrucks erschöpfte, um die heiligen Gefühle und erhabenen Empfindungen des Klageliedes auszusprechen. Wer mußte sich nicht gleich bei den schlichten Worten der ersten Strophe dum pendebat filius mächtig ergriffen fühlen durch die Wucht der Tonmalerei, die das Bild des am Kreuze hängenden Sohnes Gottes so unmittelbar dem geistigen Auge naherückte! Wer konnte sich dem erschütternden Eindruck jener andern Strophe entziehen, die uns den Erlöser im Augenblick des Todes mit den Worten dum emisit spiritum vor die Seele stellt! Einen Hauch der reinsten Gottesliebe atmen dann die zarten Klänge des so ganz aus dem Herzen strömenden

Fac ut ardeat cor meum
In amando Christum Deum,
Ut sibi complaceam.

Als eines der schönsten Stücke vom musikalischen Gesichtspunkt, „wo man", wie selbst ein scharfer Kritiker bekennen muß, „Rossini in all der Anmut seiner Eingebungen, in der ganzen Frische und bezaubernden Macht seiner Melodien wiederfindet", gelten die Worte:

Sancta Mater, istud agas,
Crucifixi fige plagas
Cordi meo valide.

Nicht sobald wird dem Schreiber der Eindruck entschwinden, den die tiefempfundenen Worte des christlichen Dichters, zart und innig von einem japanischen Sängerchor vorgetragen, bei ihm hervorriefen, als sie durch die lautlose Stille des Saales klangen. Aber die Worte: fac ut portem Christi mortem und die nächstfolgenden stehen an musikalischer Schönheit kaum dahinter zurück. Und nun kommt die gewaltige Stelle:

Inflammatus et accensus
Per te Virgo sim defensus
In die iudicii [1].

Mit einem Male verkünden die schmetternden Töne der Posaunen das Nahen des Richters unter der majestätischen Begleitung des Orchesters. Die großartige Tonmalerei entfaltet gewissermaßen in Tonfiguren Michelangelos „Jüngstes Gericht", wie er dem Auge „das ganze aufgeregte Menschheitsdrama als das Finale der Schöpfung darbietet, wo Himmel und Hölle in furcht-

[1] Rossini hat hier seiner Musik eine andere Lesart als die des römischen Meßbuchs untergelegt. Vgl. Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern 209.

baren Gegensätzen sich scheiden"[1]. In diesem furchtbaren Augenblick, der über die Ewigkeit entscheidet, erscheint an der Seite des Richters dieselbe Mutter, die einst unter dem Kreuz ihres für die Menschheit sterbenden Sohnes stand, damals mitleidend für die Sünder, jetzt für sie um Erbarmen bittend. Man glaubt, auf den Wogen der herrlichen Musik die Jungfrau als Fürbitterin wie auf den Wolken des „Jüngsten Gerichts" emporschweben zu sehen. Und nun wandelt sich die ernste Klangfarbe des Karfreitags in den hellen Jubel des Auferstehungstags um. Es ist, wie wenn die paradisi gloria unter den rauschenden Klängen des Chores der Engel sichtbar werde. Der Chor stimmt das Jubellied des Siegers über Tod und Hölle an. Der Himmel scheint sich zu öffnen. Das vertrauensvolle Gebet:

Da per Matrem me venire
Ad palmam victoriae

läßt in seiner schlichten und doch so ergreifenden musikalischen Sprache bereits die überströmende Wonne des seligen Besitzes Gottes, die kein Ende hat, empfinden. Diese Ewigkeit ist es, die das Finale in saeculorum saecula dem Empfinden der Hörer in der nicht enden wollenden, immer neu heranströmenden, auf und ab wogenden Flut der Töne durch ein grandioses Zusammenwirken von Chor und Orchester nahebringen wollte. Wie ein einziger Jubelerguß strömte diese Flut auf den Wogen des Gesanges und der Symphonie dahin, als sollte jede Welle dem noch am diesseitigen Ufer stehenden Hörer das Wort „Ewig", „Ewig" zurufen: wie es ein geistlicher Dichter der Schwäbischen Schule, Knapp[2], so schön umschrieben.

Ewiges Leben! o herrliches Wort!
Blühende Blume, die nimmer verdorrt!
Glänzende Sonne, die nimmer erbleicht!
Dauernder Himmel, der nimmer entweicht!
Was von Entzücken die Sprache benennt,
Was ein Gemüt von Erquickungen kennt,
Reichtum und Jubel und Frieden und Rast
Sind in den herrlichen Namen gefaßt.

Eine musikalische Umschreibung dieses „Ewig" ist das grandiose Finale: Amen in saeculorum saecula.

Um die nicht zu beschreibende Schönheit dieser in seliger Wonne überströmenden Ewigkeitsakkorde voll auf sich wirken zu lassen, mußte der Hörer die in tiefster Trauer erklingenden Töne der ersten Strophe in der Erinnerung festhalten, die das Bild des Sohnes und der Mutter, der zwei allerheiligsten Personen, „im allergrößten Schmerz, an ihrem tiefsten Weh und in ihrem höchsten Leid" dem mitleidenden Empfinden nahebrachten. Die tröstlichste aller Wahrheiten, die der Glaube an den gekreuzigten Sohn Gottes uns erschließt, fand in diesem musikalischen Gegensatz der Anfangs- und Schlußstrophe ihren wirkungsvollen Ausdruck: Wie die jungfräuliche Mutter mit ihrem leidenden Sohne gelitten und mit ihrem triumphierenden Sohne über die Leiden ihres sterblichen Lebens triumphiert, so werden auch wir durch die Teilnahme am Kreuze des Sohnes mit der Mutter der Schmerzen seiner Herrlichkeit uns in Ewigkeit erfreuen. So findet der Hymnus seinen Abschluß in der tröstlichsten aller tröstlichen Wahrheiten, in dem erhebenden Gedanken, den der Apostel in die zwei Worte kleidet: „Wenn wir mit Christus leiden, werden wir auch mit Christus herrschen", und: „Nicht sind zu vergleichen die Leiden dieser Zeit

[1] Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom VIII[3] 153.
[2] Kluge, Auswahl deutscher Geschichte[12] 317.

mit der künftigen Glorie, die an uns wird offenbar werden." Das ist das herrliche Finale des in Christus erneuerten Lebens der Menschheit, das Rossini zum Bewußtsein bringen wollte. Nur der Hörer, der von der Gewißheit dieses Finales durchdrungen war, vermochte die ganze Schönheit des musikalischen Finales zu erfassen und zu genießen, das wie ein rauschendes Meer von Tönen, bald anschwellend, bald zurückflutend, dann wiederum anhebend, aber nicht endend dem gläubigen Gemüt das Amen in saeculorum saecula, der in der Ferne bereits winkenden paradisi gloria und palma victoriae nahebringen sollte.

Chor und Orchester, am Schlusse noch so frisch wie im Anfang, boten im schönsten Zusammenklang ihr Bestes auf, um die Wirkung des gewaltigen Finales ganz zur Geltung zu bringen. Die jugendlichen Sanges- und Orchesterkräfte schienen selbst von der Wucht des Tongemäldes ergriffen und von dem Schwunge der Rhythmik mit fortgerissen.

Einen großartigeren Abschluß hätte der erhabene Hymnus nicht finden können. Weihevolle Stille erfüllte den bis in die letzten Winkel erfüllten Raum. Ob auch nur die allerwenigsten Zuhörer sich des tiefen Gedankens bewußt waren, auf dem sich das Finale aufbaut, so hielt sie doch alle die Majestät dieser Symphonie von Chor und Orchester in ehrfurchtsvolle Betrachtung gebannt.

So endete die musikalische Triumphfahrt der Akademie. Begonnen hatte sie mit jener heiligen Stadt, die unter dem altehrwürdigen Namen Miyako dem Abendland bereits durch den ersten Vermittler abendländischen Geisteslebens seit der Mitte des 16. Jahrhunderts bekannt geworden. Sie erreichte ihren Höhepunkt in der Hauptstadt Neujapans. Es traf sich, daß dieser Abschluß gerade mit den beiden Tagen zusammenfiel, die dem Andenken dieses Pioniers christlicher Kultur in Japan geweiht sind, dem Todestag und dem Festtag des hl. Franz Xaver. Ob auch nur ein Zufall, so war es doch ein sinnreiches Zusammentreffen, daß die musikalische Aufführung eines der herrlichsten Meisterwerke christlicher Poesie in der Hauptstadt Japans gerade mit den beiden Gedenktagen des großen Mannes sich begegnete, durch den jener Schatz der kirchlich-liturgischen Poesie, deren Schönheit die größten Dichter bewundert, die größten Künstler musikalisch auszuprägen suchten, und mit ihr das Stabat Mater als einer der kostbarsten Juwelen nicht bloß dieser Poesie, sondern der Poesie aller Völker und Zeiten überhaupt vor bald vierhundert Jahren zum ersten Mal seinen Einzug in Japan gehalten hatte.

Joseph Dahlmann S. J.

Besprechungen.

Theologie.

Leben-Jesu-Werk. Von A. Meyenberg. Erster Band. 8° (X u. 754 S.) Luzern 1922, Räber & Co.

Wer von einem neuen Leben-Jesu-Werk aus katholischer Feder und gar aus der Feder Meyenbergs hört, der wird mit gespannter Erwartung nach dem nunmehr erschienenen ersten Band dieses Werkes greifen. Aber sein erstes Gefühl wird eine seltsame Enttäuschung sein. Es wird ihm ergehen wie unmittelbar unter den Mauern und Pfeilern eines zyklopischen Bauwerks: Jeder einzelne Quader erscheint schon unübersehbar groß wie ein Felsen und das ganze wie eine ungeheure Wirrnis von Felsen und Schluchten.

In diesem ersten Bande des Meyenbergschen Werkes ist noch gar nichts zu finden von all dem, was wir in einem Leben-Jesu-Werk zuallererst begierig zu suchen pflegen: Quellenkritik, synoptische Frage, eschatologische Frage, Messiasbewußtsein usw. Aber Meyenberg führt von vornherein auf einen Weg, auf dem der Leser oder vielmehr der Studierende (dieses Buch ist wie ein Seminar, in dem man gewissenhaft und geduldig mitarbeiten muß, um Gewinn zu haben) von selbst über die allzu gefährliche und brennende Nähe jener Fragen hinauswächst: auf den historischen Weg, auf den Weg vergleichender Betrachtung. Die neuere Leben-Jesu-Forschung, die uns oft so wuchtig und verwirrend vorkommt, ist doch nur eine verhältnismäßig kurze Spanne in einem breiten und langen Strome der Entwicklung, eine Episode in einer nun schon viele Jahrhunderte umspannenden Geschichte, in der gesamten Jesus-Forschung. Und in der Einordnung in diese Gesamtheit verlieren die sog. neueren Probleme viel an Größe und Gewicht, ja sogar auch an Originalität — es gibt wenig Gedanken und Fragen, die nicht in grauer Vorzeit auch schon gedacht und gefragt worden sind. Vor allem erscheinen die negativen Jesuskritiker der modernen Schulen als bloße Nachzügler von großen Heerscharen, die schon in der christlichen Urzeit den Kampf um Christus führten (man denke nur an die Christuskritik des Celsus!); und die Negationen selbst scheinen zu verhallen gegenüber dem ungeheuren, alle Jahrhunderte erschütternden Ja der Jesusliebe und des Christusglaubens.

Damit sind schon gleich die wichtigsten Errungenschaften dieses ersten Bandes Meyenbergs genannt, und sie sind zu danken der neuen Feldherrnkunst dieses greisen Christusstreiters. Er hat in seinem Buch ein gewaltiges Umfassungsmanöver eingeleitet, das über den ganzen, zeitlich und räumlich so ungeheuer ausgedehnten Schauplatz der christologischen Kämpfe aller Zeiten sich erstreckt. Kein Wunder, daß eine solche Riesenumfassung etwas unendlich Verwickeltes, Detailliertes, schwer zu Uberblickendes darstellt, und daß vor allem dieser erste Band des Leben-Jesu-Werkes wie eine Zusammenballung unübersehbarer und sogar unzusammengehöriger Stoffmassen erscheint. Aber in Wirklichkeit beherrscht und ordnet, wie man bei genauem Studium verwundert feststellt, die strengste Systematik diese Stoffmassen, vielleicht allzusehr, so daß zum Beispiel die großen christologischen Häresien weniger genetisch als vielmehr systematisch gefaßt und beschrieben sind: „Das Jesusbild im Zeichen der Verneinung, der Entmenschlichung, der Spaltung der Persönlichkeit, der Vermischung."

Meyenberg offenbart sich in diesem Werk als ein Systematiker und Synthetiker von außergewöhnlicher Kraft, der eine riesige Detailfülle in straffer Zusammenschau zu bezwingen vermag. Auch seinen Lesern ist es nicht allzuschwer gemacht, diese Detailmassen geistig zu beherrschen: sie mögen nur gleich zu Anfang den hervorragend klaren Aufriß des gesamten Werkes, den Meyenberg in „Vorwort und Einführung" gibt, genau lesen, sich einprägen und beim Studium des Buches sich stets vor Augen halten; dann verschwindet das Verwirrende, und alle Einzelheiten der großen Umfassungsbewegung werden verständlich. Diese Einführungsworte rechtfertigen auch die Gesamtanlage des Buches in so einleuchtender Weise, daß es genügt, ihre Hauptgedanken zu zitieren, um erkennen zu lassen, wie neuartig, umfassend und zugleich fein durchdacht der ganze Plan des Werkes sich darstellt. Meyenberg schreibt:

„Es war zunächst der Plan des Verfassers, ein Leben Jesu zu schreiben.... Der Blick in den Riesenkampf der Neuzeit legte die Pflicht auf, auch zu den brennenden Fragen und Problemen in dem Gebiet der Leben-Jesu-Forschung auf das gewissenhafteste und ernsteste grundsätzliche Stellung zu nehmen. Das hätte aber ein Leben Jesu zerstückt und zerrissen. So reifte der Plan einer Scheidung der untersuchenden und der darstellen-

den Arbeit. Zunächst wollte der Verfasser dem „Leben Jesu", d. i. der Geschichte des Lebens Jesu, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung der neueren Zeit, etwa seit Samuel Reimarus, Lessing und Kant bis in die Gegenwart, mit kritischer Würdigung und positivem Gegenbild voraufschicken. Neben vielen andern Forschungen rief ihm aber namentlich das eingehende Studium der großen Dogmengeschichte von Harnack immer mehr die von allen Seiten her sich aufdrängende Überzeugung von der innigen Verwandtschaft der Leben-Jesu-Kämpfe der Altzeit mit denen der Jetztzeit wach; und noch machtvoller trat die großmächtige Einheit eines ungeschwächten Jesusbildes vor die Seele, das von den Urtagen bis in die Tage von heute durch alle Jahrhunderte leuchtet....

Das ermutigte den Verfasser, ein Leben-Jesu-Werk und ein Leben Jesu zu schreiben.... Wir beginnen nicht mit einer Untersuchung über die Evangelien und die übrigen Urkunden des Lebens Jesu. Das wird der Schluß des Werkes in eingehender, wissenschaftlicher Ausführlichkeit bieten. Wir entfalten zunächst eine positive und kritische Geschichte der Leben-Jesu-Bewegung und der Leben-Jesu-Forschung. Wir zeichnen geschichtlich den Werdegang des Riesenkampfes um Jesus, den Kampf gegen ihn, den Kampf für ihn, den Geisterstreit und die Geisterbewegung in Bezug auf ihn — durch alle Jahrhunderte bis in die neueste Zeit, doch so, daß stets auch das positive Jesusbild aus den Wolken leuchtet....

Ein großer, das ganze dreibändige Werk grundlegender Abschnitt erweist zunächst einfachhin die Tragweite der Leben-Jesu-Fragen. Das Ergebnis leuchtet auf: keine Persönlichkeit der Geschichte hat je eine solche Wirkung auf die ganze Welt, auf Seelen und Menschheit, Religion und religiöses Leben, auf Philosophie und Kunst, Literatur und Leben ausgeübt wie Jesus Christus.... Wir greifen zunächst für einen Augenblick hinein ins volle Menschenleben der Neuzeit, um den modernen Menschen sofort die Tragweite der Fragen fühlen zu lassen.... Dann kehren wir sofort in die Urzeit zurück und führen den Tragweitebeweis in freier Auswahl von den Grenzen der Apostelzeit durch Literatur, Kunst und Geschichte bis in die Neuzeit.... Nach dieser Grundlegung des Gesamtwerks beginnt unsre eigentliche Arbeit und Führung durch die Leben-Jesu-Erfassungen, -Bewegungen und -Kämpfe.

In diesem ersten Bande stellen wir das Jesusbild der Altzeit dar: wir fassen es als einheitliches, etwa von einem Ignatius von Antiochien, dem Apostelschüler, bis und mit Thomas von Aquin. So weit dehnen wir den Begriff des Altertums in der Darstellung des Jesusbildes aus.... Überall versuchen wir auch bereits in diesem Bande, die Fragen der Altzeit mit jenen der Neuzeit zu verbinden.

Der zweite Band wird den Leser vor das Jesusbild der Neuzeit führen. Er will die Leben-Jesu-Erfassungen, -Forschungen, -Bewegungen, -Kritiken aller Richtungen von Luther ... bis Samuel Reimarus und von da bis und mit David Strauß behandeln, — vom Tridentinum bis Leonhard Hug. Der dritte Band, geleitet von David Strauß, Christian Baur und Renan bis in die neueste Zeit.... Dann rollen wir auf der eigentlichen Schlußstufe des untersuchenden Werkes — alle Kämpfe um Jesus und alle Arbeit für Jesus überblickend und alle Fragestellungen der neueren und neuesten Zeit ins Auge fassend — die Frage aller Fragen über die Person Jesu auf und entfalten die Antwort im goldenen Lichte der Evangelien und des Neuen Testaments wie gegenüber allen schärfsten Stichflammen der Kritik: die Frage über die Menschheit, die Gottesgesandtschaft, die Gottheit, die Gottessohnschaft und die Person Jesu in ihrer ganzen Tragweite, in ihrem ganzen Reichtum und in ihrer unvergleichlichen Lebens- und Farbenfülle.

Endlich, so Gott uns noch Leben und Gnade verstattet, schlägt dann jene längst herbeigesehnte glückliche Stunde, in der uns vergönnt sein möchte, die Leser in ein unumstürmtes und sturmsicheres Leben Jesu zu geleiten, an dessen stiller Vorarbeit und Arbeit der Verfasser schon lange freudig sitzt und für das er auch jede Spanne, Ritze und Faser der Zeit zu nützen sucht..."

Über die zahllosen Einzelheiten historischer, philosophischer, kritischer Art, die das Leben-Jesu-Werk Meyenbergs schon in diesem ersten Band enthält, brauchen wir hier keine Untersuchung anzustellen; selbst wenn sie nicht alle als stichhaltig erfunden würden, an dem Gesamtergebnis der Untersuchungen würde dadurch nichts geändert. Ein ernsteres Bedenken scheint von der Seite der Darstellungsform her sich zu erheben: Meyenberg ist eifriger

Priester, Seelsorger, Prediger und Dichter, und seine Art zu schreiben ist dadurch bestimmt. Läßt sich damit eine ganz strenge, unbeirrbar wahrhaftige Wissenschaftlichkeit verbinden? Der Stil Meyenbergs ist voll poetischer Kraft, bildhaft, lyrisch, temperamentvoll; er verleugnet nirgends, wie tief der Verfasser ergriffen ist von der Liebe zum Christus seines Glaubens und wie ungescheut er für diese seine große Lebensliebe wirbt. Ist damit jene ruhig kühle Distanz vereinbar, mit der ein Forscher seinem Gegenstand gegenübersteht?

Wir wissen heute, daß es Erkenntnisse des Herzens gibt, daß auf den Gipfeln des Erkennens die Liebe es ist und die Intuition der Liebe, welche der Wahrheit am nächsten kommt, nicht der grübelnde, zerfasernde Verstand. So ist es bei allen Erkenntnissen, die ohne Wertungen nicht möglich sind, bei allen ästhetischen, ethischen und vor allem religiösen Erkenntnissen. Wie Gott selbst am tiefsten nicht vom spekulativen, sondern vom religiösen Denken erfaßt werden kann, so auch Jesus Christus. Und Meyenberg ist ein betender, ein bis ins Letzte von religiösem Feuer durchglühter Denker und Forscher.

Einen Nachteil hat die religiöse Begeisterung des Verfassers allerdings, der aber gegenüber der Wucht des Gesamtwerks nicht ins Gewicht fällt, und es ist eigentlich kleinlich, eigens davon zu reden: die zahlreichen Wiederholungen. Nicht jene Wiederholungen, die eine Arbeitsgemeinschaft mit den Lesern, ein Seminar im Kreise von Studierenden notwendig macht — sie erleichtern das Verständnis und lassen den Stoff sich tiefer einsenken, sondern jene Wiederholungen, die mehr lyrischer oder erbaulicher Art sind und dem übervollen, für die Berge wie für Christus begeisterten Herzen des Verfassers entquellen.

So gigantisch die drei Bände dieses Leben-Jesu-Werkes, die das untersuchende Material enthalten, sich darstellen werden, so sehr man bei ihrer Lektüre die ungeheure Fülle und Verwirrtheit der zahllosen Fragen empfindet, es ist doch immer noch der unvergleichlich leichtere Teil der Aufgabe, die sich Meyenberg gestellt hat. Das Leben Jesu selbst, dessen Vollendung er als die große glückliche Stunde seines Lebens ersehnt, und das auch wir mit ihm ersehnen, ist doch angesichts der unendlichen Reichtümer in Jesus etwas so Großes, daß wir fast mit Bangen auf das Wagnis schauen, das Meyenberg unternimmt. Möge ihm Christus selbst erscheinen!

Peter Lippert S. J.

Novum Testamentum Graece et Latine Herausgegeben von Dr. H. J. Vogels, Universitätsprofessor in Bonn. Handliches Taschenformat auf Dünndruckpapier in 2 Bänden. 8° (XVI, IV u. 1326 S.) Band I: Evangelia et Actus apostolorum. Band II: Epistolae et Apocalypsis. Düsseldorf, L. Schwann.

Als 1920 die erste Auflage des Novum Testamentum graece aus der Hand des früheren Straßburger Exegeten erschien, wurde sie von der gesamten katholischen Presse mit Freude und Genugtuung begrüßt. Nunmehr erscheint diese Ausgabe bereits in zweiter Auflage, die den Wünschen der Fachgelehrten nach Möglichkeit entgegenkommt, und mit ihr die langersehnte Ausgabe des griechischen und lateinischen Bibeltextes zugleich. Ein Werk, zu dem man unter den heutigen wirtschaftlichen Verhältnissen sowohl dem Herausgeber als dem Verlag in gleicher Weise Glück wünschen kann und muß.

Wir Katholiken bewillkommnen diese Ausgabe des Forschers im besondern, weil sie uns der seit Jahrzehnten empfundenen Entbehrung einer von katholischer Seite veranstalteten Ausgabe des Neuen Testaments entrissen hat und uns mit einem Werke beschenkt, das den bekannten Ausgaben eines Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß und zuletzt noch H. v. Soden ebenbürtig an die Seite treten kann, zugleich auch dem aus praktischen Gründen in studierenden katholischen Kreisen notwendigen Gebrauch des „Nestle“ (herausgegeben von der protestantischen Bibelgesellschaft) glücklich ein Ende macht.

In Format, Einteilung, Gliederung und Ausstattung gleicht die Ausgabe durchweg derjenigen von Nestle, indem sie deren bewährte Vorzüge wohl absichtlich übernommen hat. Wissenschaftlich steht sie ohne Zweifel über derselben. Denn Nestle lieferte für den praktischen Gebrauch einen Text, der nicht ohne wissenschaftliche Begründung den früheren Textgestalten von Tischendorf, Westcott-Hort und B. Weiß entnommen war und im Apparat auch fast ausschließlich auf diese Ausgaben verwies; Vogels hingegen gibt uns eine selbständige textkritische Ausgabe, die zwar nicht alle, aber doch entsprechend dem Ziele und Zwecke der Ausgabe — sie soll vornehmlich den Studierenden zugedacht sein, dann auch weiteren Kreisen — die wichtigsten Varianten des Textes aus den bedeutendsten Handschriften vorführt.

Daß Vogels bei seiner Ausgabe die Ergebnisse der früheren Forschung gewissenhaft

benützt hat, versteht sich von selbst. In der Methode der Handschriftenbewertung und in der Arbeitsweise geht Vogels durchaus selbständige Wege, insbesondere wendet er sich im Prinzip gegen die Auffassung, aus der heraus H. v. Soden jüngst seinen Text gestaltet hat. Daß er gleichwohl oft, wenn nicht meistens einen Text liefert, der von dem bisherigen nur wenig oder gar nicht abweicht, ist uns eine beruhigende Gewähr dafür, daß der Text des Neuen Testaments trotz der Unmasse von Varianten, wie sie infolge des häufigen Abschreibens in den verschiedensten Ländern unvermeidlich sind, in den meisten Fällen bis in die Einzelheiten hinein durchaus gesichert erscheint; eine Feststellung, die wegen der eminenten Bedeutung der Heiligen Schrift im christlichen Glaubensleben von größter Tragweite ist. Jos. Kramp S. J.

Kunstgeschichte.

Die katalanische Buchillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei. Eine neue Quelle zur Geschichte des Auslebens der altchristlichen Kunst in Spanien und zur frühmittelalterlichen Stilgeschichte. Von Wilhelm Neuß, Professor an der Universität Bonn. Mit 209 Abbildungen auf 64 Tafeln. 4° (VIII u. 156 S.) Bonn und Leipzig 1922, Kurt Schröder.

Das Werk gehört, um das gleich eingangs zu sagen, nach Text wie Abbildungen zu den wertvollsten und bedeutsamsten, welche bisher auf dem Gebiet der Miniaturenforschung veröffentlicht wurden. Das gilt zunächst bezüglich des Gegenstandes, dem es gewidmet ist. Es ist ein hervorragend wichtiges und dabei zum großen Teile bis heute unbekanntes, auf alle Fälle aber entweder noch gar nicht oder doch nur ungenügend bearbeitetes Miniaturenmaterial, mit dem es sich beschäftigt und das es teilweise erstmalig in die Kunstgeschichte einführt. Denn so sonderbar und auffällig es erscheinen mag, die illustrierten Handschriften, denen der Verfasser seine Untersuchungen zuwendet, sind bei all ihrer Bedeutung von der Miniaturenforschung bislang nur sehr wenig beachtet, soweit sie aber in den Kreis derselben gezogen wurden, nur ungenügend, ja mannigfach irrig gedeutet worden, weil sie nicht im Zusammenhang miteinander und den übrigen verwandten Denkmälern gewürdigt wurden.

Aber auch die Art der Bearbeitung, wie sie dem Werk eigen ist, erheischt alle Anerkennung. Wenn es nicht bloß Aufgabe der Miniaturenforschung ist, die Miniaturen zu beschreiben, zu deuten, stilistisch zu werten und zu datieren, sondern auch sie nach ihrem Werden zu untersuchen, sie nach Inhalt und Form in Vergleich und Zusammenhang mit andern mehr oder weniger ähnlichen früheren oder gleichzeitigen Erzeugnissen der Miniatur-, Tafel- und Monumentalmalerei sowie der Plastik zu bringen und darzulegen; ob und inwieweit sie von diesen abweichen und Originalarbeiten sind, oder ob und inwieweit sie ihnen verwandt erscheinen, sei es, weil sie die gleiche Vorlage hatten, sei es, weil jene ihnen bzw. sie jenen als Vorlage dienten; wenn sie nachzuweisen hat, welche Stellung gewisse in Frage stehende Miniaturen in der kunstgeschichtlichen Entwicklung einnehmen, ob und was für älteres Gut in ihnen fortdauerte, ob sie eine Weiterbildung oder einen Rückschritt darstellen und welche Einflüsse für ihre inhaltliche und formale Sonderart bestimmend waren; mit andern Worten, wenn die Aufgabe der Miniaturenforschung darin besteht, die Miniaturen sowohl in sich wie auch als Teilerscheinungen in der Geschichte des Miniaturenwesens zu betrachten und zu untersuchen, dann muß man der vorliegenden Arbeit das Zeugnis ausstellen, daß sie allen diesen Anforderungen in einem Ausmaß gerecht geworden ist, das nicht bloß volle Beherrschung alles zur Zeit ergreifbaren Materials und klares Erfassen der an die Miniaturen sich anknüpfenden Fragen bekundet, sondern auch den Verfasser als ruhig abwägenden, unvoreingenommenen Forscher erscheinen läßt, der nicht einem vorgefaßten Leitsatz zuliebe seine Quellen versteht und sprechen läßt, sondern lediglich aus ihnen das herauszuholen sich bescheidet, was in ihnen wirklich enthalten ist. Freilich folgt daraus nicht, daß man darum jeder Auffassung des Verfassers zuzustimmen habe. Indessen tut das dem Werte der Arbeit ebensowenig Eintrag wie der Umstand, daß diese nicht alle Probleme restlos zu lösen vermag, daß sie in manchen Fällen sich mit einem „dürfte“ oder „wahrscheinlich“ zu begnügen gezwungen sieht und die endgültige Lösung, wenn eine solche überhaupt möglich werden sollte, von weiteren Forschungen und weiterem Quellenmaterial abhängig macht. Denn alles das sind Dinge, die nun einmal in der Natur der Sache, d. i. in der Unzulänglichkeit und verschiedenen Deutbarkeit der Quellen gegeben sind.

Zum Gegenstand der Untersuchungen hat die Arbeit zwei mit Miniaturen geschmückte katalanische Bibelhandschriften, die am reichsten illustrierten von allen noch vorhandenen,

mit Miniaturen versehenen frühmittelalterlichen Bibeln des Ostens wie des Westens. Es sind die sog. Roda-Bibel in der Nationalbibliothek zu Paris, die aus dem Benediktinerkloster Sant Pere de Roda stammt, bald nach 1000 geschrieben wurde und vermutlich in der Schreibstube des Klosters Ripoll in Katalonien entstand, sowie die bisher unter dem irrigen Namen Farfa-Bibel gehende illustrierte Bibelhandschrift der Vatikana, die der Verfasser mit guten Gründen als Werk der Schreiber und Miniatoren des vorhin genannten Klosters Ripoll dartut und als ein wenig jünger denn die Roda-Bibel bezeichnet. Von andern altspanischen und katalanischen Bilderhandschriften werden eingehend zum Vergleich in den Kreis der Untersuchungen gezogen besonders der bezüglich seiner Herkunft viel umstrittene sog. Ashburnham-Pentateuch, den der Verfasser entgegen allen bisher versuchten Zuweisungen als altspanische Arbeit nachweist, die illustrierten Handschriften des Kommentars des Beatus von Liebana zur Apokalypse aus dem 10. und 11. Jahrhundert sowie die Bibel von San Isidoro zu León aus dem Jahre 960.

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel. In den beiden ersten zeichnet der Verfasser einleitend ein Bild der beiden Bibeln, die den Gegenstand seiner Untersuchungen bilden, und stellt ihre Herkunft sowie ihre Entstehungszeit fest. Im dritten gibt er eine einlässige Beschreibung des Bilderschmucks des Heptateuchs der beiden Bibeln, im vierten forscht er nach dessen Quellen, zu denen er vor allem die ältere spanische Buchmalerei zählt, wie diese uns in dem inhaltlich und formal noch ganz altchristliche Traditionen widerspiegelnden Ashburnham-Pentateuch sowie in den flächig arabisierten, westgotisch stilisierten Miniaturen der Beatus-Apokalypsen und der Bibel von León entgegentritt. Das fünfte Kapitel behandelt den Bilderschmuck der übrigen alttestamentlichen Bücher der beiden Bibeln, von denen namentlich die Königsbücher und die großen Propheten reich illustriert wurden, während die Psalmen auffallenderweise ohne Miniaturen blieben. Auch für ihn glaubt der Verfasser altspanische, vormaurische Vorlagen annehmen zu müssen. Gegenstand des sechsten Kapitels endlich sind die Illustrationen der neutestamentlichen Bücher, von denen in den beiden Bibeln fast nur die Evangelien und die Apokalypse mit solchen versehen wurden, dann die Evangelisten und Apostelbilder, der Initialenschmuck und die sog. Kanonesbögen. In einem Schlußwort werden die Ergebnisse der vorausgehenden Untersuchungen in vier Abschnitten zusammengefaßt: Die katalanischen Bibeln als Einzelwerke, in ihren Beziehungen zur sonstigen katalanischen Kunst, zur altspanischen Buchmalerei sowie zur altchristlichen und frühmittelalterlichen Kunst.

Den Feststellungen des Verfassers zufolge sind die beiden Bibeln nur zum Teile Neuschöpfungen. In der Hauptsache beruhen sie auf altspanischen Bibelminiaturen als Vorlagen, wenigstens was die alttestamentlichen Bücher anlangt; denn für den Bilderschmuck der neutestamentlichen glaubt er auch mit byzantinischem Vorlagengut rechnen zu sollen. Formal und stilistisch verraten die Miniaturen weitgehenden Einfluß der arabischen und westgotischen Kunst. So erscheinen sie als eine Verschmelzung verschiedener Kulturen und Kunstwelten, darunter namentlich auch der in den altspanischen Buchmalereien fortlebenden altchristlichen Kunst.

Die Arbeit ist ein ebenso glücklicher wie bedeutsamer Schritt auf einem bisher so gut wie unerforschten Gelände, eine zuverlässige Unterlage für weitere Forschungen auf dem Gebiet der katalanischen Buchillustration und dazu ein erster wertvoller Schlüssel zur Lösung des Problems der altspanischen Buchmalerei nach Form, Charakter und Inhalt. Weitere wichtige Aufschlüsse haben wir sicher zu erwarten, wenn der Verfasser die Bearbeitung des Miniaturenschatzes der Beatus-Handschriften, die er in nähere Aussicht stellt, abgeschlossen und vorgelegt hat. Daß das Werk durch seine Untersuchungen wie namentlich auch durch seine 64 Tafeln mit durchweg vortrefflichen Abbildungen von Miniaturen der Roda- und Ripoll-Bibel sowie der andern spanischen Handschriften auch für die Geschichte der Ikonographie von hervorragender Bedeutung ist, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden. Es bereichert in erheblichem Maß und mit manchen eigenartigen Darstellungen den bisher bekannten christlichen Bilderkreis, wirft Licht auf Fragen, die noch der endgültigen Lösung harren, und regt zugleich seinerseits manche neue Fragen an. Jos. Braun S. J.

Die Kunstdenkmäler von Bayern. VII. Bezirksamt Kelheim. Bearbeitet von Felix Mader. Mit 23 Tafeln, 328 Abbildungen im Text und einer Karte. gr. 8° (410) München 1922, Kommissionsverlag von R. Oldenbourg.

Während die Fortführung der so wichtigen deutschen Denkmälerinventare infolge der üblen Zeitverhältnisse fast überall eine bedauernswerte Unterbrechung erlitten hat, hat die Denkmäleraufnahme des bayrischen Landesamts für Denkmalpflege nie ganz ausgesetzt; sie erfuhr nur eine Verlangsamung, die zudem bloß zeitweiliger und vorübergehender Art war, wie die vier neuen Inventare bekunden, die seit 1921 in überraschend schneller Folge von ihm veröffentlicht wurden: Bezirksamt Mellrichstadt von K. Gröber, Bezirksamt Vilsbiburg von A. Ekard, Stadt Straubing, Bezirksamt

Kelheim und das oben angezeigte Inventar, von dem Leiter der Inventarisierung.

Etwas zum Lobe dieser vier Bände zu sagen, von denen die drei letzten wegen der Fülle der in ihnen behandelten mittelalterlichen Monumente kunst- wie kulturgeschichtlich besondere Beachtung beanspruchen, könnte fast unnötig und überflüssig erscheinen. Das Urteil, das seinerzeit in diesen Blättern (92 [1916] 69) über die bis dahin veröffentlichten „Kunstdenkmäler von Bayern" ausgesprochen wurde, gilt vollauf, ja angesichts der großen Schwierigkeiten, die sich heute sowohl der Inventarisation als fast noch mehr der Drucklegung der Inventare entgegenstellen, in erhöhtem Maße auch für sie. Sie halten im Texte wie Illustrationsmaterial die ihrem Inventarcharakter entsprechende richtige Mitte ein. Die geschichtlichen Angaben bieten alles, was sich auf Grund zuverlässiger Bearbeitungen und des vorhandenen archivalischen Materials, das überall zu Rate gezogen ist, an Wissenswertem über die Geschichte der Denkmäler sagen läßt, ohne sich in zu eingehende Untersuchungen zu verlieren. Die Beschreibung der Denkmäler ist knapp, gibt aber ein klares, gemeinverständliches Bild derselben. Das trefflich ausgewählte, den Text gut ergänzende Abbildungsmaterial ist sehr reich, ohne jedoch aus den Inventaren Bilderbücher zu machen. Eine genaue kunststatistische Übersicht, mit der jeder Band schließt, faßt in einem Gesamtbild kurz zusammen, was sich in den einzelnen Bezirken an bemerkenswerten Monumenten der Architektur, Plastik und Malerei, an kirchlichen Einrichtungsgegenständen und Geräten, an Glocken und sonstigen Altertümern erhalten hat. Die Ausstattung der Inventare, Papier und Druck, ist geradezu vorzüglich; sie steht kaum hinter der Aufmachung zurück, welche den „Kunstdenkmälern" in günstigerer Zeit zuteil wurde.

Der Herausgeber der Denkmälerinventare von Bayern, Prof. Dr. Mader, Hauptkonservator am Landesamt für Denkmälerpflege, ist zweifellos zurzeit der beste Kenner der bayrischen Kunstaltertümer. Von den bisher erschienenen Bänden der „Kunstdenkmäler" sind nicht weniger denn zwanzig entweder ausschließlich oder doch zum großen Teile das Werk seines rastlosen, still bescheidenen Fleißes. Möge es ihm beschieden sein, im Verein mit seinen wackern Mitarbeitern trotz der ungünstigen Zeitverhältnisse den bereits erschienenen Bänden der „Kunstdenkmäler" noch manche weitere von gleich vortrefflicher Bearbeitung folgen zu lassen, nicht bloß im Interesse der Kunstwissenschaft, sondern ebensosehr im Interesse der Förderung von Heimatsinn und Heimatliebe. Die Bände sind dazu zweifellos in hervorragendem Maße geeignet, verdienen deshalb die weiteste Verbreitung und sollten namentlich in keiner Schülerbibliothek der bayrischen Gymnasien fehlen. Sie würden der heranwachsenden gebildeten Jugend zeigen, wie viele ehrwürdige und kostbare Monumente aller Art aus früheren Tagen auf bayrischem Boden noch vorhanden sind, würden sie mit aufrichtiger Wertschätzung dieses Erbes der Vergangenheit und Liebe zur Heimatscholle erfüllen und dadurch in unsrer dem Idealen so abholden, auf das Materielle aber allzusehr gerichteten Zeit reichen Segen stiften.

Josef Braun S. J.

Paläozoologie.

Lebensbilder aus der Tierwelt der Vorzeit. Von Othenio Abel. 8° (VIII u. 643 S.) Mit einer farbigen Tafel und 507 Abbildungen im Text. Jena 1922, Gustav Fischer. Grundzahl *M* 11.—; geb. *M* 15.—

Der Verfasser ist in der zoologischen und geologisch-paläontologischen Fachliteratur bereits rühmlich bekannt. Ja man kann sagen, daß der Name Othenio Abel in den letzten Jahren für eine bestimmte Forschungsrichtung mehr und mehr zu einem Programm geworden ist. Den vielen Abhandlungen, die in Fachzeitschriften erschienen sind, hat sich im letzten Jahrzehnt eine Anzahl von meist umfangreichen Büchern angeschlossen. Besonders zu nennen wären etwa: Grundzüge der Paläobiologie der Wirbeltiere, Die vorzeitlichen Säugetiere, Die Paläobiologie der Cephalopoden, Die Stämme der Wirbeltiere, Lehrbuch der Paläozoologie; diese Werke erschienen in der Zeit von 1912 bis 1920. Vielleicht ist dem einen oder andern Leser das Bändchen „Die Tiere der Vorwelt" (1914) der Teubnerschen Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt" oder das Göschen-Bändchen Allgemeine Paläontologie (1917) bekannt geworden, wie man den Wiener Paläozoologen auch in dem vielbändigen Werke „Kultur der Gegenwart" als Mitarbeiter findet. Aus den angeführten Buchtiteln ist ersichtlich, daß Abel vor allem die vorweltliche Tierwelt zum Gegenstand seiner besondern Studien gemacht hat, und zwar in erster Linie die Wirbeltiere. Wäre das Wort „Paläobiologie", das uns zweimal in den angeführten Titeln begegnet, nicht so neu, so

würde der Leser daraus noch näher die besondere Forschungsrichtung erkannt haben, die Abel in ganz ausgeprägter Eigenart vertritt. Ist der Verfasser doch seit mehreren Jahren ordentlicher öffentlicher Professor der Paläobiologie an der Universität Wien. Es ist dies die erste und zurzeit wohl noch einzige Professur dieser Art; und daß sie dem Verfasser der „Lebensbilder" nach Verdienst gebührt, erkennt man aus der Hochschätzung, die ihm als „dem geistigen Vater der Paläobiologie" von den wissenschaftlichen Arbeitsgenossen entgegengebracht wird.

Bezeichnet das Wort „Paläobiologie" auch nicht eine ganz neue Sache, so doch einen Wissensweg, dessen möglichst erschöpfende Bearbeitung und Klarlegung mit teilweise neuen Methoden und unter Loslösung von Geologie wie Zoologie im engeren Sinne eine Anzahl heutiger Naturforscher sich als Ziel gesteckt haben. Selbstverständlich bedürfen sie dazu der allergründlichsten geologischen wie zoologischen Schulung, auch bleiben Zoologie und Geologie für ihre Forschungsarbeit die allerersten Hilfswissenschaften. Schon die früheren Werke Abels sind in diesem Geiste geschrieben. Da sie aber reichlich geologisches und zoologisches Fachwissen voraussetzen oder zu tief in derartiges Fachwissen einführen, sind sie weniger dazu angetan, über Fachkreise hinaus eine gute Vorstellung von dem Ziel und der Forschungsweise der neuen Paläobiologie zu vermitteln. Die jetzt erschienenen „Lebensbilder" sind hierzu eher geeignet und bieten zugleich einen Einblick in die bereits gewonnenen, recht schätzenswerten Erfolge. Zwar ist das neue Werk in Zielsetzung und Methode ebenfalls streng wissenschaftlich, aber durch die Auswahl des Inhalts und durch die geschickte Behandlung der vorgelegten Probleme sowie durch die lebensfrische Darstellung ist es dem Verfasser gelungen, sein Buch auch für den nicht streng fachwissenschaftlich gebildeten Leser verständlich zu gestalten. Nicht nur verständlich. Ich muß schon hier hinzufügen, daß der reiche Inhalt für einen größeren Leserkreis sehr belehrend und beachtenswert und sein Studium für jeden Freund der biologischen Wissenschaften ebenso lohnend wie genußreich ist.

Freilich fehlt es uns seit 100 Jahren nicht an populären paläozoologischen Schriften. Aber viele derselben weisen leider recht bedenkliche Mängel auf. Es gibt sogar *neuere*, die, weil nach veralteter Literatur bearbeitet, schon bei ihrem Erscheinen nicht auf entsprechender Höhe standen. Andere hierher gehörige Bücher sind bekanntlich über und über phantasievoll gehalten, wobei gar oft den phantastischen Ergüssen die notwendige sachliche Unterlage fehlt. Wieder andere sind für den Laien nur trockene Namenlisten, durch welche die Fossilien der betreffenden Schublade des zoologischen Systems oder dem richtigen Fache des geologischen Weltarchivs zugewiesen werden. Bringen aber unsre illustrierten Wochenschriften oder auch die Tagesblätter paläozoologische Neuigkeiten, so handelt es sich zumeist um ganz neue Funde, und zwar um einzelne Sensationsstücke, die oft genug noch nicht wissenschaftlich genau bearbeitet und in einem ersten, unvollkommenen Rekonstruktionsversuch dargestellt sind.

Schon das bedeutet großes Lob für Abels neues Werk, daß in ihm die genannten Mängel vollständig vermieden sind. Tüchtige Ausnutzung der Literatur, eigene Forschungsarbeit, strenge Sachlichkeit, gründliche Durchdringung, lebenswarme Darstellung sind leicht erkennbare Vorzüge des Werkes. Dazu kommt als besonderer Reiz der sozusagen *zu neuem Leben erweckte versteinerte Stoff*. Gerade das ist nämlich die Aufgabe der Paläobiologie. Indem sie die Resultate der historischen Geologie und die der systematischen Paläozoologie als Voraussetzungen übernimmt, sucht sie zu ergründen, *wie* all diese vorweltlichen Tiere jeweils inmitten einer bestimmt charakterisierten geographischen Landschaft, beeinflußt von bestimmten Bodenververhältnissen und klimatischen Faktoren, abhängig von der botanischen und tierischen Umwelt, während der ihnen zugewiesenen Zeitabschnitte gelebt haben. Nicht der fossile Überrest, nicht das zoologische System, sondern das *Leben selber*, eben die Biologie steht im Vordergrund, während alles übrige nur Hilfsmittel zur Erreichung dieses Zieles ist. In der Wahl des Buchtitels „Lebensbilder aus der Tierwelt der Vorzeit" hat der Verfasser also nach Möglichkeit zum Ausdruck gebracht, was er erstrebt.

Aber solche Lebensbilder zeichnen, ist das nicht ein unmögliches, utopisches Unternehmen? Ich glaube, daß selbst der schärfste Kritiker nach eingehendem Studium des Werkes sagen wird, die Wissenschaft habe mancherlei Mittel und Wege, um mit Wahrscheinlichkeit und selbst mit Sicherheit die Lebensführung vieler vorweltlicher Tiere eingehend zu schildern, und eifriges Studium werde während der nächsten Jahrzehnte noch viel tieferen Einblick vermitteln. Er wird sagen müssen, daß diese Lebensbilder nicht durch unberechtigtes Spielenlassen der Phantasie, sondern durch schärfstes

Schauen, durch umfangreiches Vergleichen, durch kritisches Denken und Schlußfolgern gewonnen sind, wenigstens in ihren Hauptzügen. Der Laie hat kaum eine Ahnung davon, wieviel sich aus tausend und aber tausend Fossilien der gleichen Lagerstätte, aus den feinsten Einzelheiten der Gestalt, aus der Haltung des fossil gewordenen Tierkörpers, aus bestimmten Verletzungen, aus dem Zusammenlagern von Gruppen usw. für das Lebensbild entnehmen läßt, wenn das Auge des Beobachters sich Jahre hindurch geschärft hat.

Der Verfasser hat es verstanden, durch die Art seiner Darstellung dem Leser vielfach einen Einblick in seine Arbeitsmethode zu gewähren. An vielen Beispielen sehen wir, wie die Resultate nach und nach erarbeitet und gewonnen werden. Wir arbeiten geistig mit und setzen uns in den Stand, am Ende der Abschnitte das gesuchte Lebensbild selber zu entwerfen oder doch das vom Verfasser gezeichnete als Ergebnis der vorausgehenden Darstellungen zu erfassen. Liebe zur Natur und einige Vorkenntnisse sind natürlich die notwendige Voraussetzung für ein gutes Verständnis. Mit besonderem Genuß werden jene Leser sich in Abels Buch vertiefen, die mit dem heutigen Tierleben, namentlich mit dem der Wirbeltiere, gut bekannt sind. Lehrer der Zoologie, Biologie und Geologie an Bürger- und Mittelschulen werden durch das Studium des Werkes eine Menge fruchtbarer Anregungen erhalten. Freilich wird eine kritische Stellungnahme im allgemeinen dem Leser nur dann möglich sein, wenn er gründliche zoologische Studien gemacht hat.

Es ist unmöglich, in einer kurzen Besprechung dem reichen Inhalt des Werkes gerecht zu werden. Es setzt sich aus zehn Abhandlungen im Umfange von je 40 bis 90 Seiten zusammen. Anscheinend fast selbständig nebeneinander gestellt, weisen sie nicht nur eine sachliche, sondern auch eine zeitliche Verknüpfung auf. Die erste Abhandlung versetzt uns in die allerjüngste geologische Vergangenheit, an das Ende der Eiszeit oder des Diluviums. Wir verweilen mit dem Verfasser „In der Lößsteppe von Krems in Niederösterreich", von wo das Jesuitenkolleg in Krems bereits seit 1645 Mammutzähne aufbewahrte. Schon der eiszeitliche Jäger hatte Beziehungen zur lebenden Lößfauna. Nach eingehender Schilderung ihrer Hauptvertreter finden wir S. 67 f. ihr interessantes Lebensbild gezeichnet. Die folgende Abhandlung „In der Buschsteppe von Pikermi in Attika zur unteren Pliozänzeit" führt uns auf klassischen griechischen Boden, aber weit vor der klassischen Zeit, gegen Ende des Tertiärs. Denn wie seit langem für die Altphilologie, so ist seit etwa 80 Jahren Attika mit seiner Pikermifauna klassischer Boden für die Akademien und Paläontologen fast aller Nationen. All die vielen Forschungen nützt der Verfasser aus, um uns am Schluß nicht so sehr ein Lebensbild als vielmehr ein schreckliches Gemälde der Lebensvernichtung durch grauenvolle Naturkatastrophen zu entwerfen. Mit der dritten Abhandlung kehren wir wieder an die damals allerdings noch nicht vorhandene Donau zurück, indem wir zugleich im Tertiär eine Stufe nach rückwärts steigen; wir sehen „Landschaft und Tierleben des Wiener Beckens in der mittleren Miozänzeit". Es ist begreiflich, daß diese Abhandlung mit sichtlicher Vorliebe geschrieben ist und ebenso als Ganzes wie das S. 242 ff. gegebene Lebensbild besondere Beachtung verdient. Weiter rückwärts ins Alttertiär. Um das Tierleben dieser Zeit zu erforschen, versetzt uns der Verfasser nach Nordamerika östlich vom Großen Salzsee; es handelt sich um die so berühmt gewordene fossile Fauna „Am Bridgersee zwischen den Vulkanen von Wyoming in der mittleren Eozänzeit", eine in vielfacher Beziehung recht merkwürdige und seltsame alte Säugetierfauna.

Noch mehr steigert sich der Gegensatz zur heutigen Tierwelt, wenn wir jetzt in die mesozoische Zeit zurückschreiten. „Das Niobrarameer der oberen Kreideformation Nordamerikas" hat im östlichen Wyoming und Colorado, in Süddakota, Nebraska und Kansas mächtige Ablagerungen geschaffen und darin eine Fisch-, Reptilien- und Vogelfauna von solchem Formenreichtum begraben, daß wir hier das beste Lebensbild der oberen Kreide, soweit sie bisher auf der Erde erschlossen ist, gewinnen können. Es sei nur an das Reptil Pteranodon, das größte Flugtier aller Zeiten, sowie an die seltsamen Zahnvögel erinnert. Die sechste Abhandlung führt uns wieder nach Europa, wo wir „In den Sumpfwäldern Belgiens zur unteren Kreidezeit" die Iguanodonten und ihre Zeitgenossen lebendig vor uns sehen, deren Riesenskelette im Musée d'histoire naturelle de Belgique in Brüssel Bewunderung erregten. Die folgende Abhandlung zeigt uns eine nur wenig ältere Fauna auf außereuropäischem Boden, nämlich „Das Tierleben am Atlantosaurusstrome in Nordamerika und am Tendagurudelta in Ostafrika während der unteren Kreidezeit und oberen Jurazeit". Das Gebiet des Atlantosaurusstroms befand sich ungefähr zwischen den beiden bereits genannten nordamerikanischen Ablagerungsbezirken, am Ost-

rand des Felsengebirges; das Tendagurudelta hingegen bildete seine Schichten, deren Fundreichtum erst vor 15 Jahren bekannt wurde, im südlichen Teile von Deutsch-Ostafrika (Lindi). Besonders willkommen werden den deutschen Lesern die zwei nächsten Abhandlungen sein; wir begeben uns wieder auf heimischen Boden, und zwar in zwei Gebiete, deren Fossilreichtum, seit Jahrzehnten ausgebeutet, in die ganze Welt wanderte und durch die oft vorzügliche Erhaltung der Reste und die zum Teil höchst merkwürdigen Formen wirklichen Weltruf erlangte. Zunächst verweilen wir „Am Strande von Solnhofen in Bayern in der Oberjurazeit", dann „In der Holzmadener Bucht des süddeutschen Liasmeeres", also im unteren Jura Württembergs. Zuletzt unternimmt der Verfasser das Wagnis, uns in die — auch im geologischen Sinne — völlig gegenwartsfremde Permzeit und damit von der mesozoischen in den Ausgang der paläozoischen Zeit zu versetzen und auch für diese entlegene Welt den Entwurf eines Lebensbilds wenigstens zu versuchen; wir finden „In den Wüstengebieten der südafrikanischen Karroo zur Permzeit" eine Fauna von Landreptilien, die in ihrem Gebiß und in mehreren andern Körpereigenschaften fast als „Doppelgänger" unsrer heutigen Landsäugetiere erscheinen.

Diese kurze Inhaltsübersicht weist fast von selber auf mehrere lobenswerte Besonderheiten des Buches hin. Anerkennung verdient es, daß in Anbetracht des biologischen Zweckes von der Gegenwart aus nach rückwärts geschritten wird, während die historische Geologie bekanntlich den umgekehrten Weg vom Präkambrium bis zur Gegenwart nimmt. Unsern Beifall verdient es ferner, daß der Verfasser nicht über die Permzeit zurückgegangen ist, ebenso, daß bei der Auswahl der Lebensbilder die Urzeit des mitteleuropäischen Bodens so gut berücksichtigt wurde. Ganz sicher hat der Verfasser auch darin recht, daß er in der gründlichsten Kenntnis der Gegenwartsbiologie den Hauptschlüssel für die vielen Lebensgeheimnisse der vorweltlichen Fauna erblickt. Hat es sich ja gerade in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr gezeigt, in welch ausgiebigem Maße durch die gleiche oder eine sehr ähnliche Umwelt selbst bei systematisch ganz verschiedenen und völlig unabhängigen Tiergruppen überraschende Konvergenzerscheinungen in Bau und Gestalt sowohl wie auch in der Lebensbetätigung veranlaßt worden sind.

Dem Buche kommt es ferner sehr zustatten, daß der Verfasser die Fossilien wie die Lagerstätten zumeist aus eigener Anschauung gründlich kennt. Wie er die großen paläontologischen Museen der Welt mit ihren reichen Schätzen an Ort und Stelle studiert hat, so hat er für die Lebensbilder solche Örtlichkeiten bevorzugt, an denen er selber als Forscher geweilt hat. Und dabei fällt wiederholt auf, wie er, der auf vielen Reisen sein scharfes Auge forschend auf die heutige Organismenwelt aller Zonen gerichtet hat, zur Klärung rätselhafter Erscheinungen bei alten Ablagerungen und Fossilien in überraschender Weise heutige Verhältnisse heranzuziehen weiß.

Ist auch die Gewinnung der Lebensbilder die eigentliche Absicht des Buches, so sei doch darauf hingewiesen, daß auf dem Wege zu diesem Ziele eine Unmenge biologischer, morphologischer und selbst systematischer Fragen zur Besprechung gelangen, und zwar meist in einer auch den Laien fesselnden, frischen Weise. Ferner sei als willkommene Zugabe erwähnt, daß die Entdeckungs- und Ausbeutungsgeschichte der Fundstätten in hinreichender Ausführlichkeit übersichtlich mitgeteilt und durch gute Illustrationen erläutert wird. Und wie der Leser Einblick bekommt in die oft so mühevolle Arbeit, welche das Sammeln, Freilegen, Zusammensetzen, Aufstellen und vorab das wissenschaftliche Studium all dieser verschiedenartigen Fossilien der Tierwelt erfordert, so ist das Buch durch die Art der Darstellung auch vorzüglich geeignet, dem Nichtfachmann in etwa eine Vorstellung von der Formenfülle, dem Artenreichtum und der oft staunenswerten Individuenzahl der ausgestorbenen Wirbeltiere zu geben.

Selbstverständlich kann aus den paläontologischen Ruinen einer längst entschwundenen Zeit das Lebensbild nicht mit der Schnelligkeit einer Momentaufnahme in die Bücher der Gelehrten hineingezaubert werden. Vorsicht, Geduld und Zurückhaltung sind notwendig, selbst wenn nur Hypothesen aufgestellt werden sollen. Der Verfasser läßt demnach manche der aufgeworfenen Fragen unentschieden, andere beantwortet er nur zweifelnd und vorläufig; wiederholt benützt er auch eine gerade sich darbietende Gelegenheit, um früher in andern Schriften geäußerte eigene Anschauungen abzuändern oder auch ganz aufzugeben. Und obschon er stets mit Nachdruck seine Gründe vorlegt und seine Schlußfolgerungen zieht, wird er gewiß kritische Anregungen von anderer Seite gern entgegennehmen, wie er selber gar oft in sachlicher Weise und vornehmer Form Kritik übt. So weist er z. B. freimütig auf die Mängel hin, die sich in der populären paläo-

zoologischen Literatur bezüglich der Biologie finden, ferner auf mannigfache Unrichtigkeiten bei den Rekonstruktionen vorweltlicher Tiere, auf fehlerhafte Aufstellung von Skeletten in Museen sowie auf deren ungenaue Ergänzungen, die sowohl im Interesse des großen Publikums als der Wissenschaft gerügt werden. Wenn er auf das Unnatürliche so mancher Gruppenbilder vorweltlicher Organismen, die von ihm mit Recht als „Menageriebilder" bezeichnet oder mit botanischen Gärten verglichen werden, so dürfen sie als Lehrbehelfe der Schule doch immerhin in Schutz genommen werden, wie wir ja auch zoologische und botanische Gärten nicht nur dulden, sondern pflegen und fördern. Auch mit mehreren recht oberflächlichen Deszendenzvorstellungen, die lediglich durch auffallende Konvergenzähnlichkeit geweckt wurden, wird entschieden aufgeräumt, während mehrere diesbezügliche positive Angaben alle Beachtung verdienen, wenn auch dem Leser — sehr zu seinem Nutzen — in etwa klar wird, wie verwickelt all diese genetischen Fragen in Wirklichkeit sind.

Der unsrer Besprechung zubemessene Umfang und wohl auch der Charakter dieser Zeitschrift verbieten eine eingehende Stellungnahme zu der einen oder andern Frage. Eine solche würde an sich auch keinen Tadel bedeuten, sondern die eine oder andere Ergänzung oder auch Anregung bieten wollen. Soll hier auf etwas hingewiesen werden, was weniger befriedigt, so kann es hauptsächlich nur die formelle Seite betreffen. Die sonst frische Darstellung wird zuweilen etwas weitschweifig, hie und da stört eine etwas breite Wiederholung, zuweilen auch eine etwas eigenartige, vielleicht vom Verfasser beabsichtigte Wortbildung. Zur Naturphilosophie gehörige Fragen werden in dem Buche kaum berührt. Nur etwa S. 268 bis 271 und 369 könnten dazu gerechnet werden. Wenn ich auch in der Sache kaum vom Verfasser abweiche, so kann ich doch den Bezeichnungen „unvorteilhafte", „schädliche", „verfehlte" Anpassungen nicht zustimmen, da sie meines Erachtens dem vom Verfasser klar dargelegten Tatbestand nicht oder kaum mehr entsprechen, als der von ihm selber beanstandete Ausdruck „inadaptive" Anpassung. Eine kleine Liste von Druckfehlern soll dem Verfasser brieflich übermittelt werden. Was die fast überreiche und sehr belehrende Illustration des Werkes angeht, so sei auf die große Menge von Originalbildern und namentlich auch auf eine Anzahl von Tierrekonstruktionen, die von Abel selber vorgenommen und im Texte zum Teil eingehend begründet sind, mit Anerkennung hingewiesen; jedoch erscheint Fig. 204 bei dem gewählten Maßstab für Leser, die sich ohnehin nicht auskennen, zu wenig deutlich.

Die Fülle des Inhalts und der große dem Werke gewidmete Fleiß wird uns am Ende des Buches noch einmal klar vor Augen gestellt durch das Sachregister, das 64 enggedruckte Spalten umfaßt. Unsre Besprechung möge dem Verfasser zeigen, daß wir mit Dank und mit großer Befriedigung und reicher Belehrung von den Ergebnissen dieses Forscherfleißes Kenntnis genommen haben. Auch dem Verlage gebührt Anerkennung für die vornehme Ausstattung des Werkes.

Um dem Leser wenigstens ein Lebensbild vorzulegen und damit ein Forschungsergebnis des Verfassers und zugleich eine Probe seiner Darstellung zu bieten, sei das Lebensbild von Solnhofen in Bayern, d. h. des ganzen Altmühlgebietes ausgewählt (S. 520 f.):

„Wenn wir es versuchen, uns in die Zeit der Archaeopteryx hineinzudenken, so ersteht vor unsern Augen das Bild eines sonnenbeglänzten Strandes mit weiten, blendend weißen Strandlagunen, auf der einen Seite von dem tiefblauen, offenen Meere, auf der andern von niederen Landstrichen begrenzt, die von Araukarienwäldern bestanden sind, denen sich an vereinzelten Stellen, wo Süßwasserfäden in das Lagunengebiet münden, von Schilfdickichten bewachsene Uferstrecken und Brackwassersümpfe vorlagern. — Eine niedere, langsam gegen das Ufer vordringende Welle rollt heran und überschwemmt die staubbedeckte, trockenliegende Lagunenfläche. Schwärme des kleinen [Fisches] Leptolepis sprattiformis hat die Welle mitgebracht, und wie sie sich zurückzieht, bleiben die Tiere zappelnd auf dem Schlammboden der Lagune liegen. Da und dort ist ein Limulus [Schwertschwanzkrebs] auf das Trockene gesetzt worden und sucht eilends der sich zurückziehenden Welle nachzufolgen; aber die den Schlamm austrocknende Tropensonne verwandelt den zuerst weichen Schlamm in einen immer zäher werdenden Teig, der in wenigen Minuten jede weitere Bewegungsmöglichkeit der gestrandeten Tiere abschneidet, so daß sie haften bleiben und verenden. Nach kurzem Todeskampf ist das Schicksal aller lebend auf den Strand geworfenen Tiere entschieden, und der in der Sonnenglut ausdörrende Lagunenboden ist nur mehr ein weites Leichenfeld, über das der Landwind feinen Staub zu breiten beginnt und alle Leichen zudeckt, bis wieder eine Welle vom offenen Meere in den Lagunenbereich vordringt und eine Schicht feinen Tones über die Kalkstaubschicht

breitet. — Flugsaurier umkreisen entweder mit flatternden Flügelschlägen oder wie Habichte ruhig ihre Kreise ziehend, die Leichenfelder, tauchen weiter draußen im offenen Meere nieder, um einen Fisch zu erhaschen, oder stoßen auf einen an der Oberfläche treibenden toten Fisch oder einen Cephalopoden herab. Mit unbeholfenen Flügelschlägen flattert eine Archaeopteryx durch das Geäst der Araukarien an den höher gelegenen Stellen des Ufers, und zahlreiche Libellen umschwirren das Schilfdickicht an den Mündungsstellen der kleinen Wasserläufe, die in die Lagunen münden. Da und dort sucht ein Aasjäger nach Beute unter den von den Wogen auf das Trockene geworfenen Leichen oder den lebend eingeschwemmten Tieren, seine Fährten auf dem Schlamme zurücklassend, solange dieser noch nicht von der Sonne so weit gehärtet ist, daß die Füße dieser Räuber keine Spuren auf dem Lagunenboden zurücklassen können." Daß der Verfasser mit Recht diese Schilderung niederschreiben darf, glaubt er auf den 70 vorausgehenden Seiten hinlänglich begründet zu haben.

Joseph Rompel S. J.

Umschau.

Erziehungskunst.

Man kann zuweilen die Klage hören, es fänden sich unter den Lehrern und Erziehern so viele, die ohne Herz bei den Kindern seien und ihren Beruf nur als Brotquelle betrachteten. Wer sich aber überzeugen will, daß es auch heute noch Lehrer gibt, die es mit Leib und Seele sind, der greife zu dem Büchlein: Vom Geist und Wesen der Erziehungskunst. Ein Wegweiser für Lehrer und Erzieher von Hans Strohmeyer (Berlin 1922, Otto Salle). Ein erfahrener Schulmann, jetzt Oberstudiendirektor, spricht da zu uns. Was ihm in langen Jahren der Erziehungsarbeit an köstlicher Erkenntnis herangereift ist, hat er mit Geist und Herz in knapper, anspruchsloser Form zusammengefaßt und zu Nutz und Frommen seiner Berufsgenossen niedergeschrieben. Er läßt alle gelehrten Problemstellungen beiseite und geht von natürlichen Erwägungen aus, wie sie der gesunde Menschenverstand eingibt, der nirgends weniger ausgeschaltet werden sollte als beim Erziehungswerk.

Der Verfasser gehört nicht zu den stürmischen Schulreformern; er ergeht sich nicht in wilden Anklagen gegen die heutigen Erziehungsmethoden. Aber er ist auch nicht blind gegen die Mißstände und Mißgriffe, die so oft den Zweck der Erziehungsarbeit vereiteln. Mit Recht teilt er den Standpunkt, daß es nicht so sehr auf das System der Schule als auf die Persönlichkeit des Lehrers ankommt. Vor allem betont er immer wieder, wie außerordentlich wichtig es ist, die Seele des Kindes in ihrer Eigenart zu verstehen und von innen heraus zu bilden. Wer tief in das wirkliche Leben hineingeschaut hat, dem kann ja die leidige Tatsache nicht entgehen, daß viele jugendliche Seelen von Eltern und Erziehern geradezu mißhandelt werden, nicht zwar aus bösem Willen, sondern aus Verständnislosigkeit. Und die Seelen leiden unter der Nachwirkung solcher Mißhandlung oft ihr ganzes Leben lang. Es ist das ewige Verwechseln der Menschen mit Maschinen, das hier eine verhängnisvolle Rolle spielt. Nur achtsame und schonende Ehrfurcht kann derartige bedauerliche Fehlgriffe verhüten. Es freut mich daher, feststellen zu können, wie der Verfasser aus seiner reichen Erfahrung heraus auf eigenen Wegen zu den gleichen Grundsätzen und Forderungen gelangt, die ich vor Jahresfrist in dieser Zeitschrift 102 (1922) 354 ff. dargelegt habe.

Was Strohmeyer über den Geist der Liebe und des Vertrauens, über Wahrhaftigkeit und Ehrgefühl, Loben und Strafen, Verstandesbildung und Herzensbildung, Autorität und Beispiel sagt, sollte von jedem Lehrer in ernster Selbstprüfung beherzigt werden. Überall ist die geistige Einstellung auf positive, aufbauende Arbeit gerichtet, die ja stets der negativen, nur einschränkenden vorzuziehen ist. Denn wichtiger als die Warnung vor dem Bösen und seinen Gefahren ist es, die Liebe zum Guten in die empfänglichen Herzen der Jugend einzupflanzen. Wo das Gute kräftig sich entfaltet, kann das Schlechte nicht gedeihen.

In einer Zeit, wo so viele Kräfte an der Zersetzung der Familie arbeiten, tut die Wärme wohl, mit der die Schrift für die Bedeutung und den Segen der Familienerziehung eintritt. „Wer die heiligen Bande des Familienlebens zerreißt, der zerstört nicht nur die Grundlage aller staatlichen Ordnung, alles völkischen Zusammenlebens und Zusammenhaltens überhaupt, sondern er verschüttet auch für den einzelnen den Born, aus dem die reinsten, stärksten und segensreichsten Kräfte für seine innere Entwicklung quellen."

Gegenüber dem vielen Guten, das der Verfasser bietet, fallen einige philosophisch mißverständliche Ausdrücke nicht ins Gewicht; über sie wird der Leser leicht hinweggehen. Bei den Grundlagen der Erziehung hätte wohl auch die Willensfreiheit eine eingehendere Berücksichtigung verdient; S. 17 ist der Unterschied zwischen physischem und sittlichem Übel nicht genügend beachtet. Auch dürfte es zu viel gesagt sein, daß wir in körperlicher und geistiger Beziehung ganz und gar das Produkt unsrer Vorfahren und unsrer Umgebung sind (S. 19).

Die ganze Schrift ist durchzogen von einem hohen Idealismus. Zerbrochene oder abgestumpfte Seelen werden ihn als übertrieben empfinden. Aber wer könnte mit Erfolg an der Erziehung der Jugend arbeiten, ohne die Hoffnung auf eine bessere Zukunft in seinem Herzen zu tragen? Max Pribilla S. J.

Ernst Troeltsch.

Der unerwartete Tod des kaum achtundfünfzigjährigen (geb. 17. Febr. 1865 in Augsburg) ehemaligen Heidelberger Theologen (seit

1894) und seitherigen Berliner Kulturphilosophen (seit 1915) zwingt — soweit man nach den bisherigen Presseäußerungen urteilen kann — zu einer Art Selbstbesinnung. Adolf Harnack, den Troeltsch seinerzeit in der „Hist. Zeitschrift" (122 [1920] 452) als „Theologen des Historismus" bezeichnete und Dilthey zugesellte, zitiert in seiner Grabrede mit unleugbar tiefer Bewegung Troeltschs Schlußwort aus dem (wenige Wochen vor seinem Tode vollendeten) ersten Band seines „Historismus": „Die Idee des Aufbaus heißt Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen." Max Maurenbrecher in der „Deutschen Zeitung" (Nr. 55) urteilt: „Wir machen kein Hehl daraus, daß wir um 1900 herum geglaubt haben, Ernst Troeltsch werde der bedeutendste Theolog unsres Menschenalters werden.... Es gelang ihm nicht. Er konnte mit seinen Problemen nicht fertig werden, er ist ihnen erlegen. Sein Übergang aus der Theologie in die Philosophie bewies, daß er an einer eigenen Durchbildung und Neuschaffung kirchlicher Überlieferung verzweifelte. Er wurde Religionsphilosoph, und seine Stärke war mehr die, daß er die Probleme erkannte, als daß er sie löste." Ludwig Marcuse wieder im „Berliner Tageblatt" (Nr. 55) hebt das Ringen Troeltschs um ein letztes, den Relativismus überwindendes System hervor: „Troeltsch war auch als Philosoph Politiker; er war Denker um der Entscheidung willen. Als er 1915 seine Heidelberger Professur für Theologie aufgab und die Berliner Professur für Philosophie antrat, begann er seine Antrittsvorlesung im Auditorium Maximum: ‚Ich bin hergekommen, der Anarchie der Werte ein Ende zu machen.' Das war ein Seitenhieb gegen den großen Skeptiker Wilhelm Dilthey[1]. Aber Ernst Troeltsch, ein vitaler Mensch von überquellender Kraft, der sich gern rühmte, daß er sich seine religiöse Substanz nicht habe zersetzen lassen, konnte sein Programm nicht einlösen: auch er hat die Anarchie der Werte nicht gebändigt.... Troeltsch rang um die Zusammenbiegung der beiden Pole geistigen Lebens: er suchte das systematische Rückgrat, die Logik der Geschichte. Sein spezifisches Talent fügte es, daß er mehr der Geschichte als dem System gerecht wurde." Von katholischer Seite liest man über dieses innere Ringen Troeltschs, das sich nach Ludwig Marcuse einer „Leibniz ähnlichen Metaphysik", nach Manfred Schröter („Münchner Neueste Nachr." Nr. 32) „Malebranche, Leibniz und Hegel" genähert habe, nichts. Brunner in der „Germania" (Nr. 32) urteilt schlechthin ablehnend: „Überhaupt waren ihm einerseits die Vielseitigkeit seiner geistigen Interessen und die Leichtigkeit, mit der er sich zurechtzufinden wußte, ebenso auch die Leichtigkeit des Ausdrucks in Wort und Schrift zum Verhängnis." Phil. Funk in Lit. Beil. Nr. 2 zum „Bayrischen Kurier" verwirft Troeltsch als liberalen Relativisten: „Troeltsch gehörte aber zu den geistig und sittlich höheren, zu den weiterblickenden und universaleren Vorkämpfern der liberalen, d. h. relativistischen, jede feste und ewige Wahrheit ablehnenden Wissenschaft." Zuletzt schreibt noch Siegfr. Kracauer in „Frankf. Zeitung" (Nr. 179) sehr geistesscharf über den „Sprung ins Absolute", den Troeltsch mit Kierkegerard wolle als einen „Sprung der Intuition . . ., der den Springenden ins Herz der ‚schaffenden Lebendigkeit des göttlichen Willens' versetzt": „Troeltsch will beides: aus dem Relativismus herausspringen und zugleich ... im bedingten verharren.... Es entgeht ihm, daß mit der Beziehung zum Absoluten sofort der Historismus unmöglich wird, und daß ..., wo dieser stattfindet, sich unweigerlich der Zugang zum Absoluten verschließt."

Was ist von diesem seltsamen Gegeneinander der Stimmen zu halten? Harnack z. B. in seiner Gedächtnisrede betont, daß Troeltsch im Grund auf eine Synthese von „Ideologie" und „Soziologie" zielte, beide „als Geschichte in einer großen Einheit zu verbinden strebte" und infolgedessen „mit Marx und mit jedem Denker" „rang", „der nur das Ökonomische gelten ließ", — und Funk hingegen urteilt dahin: „Er neigte auch ... dazu, die wirtschaftlichen und soziologischen Faktoren in der Geschichte zu stark zu betonen." Vielleicht liegt es daran, daß gerade stark entwicklungsfähige Geister — und das sind meist die, welche zu Wort kamen — mehr über *ihr* eigenes Verhältnis zu den Problemen des Verblichenen nachsinnen, als daß sie geistig mit *ihm* über *seine* Stellung zu seinen Problemen einen stillen „Gerichtstag" halten. Unter diesen Umständen wird man wohl mehr geneigt sein, Harnack als dem Freunde Troeltschs zu glauben, wenn er das Ringen nach einer Einheit

[1] Troeltsch selber bekennt („Hist. Zeitschrift" 122 [1920] 452), daß er mit Dilthey-Gedanken begonnen, nicht in Abhängigkeit, sondern in „paralleler Denkart". „Allerdings ist mir aber dann gerade seine Skepsis und sein Historismus zu einem schweren Problem geworden"; denn „der Begriff der Entwicklung und damit der Grundbegriff der Historie" führt „notwendig in die Metaphysik hinein" (ebd. 447).

von Idee und Wirklichkeit als den Kern im Leben des Verblichenen darstellt: „Die Welt, die uns gegeben ist als ein Kosmos von Erscheinungen, soll umgeschaffen werden zu einem Kosmos von Gedanken.... Aber nicht das war seine Meinung, als könne und solle man ein für sich bestehendes luftiges Gebäude von Gedanken aufrichten, sondern an und in der Soziologie, der Welt des konkreten Lebens mit ihren Schichten, Bildungsgesetzen und Wirtschaftselementen, soll das Gedankliche zum Ausdruck kommen; es soll, an ihr selbst erworben, diese Welt transparent machen und sie als einen geschichtlichen Kosmos strömenden Lebens zum Verständnis bringen, der ebenso von Ideen durchwaltet ist, wie er sich aus Elementen aufbaut. Hier handelte es sich ihm darum, die Ideen als reale Werte darzustellen, deren Realität der Wirklichkeit der ökonomischen Elemente nicht nachsteht, ja sie letztlich beherrscht" (Berliner Tageblatt" Nr. 61).

In der Tat dürfte eine sorgfältige Analyse der Entwicklung Troeltschs Harnack recht geben. Trotz scheinbaren Geschichtsrelativismus ist es doch die Frage eines philosophisch-theologischen Systems, die ihn ruhelos von Werdestufe zu Werdestufe trieb, und vielleicht liegt das Geheimnis seiner fast unerschöpflichen Wandlungsfähigkeit gerade in der ungeheuren Weitspannung des Systems, das ihm vor Augen schwebte. Die einzelnen Entdeckungen des Geschichtsforschers, wie die Orientierung Augustins von der Antike her („Augustin", München 1915), die Darlegung Luthers und des Altprotestantismus als letzten mittelalterlichen, nicht grundlegend neuzeitlichen Phänomens, die These vom Kalvinismus als Urzelle der modernen wirtschaftlichen Welt („Soziallehren der christlichen Kirchen", Tübingen 1911), waren doch mehr ein Zuendedenken von Resultaten anderer Forscher, eine letzte Syntheseбildung, wie es auch Ludwig Marcuse für das ganze geistige Bild Troeltschs zeichnet: „Sein ständiges Rügen, seine starke Abhängigkeit von neuen Menschen und neuen Büchern war für die ersten Semester eine Gefahr und für die reifen Studenten eine unvergeßliche Befruchtung.... Enthusiastisch begann er die Lektüre eines Buches; beim zweiten Kapitel warf er es fluchend in die Ecke; und zuletzt lasen wir eine begeisterte Kritik. Wir machten mit ihm viele Wandlungen. Er war kein Sturmführer und kein Weiser und geistig Haltlosen keine Stütze. Er war ein lebendiger Denker, noch im 56. Jahr in der Entwicklung — und manche hatten den Gewinn. . . . Troeltschs Rede war nicht Analyse, nicht Mikroskop, sondern eine Aufeinandertürmung von Gedankenquadern. Er gliederte die Jahrhunderte und ihre Tendenzen: nach einer Stunde war in dem Wirrwarr Ordnung, und der Zuhörer genoß das Glück geistiger Souveränität."

Was aber war das System, das ihm vor Augen schwebte, das ihn eine Gedankenstufe nach der andern übersteigen hieß? Wir können es nur erraten, wenn wir die Schlußformulierungen seiner größeren Untersuchungen gleichsam in eins zu schauen streben. Durch alle seine Perioden geht eigentlich ein einziges Problem, das uralte Problem aller Metaphysiker und Theologen: Wie ist ein Standpunkt über der Welt mit einem vollen, ungebrochenen Leben in der Welt zu einen? Denn das ist ihm als nie bestrittene Voraussetzung durch sein ganzes Leben geblieben, daß alle Lösungen, die nur die Absolutierung irgend einer Seite dieser zwei bedeuten, keine absolute Lösung sein können. Aus dieser Voraussetzung heraus bedeutete ihm der Katholizismus nur eine halbe, relative Lösung, weil er ihn nicht anders zu fassen vermochte denn als ein Auseinanderklaffen überweltlicher Lebenshaltung im Priester- und Mönchstum und rein innerweltlicher Haltung im Laientum, beide nur äußerlich aneinandergebunden durch die Herrschaftsmacht der Kirche. Aber auch der Protestantismus war für ihn nur eine relative, halbe Lösung, weil er im Grunde nur einen reduzierten Katholizismus bedeute und sein Ideal einer „innerweltlichen Aszese" doch wieder weltfeindlich ausgestalte. So ist ihm denn schließlich Christentum überhaupt nur die bisher höchste Annäherung an das große Ideal, also auch nur etwas Relatives. Dieses letzte einzig absolute Ideal aber umschreibt er immer wieder im Bild einer „Spannung von Gegensätzen". Wie ihm Gott, das Absolute schlechthin (echt leibnizisch) gegeben ist als derjenige, in dem die Gegensätze des Geschöpflichen, Denken und Sein, physische und moralische Ordnung, in eins laufen, so sieht er auch eine mögliche Absolutreligion und Absolutphilosophie, im Vergleich zu der das historische Christentum nur eine Annäherung sei, in einer coïncidentia oppositorum, wie er sie am Schlusse seiner Lutherstudie („Neue Rundschau" 28 [1917] 1325) zeichnet: „Ähnlich wie kurz vor ihm der große Denker des Spätmittelalters, Nikolaus von Kues, diese Grundspannung mehr von der philosophisch-metaphysischen Seite her erfaßte und mit einer gänzlich unantiken Logik der Einheit des bewegten Lebens die Span-

nung zwischen Gott und Individuum, zwischen Ewigkeit und Zeit, Einheit und Vielheit, Ruhe und Bewegung aufgelöst hat in dem Begriff der überlogischen coïncidentia oppositorum, so hat auch Luther auf dem Gebiet des persönlich-religiösen Lebens die antik-christliche complexio oppositorum verwandelt in die coïncidentia oppositorum. Damit hat er den wichtigsten Schritt zu der Vereinfachung und Zusammenfassung getan. Es ist die Aufgabe der Philosophie und des religiös-ethischen Denkens von heute, diesen Begriff weiter zu klären und zu festigen. Keines wird dabei der Hilfe des andern entbehren können. Die religionslose Philosophie und die unphilosophische Religion müssen schwinden, wenn es wieder Gesundung und geistigen Zusammenhang geben soll, und wer die Dinge in diesem Lichte sieht, der beobachtet auch in dem Werden des modernen Geistes überall die Arbeit an jenem Gedanken der coïncidentia oppositorum, dem weder Theologie noch Philosophie der alten Zeit gewachsen waren. Hegel hat das Problem des Kusaners wieder aufgenommen, und das moderne Denken sucht im Grunde neue Mittel zur Lösung der Hegelschen Probleme. Nur gilt es dann dabei nicht bloß die metaphysischen Gegensätze von Naturgesetz und Zweckwelt, Vielheit und Einheit, Gott und Welt, sondern auch die praktischen von Sünde und Gnade, von Eigenkraft und Gotteskraft ineinander aufzulösen."

In diesen Sätzen hüllt sich uns wohl Troeltschs geheimes Ideal deutlich auf, und wir erkennen das sozusagen schicksalsnotwendige Scheitern seines Ringens. Christentum war ihm praktisch nur faßbar in der furchtbaren Auseinanderreißung von Gott und Seele, Gotteskraft und Eigentätigkeit, wie sie Luthers Lehre von der „Alleinwirksamkeit" Gottes geschaffen. Gott unerreichbar jenseits der Welt — die Welt gottentleert; der Mensch nur Sünde und untilgbare Sünde — alle seine Heiligkeit nur ein zusammenhangloses „Daneben-stehen" mit Gottes übergeschöpflicher Heiligkeit. Von diesem Christentumsbegriff aus konnte er auch den Katholizismus nur als eine schlimmere Form des Protestantismus schauen, als eine größere Auseinanderreißung von Gott und Welt, Gottesgnade und Menschenwerk. Was ist von diesem nun einmal gegebenen Standpunkt anders anzustreben als eine Einheit von Gott und Welt, Einheit von Gottesgnade und Menschenwerk? Was ist anders anzustreben als — der wahre Katholizismus des transzendent-immanenten Gottes im Sinn Augustins: Gottes, des überweltlichen, wirkende Gegenwart in der Welt —: der Katholizismus Thomas' von Aquin, für den das Wirken Gottes (der causa prima) sich im konkreten Wirken der Schöpfung (der causae secundae) kundtut, und der Katholizismus Molinas, für den das übernatürliche Wirken gleichzeitig Gottesgnade und Menschenwirken ist?

So zeigt sich uns dieses Gelehrtenleben in einer merkwürdigen Tragik. Das Christentum, dem er als einer „relativen Stufe" zu entwachsen strebte, war kein Christentum, sondern eine unmögliche Synthese occamistischen Nominalismus und pseudo-areopagitischer Mystik, und die „immer nur anzustrebende" Absolutphilosophie und Absolutreligion — ist das Christentum, das Christentum der dreifach gestaffelten coïncidentia oppositorum: der Gegensatzeinheit von „Gott in der Welt", der Gegensatzeinheit von „Gott als Mensch" im Gottmenschen und endlich der Gegensatzeinheit von „Gott als Menschheit" im „Haupt und Leib Ein Christus" der Kirche als des auf Erden fortlebenden Gottmenschen.

Dieses Christentum, das nicht mit einem zeitgeschichtlichen Kult, einem zeitgeschichtlichen Ethos, einer zeitgeschichtlichen Religionsbewegung zusammenfällt, sondern einzig und allein das „menschgewordene Absolute" ist, — dieses Christentum ermöglicht dann auch jenen wahren „Relativismus" und jene wahre „Entwicklung", die der Herzgedanke jedes blutwarmen Historikers ist. Denn seine „Unveränderlichkeit" geht nur so weit, als die Unveränderlichkeit des „menschgewordenen Absoluten" geht, bedarf also geradezu der Flut und Ebbe menschlicher und menschheitlicher Lebensgezeiten, um den unausschöpflichen Inhalt dieses „menschgewordenen Absoluten" in menschlichen und menschheitlichen Formen einigermaßen zu entfalten. Dieser „Relativismus" und diese „Entwicklung" sind nur die wachsende Ausgestaltung der paulinischen Anakephalaiosis Christi, Christi als der „In-eins-setzung von Himmel und Erde", — sind nur die Bewahrheitung des „Christus gestern, heute und in Ewigkeit" —: derselbe „menschgewordene Gott", aber, kraft des „Christus lebt in m i r", ewig neu in neuen Seelen.

So ergibt sich uns das überraschende Paradoxon: das Ideal einer Absolutreligion und Absolutphilosophie, wie es über den Wirbeln des modernen Geistesringens steht, ist tatsächlich der konsequente Katholizismus, weil er die Konsequenz des Menschwerdungsgedankens ist: Christus als Gottmensch fortlebend in der Kirche, — das allein ist die ideale coïncidentia oppositorum. Ist dies festgehalten, und festgehalten in der Konsequenz von Pas-

cendi, — dann haben wir die von Troeltsch vergeblich angestrebte letzte Einheit von Absolutem und Relativem: der absolute Gott als relativer Mensch.

Darf unser heutiger Katholizismus, und vorab unser deutscher Katholizismus, das noch länger vergessen, daß er eine solche Einheitsmacht ist, eine lebendige, göttliche Synthese, die, weit entfernt, vor „Problemen" sich fürchten zu müssen, gerade im Wirbel der Probleme erst seine Gotteskraft erweist? Ziemt ihm darum eine rein ablehnende Abseitsstellung oder vielmehr eine kühne Führerstellung in allen Fragen des Geisteslebens? Will er noch länger die schwere Verantwortung tragen, daß in deutschen Landen Denker um Denker Lösungen vergebens nachringen, die er, nur er in verschlossenen Truhen birgt?

Es ist fast ein Axiom, daß das kostbare Kleinod der deutschen Geistesart das „Ringen ins Unendliche" sei, — während dem Gottesgläubigen und vorab dem Katholiken, als dem Gottesgläubigen in der Konsequenz der Menschwerdung, nur das leb- und wirklose Anbeten des „unendlichen Gottes" beschieden sei. Die titanische Dynamik des „Ringens ins Unendliche" und die starre Statik der Beugung unter den „unendlichen Gott" -!-? Aber ist nicht das die Wahrheit, daß gerade erst der „unendliche Gott" und gerade der „unendliche Gott aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist", erst ein wahres „Ringen ins Unendliche" nicht bloß ermöglicht, nein, erzwingt? Ein „Ringen ins Unendliche", um ihn, den Unendlichen und darum Unbegreiflichen, immer tiefer zu begreifen in den Geheimnistiefen seiner Offenbarung in Natur und Übernatur, immer vielfacher und erschöpfender auszuprägen in der unüberschaubaren, immer neuen Vielfalt von Eigenleben und Gemeinschaftsleben? So wenigstens haben ein Augustin und ein Newman ihr Christentum aufgefaßt, — Augustin, da er von seinem Gott schreibt, der „gesucht wird, um gefunden zu werden, und gefunden wird, um gesucht zu werden", — und Newman, da er von dem „fortwährenden Sich-Wandeln" eigenen Lebens spricht, darin der Unwandelbare immer neu und immer alt sich offenbart. Gottes Unendlichkeit aufleuchtend gerade im Unendlichkeitscharakter menschlichen Suchens und Ringens und Sich-Wandelns, — ist das nicht die Antwort auf die tiefste Frage der letzten drei Jahrhunderte, — und die Antwort des konsequenten Katholizismus?

Erich Przywara S. J.

Das Ruhrgebiet in der Dichtung.

Jetzt, da ganz Deutschland mit heißen Augen nach Rhein und Ruhr schaut, da jedes deutsche Herz schmerzhaft schlägt ob der Not des Schwarzen Landes, ist es ein dankenswertes Unternehmen, das Ruhrgebiet im Spiegel deutscher Dichtung zu zeigen [1].

Lange schon hat ja die Poesie ihren Schauder vor Rauch und Qualm, vor dem rußigen Eisengeflecht und den lärmenden Fabriken des Kohlen- und Industriegebiets verloren. Nicht mehr allein das Sauber-Niedliche oder Wild-Romantische erscheint als Anschauungs- und Stimmungsträger, auch das Alltäglichste, das in der Wirklichkeit Abstoßende wird im ästhetischen Scheine zum künstlerischen Ausdrucksmittel — wenn nur eine eigene Lebensidee, ein eigenes Lebensgefühl sich darin ausspricht.

Es ist das Lebensgefühl des Ruhrarbeiters, das in den ästhetischen Werten des Ruhrreviers seine künstlerische Gestaltung finden mußte. Darum hat auch erst mit den Arbeiterdichtern, die den neuen Sprach- und Bilderschatz der Industrielyrik schufen, das Ruhrrevier seinen Einzug in die Dichtung gehalten. Wohl hat schon Freiligrath seinen poetischen Weh- und Hilferuf „Fürs Schwarze Land" erhoben, als die Weihnachtszeit 1866 ein großes Grubenunglück brachte. Aber die kleinen zierlichen Strophen verraten nur allzusehr, daß sie am behaglichen englischen Weihnachtskamin unter der Mistel entstanden sind — vom innersten Wesen des Schwarzen Landes weht in ihnen kein Hauch. Erst seit dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ist die Poesie der dunklen Schächte und glühenden Hochöfen ins künstlerisch beherrschte Wort gebannt worden. Paul Zechs Sonetten-Zyklus „Das schwarze Revier", 1913 erschienen, war der Erstling dieser neuen Kunst. Josef Winckler, Otto Wohlgemut, Christoph Wieprecht stehen der aus der rheinischen Industrie hervorgegangenen Dichtergruppe „Werkleute auf Haus Nyland" nahe. Gerrit Engelke, in den letzten Tagen des Weltkriegs gefallen, ist den Lesern der „Stimmen" bekannt. Auch Heinrich Lersch ist ein Arbeiterdichter. Neben diesen Urwüchsigen finden sich Nachempfinder, z. B. Herbert Eulenberg, die auch die neue Kohlen- und Eisenweise meistern.

Wie schaut uns nun aus dieser Dichtung das Ruhrland und das Ruhrleben an? Da

[1] Das Ruhrrevier in der deutschen Dichtung. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. O. E. Hasse. gr. 8° (40 S.) Berlin 1923, Zentral-Verlag.

ist zunächst diese „deutsche Landschaft, die kaum mehr Landschaft hat". Zwischen aufgetürmten Bauten zieht lastbeladen der Rhein. Die Wellen, die noch eben Burgen schauten, glühen vom Schmiedefeuerschein. Von Schutt und Schlacken ist die Erde weithin erwürgt, verschlagen dehnen sich die letzten Wiesen und staunen zu den Schlöten auf. Der Himmel ruht auf vielen schwarzen Säulen, die Arbeit speit düstern Weihrauch empor, mit roten Zungen leckt es aus den Rohren des Walzwerks an den grauen Himmelsrand. Schwarz ist die Stadt an schwarzem Gewässer steil aufgebaut. Die Schlöte, die gleich Riesen der Wunsch zu herrschen aus der Erde stieß, ragen wie ein Wald von Föhren, mit Rädern und mit Tuben wild verzackt. Hell rattert und knattert die Pendelbahn. Grau liegt die Fabrik wie ein müder, vermorschter Kahn. Und durch die Nacht flammt glutend des Hochwerks Schlackenwald.

Dampfpfeifen heulen. Vom Hammerschlag heult das Eisen. Einen Blick in die Gießerei läßt uns Josef Winckler tun:

„Domdunkle Halle, — Rotglut, Weißglut füllt
Den Schmelzbau mit dem Spiel gewaltiger Lichter;
Gestalten, düster strahlend die Gesichter,
Zu Hunderten, in Holzschuhn schwarzverhüllt,
Tragen an Stangen rund wie Lampions
Sonnrote Tiegel, schwappend voll flüssigem Stahl."

Senkrecht sinkend, abgrundtief fallen wir im Schachte, mit dumpfem Ohre gehen wir in niedern Stollen, endlos, raumlos, im Schweigen tiefster Nacht.

„Plötzlich, Urtiere im Gestein,
Trifft man auf Menschen, tropfend das Gesicht;
Wie heiße Bronze flimmt im trüben Licht
Ihr nackter Leib, gewühlt ins Flöz hinein. ...
Auf einmal um die Ecke, unverhofft,
Biegt groß der Kopf des Grubenpferdes."

Die breite Brust schwer atmend hingestemmt, führt der Hauer Schlag für Schlag die Eisenpflöcke ins Gestein.

„Der Hauer summt ein dummes Lied zum Takt
Des Hammers und zum Spiel der spitzen Eisen
Und stockt nur, wie von jähem Schreck gepackt,
Wenn hinten weit im abgeteuften Stollen
Sprengstoffe dumpf wie Donnerschläge rollen,
Und stockt und läßt die Lampe dreimal kreisen." (P. Zech).

Ständige Lebensgefahr umgibt die Knappen.

„Wer weiß, wenn stumm vor Tag die Schicht beginnt,
Ob er sein Totenhemd am Leib nicht trägt,
Ob ihm die Norne nicht Verderben spinnt?
Die Uhr geht überm Eingang wie ein Rad
Gleichmäßig weiter, zählt, zählt, schlägt;
Kalt blickt herab ihr weißes Zifferblatt."
(J. Winckler.)

Für wie viele ist der Schacht zum Grabe geworden:

„... Die Kohlenwälder nachtunter glühn,
Urwilde Sonnenfeuer sprühn.
Rauch steigt aus dem Schacht ...
Der Brandschlund frißt sein Opfer — und lauert.
Zweihundert waren in den Schacht gefahren.
Mütter weinen an leeren Bahren.
Rauch steigt aus dem Schacht."
(G. Engelke.)

... Und wieder gilt Freiligraths Wort:

„Durch das schwarze Land
Gellt der Schrei der Not!"

Aber kein Grubenbrand, nicht schlagende Wetter bringen heute Leid und Not über das Schwarze Land.

„Den Rhein entlang und die Ruhr entlang
Heere in Flimmer und Schimmer.
Den Rhein entlang und die Ruhr entlang
Glocken wie Sterbegewimmer ...
Und es wallt ein Volk mit schwarzem Panier ...
Und seine Augen starren
Nach dem Rhein und der Ruhr und harren."
(R. Herzog.)

So kam ein neuer, herzzerreißender Ton in das deutsche Lied vom Schwarzen Land an der Ruhr.

Sigmund Stang 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.

Ein Meister des innern Gebetes.

(Zum Teil nach ungedruckten Quellen.)

„Das Beste und Nützlichste, was man mit dem Munde tun kann, ist Gott loben, oft mit ihm sich im Gebete unterhalten. Das Gottwohlgefälligste, was man mit den Augen tun kann, ist Tränen der Gottesliebe vergießen und beständig die Heilige Schrift lesen. Das Fruchtreichste, was man mit den Händen tun kann, ist, sie im Gebete zum Himmel erheben und gute geistliche Bücher schreiben. Die beste Übung für das Herz besteht darin, daß man Gott innig liebt und in der Betrachtung seiner wonnig gedenkt." So ist zu lesen in einem handschriftlichen Büchlein, das sich der selige Petrus Canisius für seinen eigenen Gebrauch angelegt hat. An einer andern Stelle des gleichen Büchleins schreibt er: „Der Gebetsgeist ist eine Gabe, die man auf das Inständigste von Gott erflehen muß. Anderswoher ist sie nicht zu erhoffen. Und sie ist uns unentbehrlich. Das Gebet ist für die Seele, was für den Leib die Nahrung." [1] Der heilige Mann ward deshalb nicht müde, das Gebet zu empfehlen. So schrieb er am 8. Oktober 1566 aus Augsburg nach Nimwegen an seine Schwester Wendeline: „Eure vornehmste Zuflucht in Euren Leiden und Anfechtungen sei das Gebet! Das macht uns fröhlich in der Traurigkeit, beständig im Kleinmut, geduldig im Kreuz und zu allem Guten bereit und geneigt." [2] Der „Apostel der Deutschen" war denn auch selbst ein Mann des Gebets, ein wahrer Beter von Gottes Gnaden. Besondere Fertigkeit hatte er erlangt in jenem innerlichen Verkehr mit Gott, der, ohne sich gleich dem mündlichen Gebete an bestimmte Formen und Fassungen anzulehnen, freien Fluges zum Himmel emporschwingt.

Nicht daß er über dem innern Gebet den äußern Gottesdienst und die mündlichen Gebete vernachlässigt hätte! Da wäre er ein schlechter Jünger seines Ordensstifters, des hl. Ignatius von Loyola, gewesen. Wie Ignatius sich das Gebetsleben dachte, erhellt aus seinem Briefwechsel, aus seinen Ordenssatzungen, am klarsten aber aus seinem berühmten und, wie Papst Benedikt XIV. es genannt hat, wunderbaren Exerzitienbuch. Da nun lehrt er nicht bloß das betrachtende Gebet; er empfiehlt auch und will durch seine Schüler empfohlen wissen, die häufige Beichte und Kommunion, das fleißige Anhören der heiligen Messe, die heiligen Gesänge, die Teilnahme am feierlichen kirchlichen Stundengebet, die Wallfahrten, die Gewinnung der Ablässe, die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien und Bilder, die „langen Gebete in der Kirche und außerhalb derselben" [3]. Daß Canisius sich diese Mahnungen des Vaters seiner Seele reichlich zunutze gemacht hat, beweist seine ganze Lebensgeschichte. Wohin er seinen Fuß setzt, da drängen sich die Gläubigen an den Beichtstuhl und die Kommunionbank heran, scharen sich jung und alt, vornehm und gering um den Altar, auf dem das Meßopfer gefeiert wird. Die Wallfahrtslust und die heilige Gier, Ablässe zu gewinnen, wovon er selbst durchdrungen ist, pflanzt er als Prediger seinen Zuhörern ein; man nimmt den alten Brauch wieder auf, mit Kreuz und Fahnen nach den Gnadenstätten zu pilgern; in den Jubiläumszeiten regt sich ein Bußeifer, braust ein Gebetssturm, wie er seit Menschen-

[1] Cod. „Can. 10" p. 175 178. Im Ordensbesitze. Teilweise gedruckt bei G. Schlosser S. J., Beati Petri Canisii S. J. Exhortationes domesticae (Ruraemundae 1876) 428.

[2] B. Petri Canisii Epistulae et Acta. Vol. V (Friburgi Brisgoviae 1910) 334.

[3] Liber Exercitiorum. Regulae, ut cum orthodoxa Ecclesia sentiamus, reg. 2 3 6.

gedenken nicht ist erhört worden. Canisius ließ die Episteln und Evangelien des Kirchenjahres mit kurzen Erläuterungen und ausgewählte Kirchengebete drucken, hieß das Volk die alten deutschen Kirchenlieder singen, betete ihm das „Allgemeine Gebet" vor, das heute noch durch viele Lande klingt. All die lieblichen Volksandachten, die im Mittelalter unter dem Hauche des Heiligen Geistes gleich duftigen Blumen auf dem Boden der Kirche emporgeblüht sind, fanden bei ihm liebendes Verständnis: die Verehrung der fünf Wunden Christi, seiner sieben Blutvergießungen, seiner sieben Worte am Kreuze, seiner neun Leidensgänge, seines allerheiligsten Herzens. Er sammelte Reliquien, um mit ihnen die Kirchen zu schmücken, sorgte für eine deutsche Übersetzung des Martyrologiums, schrieb Heiligenleben und gab neben seinen Katechismen lateinische und deutsche Gebetbücher heraus. Selbst ein unermüdlicher Rosenkranzbeter, lehrte er die Kinder den Rosenkranz und nahm er die Erwachsenen in die Rosenkranzbruderschaft auf. Auch durch sein großes, grundgelehrtes Marienwerk und durch die auf seine Anregung entstandenen Marianischen Kongregationen hat er die Verehrung der Gottesmutter mächtig gefördert. Als die Obern der Gesellschaft Jesu den Ordensgenossen das tägliche gemeinsame Beten der Allerheiligen-Litanei vorgeschrieben hatten, verwandte Canisius eine der üblichen häuslichen Erbauungsreden dazu, seinen Mitbrüdern den Wert und die Kraft dieses Gebets auseinanderzusetzen und sie für dessen andächtige Verrichtung zu begeistern [1].

„Der Pater Canisius ist wirklich ein guter Diener unsres Herrn Jesu Christi, ein ganz und gar geistlicher Mann." So meldete nach Rom der päpstliche Nuntius Mentuati, den Canisius nach Polen begleitet hatte [2]. Ein „ganz und gar geistlicher Mann" wurde unser Seliger durch sein reiches, inneres Gebetsleben. Darin hat er es zur Meisterschaft gebracht, ist er zum Vorbild geworden. Schon in seiner frühen Jugendzeit hatte er, wie er selbst berichtet, große Freude an geistlichen Dingen. Einst kniete er in der Hauptkirche seiner Vaterstadt Nimwegen vor dem heiligsten Sakramente. Da traf ihn ein Strahl aus Christi Herz und ließ ihn die Fallstricke der Welt und den Trug des Teufels erkennen. Diese himmlischen Durchleuchtungen seiner Seele wiederholten sich, als er zu Köln dem Studium oblag [3]. Er hatte dort zum Seelenführer den gottinnigen niederländischen Priester Nikolaus Esch, den Verfasser der noch jetzt geschätzten „Goldenen Übungen zur vollkommenen Gleichförmigkeit und steten Vereinigung mit Gott", der, wie man berichtet, in der Kölner Kartause eine eigene Zelle besaß, in die er sich von Zeit zu Zeit zum beschaulichen Gebete zurückzog. Jeden Abend gab Petrus diesem väterlichen Freunde Rechenschaft vom Zustande seines Gewissens. Täglich mußte er einen Abschnitt aus den Evangelien lesen und sich einen Spruch, der besondern Eindruck auf ihn gemacht hatte, merken, um ihn den Tag über zu erwägen [4]. Bei den Kartäusern durfte der Nimweger Bürgermeisterssohn ein- und ausgehen, als wäre er ein Hausgenosse. Ihr Kloster war ein Heiligtum des stillen, in Gott aufgehenden Lebens. Da blühte Justus Landsberger, der Verfasser vieler andächtiger Schriften, der Herausgeber der Offenbarungen der hl. Gertrud, der Vertraute des Herzens Jesu [5]. Es werden diese Männer gewesen sein, die dem frommen, reichbegabten Jüngling die Schriften Johann

[1] * Entwurf dieses Vortrags in Cod. „Can. 40" f. 216a—218a. Das Sternchen bedeutet hier und fortan: ungedruckt und im Ordensbesitze.
[2] Lainii-Monumenta IV (Matriti 1915) 393—394. [3] Canisii Epist. I 11—12.
[4] Ebd. 18 19. [5] Ebd. 37.

Taulers in die Hand gaben. Noch kaum 22 Jahre alt, veranstaltete Canisius eine vermehrte und verbesserte Ausgabe der Werke dieses Fürsten der mittelalterlichen Geisteslehrer. In der Vorrede faßt er deren Inhalt mit den Worten zusammen: „Taulers Meinung geht dahin: wir sollen unsre Seele aus allen Kräften in rechter Liebe mit Gott vereinigen und ein Geist mit Gott werden.“ [1]

Als Canisius diese Worte schrieb, war er bereits Novize der Gesellschaft Jesu. Er hatte sich ihr am 8. Mai 1543 geweiht während der Exerzitien, die er zu Mainz im Pfarrhause von St. Christoph machte. Diese geistlichen Übungen bedeuteten einen gewaltigen Aufstieg in seinem innern Leben. „Da“, so erklärte er später, „lernte ich zu Gott im Geiste und in der Wahrheit beten. Ich kann es kaum sagen, wie ich geistig erleuchtet und gekräftigt wurde. Es kam mir vor, als ob ich in einen ganz andern Menschen umgestaltet würde.“ [2] Dem entsprechen die noch ungedruckten Aufzeichnungen, die er in diesen Tagen machte. Bei der Betrachtung über die Himmelfahrt des Herrn, schreibt er, „flossen mir die Tränen aus den Augen. Ich fühlte die Ergriffenheit am ganzen Leibe. Mein Geist glühte von Andacht. O wie freuten sich die Engel über diese Himmelfahrt! Wie laut erschallten ihre Glückwunschlieder! Wie glänzend war der Triumphzug, den sie dem Herrn bereiteten!“ [3] Canisius konnte auch von Glück reden. Der diese Exerzitien leitete, war kein geringerer als der selige Petrus Faber, von dem der hl. Ignatius sagte, tiefer als er sei kein anderer in Sinn und Geist des Exerzitienbuches eingedrungen. Es kam noch besser. Am 20. November 1547 meldete Canisius von Rom aus den Kölner Kartäusern: „Ich stelle hier fortwährend Betrachtungen an, wie sie dieser unsrer neuen Kriegerschar Jesu Christi entsprechen. Einen sehr erfahrenen Führer auf diesem Wege habe ich an unsrem Vorsteher, dem Magister Ignatius gefunden.“ [4] Der Heilige lehrte die Wissenschaft vom wahrhaft innerlichen Leben nicht bloß durch Worte, sondern auch durch sein eigenes Beispiel. Das Andenken daran wich nie mehr aus der Erinnerung seines Schülers. In einer Ansprache, die er am 31. Juli 1587 zu Freiburg in der Schweiz an seine Hausgenossen hielt, heißt es: „In vielen Stücken müssen wir unsern Stifter nachahmen, besonders aber in seiner Andacht zu Christus und in seinem vertrauten Umgang mit Gott. Überall hatte er Gott vor Augen. Jede Stunde sammelte er sich. Bei allen seinen Handlungen hatte er die reine Meinung, seinem Grundsatz gemäß, der da lautet: Alles zur größeren Ehre Gottes!“ [5]

Wie auch der erste deutsche Jesuit beständig über sich selbst wachte und all sein Tun auf Gott hin richtete, zeigt sein handschriftlicher Nachlaß. Hier nur einige Beispiele. Am Anfang eines Advents macht er folgende Vorsätze: 1. Im Reden sparsamer und vorsichtiger sein; 2. mich öfter vor Gott verdemütigen und meine Gebrechlichkeit und innere Unreinheit beklagen; 3. auf die besondere und die allgemeine Gewissenserforschung mehr Sorgfalt verwenden; 4. die Tagzeiten der seligsten Jungfrau und die vom heiligen Kreuze beten, ferner die Lauretanische Litanei und die von allen Heiligen.“ Es folgen

[1] Canisii Epist. I 83. [2] Ebd. 43 77. [3] * Loses Blatt in Cod. „Can. 43“.
[4] Jos. Hansen, Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542—1582 (Bonn 1896) 104—105. [5] Schlosser a. a. O. 258—259.

einige kirchliche Vorschriften über die Feier des Meßopfers, die er sich in das Gedächtnis ruft[1]. Ein andermal nimmt er sich vor: „Oft bei sich selber einkehren und sich sammeln. Nicht über andere aburteilen. Sich nicht kümmern um fremde Angelegenheiten. Die unmäßige Lust am Studieren bezähmen.“[2]

Mit Vorliebe befließ sich unser Seliger jener verschiedenen Weisen des innern Gebetes, die der hl. Ignatius im Exerzitienbuche durch zahlreiche, ins einzelne gehende Anweisungen sozusagen zu einer Kunst ausgebildet hat. Sie kommen alle darin überein, daß die Seele sich eine Glaubenswahrheit vorhält und sie auf ihr eigenes Leben anwendet. Zum Gegenstand solcher Betrachtungen nahm sich der Gottesfreund eine Zeitlang die verschiedenen Tugenden, jeden Tag der Woche eine andere[3]. Am meisten beschäftigte er sich mit dem Vorbild aller Tugenden, mit Christus selbst. Sein Grundsatz war: „Der Ordensmann beschränkt sich in seinem Verkehr mit dem Himmel keineswegs auf die streng vorgeschriebene Gebetszeit. Ähnlich wie sein geistlicher Vater, der selige Petrus Faber, fand Canisius überall seinen Gott. Wenn er auf Reisen durch Städte und Dörfer kam, an Weinbergen, Feldern und Wiesen vorüberzog, dankte er dem Schöpfer im Namen ihrer Bewohner und Besitzer, bat er ihn um Verzeihung für den Fall, daß sie für Gottes Gaben undankbar wären, empfahl er sie ihren Schutzengeln und Schutzheiligen[4]. Gern zog er sich dann eine Strecke weit hinter seine Begleiter zurück, um sich ganz ungestört mit Gott unterhalten zu können. Eines Tages wurde diese Gepflogenheit der Anlaß zu einem lieblichen Wunder. Es war auf einer Reise vom Kloster Ettal nach Innsbruck. Der Ritt ging durch das Tal der Loisach, das durch Überschwemmung zu einem großen See geworden war. Die Begleiter schauten von Zeit zu Zeit hinter sich. Alles schien gut zu gehen. Doch plötzlich gewahrten sie, daß Canisius vom Pferde herabgeglitten war. Ein Fuß war in den Steigbügel so verwickelt, daß er ihn nicht herausbringen konnte. Mit dem andern war er tief im Wasser. Er war am Ertrinken. Umzukehren und dem Manne zu Hilfe kommen, war den Reisegenossen durch die reißende Strömung der Wassermassen verwehrt. Da erscheint plötzlich eine unbekannte Gestalt, macht den Fuß los, setzt den Reiter wieder auf sein Roß und führt ihn weiter bis zu einer Herberge. Danach verschwindet sie geheimnisvoll, wie sie gekommen war. Es muß der Schutzengel gewesen sein, sagt P. Franz Rocca, der dabei war und das alles erzählt[5]. Der Bericht ist von den Lebensbeschreibern fleißig verwendet worden. Dagegen ist eine andere Nachricht bisher ganz und gar nicht verwertet worden, welche die Reisebetrachtungen des heiligen Mannes nach einer andern Richtung hin beleuchtet. Wir verdanken sie dem durch Heiligkeit und Wundergabe ausgezeichneten Jesuitenmissionär Julius Mancinelli. In seinem noch ungedruckten italienisch geschriebenen Tagebuche für die Jahre 1603—1608 meldet er über Franz von Borja: Dieser Heilige hatte eine Gebetsübung zusammengestellt, die 24 Punkte in sich begriff. Eigentlich galt jeder Stunde des Tages ein Punkt. Doch mußte

[1] Loses Blatt, im Ordensbesitze. Vgl. O. Braunsberger, Petrus Canisius[2] (Freiburg i. Br. 1921) 300. [2] Flor. Rieß S. J., Der selige Petrus Canisius (Freiburg i. Br. 1865) 517.
[3] Rieß a. a. O. 524.
[4] Franciscus Sacchinus S. J., De vita et rebus gestis Petri Canisii (Ingolstadii 1616) 347.
[5] Can. Epist. VI 722—731.

man für gewöhnlich der Nachtruhe und der Berufsgeschäfte wegen den Stoff mindestens teilweise auf halbe Stunden verteilen. Er umfaßte das Geheimnis der Dreifaltigkeit, die Schöpfung, die Erlösung, wie sie sich im Leben Christi vollzieht, und schließlich das Jüngste Gericht. Jede Erwägung mußte durch eine Gewissenserforschung vorbereitet und von einer körperlichen Buße begleitet sein; der Beter mußte ihr Lehren für sein Leben entnehmen und sie damit beschließen, daß er sich vor Gott niederwarf und seinem göttlichen Wohlgefallen gänzlich anheimstellte. Einst traf nun Canisius in Rom mit Borja zusammen. Bevor er die lange Rückreise nach Deutschland antrat, bat er den Heiligen, er möchte ihm eine gute Gebetsübung mit auf den Weg geben. Borja teilte ihm seine 24 Erwägungen mit, und Canisius tat ihm nach seiner Heimkehr zu wissen, er habe die Weisung befolgt und reichen geistlichen Nutzen aus diesen Betrachtungen geschöpft [1].

Jene Romfahrt war nicht die einzige große Reise des Seligen. Ein bedeutender Teil seines Lebens ging im Reisen auf, landauf, landab, durch Italien, die Schweiz, Belgien, Holland, Polen, Böhmen und viele österreichische und deutsche Gaue. Dabei hatte er nicht etwa bloß mit Bischöfen, Priestern und Klosterleuten zu verkehren, sondern auch vielfach mit Fürsten, Kanzlern, Räten, Hochschullehrern. Dann wieder mit Kleinbürgern, Bauern, Schulkindern und auch mit Lutheranern, Wiedertäufern, Israeliten, ja sogar mit „Hexen". Wollte man seine Reise auf einer Landkarte darstellen, es gäbe das bunteste Zickzack. Wie konnte er inmitten all dieses Gewirres und Getöses ein Heiliger werden? Er hatte sich in seinem Innern eine Zelle gebaut. Dahin zog er sich immer wieder zurück. Er fand da seinen Gott und vereinigte sich mit ihm im Denken und Wollen. Eins sein mit Gott, was ist das anderes als Heiligkeit?

Den Höhepunkt erreichte diese Gottinnigkeit des großen Beters zu Freiburg in der Schweiz während der siebzehn letzten Jahre seines Lebens. Beim Seligsprechungsprozesse bezeugt der Freiburger Ratsherr Jakob Stutz: „Als junger Mensch habe ich den Pater Canisius monatelang bedient. Wenn ich morgens 4 Uhr zu ihm kam, fand ich ihn schon im Gebete. Er kniete da, Tränen in den Augen." Ein anderer Zeuge erklärte: „Sein Reden, sein ganzes Benehmen war so, daß er schon mehr im Himmel als auf der Erde zu wandeln schien." [2] An den Festtagen pflegte er in der Hauptkirche der Stadt dem Abendgottesdienst beizuwohnen. Da war er so in Andacht versunken, daß er nicht mehr sah und hörte, was um ihn vorging. Man hatte zuweilen Mühe, ihn wieder zu sich zu bringen. Seine Danksagung nach der Feier des Meßopfers währte so lange, daß die Mitbrüder ihn mit sanfter Gewalt vom Altar wegholen mußten [3]. In den letzten Lebensjahren betete er täglich vier Stunden morgens und drei Stunden abends [4]. Da, so berichtet der mit ihm innig vertraute Freiburger Priester Sebastian Werro, vergoß er viele Tränen bei der Betrachtung der Leiden Christi und beim Andenken an die Wohltaten Gottes und aus Sehnsucht, bei Christus zu sein." [5] Wenige Stunden vor seinem Hin-

[1] *Cod. „Vitae 44" 215. [2] *Cod. „Can. 63" f. 16a—17a 130.
[3] Cod. „Can. 63" f. 136a—137a. [4] Sacchinus a. a. O. 353.
[5] *De vita Ven. P. nostri Petri Canisii, im Hauptstaatsarchiv zu München: Iesuitica in genere, Fasc. 13, nr. 214. und Analecta Bollandiana XVI (Bruxelles 1897) 80—82.

scheiden unterbrach er einmal sein Gebet. Sein Antlitz leuchtete, und auf eine Stelle seines Zimmers hindeutend, rief er den Umstehenden zu: „Seht ihr? Seht ihr?“ Sie sahen nichts; aber alle, sagt Werro, waren überzeugt, daß ihm ein übernatürliches Gesicht zuteil geworden war[1].

Das lenkt unsern Blick auf eine Seite seines Gebetslebens, die schon früher kurz berührt worden ist. Es gibt im Reiche des innern Gebets Höhen, welche die Seele auf dem gewöhnlichen Gnadenwege nicht zu erreichen vermag. Ein Gnadenwunder muß sie zu ihnen emporheben. Wir meinen Gesichte, Verzückungen, Blicke in die Zukunft, Offenbarungen anderer Art. Sie sind der Heiligkeit, auch der im Glanze der Mystik strahlenden Heiligkeit, nicht wesentlich. Aber sie bilden oft deren Begleiterscheinungen. Es sind Zierden und Siegel, die ihr von Oben kommen. Im Leben des Mannes von Nimwegen sind uns bereits einige begegnet. Andere mögen folgen. Es handelte sich um die Errichtung eines Kollegiums der Gesellschaft Jesu in München. In sorgenvollem Gebete empfahl der Provinzial Canisius dem Himmel das Gelingen des Unternehmens. Da ward ihm in außerordentlicher Erleuchtung Glück und Segen verheißen[2]. Ein andermal tat ihm Gott kund, es sei ihm alle Sündenschuld und Sündenstrafe nachgelassen; er durfte, wie er selbst bezeugt, eine „unübersehbar große geistige Nachkommenschaft“ schauen, die „in Gottes Haus aufwachsen und ausharren werde bis an das Ende.“[3] Auf einer Romreise erforschte er im Dome von Ancona sein Gewissen. „Da“, so spricht er zu Gott in seinen Bekenntnissen, „öffnetest du die Augen meines Geistes und zeigtest mir den rechten Grund, auf dem der Mensch all sein Sinnen und Tun aufbauen muß. Es ist das Bewußtsein des eigenen Nichts und die Überzeugung, daß du, o Gott, allein alles Guten Anfang, Mitte und Ende bist.“[4] Das alles war noch wenig im Vergleich mit dem, was ihm zu Rom geschah. Er war vom hl. Ignatius aus Sizilien zurückberufen worden und hatte von ihm den Auftrag erhalten, fortan in Deutschland zu wirken. Bei Papst Paul III. erholt er sich den Segen für diese Arbeit. Vom Vatikan weg ging er in die Peterskirche. Während er da betete, bestätigten ihm die Apostelfürsten Petrus und Paulus den Segen des Papstes und seine Sendung nach Deutschland. Er ward dem Schutzgeist Deutschlands, dem heiligen Erzengel Michael, beigesellt. Es erging an ihn der Ruf, ein Apostel der Deutschen zu werden. Zwei Tage später, am 4. September 1549, kurz vor seiner feierlichen Gelübdeablegung, war er wieder in der Peterskirche. Er kniete vor dem Sakramentsaltare. Da gewahrte er in wundersamem Schauen den Heiland selbst. „Du, o Herr“, so schreibt er, „hast mir sozusagen dein Herz geöffnet. Es war mir, als sehe ich es unmittelbar vor mir. Und du befahlst mir, aus diesem Borne zu trinken, ludest mich ein, o mein Erlöser, aus deinen Quellen die Wasser meines Heiles zu schöpfen. Ich wagte es, dein süßestes Herz mit den Lippen zu berühren und meinen Durst aus ihm zu stillen.“[5]

---

[1] Sacchinus a. a. O. 353.

[2] Matthaeus Raderus S. J., De vita Petri Canisii (Antverpiae 1615) 104.

[3] Can. Epist. I 66. [4] Ebd. 29—30.

[5] Can. Epist. I 53—54. Joh. Metzler S. J., Die Bekenntnisse des seligen Petrus Canisius (M.-Gladbach 1921) 50—52.

Nach allem bisher Gesagten ist es fast überflüssig, noch dieses beizufügen: Unser Seliger war weit davon entfernt, die Großmacht des innerlichen Gebetes bloß für seine eigenen Zwecke aufbieten zu wollen. Wie einst Moses auf dem Berge stand und auf die Israeliten niederblickte, die mit den Amalekitern kämpften, und dann die Arme flehentlich nach Gott ausstreckte und seinem Volke den Sieg erlangte (2 Mos. 17, 10—13): so hielt Canisius von dem heiligen Berge seines beschaulichen Gebetes aus Rundschau über die Arbeiten und Leiden der Kirche, und dann hob er Hände und Herz zum Himmel, um den Streitern Christi Mut und Kraft zu erbitten. Sein Briefwechsel gibt lautes Zeugnis dafür. Man hat auch noch ein Verzeichnis von mehr als 50 Gebetsmeinungen, das er sich zu diesem Zwecke zusammengestellt hat[1]. In seinem Herzen war Raum für alle Nöte der Zeit, für geistliche und weltliche Obrigkeit, für Wohltäter und Pflegebefohlene, Gläubige und Ungläubige, Freund und Feind. Es ist schwer zu sagen, welche Zahl größer ist, die der Seelen, die er durch seine Arbeitet gerettet, oder derer, denen er durch sein Beten den Himmel erschlossen hat.

Noch mehr. Canisius wollte nicht bloß selber Beter sein. Er wollte auch andere zu Betern machen. Die Freude am betrachtenden Gebet, von der er selbst erfüllt war, wollte er überfließen lassen auf seine Mitwelt. Er wurde zum Lehrer des innern Gebetes. Dessen beste Schule waren für ihn die geistlichen Übungen des hl. Ignatius gewesen. Er führte viele andere in sie hinein. Hier seien wenigstens einige Namen genannt. Zu Ingolstadt gelang es ihm, Erasmus Wolf, den Regens des Georgianums, sich anzufreunden. Wolf, der manches Ärgernis gegeben hatte, machte die Exerzitien, und nun wurde er durch seinen tugendhaften Wandel und sein großes Ansehen ein wahrer Segen für die ganze Hochschule[2]. In Augsburg wurde die lutherische Gräfin Sibylla von Eberstein, Gemahlin des Markus Fugger, durch Canisius für die katholische Kirche gewonnen. Die geistlichen Übungen, die er ihr gab, gestalteten sie zum Muster einer glaubensfreudigen Frau. Im Fuggerhause ließ sie eine Kapelle bauen. Sie zerschnitt ihre Prachtkleider und machte gottesdienstliche Gewänder daraus. Den Armen spendete sie mit vollen Händen[3]. Zu Freiburg in der Schweiz oblag der schon genannte Stiftsherr und Stadtpfarrer Sebastian Werro fünf Tage lang im Kollegium der Gesellschaft unter unsres Canisius Leitung den geistlichen Übungen[4]. Nicht lange darauf zieht er sich abermals in die geistliche Einsamkeit zurück, und wiederum steht ihm Canisius dabei als Berater zur Seite[5]. Werro wurde später Stiftspropst, Generalvikar, Bistumsverwalter und hinterließ bei seinem Tode das Andenken einer Säule des katholischen Glaubens, eines fleißigen Schriftstellers und großen Wohltäters der Armen.

---

[1] Raderus a. a. O. 215.

[2] Can. Epist. I 317—318 335 346. [3] Ebd. III 20 156 595 598 663.

[4] * Jahresbericht des Freiburger Kollegiums vom 16. November 1588. Cod. „I 36“, 37.

[5] Werros eigenhändige Exerzitien-Aufzeichnungen finden sich noch in der Kantons- und Universitätsbibliothek zu Freiburg i. d. Schweiz. Sie werden, großenteils wenigstens, in dem jetzt im Druck befindlichen achten Bande des Canisius-Briefbuchs veröffentlicht werden. Das Verdienst, zuerst die Öffentlichkeit auf sie hingewiesen zu haben, gebührt dem ersten Vorstand jener Bibliothek, dem um die Canisiusforschung hochverdienten hochw. Herrn Fr. Ducrest.

Nicht alle waren damals für die Exerzitien reif. Die große Menge der Gläubigen suchte der Herold Christi für das innerliche Leben zu gewinnen durch seine Schriften und seine Predigten. Es sei hier nichts gesagt von seinem größten Katechismus, dessen zweites Hauptstück ganz dem Gebete gewidmet ist. Bezeichnend aber ist es, daß der Canisiuskatechismus in seiner mittleren Gestalt, der sog. Studentenkatechismus, schon bald nach seinem ersten Erscheinen und von da an in den meisten Drucken einen Gebetsanhang bot, in dem sieben Betrachtungen über die Tugenden, die der Heiland während seines Erdenlebens übte, auf die sieben Wochentage verteilt, eine Hauptrolle spielen. In der Einleitung dazu heißt es: „Unter allen Übungen wahrer Frömmigkeit gibt es nichts Vortrefflicheres, auch nichts, was Gott wohlgefälliger, den Menschen nützlicher und nötiger wäre, als daß man sich fleißig übe in der Betrachtung des Lebens und Leidens unsres Herrn Jesus Christus.“ [1] Jener Studentenkatechismus hat bekanntlich seinen Weg durch ganz Europa und bis hinüber nach Indien gefunden und jahrhundertelang einen sehr großen Teil der katholischen Mittelschulen beherrscht. Unzähligen haben seine Betrachtungen die Geheimnisse des innerlichen Lebens erschlossen. Zusammen mit den Missionsberichten aus Indien haben sie den hl. Aloisius der Gesellschaft Jesu zugeführt [2]. Sieben Betrachtungen anderer Art bietet die Ausgabe des allbeliebten „Seelengartens“, die dank den Bemühungen unsres Seligen 1563 zu Dillingen erschien [3]. Am 28. November des gleichen Jahres — es war der erste Adventsonntag — ließ er sich von der Kanzel des Augsburger Domes dahin vernehmen: „Von den 24 Stunden des Tages verwenden wir so viele auf die Pflege unsres sterblichen Leibes. Wäre es wohl zuviel, wenn wir wenigstens eine Gott zum Heile unsrer unsterblichen Seele aufopferten, indem wir da fromme Erwägungen anstellten über die heiligste Dreifaltigkeit, die Verheißungen der alten Propheten, das Elend der Welt vor Christi Geburt und ähnliche Wahrheiten?“ [4] Canisius konnte es wagen, seiner Zuhörerschaft solche Zumutungen zu stellen. Denn schon einige Monate zuvor war aus Augsburg nach Rom berichtet worden, in der Stadt gebe es Gläubige, die sich nachts von ihrem Lager erhöben und eine Stunde oder noch mehr auf das mündliche und das betrachtende Gebet verwendeten [5]. Übrigens hat auch einige Jahrzehnte später kein Geringerer als der Kirchenlehrer des eingehenden 17. Jahrhunderts, der hl. Franz von Sales, in seiner zunächst für Gläubige, die in der Welt leben, geschriebenen Anleitung zur Frömmigkeit einfachhin den Rat gegeben: „Widme der Betrachtung täglich eine Stunde.“ [6] Daß die Geistlichkeit jener Zeit wenig davon wissen wollte, das schnitt dem apostolischen Mann in die Seele hinein. So viele Priester, klagt er, wollten zwar den Dienst der Martha dem Heilande leisten; aber sie verschmähten es, mit Maria zu den Füßen des göttlichen Meisters zu sitzen. Sie hatten eben das Wort des hl. Thomas von Aquin vergessen: „Der Quell, aus dem man das Predigtwort schöpft, ist ein reiches Maß von Betrachtung.“ [7] Wie

[1] O. Braunsberger, Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des sel. Petrus Canisius (Freiburg i. Br. 1893) 125.

[2] Virg. Cepari und Fr. Schröder S. J., Das Leben des hl. Aloisius Gonzaga (Einsiedeln 1891) 28—29 399. [3] Can. Epist. IV 994. [4] Ebd. 825—826. [5] Ebd. 800 804.

[6] Philothea, 2. Buch, 1. Kap. [7] Summa theologica II 2, q. 188, a. 6.

konnten sie geben, was sie selbst nicht hatten? Wie andere erwärmen, wenn sie in ihrer eigenen Brust das heilige Feuer nicht entzündeten? Darum, sagt Canisius, sind sie „stumme Hunde und blinde Führer“ [1]. Noch ist ein schriftlicher Unterricht über das Gebet vorhanden, den er einem schweizerischen Priester hat zuteil werden lassen. Nehmen Sie sich, heißt es darin, täglich ein Geheimnis aus dem Leben des Heilandes zur Betrachtung, und bereiten Sie jeden Abend Ihre Morgenbetrachtung vor [2]. In den Jahren 1591—1593 ließ er zu Freiburg in der Schweiz in zwei stattlichen Quartbänden seine lateinischen „Bemerkungen“ zu den Sonn- und Festtagsevangelien des Kirchenjahres erscheinen. Sie sollten, wie es schon der Titel besagt, der Geistlichkeit Stoff für ihre Betrachtungen bieten [3]. Die Schrift und die Werke der Väter sind hier reichlich verwertet. Jedesmal ist am Schluß in einigen kurzen Sätzen angegeben, was der Beter im Einklang mit dem jeweiligen Evangelium für sich und für andere von Gott erbitten soll. Da offenbart sich, wie schon ein Zeitgenosse betont hat [4], in glänzendem Lichte der weite Blick und das zartbesaitete Gemüt dieses echten Apostels. Es dürfte kaum ein anderes Betrachtungsbuch geben, das ihn in diesem Stücke erreichte. Schade nur, daß das Werk so wenig bekannt ist!

Die trauteste Heimstätte des Gebets ist von jeher der Ordensstand gewesen. In einer seiner geistlichen Ansprachen gibt Canisius sieben Gründe dafür an, daß die Ordensleute mehr beten müssen als die Christen, die in der Welt leben [5]. Betrachtet, sagte er den Klarissen des schweizerischen Klosters „Paradies“, häufig das Leiden Christi und die vier letzten Dinge. Das soll das Brot eurer Seelen sein. Das „stärkt die Schwachen, weckt die Trägen, spornt die Saumseligen, heilt die Kranken, tröstet die Betrübten [6]. Den Jungfrauen des Haller Stiftes, die, ohne Gelübde zu machen, ein ganz klösterliches Leben führten, empfahl er in einer schriftlichen Anleitung dringend die tägliche Selbstprüfung; ohne sie würden sie im Finstern wandeln, die Demut und die Furcht Gottes verlieren. Es genüge ihnen nicht, das äußerliche Wort Gottes zu hören; sie müßten auch „die inwendigen Einsprechung des Heiligen Geistes in ihren Herzen vernehmen“ und beiden Weisungen nachkommen und mit dem Propheten sprechen: Ich will hören, was Gott der Herr zu mir redet. Er redet von Frieden zu seinem Volke und zu seinen Heiligen und zu denen, die sich von Herzen ihm zuwenden. Höre, o Tochter, und siehe, und neige dein Ohr, und der König wird nach deiner Schönheit verlangen; denn er ist der Herr, dein Gott. Ganz Herrlichkeit ist die Königstochter im Innern“ (Ps. 84, 9; 44, 11 12 14) [7].

Seinen eigenen Ordensbrüdern führte der Selige zu Gemüte: Der sei kein guter Sohn seines Vaters Ignatius, der sich nicht fleißig sammle und sein Gewissen erforsche. Er erinnerte sie daran, daß Ignatius zu sagen pflegte: „Wer die Gewissenserforschung unterläßt, der verdient es nicht, daß man ihm zu essen gebe.“ [8] In der Karwoche des

---

[1] Can. Epp. IV 856. (Is. 56, 10; Matth. 15, 14.)

[2] Petrus Canisius (Friburgi Helvetiorum 1656) f. ϑ5ᵇ—ϑ8ᵇ.

[3] „Notae in Evangelicas Lectiones. . . . Opus ad pie meditandum ac simul ad precandum Deum accommodatum.“

[4] Sacchinus a. a. O. 349.

[5] * Cod. „Can. 9“ f. 82a.

[6] Can. Epist. VII 851.

[7] Vgl. L. Rapp, Königin Magdalena von Österreich (Innsbruck 1858) 241 245 247.

[8] Schlosser a. a. O. 85 87.

Jahres 1585 empfahl er ihnen, das Leiden des Erlösers nach seinen einzelnen Abschnitten zu betrachten. Sie sollten, so drückte er sich aus, mit dem Ölgarten beginnen, dann der Reihe nach die Häuser des Annas, Kaiphas, Herodes, Pilatus besuchen, darauf den Kalvarienberg besteigen, mit der Gottesmutter sich unter das Kreuz stellen, mit Magdalena dort weinen, mit Joseph von Arimathäa und Nikodemus den Herrn begraben. Besondere Sorgfalt sollten sie dabei auf die Gebete verwenden, die nach der Anweisung des Exerzitienbuches den Schluß jeder Betrachtung zu bilden hätten. Aus der Zeit, da Canisius Provinzial war, wird berichtet, er habe es dahin zu bringen versucht, daß man in jedem seiner Ordenshäuser zu jeder Zeit des Jahres einige treffe, welche gerade die Exerzitien machten [1]. In andern Ansprachen rief er ihnen zu: Beschauet das Herz eures Heilands! Bewundert es! Eifert ihm nach! Einet eure Herzen mit dem Herzen Jesu! [2]

Bedeutungsvoll ist eine Kundgebung des erleuchteten Geisteslehrers, die sein Ordensbruder, Matthäus Rader, der gelehrte Sprachforscher und Geschichtschreiber, als Augen- und Ohrenzeuge uns überliefert hat. Im Jahre 1584 tagte zu Augsburg die Kongregation der oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu. Alle Häuser waren durch ihre Rektoren und andere hervorragende Mitglieder vertreten. Canisius wurde beauftragt, an die Versammelten Worte der Belehrung und Aufmunterung zu richten. Anwesend waren auch alle Hausgenossen des Augsburger Kollegiums. Canisius benützte diese Gelegenheit, seinen Ordensbrüdern die tägliche Betrachtungsstunde nachdrücklich ans Herz zu legen.

Ist für Petrus Canisius sein vieles, langes Beten ein Hindernis der äußern Tätigkeit geworden? Die Antwort ist leicht zu erteilen. Ein flüchtiger Blick auf sein Leben genügt. Die Zahl der Predigten, die er in Bayern, Franken, Elsaß, Rheinland, Westfalen, Böhmen, Österreich, Schweiz, Belgien, Holland, Italien gehalten hat, beläuft sich nachweisbar auf ungefähr tausend. Schriften hat er beiläufig 25 herausgegeben, darunter mehrere Foliobände. Bei vielen andern Schriften war er Mitarbeiter. Dabei hat er 13 Jahre lang als Provinzial seine Mitbrüder geleitet, sechs Kollegien gegründet, an der Kirchenversammlung von Trient, dem Wormser Religionsgespräch, an drei römischen Generalkongregationen seines Ordens und an fünf deutschen Reichstagen sich beteiligt, im Auftrag dreier Päpste Gesandtschaftsreisen unternommen. Er hätte das nicht leisten können, hätte er nicht eifrig gebetet. Durch sein Gebet zog er auf seine Pflanzungen jenen Gnadenregen herab, der sie so glänzend gedeihen ließ. Weil er viel mit Gott redete, konnte er auch viel von Gott reden. Sein vertrauter Verkehr mit Gott und dessen Heiligen gab ihm jene Gewandtheit im Verkehr mit alt und jung, hoch und niedrig, die ihm aller Herzen gewann. Ein berühmter Schriftsteller vergleicht ihn mit den Engeln, die im Himmel fortwährend Gottes Antlitz schauen und zugleich auf Erden bei Tag und Nacht über ihre Schützlinge wachen [3]. Gebet und Arbeit durchdrangen sich bei ihm. Die Arbeit spornte ihn zum Beten an, und das Gebet erfüllte ihn mit Hochschätzung und Eifer für die Arbeit. Es ist ja auch die Arbeit etwas Großes, Hochverdienstliches, geradezu Notwendiges. Ja wenn es einerseits wahr ist, daß das Gebet an und für sich hoch über der Arbeit steht, weil es

[1] Franc. Sacchinus, Historiae Societate Jesu. Pars secunda, sive Lainius (Antverpiae 1626) l. 2, nr. 1113.

[2] Schlosser a. a. O. 190—195 455—456.

[3] Sacchinus, Vita 347.

eben ein Werk der Gottesverehrung, der höchsten unter den sittlichen Tugenden ist, so läßt es sich anderseits nicht leugnen, daß in einem gewissen Sinne auch die Arbeit selbst Gebet werden kann, wenn sie nämlich berufsmäßig, mit reiner Absicht, aus Liebe zu Gott verrichtet wird. Der hl. Ignatius hat das ausdrücklich anerkannt[1].

Das müssen wir Kinder des 20. Jahrhunderts uns wohl merken. Aber wir sind so sehr geneigt, uns auf uns selbst zu stellen, all unser Heil vom eigenen Schaffen zu erwarten. Der Arbeitsriese möchte den Engel des Gebets verdrängen. Es bewahrheitet sich, was der hl. Ignatius im Exerzitienbuch sagt: „Der böse Feind gibt sich alle Mühe, es dahin zu bringen, daß wir das Gebet wo nicht ganz unterlassen, doch wenigstens abkürzen.“[2] Ganz anders die Kirche. „Mehr Gebet, nicht weniger!“ Das ist ihre Losung für die Gegenwart. Ihr altes Gesetzbuch hatte den Dienern des Heiligtums das Beten der kirchlichen Tagzeiten zur Pflicht gemacht. Eine tägliche Betrachtung war nicht vorgeschrieben. Das neue Gesetzbuch behält die frühere Verpflichtung bei, beauftragt aber außerdem die Bischöfe, dafür zu sorgen, daß alle Geistlichen außer der Besuchung des Allerheiligsten, dem Rosenkranz und der Gewissenserforschung auch dem innern Gebet täglich einige Zeit widmen. War es früher nur durch Sonderbestimmungen einzelner Sprengel den Priestern auferlegt, von Zeit zu Zeit priesterliche Übungen zu machen, so müssen nach der neuen Kirchenordnung alle Weltpriester sich wenigstens alle drei Jahre in eine fromme Anstalt zu solchen Übungen zurückziehen[3]. Was die Laien angeht, sei nur darauf hingewiesen, daß die Zahl der für sie bestimmten Exerzitienhäuser von Jahr zu Jahr wächst. So erfüllt sich immer mehr das Wort des seligen Petrus Canisius: „Das Gebet läutert und adelt die Seelen; es bringt Freude den Engeln, Schrecken den bösen Geistern, macht aus dem erzürnten Gott einen gnädigen, ringt ihm oft Dinge ab, die alle Erwartungen übersteigen.“[4]

Otto Braunsberger S. J.

---

[1] J. M. Aicardo S. J., Comentario a las Constituciones de la Compañía des Jesús II (Madrid 1920) 398.

[2] Liber Exercitiorum. Adnot. 12.

[3] Codex Iuris Canonici can. 125 126.

[4] Notae in Evangelicas Lectiones dierum Dominicarum (Friburgi Helvetiorum 1591) 583.

Vom Mündigwerden der Weltweisheit.

In einem der früheren Hefte dieser Zeitschrift[1] stellten wir die scholastische und moderne Philosophie nach Form und Inhalt einander gegenüber. Diese Parallele bezweckte einmal, Maßstäbe zur Bewertung von Vorzügen und Schwächen, die jeder von beiden wie allem menschlich Gewordenen eigen sind, an die Hand zu geben. In zweiter Linie sollten damit einige Anregungen zur Besinnung der Neuscholastik auf ihre heutigen Aufgaben und ihren zeitgemäßen Ausbau, auf ihre Fortschrittsmöglichkeiten und ihre Arbeitswiderstände gegeben werden. Als Zeichen der Zeit dürfte es gedeutet werden, wenn sich kurz nachher verschiedene andere berufenere Stimmen im gleichen Sinne vernehmen ließen, und wenn vor allem das Programm der vom deutschen Gesamtepiskopat unter Führung des Kardinals Schulte in Köln geplanten Albertus-Magnus-Akademie vom selben Geiste getragen ist[2].

In keiner Weise wurden die sich auftürmenden Schwierigkeiten übersehen, die einer auch die weiteren Kreise akademisch Gebildeter ergreifenden Neubelebung der christlichen Philosophie entgegenstehen. Nur von einer planmäßigen, allseitigen, weitherzigen, kritischen Auseinandersetzung mit den Fragen und Antworten, Zweifeln und Lösungen der heutigen Geistes- und Naturwissenschaften, vorab der modernen Philosophie, erhofften wir den so wünschenswerten und notwendigen Fortschritt.

Anderseits zeigt schon eine rein apriorische Erwägung der Gegensätze zwischen beiden geistigen Welten, daß sie eine friedliche, organische Synthese nimmer eingehen werden; ein Urteil, das die Geschichte vollauf bestätigt, man denke nur an die Versuche Descartes', Berkeleys, Günthers, Hermes', Frohschammers. Diese Rede mag manchem ideal gerichteten, irenisch veranlagten Mitkämpfer hart klingen.

Was das innerste, im Grunde einheitliche und durchsichtige Wesen des scholastisch-christlichen Denkens ist, dürfte unsern Lesern zur Genüge bekannt sein, ist zudem wiederholt an dieser Stelle von verschiedenen Seiten beleuchtet worden. Anders steht es mit dem Geist der neuzeitlichen Weisheit: er schillert in den verschiedensten Farben, dank seiner Beweglichkeit und Schnellebigkeit entgleitet er allzuschnell der ihn greifenden Hand, das Blendende, Abwechslungsreiche und Impressionistische seiner Erscheinungsformen läßt ein nüchternes, sachlich ausgereiftes Endurteil nur schwer aufkommen. Daher die geschwellten Hoffnungen der Möglichkeit eines Ausgleichs zwischen scholastischer und moderner Philosophie, namentlich wenn sie durch Einzelwissen nicht sonderlich gehemmt sind.

Nichts dürfte darum, sowohl in sich betrachtet als auch angesichts der heutigen seelischen Empfänglichkeit für geschichtliches Entstehen, schärfer die Idee der modernen Philosophie herausarbeiten als das Verfolgen ihres

---

[1] Scholastische und moderne Philosophie 100 (1921) 249—266.

[2] W. Switalski, Die Bedeutung des Studiums der Scholastik für die Gegenwart und die Aufgaben der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Rede am 22. Januar 1923 zur Eröffnung des ersten philosophischen Kursus der Akademie gehalten (Theologie und Glaube, 15. Jahrg., Paderborn 1923, 1—15).

Werdens bis in die letzten historischen Voraussetzungen. Natürlich kann es sich dabei bloß um eine allgemeine Formel handeln, in die sich die reiche Lebenswirklichkeit nur widerwillig und teilweise einordnet. Trotzdem verliert sie deshalb nichts von ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, vorausgesetzt, daß sie sich induktiv und analytisch aus dem Tatsachenmaterial ableiten läßt. Allüberall werden wir dann nachträglich, von der Höhe unsrer letzten Ableitung auf den mühsam zurückgelegten Weg blickend, ihren Inhalt in den Einzelproblemen verwirklicht wiederfinden, werden sie die Richtung der Einzellösungen bestimmen und den Sinn der Einzelfragen erschließen sehen. Dabei wird gar kein Anspruch erhoben, bislang unbekannte Quellen eröffnen, neue methodische Fingerzeige geben zu wollen. Nur den Sinn des Ganzen möchten wir eindeutig verstehen, nur die breitesten Gedankenschichten scharf umrissen schauen, nur die großen geistigen Zusammenhänge bloßgelegt sehen. Soweit klare Sehweite und ruhige Aufarbeitungskraft reichen, sollen die geschichtlichen Gegebenheiten in ihrer Wirklichkeitsschlichtheit auch nicht gemeistert oder vergewaltigt werden, wie es gerade den Größten im Reiche der Geschichtswissenschaft nicht selten begegnet ist, nur in stiller, ehrfürchtiger Scheu vor den Ergebnissen der Einzelforschung soll ihr letztes Jawort belauscht werden.

Selbst der sich leicht aufdrängende Vorwurf tadelnswerter Einseitigkeit muß verstummen. Ist denn die Betrachtung einer fast horizontlos sich ausdehnenden Landschaft von einem ganz bestimmten Standpunkt, so einseitig und beschränkt sie immerhin ist, deshalb innerlich unwahr? Nur muß sich der Beschauer stets seiner Begrenzung bewußt bleiben und nicht habgierig den kleinen Ausschnitt zum Ganzen machen wollen. Das Schlimmste, das uns letztlich widerfahren könnte, wäre ein hartes Anstoßen gegen schroffe Widerstände, wenn wir uns anmaßen, den höchsten Beobachtungspunkt erklommen zu haben. Aber selbst dann noch würden wir uns mit dem alten Heraklit trösten können, daß wir wenigstens durch unsern Mut zu einem positiven Bekenntnis den Stärkeren zum Widerspruch getrieben und ihm somit die Pfade zum höchsten Aufstieg vorbereitet hätten.

* * *

Daß das 19. und 20. Jahrhundert mit ihrem bunten Wechsel an Systemen, mit ihrer Erneuerung und Weiterführung früherer Gedankenkomplexe, mit ihren teilweise naturwissenschaftlich orientierten philosophischen Einzelfächern, mit ihrem Kritizismus und ihrer jüngsten Auferstehung der Metaphysik[1] über sich hinausweisen und auf frühere denkkräftigere Originalschöpfungen zurückgehen, bedarf keines Wortes. Vielleicht könnte man mit Hegels dialektischer Methode und mit seinem das Gesamtgebiet der Einzelwirklichkeiten systematisierenden Panlogismus eine säkulare Wendung in der Geschichte des philosophischen Denkens eintreten lassen. Aber abgesehen von ihrer kurzen, die verschiedensten Kreise Deutschlands bannenden Zauberherrschaft hat er erst wieder in jüngster Zeit bedeutendere Denker und Systeme ergriffen und mit gewissen bedeutsamen Einzelmotiven befruchtet.

[1] Vgl. Peter Wust, Die Auferstehung der Metaphysik. — Wenn wir auch nicht in allem den Standpunkt des geistvollen, in die Tiefe gehenden Verfassers teilen, so bietet er doch ungemein viel des Anregenden, vor allem verdient der kräftige Wille zur platonisch gerichteten Metaphysik Beachtung.

So führen denn zunächst die Linien der neuen Philosophie zum Kritizismus, mit dem ein völlig Neues einsetzt. Mit Recht durfte Kant seine philosophische Tat der astronomischen des Kopernikus an geschichtlicher Bedeutung gleichsetzen.

Wenngleich aber der Weise von Königsberg der ausdrucksvollste und packendste Wortführer des heutigen philosophischen Gedankens ist, so ist er es doch nur deshalb, weil er die verschiedenartigen Strömungen, die seit der Renaissance in lebendigem, frischem Flusse waren, in ein großes Bett geleitet hat. Von seiner Erkenntnistheorie, die zumeist die neuzeitliche Geistesrevolution herbeigeführt hat, berichten das alle Darstellungen. Wieviel seine Ethik der Aufklärung und ihren Gegnern verdankt, ist ebenfalls zur Genüge bekannt. Daß in seiner Religionsphilosophie seine persönliche Eigenart und die Bestrebungen der vorausgegangenen Jahrhunderte in harmonischem Verständnis zusammentreffen, ist kürzlich in diesen Blättern gezeigt worden [1].

Mithin müssen wir die Jahrhunderte noch höher hinaufsteigen, wollen wir bis auf die letzten geschichtlichen Gründe des heutigen intellektuellen Weltbildes stoßen. Diese liegen in dem, was wir mit Renaissance- oder Übergangsphilosophie bezeichnen, etwa in der Zeit von 1400 bis 1600.

Damit würde sich auch die Weltweisheit, wie von vornherein zu erwarten war, als ein bestimmter Ausschnitt organisch in das Ganze der damaligen Kultur einfügen. Ähnlich wie die griechisch-römische Philosophie in den letzten Jahrhunderten vor und nach Christus zuhöchst nicht Theorie im Sinne Platons und Aristoteles', sondern praktische Lebensweisheit sein wollte, so verfolgt auch diese Zeit als letztes Ziel nicht unpersönlich gerichtete Spekulation und uninteressierte Hingabe an die Welt der ewigen Wahrheiten, sondern Umgestaltung des Lebens, Beherrschung und Dienstbarmachung der Diesseitsmächte, Mehrung der irdischen Kulturgüter. Zweimal nun im Verlauf der Weltgeschichte ist auf den Trümmern des vorausgegangenen Lebensideals ein neues erstanden: das eine Mal, als in den Stürmen der Völkerwanderung das Heidentum mit seinen morschen Restbeständen weggefegt wurde und die frische, keimende Saat des alle Lebensordnungen durchdringenden Christentums aufging; das andere Mal, als sich die seit etwa anderthalb Jahrhunderten angesammelte Unzufriedenheit mit dem Bestehenden und das halbbewußt und dunkel erfaßte Neue in politischen, sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und wissenschaftlichen Revolutionen um die Wende des 15. Jahrhunderts mit elementarer Gewalt entlud.

Über diese Entwicklung der Dinge im Zeitalter des Humanismus, der Entdeckungen und Glaubensspaltungen sind sich Profan- und Kirchen-, Kultur- und politische Historiker einig, mögen auch im übrigen die rätselhaften Überhastungen und unentwirrbaren Verwicklungen dieser Zeit den kommenden Forschern noch viel zu schaffen machen. So beginnt beispielsweise Ludwig Pastor [2] seine abgeklärte Darstellung der Päpste der Renaissance mit den Worten: „In der Geschichte der Menschheit gibt es nächst der Epoche, in welcher sich die Umwandlung der antiken heidnischen Welt in eine christliche vollzog, kaum eine denkwürdigere als diejenige vom Mittelalter in die neue

[1] Kant der Religionsphilosoph der Aufklärung 104 (1922) 1—11.
[2] Band 1, S. 3.

Zeit." Dieselbe Auffassung durchzieht etwa auch die Einleitung in Georg Voigts[1] groß angelegter „Wiederbelebung des klassischen Altertums".

Aber erst wenn der Philosophiehistoriker seine mühsam erarbeiteten Begriffe, Definitionen und Gesetze, seine biographischen, bibliographischen und dogmengeschichtlichen Ergebnisse in die farbenreiche, weltfreudige, jenseitsabgewandte oder auch kirchenfeindliche Wirklichkeit jener Periode hineingestellt hat, wie es etwa Wilhelm Windelband[2] in seinen konstruktiven Lehrbüchern oder eingehender noch Wilhelm Dilthey[3] in seinen geistvollen Forschungen getan haben, erschließen sie ihm ihren vollen Sinn und ihre ganze Tragweite. Erst wenn der angehende Jünger der Weltweisheit die trockenen Darlegungen Überwegs[4], die gedrängten Überblicke Falckenbergs[5] oder die seelenlosen Aufzählungen seines Leitfadens von dem lebenssatten Hintergrund der geistsprühenden Kulturbilder abhebt, wie sie etwa Jakob Burckhardt[6] oder Friedrich Albert Lange[7] mit Meisterhand zeichnen, schließen sich jene Namen, Daten und Lehren zu einem sinnvollen Gemälde zusammen, ungefähr wie die spärlichen, halbverloschenen Linien eines Katakombenbildes bei der Erklärung eines sachverständigen Archäologen.

* * *

Renaissancephilosophie, Philosophie der Übergangszeit, kann man sie überhaupt auf eine gemeinsame Formel bringen? Dem scheint zunächst die Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit einer zeitlich genauen Abgrenzung entgegenzustehen. Bis ins Mittelalter reichen ihre Anfänge. Als ihr erster Apostel Petrarca eifrig nach alten Handschriften fahndete, sich nach dem Vorbild der römischen Stoa sein Lebensideal schuf, in ganz unmittelalterlicher, echt moderner Art seine begeisterten Verehrer mit seinen gierig verschlungenen Autobiographien beglückte, da war der spätscholastische Nominalistenstreit zwischen den skeptisch gerichteten Moderni und den dogmatisch eingestellten Antiqui an der Pariser Hochschule und den von ihr beeinflußten Universitäten und Klosterschulen am lebhaftesten. Umgekehrt hat gerade die Forschung der letzten Jahrzehnte gezeigt, daß die Bahnbrecher der neuen Zeit viel tiefer mit den Anschauungen der Vorzeit verwachsen waren und viel mehr Geistesnahrung aus ihnen empfingen, als man ehedem meinte und als vor allem ihnen selbst zum Bewußtsein kam. Forscher wie Freudenthal, v. Hertling, Baeumker,

---

[1] Band 1, S. 1—19.

[2] Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besondern Wissenschaften, 2 Bände; Die neuere Philosophie in: Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von P. Hinneberg, 1. Teil, 5. Abteilung.

[3] Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (Archiv für Geschichte der Philosophie IV 604—652, V 337—441); Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert a. a. O. V 480—503, VI 60—128 225—301 347—380 509—545; Die Autonomie des Denkens VII 28—147; Die Funktion der Anthropologie im 16. und 17. Jahrhundert (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1904, 2—33). — Vgl. auch das jüngst erschienene Werk: Heinz Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Berlin 1922.

[4] Grundriß der Geschichte der Philosophie III [11] 3—70.

[5] Geschichte der neueren Philosophie [8] 19—81.

[6] Die Kultur der Renaissance in Italien, 2 Bände.

[7] Geschichte des Materialismus, 2 Bücher.

v. Dunin-Borkowski haben nachgewiesen, daß noch Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, um ganz von untergeordneten Philosophen zu schweigen, zentrale Partien ihrer scheinbar so ganz neuen und aus einem Gusse bestehenden Systeme der damals noch lebendig im wissenschaftlichen Zeitbewußtsein weiterwirkenden Scholastik zu verdanken haben.

Das Ungenügende, das Unfertige, das Halbdunkel, in dem die monographische, quellenmäßige Erforschung dieser so verschlungenen Zeit noch steckt, mag hier nur vorübergehend als Anklage gegen unsre Absichten gestreift werden. Um so mehr dürfte sich das Schillernde, Proteusartige, Fließende, Gegensätzliche, Widerspruchsvolle einer Übergangsphilosophie der Vergewaltigung durch eine einheitliche Formel widersetzen. Wie können die verschiedenen Phasen der Erkenntnis- und Gotteslehre des Kusaners, die Entwicklungsmetaphysik Giordano Brunos, die Lebensphilosophie der Platoniker, Stoiker und Skeptiker, die Staatstheorien eines Machiavelli, Bodin, Althusius und wiederum die phantastischen Kosmologien eines Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Cardanus auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden? Diese Unzuträglichkeiten werden sich noch erdrückender erweisen, wenn wir nunmehr dazu übergehen, das Tatsachenmaterial kurz vorzulegen und es zunächst nach gewissen Gesichtspunkten zu ordnen.

* * *

Wie der Name Renaissance sagt, setzt die Übergangsphilosophie mit der Absage, mit der bis zur Verachtung gehenden Geringschätzung der unmittelbar vorausgehenden Jahrhunderte und der Erneuerung der antiken Systeme ein. Diesen Zug teilt sie mit allen damaligen Wissenschafts- und Kunstrichtungen. So erleben denn fast alle griechisch-römischen Theorien, angefangen von den alten Joniern bis auf die nachchristlichen Neuplatoniker, ihre Auferstehung. Der seit Beginn des 13. Jahrhunderts hinter den Aristotelismus zurückgedrängte Platonismus mußte naturgemäß wegen seiner innern Verwandtschaft mit jenem intuitiv und künstlerisch gerichteten Zeitalter über seinen mehr schulmäßigen und begrifflich arbeitenden Nebenbuhler siegen. Selbst die strengen Aristoteliker, sobald sich auch die Wege der einzelnen Richtungen, der Griechen, Averroisten und Alexandristen schieden, waren sich in der Ablehnung des apologetisch und christlich umgebogenen Aristoteles der Scholastiker völlig einig. An Bedeutung sowohl für die praktische Lebensgestaltung als die Ausbildung philosophischer Theorien läßt der Stoizismus die übrigen antiken Gunst- und Wettbewerber weit hinter sich. Ja, was Tiefenwirkung und schöpferische Befruchtung betrifft, kann man vielleicht zweifeln, ob nicht der Stoizismus für die Ausbildung spezifisch neuzeitlicher Theorien dem Platonismus und Aristotelismus gleichkommt oder gar über ihnen steht. So ist beispielshalber der spätere philosophische Rationalismus des Festlands wesentlich Herübernahme und Umbildung der stoischen angeborenen Begriffe und Grundsätze, die Lebensphilosophie Petrarcas und anderer Dichterphilosophen steht ganz im Banne Ciceros und Senecas, der niederländische Philologen- und Philosophenkreis um Justus Lipsius erstrebte nichts weniger als die Wiedergeburt des stoischen Lebens, und wiederum empfing aus dieser Umgebung die praktische Philosophie die mächtigsten Einwirkungen, es sei hier bloß an das klassische Werk De iure pacis et belli des Hugo Grotius erinnert.

Man sieht auf den ersten Blick, daß die so wütig sich gebärdende Absage an die Autorität einstweilen nicht gar zu tragisch zu nehmen ist. Wenn Windelband in seinen Präludien[1] den Renaissancemenschen so reizvoll mit dem soeben der Schule entronnenen, seiner werdenden Kraft sich bewußten Mulus Academicus zusammenhält, so dürfte dieser Vergleich keinen Punkt besser treffen als den komisch wirkenden Abstand zwischen seinem Wollen und Können, Begehren und Besitzen, zwischen dem phantasievollen Ideal und der nüchternen Wirklichkeit. Mit psychologischer Notwendigkeit tauscht er darum bei seinem unselbständigen und unausgereiften Gebaren die eine Autorität für die andere ein. Immerhin mag für sein persönliches Erleben, für sein subjektives Empfinden schon viel gewonnen sein, wenn die Bindungen in ferne Zeiten gerückt sind, ihn nicht mehr unmittelbar wie die noch in tausend Restbänden ihn umgebende Scholastik verfolgen. Wenig andere Perioden der Geschichte bewahrheiten so greifbar das allgemeine Gesetz von der organischen, allmählichen Entwicklung alles Geisteslebens wie gerade die vorliegende. Windelband[2] findet hier geradezu ein Schulbeispiel des geschichtlichen Werdens: „Deshalb zeigt die Renaissance, wie diese historische Kontinuität den allmächtigen Hintergrund der europäischen Geschichte bildet, und wie die modernen Völker, sie mögen sich stellen, wie sie wollen, mit den Traditionen innerlich belastet sind und bleiben."

Dieser nämliche Zwiespalt zieht sich auch durch jenes Gebiet hindurch, auf dem die Bestrebungen jener Himmelsstürmer noch am berechtigtsten waren und auf dem sie trotz einer gewissen Einseitigkeit unvergängliche Werte geschaffen haben, durch die Naturforschung jener Tage. Freilich darf die Neuzeit nach den jüngsten, bahnbrechenden Forschungsergebnissen des Physikers Pierre Duhem[3], der die bisherigen Vorstellungen über die naturwissenschaftlichen Anschauungen der Spätscholastik und den Beginn der modernen Mechanik, Astronomie und Mathematik völlig auf den Kopf gestellt hat, nicht mehr so selbstbewußt auftreten, wie es bislang der gute Ton der Zunftgenossen verlangte. Bei all seiner schöpferischen Genialität, die kein Verständiger Galilei absprechen wird, hat er doch vielfache Anleihen bei seinen scholastischen Vorgängern gemacht, ohne freilich, entsprechend seiner Charakterart, seine Gewährsmänner zu erwähnen. Der neuzeitliche Bewegungsbegriff, der an die Stelle des aristotelisch-thomistischen trat und mit dem angeborenen Streben nach dem naturgemäßen Ort und der Unterscheidung von einem natürlichen und gewaltsamen Sichbewegen gründlich aufräumte, die moderne Bewegungsgröße, das revolutionäre Trägheitsgesetz, die Drehung der Erde um die Sonne, die Geometrie, all diese für den modernen Wissenschaftsbetrieb selbstverständlichen Dinge fand Galilei bereits vor. Die Nominalisten an der Pariser Hochschule hatten sie teilweise von den Arabern übernommen, teilweise selbständig ausgedacht.

Trotzdem bleibt es wahr, wenn irgendwo, dann war in der Naturlehre der Scholastik vieles erstarrt und überlebt. So groß indessen die neuen Männer

[1] Band 1 S. 195.

[2] Allgemeine Geschichte der Philosophie in: Die Kultur der Gegenwart[2] 433.

[3] Études sur Léonard da Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'on lu. 3 vols., Paris 1906—1913; Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. 5 vols., Paris 1914—1917; außerdem noch verschiedene andere Arbeiten.

in der Kritik am Vorhandenen auch waren, vorderhand, ja bis tief ins 16. Jahrhundert, bewegten sie sich in denselben ausgetretenen Geleisen. Telesius, Paracelsus und vor allen Bacon forderten mit gesundem wissenschaftlichen Takt anstatt des bisherigen Bücherstudiums, des Sichfestlegens auf den überkommenen Autor — noch bis ins 18. Jahrhundert hinein galt in der Medizin der Canon Avicennas als „Textbuch" — aprioriſcher Ableitungen und allgemein gehaltener Begriffsbestimmungen über das Wesen der Natur, verborgene Qualitäten, Materie usw., Beobachten, Zergliedern, künstliches Befragen der Natur, kurz das induktive Verfahren. Tatsächlich gaben sie sich aber zu dieser mühsamen, langwierigen Kleinarbeit nicht her, das Geheimnis vom mathematisch geregelten Aufbau des Kosmos war ihnen trotz ihrer pythagoreisierenden Zahlenspekulation noch nicht aufgegangen und darum auch noch nicht der hohe Wert des rechnungsmäßigen, quantitativ verfahrenden Beobachtens. Darum blieben alle ihre Theorien, selbst die Induktionslehre Bacons, für den tatsächlichen Ausbau des wissenschaftlichen Naturbildes völlig unfruchtbar. Im Grunde wechselte man nur Begriffe und Namen, setzte etwa an Stelle von Materie und Form, Qualität und Kräfte den Archeus, das Warme und Kalte, Quecksilber und Salz.

Erst als Kepler, Galilei, Newton und die Männer um sie herum anfingen, exakte Arbeitshypothesen aufzustellen und in deren Licht mit vorsichtigem Prüfen und mathematisch zergliederndem Kleinarbeiten an die Einzelobjekte heranzutreten, war der sichere Weg zur Auffindung von Gesetzmäßigkeiten und zur Begründung induktiv bewiesener Theorien gegeben. Doch damit haben wir die äußersten Grenzen der bis höchstens in den Anfang des 17. Jahrhunderts reichenden Übergangsphilosophie bereits überschritten. Überdies schafft all diese Naturbeobachtung noch kein abschließendes metaphysisches Weltbild, sondern stellt bloß die letzten Gesetzmäßigkeiten auf, zu denen die Einzelwissenschaften vorzudringen vermögen.

* * *

Dieselbe Verschränkung von mittelalterlichem und neuzeitlichem Denken weist auch die Rechts- und Staatsphilosophie auf. Fragen über den Ursprung des Staates und besonders der Staatsgewalt, Untersuchungen über Volks- und Herrschervertrag, Theorien über Volkssouveränität und Majestätsbegriff, Kontroversen über Toleranz und Verhältnis von Kirche und Staat, Erörterungen über die verschiedenen Regierungsformen, Vorschläge zur Reform der bestehenden sozialen Verhältnisse, Abhandlungen über Natur-, Positives und Internationales Recht: all diese fundamentalen Lebensfragen beschäftigten unter dem Drucke der damaligen politischen und wirtschaftlichen Ereignisse die verschiedensten Denker. Namen wie Machiavelli, Bodin, Althusius, Gentilis, Thomas Morus, Grotius, Hobbes, Campanella, Soto, Suarez, Bellarmin, Lugo tauchen da an der Peripherie unsres Gedächtnisses auf. Phantastische Utopien wie Campanellas Sonnenstaat reihen sich den klassischen Werken eines Soto und Grotius an, Machiavellis einseitig im Dienste der politischen Macht, jenseits von Gut und Böse stehender Fürstenspiegel findet seine würdige Ergänzung in Bodins uferlosem religiösem Indifferentismus, und wiederum ist der scharfe Widerpart seines Majestätsabsolutismus, Althusius, mit seiner schroffen Betonung der unveräußerlichen Volkssouveränität der Vorläufer

Rousseaus, wie ganz allgemein manche der damaligen Theorien die Weiterentwicklung durch Locke, Montesquieu, Pufendorf, Thomasius, Kant keimartig in sich bergen.

Bis auf die Untersuchungen der letzten Jahrzehnte und namentlich bis auf die Forschungsergebnisse des vorbildlich arbeitenden Otto Gierke[1] galten diese staatsrechtlichen Theorien als etwas völlig Neues, als ein neuzeitliches Gedankengut. Freilich gehörte schon die staunenswerte übliche Unkenntnis des Mittelalters, namentlich auch der Staatslehre des hl. Thomas, dazu, wenn man mit solcher Unbefangenheit Hugo Grotius als den Schöpfer des Naturrechts feiern konnte, wo er doch mit ständiger Berufung auf Aristoteles, den Aquinaten und andere scholastische Denker nichts anderes unternahm, als mit ebensoviel niederländischer Verständigkeit und Besonnenheit wie klassisch-philosophisch-theologisch-juristischer Erudition die Prinzipien der alten Schule zu verwerten, sie auf die damaligen wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse anzuwenden und sie vor allem — das ist das eigentlich Neue bei ihm — für den Ausbau des Völkerrechts fruchtbar zu machen. Verständlicher war es schon, wenn man den Begriff der Volks- und Herrschersouveränität und die Idee des Staatsvertrags, den merkwürdigerweise so ziemlich alle damaligen Lehrer als den einzigen Weg zur Bildung der großen Gesellschaftsverbände ansahen, für den wissenschaftlichen Niederschlag des eben mündig gewordenen Zeitgeistes hielt. Und doch bedeutet all dieses keine Neuschöpfung, sondern nur systematische Verarbeitung längst vorhandener Gedankenkerne. Occam, Marsilius von Padua, Gerson, Nikolaus von Kues hatten sich Jahrhunderte vorher in ähnlichem Sinne geäußert, und selbst bei Thomas von Aquin fand man große Quadern, die bloß architektonisch in den neuen Wissensbau eingefügt zu werden brauchten. Um so mehr überrascht es, wenn noch bei Dilthey[2] ganze Seiten lang zu lesen ist, daß die Verselbständigung der auf rein natürlichen Erkenntnisprinzipien ruhenden Wissenschaften und ihre Loslösung von Offenbarung, kirchlichem Lehramt und Theologie erst in der Neuzeit erfolgt sei. Gerade der deutsche Altmeister in der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik, Klemens Baeumker[3], sieht z. B. die Bedeutung der thomistischen Staatslehre in der Theorie von der „naturgemäßen Entstehung und selbständigen Aufgabe des Staates".

* * *

Erneuerung alter Systeme, Ringen um Naturbeherrschung und dementsprechend um Naturkenntnis, neue auf vollkommene Autonomie drängende Gesellschaftssysteme dürften die Hauptgegenstände sein, an denen das 15. und 16. Jahrhundert ihr spekulatives Wollen und Können übten. Und doch führen sie uns noch nicht in das tiefste Wesen dieser merkwürdig verschlungenen und titanenhaft stürmenden Zeit ein.

Es gibt in der Geschichte der Philosophie kaum schroffere Gegensätze als die zwischen der mittelalterlichen, dogmatisch abgeschlossenen Metaphysik und dem neuzeitlichen, bis an teilweisen Skeptizismus grenzenden Kritizismus. Die

---

[1] Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1880, 2. Auflage 1902.

[2] Das natürliche System der Geisteswissenschaften a. a. O.

[3] Die christliche Philosophie des Mittelalters[2] 405 in: Die Kultur der Gegenwart.

Parallele Thomas — Kant, vor Jahrzehnten von geistvollen Männern wie Eucken, Otto Willmann u. a. durchgeführt, ist allmählich fast abgegriffen. Wie all die frühscholastischen Entwicklungslinien in Thomas als in ihrem Brennpunkt zusammenlaufen, um von ihm aus als kräftige Strahlenbündel in die folgenden scholastischen Zeiten belichtend und kräftigend zurückgeworfen zu werden, ebenso glaubt die neueste Zeit am Geiste Kants zu gesunden, während er selbst die Rinnsale und Wasseräderchen seit Descartes wie ein gewaltiges Sammelbecken eint. Lange hat man gestritten, ob mit Bacon von Verulam oder Descartes die neue Philosophie einsetze. Allgemein hat man sich für Descartes entschieden. Mit vollem Recht. Gerade Descartes geht, im Gegensatz zur objektiv und metaphysisch gerichteten Scholastik, vom Subjekt, vom Ich aus und gewinnt in kritischer Verarbeitung der Bewußtseinstatsachen den Weg zur Außenwelt. Das ist typisch unmittelalterlich, ganz neuzeitlich.

Die Verbindungslinie nun zwischen diesen beiden Polen bildet die Renaissancephilosophie. Nur nebenbei sei angedeutet, wie die Wurzeln der heutigen hochentwickelten historischen Kritik bis in das 15. und 16. Jahrhundert reichen[1], Dilthey hat in feinsinniger Weise diesen Zweig der Kritik im Zusammenhang mit der philosophischen Entwicklung verfolgt[2]. Die grundstürzenden Aufstellungen mancher Nominalisten, vor allen des Nikolaus von Autrecourt, die den bildhaften Charakter der Erkenntnis leugneten, Wahrheitstheorien, wie die des Nikolaus von Kues, wonach wir uns dem wirklichen Sein nur nähern können, hatten die kritische Einstellung genügend vorbereitet. Grenzbestimmungen des Erkennens werden in dieser Zeit vor allem in Bezug auf die Sinnesvermögen gemacht: nicht mehr der unmittelbare Eindruck ist wie in früheren naiven Auffassungen maßgebend für die Wahrheit, sondern seine rationelle Sichtung und Deutung. Dahin führte einmal das neue heliozentrische Weltbild des Kopernikus und seiner Vorgänger. In derselben Richtung lag die Leugnung der sekundären Qualitäten, wie Licht, Farbe, Schall, in der sich Naturforscher wie Philosophen einig waren. Weiterhin trug nicht wenig zur Lockerung des früheren dogmatisch sichern Denkens die religiöse Zersetzung und Zersplitterung bei, welche Humanisten wie Laurentius Valla, Erasmus, Mutianus Rufus, Ulrich von Hutten und ihre Kreise vorbereitet hatten. Wenn Luther das natürliche Fassungsvermögen förmlich aus dem Glauben verbannt hatte, so dürften diese und ähnliche Schritte wenig zur Stärkung des Vertrauens auf das Vernunfterkennen beigetragen haben, ebensowenig wie der seit Jahrhunderten bestehende Hader unter den verschiedenen Philosophen und Schulen. Die Forderungen, die Naturkenntnis und Naturphilosophie nicht auf Begriffen und allgemeinen Sätzen, sondern auf Erfahrung und Beobachtung aufzubauen, die neuen Theorien der Induktion mit ihrer förmlichen Hierarchie von Regeln und Methoden mahnten ebenfalls zur Selbstbescheidung und vorsichtigen Prüfung.

Der gleiche kritisch-empirische Geist, von dem Natur- und Geschichtsbetrachtung erfaßt werden, dringt auch mehr und mehr in die vordem metaphysisch gerichtete Psychologie ein. Bereits die Nominalisten der Spätscholastik

---

[1] Vgl. Alfred Feder, Lehrbuch der historischen Methodik[2] (Regensburg 1921) 44 ff.
[2] Archiv 63 ff.

hatten dem Verlauf des seelischen Geschehens um so liebevollere Beobachtung geschenkt, je freigebiger sie die transzendenten Seinswerte geopfert hatten. In dieser Selbstbeobachtung und Analyse der Seelenvorgänge begegneten sie sich mit den sonst so anders gearteten Mystikern. Jetzt in der Renaissancephilosophie erwacht jene Beschäftigung mit dem Menschen, welche zuerst vereinzelt, etwa bei Petrarca, auftritt, um dann zu einem bedeutungsvollen charakteristischen, weit verbreiteten Literaturzweig zu führen: Ludovicus Vives, Cardanus, Scaliger, Telesius, Montaigne, Bacon hinterlassen ihre teilweise glänzend abgefaßten Selbstbiographien, Essays und Briefe [1]. So bedeutet denn Descartes' feinsinniger Discours de la méthode sowohl den Abschluß einer langen, vorausgegangenen Entwicklungsreihe und die Ausbildung des modernen Kritizismus und der modernen empirischen Wissenschaft vom Menschen, wie den Anfang einer neu aufsteigenden, in Kant kulminierenden Linie.

* * *

Erneuerung antiker Systeme, Neuorientierung in der Staatslehre, Umbau der Naturphilosophie, Anbahnung der kritischen Problemstellung und empirischen Anthropologie bzw. Psychologie dürften die Züge wiedergeben, die die eigenartige Physiognomie der Übergangsphilosophie ausmachen.

Selbst auf die Gefahr hin, gegen die Regeln des guten Geschmacks zu verstoßen, müssen wir diesen Ausführungen noch ein formell zwar schleppendes, sachlich aber vielsagendes Parergon anhängen.

Es handelt sich da nicht etwa um die fruchtschwere zweite Blüteperiode der Scholastik, wie vielleicht manche erwarten, und von der ein so berufener Kenner wie Kardinal Ehrle sagt, daß sie dem großen 13. Jahrhundert vollkommen ebenbürtig zur Seite stehe. Denn einen so breiten Raum sie auch in einer Gesamtdarstellung des damaligen Geisteslebens beanspruchen müßte, so wenig hat sie begreiflicherweise in die Entwicklung eingegriffen, die hier zur Sprache kommt [2].

Es handelt sich vielmehr um das Verhältnis des Protestantismus zur Philosophie, das in ausgeprägter Weise die Eigenart der Übergangsperiode verrät. Durch die Veröffentlichungen eines Denifle, Carrière, Harnack, Grisar, Troeltsch, Dilthey und namentlich durch die Spezialuntersuchungen Petersens [3] besitzen wir bereits genügende Vorarbeiten. Eine merkwürdig launische Linie weist nun die protestantische Philosophie in ihrem Verlauf auf. Beim ersten Auftreten Luthers und Melanchthons werden alle Philosophen, an ihrer Spitze Aristoteles und die Scholastiker, in den großen Bann getan. Aber die Verhältnisse zeigen sich bald gebieterischer als der Machtwille des Reformatoren: die Heranbildung tüchtiger Prediger und Schrifterklärer brauchte eine philosophische

[1] Wilhelm Dilthey, Die Funktion der Anthropologie im 16. u. 17. Jahrhundert (Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1904, 2—23).

[2] Um so bedauerlicher ist, daß selbst ein wissenschaftlich so hoch stehendes Werk wie Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie die Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts auf ganzen vier Seiten (III [11] 4—8) erledigen zu können glaubt. Es ist Ehrensache der Katholiken, möglichst bald durch einen Fachmann diese Lücke ausfüllen zu lassen. Der Aufnahme einer ausführlichen Darstellung steht, wie Schreiber dieses zuverlässig berichten kann, nichts im Wege.

[3] Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921.

Propädeutik, und so verfaßte denn Melanchthon auf der eklektischen Grundlage des Aristoteles, Platon, Cicero, der Stoa, des Agricola und anderer Humanisten seine klar und flüssig geschriebenen, nicht allzu tief bohrenden, scholastikfreien Lehrbücher. Unter der Führung Melanchthons und der Philippisten bildete sich jene protestantische Scholastik aus, die siegreich gegen Ramisten und andere Gegner vorrückte und zu einer achtunggebietenden Macht im deutschen Geistesleben heranwuchs. Aber seit Beginn des 17. Jahrhunderts kam eine stärkere Macht über sie, die katholische Scholastik unter Führung des Suarez, und willig ordnete sich ihr der Protestantismus unter[1]. So wenig dieser mithin ein inneres logisch-methaphysisches oder psychologisches Verhältnis zur Philosophie hat, so einheitlich fügt sich der sprunghafte Verlauf der protestantischen Scholastik in das Bild der Übergangsphilosophie ein.

* * *

Wir mußten, um nunmehr zu unsrer anfänglich gestellten Frage zurückzukehren, etwas weiter ausholen, wollten wir uns nicht der Gefahr aussetzen, eine wenn auch vielleicht blendende, durch Tatsachen aber wenig belastete apriorische Konstruktion zu versuchen. Angesichts des vor uns ausgebreiteten Arbeitsmaterials fragen wir nochmals: Welches ist der tiefste Sinn all des gewaltigen Ringens jener Zeit, welches Bildungsideal schwebte dem Renaissancephilosophen, mehr oder minder klar, zuhöchst vor Augen?

Man könnte es zunächst in der Überwindung der Scholastik sehen. Im Kampfe gegen ihre Abstraktionen, ihre Begriffsdialektik, ihre Metaphysik, ihre Naturfremdheit, ihre mannigfachen Bindungen durch die überlieferten Autoritäten, ihren Dogmatismus und Mangel an Kritizismus, ihre Vernachlässigung der äußern Form und sprachlichen Darstellung sind sich so ziemlich alle Richtungen einig. Die Schärfe dieser Bekämpfung zeigt freilich bedeutende Schwankungen: von der fast versöhnlichen Art eines Bessarion, Theodor Gaza, Rudolf Agricola geht sie zu den gelegentlichen Ausfällen eines Petrarca und Nikolaus von Kues über, um in Männern wie Ludovicus Vives, Marius Nizolius, Pierre Ramée, Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Martin Luther zu maßlosen Bitterkeiten, Verdächtigungen und Schmähungen zu steigen. Psychologisch verständlich wird diese Stimmung, wenigstens teilweise, wenn man bedenkt, daß fast nur noch die entartete Spätscholastik bekannt war, wie das z. B. Denifle für Luther und Hertling für Locke[2] nachgewiesen haben.

Indes trifft dieser Gegensatz nur ganz oberflächlich den innersten Kern der Renaissancebestrebungen. Abgesehen davon, daß damit die Philosophie aus dem Ganzen der Renaissancebewegung atomistisch herausgerissen würde, wären mit dieser negativen Zielsetzung in keiner Weise die geradezu elementaren, positiv schöpferischen Kräfte zu erklären, wie sie jenes Zeitalter in solcher Fülle entbunden hat. Letztlich aber handelt es sich nicht darum, was man bekämpfen wollte und mit mehr oder weniger Selbsttäuschung als Ziel zu verfolgen

[1] Petersen hat diese Entwicklung ebenso quellenmäßig wie lebendig geschildert. Vgl. auch Martin Grabmann (Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in: P. Franz Suarez S. J., Innsbruck 1917), der den großen Einfluß des Suarez auf die Ausbildung der Metaphysik im 16. und 17. Jahrhundert nachweist.

[2] John Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg i. Br. 1892.

meinte, sondern darum, was man tatsächlich bekämpft hat. Und da sahen wir, daß selbst der leidenschaftlichste Wille wenig gegen die Elementargesetze jeder geschichtlichen Entwicklung vermochte, und daß die neue Denkart noch durch tausend Fäden mit der mittelalterlichen verknüpft war.

Tiefer und weiter gräbt schon die Formel, die das Selbständig- und Freiwerden des Natürlichen von der Geltung des Übernatürlichen, Geoffenbarten und Hierarchischen betont[1]. Übergänge, wie sie sich im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben vollziehen, übertragen auch die ehedem klerikale Herrschaft der Philosophie an das Laienregiment. Ebensowenig wie sich die italienischen Machthaber und Kleinstaaten trotz ihres zur Schau getragenen Glaubensbekenntnisses in der Praxis um Kirchengesetze und Kirchenstrafen kümmerten[2], ebensowenig berücksichtigten Humanisten wie Laurentius Valla und Erasmus die Averroisten, Alexandristen, Kabbalisten oder die neuen Naturphilosophen die Grenzpfähle und Warnungstafeln des geoffenbarten Dogmas. Baeumker[3] zeigt in feinsinniger Weise, wie sich aus der innigen Verschwisterung der mittelalterlichen Philosophie mit den Offenbarungswahrheiten so manche charakteristische Züge, wie geschichtliche Kontinuität, Feinfühligkeit für logische Einheit und sachliche Harmonie, organisches, allmähliches Weiterwachsen, Achtung vor dem Überlieferten, ergaben. Gerade die entgegengesetzten Merkmale weist die sich mehr und mehr der Offenbarung und Kirche entwindende Übergangsphilosophie auf. An Stelle der religiösen Dogmen und des positiven Christentums tritt ein mehr und mehr farbloser, rationalistischer, allgemeiner Theismus; bezeichnenderweise nimmt z. B. der Heptaplomeres Bodins die drei Ringe in Lessings Nathan schon vorweg.

Je mehr sich aber jene kraftvolle Zeit vom Jenseitigen abwendet, um so mehr muß sich ihr Titanenstürmen auf das Diesseitige werfen und es für ihre Genuß- und Herrscherzwecke dienstbar machen. Daher das, was einige Historiker so bezeichnend die Verweltlichung der Philosophie nennen. Daher die Weltfreudigkeit, die Weltbejahung, mit der andere Darstellungen die Renaissancephilosophie in scharfen Gegensatz zur angeblichen Weltflucht und Weltfremdheit der mittelalterlichen Metaphysik stellen.

Damit wäre bereits eine dritte knappe Charakteristik gestreift, die sich zu Formeln wie Subjektivismus, Persönlichkeitskult, Individualismus, Anthropologie verdichten. In der Tat gibt es kaum eine ausdrucksvollere Verschiedenheit als die ganz unpersönliche Art der scholastischen Darstellung, in der man häufig nur mit Mühe den anonymen Verfasser enträtseln kann, und die Schreibweise eines Petrarca, Giordano Bruno, Montaigne. Unvergleichlich schroffer noch sind die inhaltlichen Gegensätze: dort gibt es im Grunde nur eine philosophische Wissenschaft, die vom Sein, entweder in seiner Allgemeinheit oder in seinen Besonderungen, hier deren zwei, die von der Natur und vom Menschen.

Wollen wir diese verschiedenen induktiv erarbeiteten Elemente sich synthetisch zu einer Formel zusammenschließen lassen, die ebensowohl ihr Senk-

[1] Vgl. Wilh. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften (Archiv V 480 bis 503 usw. wie oben).

[2] Vgl. Jakob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien.

[3] A. a. O., Einleitung, Charakteristik der mittelalterlichen Philosophie.

blei auf den Grund der Renaissanceseele dringen läßt, wie sie mit genügender Spannweite all ihr verschiedenartiges Streben umschließt, so möchten wir vom Mündigwerden der Weltweisheit sprechen. Wie sich der selbständig gewordene junge Mensch im Vollbewußtsein seiner goldenen Freiheit und unabhängig von äußerer Bevormundung seinen Lebensweg wählt, so ist es das innerste Streben der Übergangsphilosophie, autonom, mit dem eigenen Vernunftvermögen, nicht gebunden durch irgendwelche kirchliche oder rein menschliche Satzungen und Überlieferungen, die Rätsel des Daseins, vorab die im eigenen Innern und der ihn umgebenden Natur, zu lösen.

* * *

Diese Formel gestattet auch letztlich, Werturteile über den Lauf dieser Dinge zu fällen, wobei indes nur einige Seiten schärfer hervorgehoben werden sollen[1].

Ohne Zweifel steckt in all dem unklaren Drang und Sturm ein bedeutungsvoller großer Zug nach kritisch gesichtetem Wissen, wie ja auch der Freiheits- und Unabhängigkeitsdrang des werdenden Mannes und sein Herauswachsenwollen aus dem naiven Kinderglauben und der Autoritätsbindung teleologisch von tiefer Bedeutung ist. Baeumker[2] nennt das Mittelalter mit seiner einseitigen Rezeptivität die Jugend der neuen christlichen Kultur. Tatsache ist, daß, sobald der durch Griechen und Araber zugeführte philosophische Stoff systematisch verarbeitet ist, der Niedergang der mittelalterlichen Scholastik einsetzt. Sollte diese Erscheinung ganz äußerlich, zufällig sein und nicht auch in der damaligen Mentalität begründet sein?

Auf die Jünglingsjahre folgt naturgemäß das Werden des Mannes. Dieser Trieb war in der Philosophie um so berechtigter, als in ihr bereits die Erscheinungen des siechen Greisenjünglings aufgetreten waren. Ja, selbst in der Hochscholastik war der Autoritätsgedanke teilweise übertrieben, schon damals genoß Aristoteles ein zu weit gehendes Ansehen. Wer wollte auch leugnen, daß verschiedene moderne Wissenschaften aus dem Geiste der Renaissance geboren sind: abgesehen von der geradezu genialen Entwicklung der Naturwissenschaften sind auch verschiedene Zweige der Geisteswissenschaften zu nennen, wie historische und philosophische Kritik, Psychologie, Völker- und Staatskunde.

Es bleibt für den Menschen zeitlebens verhängnisvoll, wenn er für die großen sittlichen und religiösen Kämpfe der Entwicklungsjahre nicht vorbereitet war, nicht die nötige Verstands- und Willensreife mitbrachte. Immer wird es ihm in späteren Jahren noch nachgehen, wenn er in diesem kritischen Wendepunkt keine einsichtigen, weitblickenden, liebevollen Führer fand, die einerseits seiner Freiheit und Entwicklungsmöglichkeit den nötigen Spielraum ließen, ohne anderseits Ungebundenheit und Gesetzlosigkeit zu nähren. Weit erschütternder wirkt die Tragik, daß die anbrechende Neuzeit für die an sie gestellten philosophischen Aufgaben in keiner Weise gerüstet war wie etwa das Mittelalter

[1] Hier ganz allgemein eine Bemerkung: Die meisten Allgemeindarstellungen der Geschichte der Philosophie beschränken sich auf die Wiedergabe und — wenn es hoch geht — Kausalerklärung des Tatbestands, eine wertende Beurteilung fehlt in der Regel — August Messer macht jüngst in einem seiner kleinen Bändchen einen beachtenswerten Versuch —, und doch ist die Bewertung nicht nur die höchste und zugleich schwierigste Aufgabe, sondern auch praktisch dasjenige, was die meisten Leser, die doch zur selbständigen Beurteilung des Ganzen keine hinreichenden Fachkenntnisse besitzen, vor allem suchen. [2] A. a. O. 339.

für die seinigen. Nicht wie ein verheerender, reißender Strom oder ein die ganze Saat vernichtender Platzregen drang die Überfülle arabisch-griechischen Wissens im 12. und 13. Jahrhundert ins christliche Abendland ein. Durch die vorausgehende Entwicklung war die Scholastik insoweit ausgereift, daß sie von dem neuen Stoffe nicht erdrückt wurde, sondern ihn mit reifem Urteil und besonnener Sichtung aufnahm und verarbeitete. Daher hat die Hochscholastik alles in allem so befriedigend die philosophische Aufgabe gelöst, vor die sie durch Zeitumstände und Vorsehung gestellt war[1]. Umgekehrt zeigt bereits ein ganz flüchtiges Durcheilen der Kirchengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts, wie wenig die weitesten kirchlichen Kreise den neuen Verhältnissen gewachsen waren. Es fehlte ihnen, namentlich auch dem verweltlichten Rom, an Klarheit, Weitblick und Energie, Gesundes und Ungesundes, Christliches und Heidnisches in der eingetretenen Kulturbewegung zu scheiden. Nicht sie beherrschten die neue Zeit, die neue Zeit zog sie vielmehr widerstandslos in ihren so süßen und gleißnerischen Bann. Erst als der moderne, weltliche Gedanke bereits erstarkt war, als der Humanismus von seinem ursprünglichen Heimatland Italien aus den ganzen Westen und Norden Europas ergriffen hatte, als die religiöse Neuerung Millionen von der alten Mutterkirche losgerissen hatte, setzten kirchliche Reform und Restauration ein. Daß ein Ausgleich der christlichen Weltanschauung mit dem Gesunden jener Kulturbewegung möglich war, zeigt die Wiedergeburt der Scholastik auf der Iberischen Halbinsel, zeigt vor allem das schier übermenschliche philosophisch-theologische Lebenswerk des großen Suarez mit seinem gewaltigen Fortschritt und seinem nicht geringen Maß freiheitlicher, kritischer Selbständigkeit.

Leider besaßen manche Führer dieser Neuscholastik nicht mehr den freien Blick und unabhängigen Sinn eines Albert und Thomas, die den Mut zur ganzen, unzeitgemäßen Wahrheit besaßen und selbst mit dem herkömmlichen Augustinismus zum Ärgernis und Verdruß der Allzuvielen zu brechen wagten. Jetzt — nicht früher — setzt jene engherzige Thomas-Erklärung ein, die sich um so mehr auf den Buchstaben des Meisters festlegt, je weniger sie von seinem Geiste besitzt. Das war der zweite Grund von seiten der Scholastik, warum ihr die moderne Wissenschaft, namentlich die Naturphilosophie, damals so völlig aus den Händen glitt. Damit soll freilich nicht behauptet werden, daß sich die unchristliche, unscholastische, naturalistische, metaphysikfeindliche Entwicklung der modernen Philosophie hätte vermeiden lassen. Sicherlich aber hätten noch viele bedrohte Positionen gerettet, manche eben erst verlorene wieder erobert werden können, genau so wie das auf religiös-praktischem Gebiet ein Canisius oder Karl Borromäus vermocht haben. Ein glänzendes Beispiel dafür ist Leibniz, der unter dem Einfluß der Scholastik sein ursprüngliches, auf den neuen Wissenschaften aufgebautes mechanistisches Weltbild zu Gunsten der teleologischen Erklärung ergänzte bzw. aufgab.

---

[1] Diese geschichtliche Betrachtungsweise dürfte der einzige Weg sein, der einerseits der mittelalterlichen Scholastik gerecht wird, ohne anderseits in ihr den absoluten Abschluß aller philosophischen Entwicklung zu sehen. Das erstere fehlt durchgängig bei ihren Gegnern; den letzteren Gesichtspunkt übersehen nicht selten ihre übereifrigen Anwälte. Hier gilt das Wort Schillers: Zeigt mir der Freund, was ich kann, lehrt mich der Feind, was ich soll.

So müssen wir denn über den Ausgang dieses mehrhundertjährigen, elementaren Entwicklungsprozesses das Urteil fällen: hundert wertvolle Einzelwahrheiten sind zu Tage gefördert worden, verschiedene philosophische Einzeldisziplinen sind erstmals angebaut oder doch kräftig neubelebt worden, vor allem ist durch den Zweifel das Auge für ganze Reihen bislang unaufgerollter Probleme geöffnet oder kritisch geschärft worden. Wenn indes Philosophie die Wissenschaft von den letzten Seins- und Denkgründen ist, wenn sie vor allem Sinn und Bedeutung des Weltganzen erschließen, die großen idealen Zusammenhänge deuten soll, dann gähnt ein tragischer — in den Augen anderer Kritiker vielleicht komischer — Zwiespalt zwischen Wollen und Können, zwischen Programmen und wirklichen Leistungen, zwischen der Kritik am Überkommenen und der persönlichen Ausführung des in Aussicht Gestellten.

Und noch eins, das gesagt werden muß. Das Wort ist freilich nicht an Ungläubige, sondern nur an charaktervolle, logisch die Dinge zu Ende denkende Katholiken oder doch offenbarungsgläubige Christen gerichtet. Die neue Philosophie hat gewissenhaft, fast ängstlich ein Hinübertragen der Theologie in die reine Vernunftwissenschaft gemieden, energisch ein Fruchtbarmachen der Offenbarungswahrheiten für das natürliche Erkennen abgelehnt. Das ist in etwa prinzipiell berechtigt, das gläubige, einheitlich denkende Mittelalter ist darin gelegentlich zu weit gegangen. Psychologisch bleibt ja auch stets eine große Gefahr vorhanden, nachträglich anzunehmen, man habe eine Wahrheit aus kritischer Fragestellung und mit zwingenden oder doch wahrscheinlichen natürlichen Beweisgründen gewonnen, die man zuerst bloß auf die Autorität des unendlich wahrhaftigen Gottes angenommen hatte. Trotzdem ist es, streng philosophisch betrachtet, voll und ganz berechtigt, die gegebene Offenbarungswahrheit rein heuristisch und methodisch zum Ausgangspunkt der Spekulation zu nehmen. Sie ist ja eine der Gegebenheiten, freilich eine übernatürliche, neben den vielen andern natürlichen. Wie nun der Denker seiner philosophischen Autonomie und ihren immanenten Prinzipien nichts vergibt, wenn er den nichtphilosophischen Einzelwissenschaften den begrifflich zu bearbeitenden Stoff entnimmt, ebensowenig hört er auf, ein Vernunftarbeiter zu sein, wenn er in hartem Frondienst neue Stollen gräbt, die ihn zu jenen auf übernatürlichem Wege erreichbaren Schätzen führen. Die Dogmen der Dreieinigkeit und Menschwerdung, ebenso die Sakramentenlehre haben den Ausgangspunkt für die scharfe Prägung vieler philosophischer Wahrheiten gegeben, zu denen der rein natürliche Verstand aus sich schwerlich gelangt wäre.

Mündig ist der Übergangsphilosoph geworden, zur männlichen Vollreife und Fruchtbarkeit ist er nicht gelangt.

Bernhard Jansen S. J.

Bilder aus dem deutschen Kinderelend.

Wer ist ärmer als ein Kind! ...
O wie dankbar ist ein Kind!
Pflege ich die zarte Pflanze
Schütz' ich sie vor Sturm und Wind,
Wird's ein Schmuck im Himmelsglanze. ...
Brentano.

Aus Anlaß eines Aufsatzes über das Kindersterben in Deutschland[1] sind mir eine Reihe von Mitteilungen zugegangen, die es zu verdienen scheinen, weiteren Kreisen bekannt zu werden, einerseits um ein genaueres Bild der wahren Lage zu vermitteln, anderseits um noch mehr zur wirksamen Abhilfe anzuspornen. Je plastischer uns das Elend vor Augen tritt, um so mächtiger wird das Herz zu tatkräftigem Mitleid entflammt.

Die Mitteilungen stammen aus den Kreisen der Ärzte, der Lehrerschaft, der Barmherzigen Schwestern und der Fürsorgebeamtinnen. Sie geben nur Selbstgeschautes wieder, an dessen Veränderung oder Vergrößerung kein persönliches Interesse geknüpft ist: sie besitzen mithin volle Glaubwürdigkeit.

Vorerst einige Berichte allgemeiner Natur.

Das Kinderelend in Deutschland ist in den letzten Monaten noch gewachsen und zwar aus verschiedenen Gründen. Teuerung und Kinderelend stehen in einem engen Wechselverhältnis. Je größer die Teuerung, um so schrecklicher das Kinderelend. Man denke nur an eine Familie mit 4—8 Kindern oder an eine kranke Mutter mit 2 Kindern! Nun ist aber die Teuerung und zwar fast von Tag zu Tag in einem solchen Grade gestiegen, wie man es nicht für möglich gehalten hätte.

Nach den Berechnungen des Bayrischen Statistischen Landesamts über die Teuerung im Januar 1923 stellten sich die monatlichen Ausgaben einer Normalfamilie für Nahrung, Wohnung, Kleidung in München auf rund 140 000 Mk., in Nürnberg auf rund 141 000 Mk. gegen 115 Mk. bzw. 104 Mk. im Jahre 1913/1914. Die Kleinhandelspreise waren in München Ende Januar 1923 für 1 kg Roggenbrot (Preis von 1913/1914 —.34) 560 Mk., Weizenmehl (—.42) 960 Mk., Rindfleisch (1.95) 2000 Mk., Kartoffeln (—.08) 23 Mk., Zucker (—.49) 700 Mk., Butter (2.08) 5200 Mk., Milch 1 Liter (—.21) 250 Mk., Eier 1 Stück (—.08) 75 Mk., Braunkohlen 1 Zentner (1.46) 3798 Mk. So in der Bayrischen Staatszeitung Nr. 34 vom 10. Februar 1923.

Dieselbe Zeitung brachte in derselben Nummer den folgenden Bericht über Fleisch und andere Preise vom 10. Februar:

Die heutigen Fleischpreise bedeuten gegenüber jenen vor zwei Wochen Steigerungen von 400 Mk. bis 1100 Mk. am Pfund. Schweinefleisch, das vor genau einem Jahr einen Preis von 23 Mk. und vor zwei Wochen einen solchen von 2400 Mk. hatte, kostete heute durchschnittlich 3500 Mk., Ochsenfleisch (vor einem Jahre 20 Mk.) heute 2200—2800 Mk., Kalbfleisch 1600—1900 Mk., Hammelfleisch 1500—1800 Mk., das billigste Rindfleisch durchschnittlich 1300 Mk. Diese Preise bedeuten für den größten Teil der Bevölkerung einen vollständigen Verzicht auf Fleischnahrung. Wurstwaren bewegen sich in einer Höhe, die noch unnahbarer ist: ein Fünftel gewöhnlicher Leberkäs kostet 600 Mk., einfachster Preßsack das gleiche. Die Weißwurst hat nun den

[1] Vgl. diese Zeitschrift 104 (1923, Februar) 321 ff.

zweitausendfachen Friedenspreis erklommen; sie kostet gleich der Brat- und Stockwurst 200 Mk. Geräucherter Speck hat einen Pfundpreis von 6000 Mk. erreicht. Die übrigen Nahrungsmittel bleiben bei diesem Preisrennen selbstverständlich nicht zurück. Eier, die zu Beginn der Woche noch um 115 Mk. zu haben waren, kosten bereits 140 Mk. Makkaroni sind innerhalb dieser Woche von 800 Mk auf 1100 Mk., Bandnudeln von 420 Mk. auf 800 Mk. bis 900 Mk. gestiegen; Reis stieg von 800 Mk. auf 1700 Mk.

Zur selben Zeit waren die Preise anderwärts in Deutschland noch höher. Ein Kölner Bericht meldet über die Kölner Preise am 13. Februar 1923:

Es zeigt sich immer deutlicher, daß die Allgemeinheit nicht mehr in der Lage ist, das teure Gemüse zu kaufen. Für Krautkohl wurde z. B. 4000 Mk., Weißkohl 15 000 Mk. bis 18 000 Mk., holländischer Weißkohl und Wirsing 22 000 Mk., holländischer Rotkohl 28 000 Mk. der Zentner bezahlt. Kartoffeln waren an einer Stelle zu haben und zwar zu 10 000 Mk. der Zentner. Landbutter kostete 7500—8000 Mk., Molkereibutter 7800—8200 Mk., Eier 400 Mk. das Stück, Margarine 4000—4600 Mk. das Pfund. Ab 29. Januar war der Preis für das Liter Milch auf 480 Mk. bestimmt worden. Durch Schiedsspruch wurde der Milchpreis ab 15. Februar auf 700 Mk. für das Liter festgesetzt. Vom 2. März ab war der Preis 1000 Mk.[1]

Nach den Indexziffern des Statistischen Amtes der Stadt Köln sind die gesamten vierwöchigen Lebensunterhaltungskosten einer vierköpfigen Kölner Arbeiterfamilie vom 7. bis 24. Februar auf rund 415 000 Mk. gestiegen. Im ganzen ist das das 3187fache der Friedensausgaben.

Die Reichsbank bezahlte für ein Goldstück von 20 Mk. in der Woche vom 12. bis 18. Februar 1923 140 000 Mk. (7000fach), die Woche vorher 150 000 Mk. Die Reichssilbermünzen wurden vom 12. Februar an bis auf weiteres zum 2900fachen Betrag des Nennwerts eingelöst. Ende Januar erkletterte der Dollar (4.20) die schwindlige Höhe von rund 49 000 Mk. (rund der 12 000fache Friedensstand).

In Fällen schwerer Erkrankung sind die Kosten für Hauspflege und besonders für die unbedingt nötige Anstaltspflege vielen Tausenden einfachhin unerschwinglich. Die täglichen Verpflegungssätze in den städtischen Krankenanstalten Münchens wurden vom Stadtrat ab 10. März 1923 festgesetzt wie folgt: in Zimmer 1. Klasse für Einheimische 8540 Mk., für Auswärtige 9290 Mk., Heizzuschlag (vom 1. Oktober bis 30. April) 1410 Mk.; 2. Klasse für Einheimische 7490 Mk., für Auswärtige 8240 Mk., Heizzuschlag 1020 Mk.; 3. Klasse für Einheimische 6770 Mk., Auswärtige 7520 Mk., Heizzuschlag 890 Mk.; Säle: Einheimische 6330 Mk., Auswärtige 7080 Mk., Heizzuschlag 830 Mk. In Zimmern 1. und 2. Klasse sind Arztehonorar, Verköstigung, Heilmittel, Bäder, Massagen, Untersuchung und Behandlung mit Strahlen besonders zu bezahlen[2].

Die Auswirkung der Teuerung ist für einzelne Stände geradezu verhängnisvoll. Die geistigen Arbeiter, die kein staatliches, der wachsenden Teuerung angepaßtes Fixum beziehen, z. B. Ärzte und Anwälte, sind vielfach der Verelendung preisgegeben. Nur ein Beispiel. Unter dem Titel: Eine Tragödie aus der heutigen Zeit brachte die Bayrische Staatszeitung vom 13. März 1923 (Nr. 60) folgenden Bericht:

Der Deutsche Notbund geistiger Arbeiter in Bayern schreibt uns: Von der Not, die in den Kreisen des geistig arbeitenden Mittelstandes herrscht, machen sich

[1] Kölnische Volkszeitung Nr. 113 vom 13. Februar 1923; Nr. 157 vom 1. März 1923.
[2] Bayrische Staatszeitung Nr. 60 vom 13. März 1923.

die wenigsten den richtigen Begriff. Wir erhalten von unsern Pflegern und durch Schreiben, die an uns gelangen, geradezu erschütternde Berichte. Da heißt es in einem solchen Briefe von einem Arzt, der von maßgebender Seite als außerordentlich begabt und tüchtig geschildert wird:

„Eine eigene Wohnung können wir uns nicht leisten, da wir gänzlich vermögenslos sind; meiner Frau dient als Wohn- und Schlafraum eine enge Kammer, in der gerade ein Bett und ein alter Schrank Platz haben. Das Bett besteht aus einer alten Matratze, aus zwei alten zerrissenen Wolldecken, einem alten Muff und alten Kleiderröcken als Kopfkissen und einem alten ehemaligen Unterbett als Oberbett. Leintücher, Kopfkissen, Bettbezüge kann sich meine Frau nicht leisten. Das Kind schläft mit dem Großvater zusammen in einem Bett, manchmal, wenn dieser zu müde ist, auch bei der Großmutter oder Mutter. Ein eigenes Bett besitzt es nicht.... Meine Frau und mein Kind leiden äußersten Mangel an Unterwäsche und Kleidern; sie müssen in kaum mehr verwendbaren, oft und oft schon gewendeten, umgearbeiteten und geflickten Wäsche- und Kleidungsstücken, in durchlöcherten, wiederholt schon geflickten Schuhen, durch die das Wasser ein- und ausläuft, einhergehen und können sich nicht vor Nässe und Kälte schützen. Sie haben schon seit Jahren nicht so viel, um ihren Hunger stillen zu können, demzufolge beide chronisch unterernährt sind, mein Kind an hochgradiger Blutarmut leidet und wiederholt schon wegen Erschöpfung von der Schule daheimbleiben mußte. Ich selbst kann meinen Wäsche- und Kleiderbestand bei den jetzigen hohen Preisen nicht mehr erneuern, muß ihn vielmehr immer verwahrlosen lassen, so daß ich kaum mehr mich standesgemäß kleiden kann."

Diese wenigen Sätze geben das Bild einer tief ergreifenden Tragödie. Leider sind solche Verhältnisse aber nicht vereinzelt und der stillen Dulder, die ihre Not vor ihren Mitmenschen verbergen, gibt es sehr viele. Es ist eine mühsame und schwierige Arbeit für die Pfleger des Notbundes, ihre notleidenden Berufskollegen zu finden und ihnen mit Rat und Tat beizustehen. Wieviel stille Verzweiflung schon ein Ende gefunden hat, ohne daß die Mitwelt davon erfährt, wer kann das sagen! Die Selbstmordstatistik gibt davon ein Bild, aber ein vollständiges Bild kann sie nicht geben, weil die zahllosen Fälle, in denen der Hunger und die Unterernährung zu Krankheiten und dann zum Tod oder auch hier und da direkt zum Untergang führen, statistisch nur sehr schwer festzuhalten sind. —

In der Sitzung des Preußischen Landtags vom 23. Januar 1923 entrollte der Minister für Volkswohlfahrt Hirtsiefer auf Grund des amtlichen Materials ein erschreckendes Bild vom Niedergang der Volksgesundheit in Preußen.

Nach den neuesten Berichten der Regierungspräsidenten, so betonte der Minister, führen schon heute zahlreiche Familien, namentlich der städtischen Bevölkerung, Kleingewerbetreibende, Kapital- und Sozialrentner, Handwerker, Beamte, kinderreiche Familien, Witwen, alleinstehende alte Leute usw. ein ausgesprochenes Hungerdasein! Aus verschiedenen Bezirken kommen Meldungen von Hungertodesfällen, aus einem Bezirk allein ein Bericht über 23 solcher Todesfälle. Gleichzeitig mehren sich die Meldungen von Selbstmorden einzelner Leute, die aus Verzweiflung und Hunger vorgenommen werden. Sehr bemerkenswert ist die Tatsache, daß aus den verschiedenen Regierungsbezirken 361 Fälle von Skorbut mit 5 Todesfällen gemeldet werden. Dieser Umstand erscheint deshalb besonders bedrohlich, weil Skorbut — eine Erkrankung, die bekanntlich lediglich auf ungenügende bzw. minderwertige und einseitige Ernährung zurückzuführen ist — seit langer Zeit in den Kulturländern Europas nur noch äußerst selten beobachtet wird und selbst während der schlimmsten Hungerszeit des Weltkriegs nur ganz vereinzelt in Deutschland aufgetreten ist.... Die Säuglingssterblichkeit ist seit Sommer 1922 deutlich im Ansteigen. Der Grund hierfür dürfte in erster Linie darin zu suchen sein, daß zahlreiche Säuglinge, die keine Muttermilch mehr erhalten können, aus den oben geschilderten Gründen

keine ausreichenden Ersatzmittel bekommen, infolgedessen gleichfalls der Unterernährung anheimfallen und rasch zu Grunde gehen. Ganz besonders bedrohlich aber erscheint der Ernährungszustand unsrer Kleinkinder und Schulkinder. Aus 24 von den 35 preußischen Regierungsbezirken werden uns zahlenmäßige, vorwiegend von Schulärzten stammende Beobachtungen über die in den letzten Monaten festgestellte Unterernährung dieser Kinder berichtet. Naturgemäß schwanken die Ziffern je nach der Verschiedenheit der Verhältnisse in den Städten und den in dieser Hinsicht wesentlich besser gestellten Landgegenden beträchtlich. Immerhin muß aber mit allem Ernst betont werden, daß die Prozentsätze der Unterernährung unsrer Schulkinder in einer ganzen Reihe von Städten die Ziffer von 50 % erheblich überschreiten. Dabei ist weiter festgestellt worden, daß auch die Skrofulose, Drüsenerkrankungen, Rachitis usw. bei den unterernährten Kindern in verstärktem Maß auftreten. Weiterhin aber ist der äußerst ernste Umstand zu erwähnen, daß schon seit 1921 bis zu 10 % der schulpflichtig gewordenen sechs- bis siebenjährigen Kinder infolge Blutarmut, Unterernährung und der dadurch bedingten Körperschwäche nicht in die Schule aufgenommen werden konnten, und daß diese Ziffer nach einem erst vor wenigen Tagen hier eingegangenen Bericht im Kölner Regierungsbezirk hinsichtlich der in diesem Jahre zur Einschulung gekommenen Kinder stellenweise bis zu 17 % und nach einer mündlichen Mitteilung eines bekannten Berliner Schularztes in einzelnen Schulen Berlins sogar bis zu 20 % angestiegen ist. Die wichtigste Ursache für die beobachtete Unterernährung zahlreicher Kinder dürfte in dem immer schlimmer werdenden Milchmangel bzw. in der Verteuerung der Milch, die jetzt 300—350 Mk. das Liter kostet, liegen. Hunderttausende unsrer Kinder bekommen seit Monaten keinen Tropfen Milch mehr, da die Eltern nicht mehr in der Lage sind, die notwendigen Milchmengen überhaupt noch zu bezahlen. Die Folgen des völligen Ausfalls der Milchnahrung werden und müssen aber für zahlreiche Kinder geradezu vernichtend sein, da es im Kindesalter keinen Ersatz dieses für die Entwicklung des kindlichen Körpers unentbehrlichen Nahrungsmittels gibt. Besonders gefahrdrohend wird dieser ernste Umstand noch dadurch, daß unter unsern Schulkindern sich eine große Menge befindet, die schon einmal während des Krieges unter den Folgen der Hungerblockade schwer zu leiden hatten und die jetzt den vernichtenden Wirkungen der Unterernährung bereits zum zweiten Mal ausgesetzt sind. Wenn wir bedenken, daß viele Tausende unsrer Schulkinder, die während des Krieges ungenügend ernährt wurden, nachweislich um zwei bis drei Jahre in ihrer körperlichen Entwicklung, insbesondere im Längenwachstum zurückgeblieben sind, so bedarf es keiner näheren Ausführung darüber, wie furchtbar die Folgen einer erneuten Hungerblockade für die weitere Zukunft dieser Kinder sein müssen und wie sehr die Entwicklung der Kinder zu vollwertigen Menschen hierdurch beeinträchtigt werden wird. Nach den Berichten kommen die Kinder vielfach, ohne ein warmes Frühstück genossen zu haben, mit zerrissenen Kleidern und Schuhen und verfroren zum Unterricht und sind dann meist kaum in der Lage, dem Unterricht mit der nötigen Aufmerksamkeit zu folgen. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß auch die Schulversäumnisse der Kinder infolge von Blutarmut, Drüsenerkrankungen, Erkältungen verschiedenster Art usw. zunehmen und schon jetzt in manchen Schulen mehr als 20 % der Gesamtziffer der Schulkinder betragen. So stehen wir vor der erschütternden Tatsache, daß die Gesundheit unsres Nachwuchses, der für den Wiederaufbau unsres Vaterlandes unsre stärkste Zukunftshoffnung bildet, zum Teil hoffnungslos zerrüttet wird[1].

In der Sitzung des Deutschen Reichstags vom 20. Februar 1923 machte Direktor Dr. Bumm vom Reichsgesundheitsamt amtliche Mitteilungen über das Ergebnis einer Umfrage über die Entwicklung der Gesundheitsverhält-

[1] Vgl. Stenographieberichte des Preußischen Landtags vom 23. Januar 1923.

nisse. Die Umfrage habe die traurige Gewißheit ergeben, daß es mit der deutschen Volksgesundheit von neuem abwärts gehe. Die Teuerung der notwendigsten Lebensmittel, die Kohlen-, Wäsche-, Kleidungs- und Seifennot verhindere jede gesunde Lebenshaltung, besonders bei manchen Schichten des Mittelstandes, Kleinrentnern, Witwenpensionären und Studenten. Im Februar haben die Großhandelspreise durchschnittlich das 5970fache des Vorkriegsstandes erreicht. Eineinhalb Millionen deutscher Familien haben unzureichende Wohnungen. Die gewaltigen Preissteigerungen bedeuten für große Volksmassen Unterernährung mit den damit verbundenen Krankheiten. Die Selbstmordziffer ist sehr gestiegen. Erschreckend steigert sich die Säuglingssterblichkeit, zumal ein Säuglingsheim nach dem andern wegen Geldmangels eingehen muß und die Milch wegen des hohen Preises vielen Kindern fehlt. Bei den Schulspeisungen hat sich gezeigt, daß 50 % der Kinder unterernährt sind, in manchen Orten 80 %. (Hört, hört!) Die Opfer der Tuberkulose haben sich außerordentlich vermehrt, auch unter den Kindern. Die Zahl der Tuberkulose-Sterbefälle in den großen Städten hat sich von 1921 bis 1922 mehr als verdoppelt. In einer sächsischen Stadt war jeder zehnte Schulknabe tuberkulös. Mitverschuldet wird diese ungünstige Entwicklung durch die Not der Krankenanstalten, die bei der Teuerung der Kohle ihre Aufgaben aus Mangel an Mitteln nicht erfüllen können [1].

Besonders ist infolge der Teuerung die Not in den Kinderhorten gestiegen, die ja vielfach 300—700 Kinder zu betreuen haben. Und doch war schon vorher Wohnung und Nahrung mehr als dürftig. Über einen Besuch in Hamburg schreibt Dr. Emmy Wingeroth (Köln) März 1923: Nach diesem Bilde die Besichtigung eines katholischen Kinderhorts in der Altstadt in der Nähe der Fleets. Ein altes Haus, offenbar einstmals ein Patrizierhaus, nun stark baufällig, zum Teil baupolizeilich verboten. Eine dunkle Treppe führt in den Hort; dort spielen blasse Proletarierkinder oder sie sitzen über ihren Schulaufgaben, oder sind mit kleinen Bastelarbeiten beschäftigt. Die Leiterin erzählte erschütternde, trostlose Begebenheiten aus den Familien dieser Kinder. Ein Strahl der Vorfrühlingssonne schmeichelte sich in das Zimmer, das die Geschicklichkeit der Leiterin so freundlich wie möglich gestaltet hatte. Und doch war es so dürftig, so armselig und für ein frohes Kindertreiben viel zu eng! Und derselbe Sonnenstrahl spielt in den Gärten von Uhlenhorst und mit den gepflegten, behüteten Kindern einer andern Schicht. Aber trotz aller Dürftigkeit und Eingeengtheit — man erzählte mir von einem andern Kinderhort, der in einem Kellergeschoß liegt, wo die Kinder um 6 Uhr, wenn der Hort geschlossen wird, die Frage stellen: Schon nach Hause? [2]

Welches unschuldige Kind freut sich nicht auf den Tag der ersten heiligen Kommunion! Und doch können Tausende von Kindern in diesem Jahre dieses Glück nicht erreichen, weil die Kosten für anständige Kleidung unerschwinglich sind. Da kommt eine Pfarrhelferin und bettelt: „Wir haben 200 Kinder, die zur ersten heiligen Kommunion gehen sollten, aber es fehlt an Kleidung; die Kinder

[1] Über die furchtbare Not vergleiche weitere Einzelheiten in der Broschüre des Roten Kreuzes in Berlin: „Not! Bilder deutschen Elends". Berlin-Charlottenburg 1923.

[2] Köln. Volkszeitung Nr. 183 vom 12. März 1923.

schämen sich, in ihren zerlumpten Kleidern an der Feier teilzunehmen. Was kann der Herr Stadtpfarrer tun? Jeder Familie einen Beitrag von ein paar tausend Mark geben, aber das reicht bei weitem nicht! Können Sie helfen?"

Ein weiterer Grund für die Steigerung der Not ist die Besetzung des bereits übervölkerten Ruhrgebiets durch die französischen und belgischen Truppen. Viele Familien wurden auf die Straße gesetzt, Schulen und Krankenhäuser beschlagnahmt, die schon längst zu knapp bemessene Milchration für Mutter und Kind noch weiter herabgedrückt. So meldet z. B. das Wolff-Bureau unter Paris, 26. Januar 1923:

Der Berichterstatter des Pariser Populaire und des Brüsseler Peuple, Frédéric Denis, hatte eine Unterredung mit dem Bürgermeister von Duisburg, der ihm erklärte, daß die belgischen Offiziere mit ihren Familien von der Gemeindeverwaltung täglich 1300 Liter Milch verlangten, während für die ganze Stadt nur 13000 Liter zur Fügung ständen. Die Milchnot sei aber so groß, daß nur Kinder unter zwei Jahren Milch erhielten. Von Anfang dieser Woche würden sie sich mit dreiviertel Liter begnügen müssen.

Ein anderer Bericht lautet: Berlin, 31. Januar 1923. Der deutsche Geschäftsträger in Paris ist beauftragt worden, der französischen Regierung folgende Note zu überreichen:

Die französische Besatzungsbehörde in Essen hat von den 1000 Betten der städtischen Krankenhäuser etwa 300 beschlagnahmt. Der Diphtherie-Pavillon, der für die Essener Verhältnisse ohnehin zu klein ist, mußte ohne Rücksicht auf das Schicksal der darin untergebrachten Kinder sofort geräumt werden. Ebenso ist die Hautklinik beschlagnahmt worden, was zur Folge hatte, daß die dort untergebrachten Kranken unterschiedslos entlassen werden mußten. In gleicher Weise mußte auch die Station für Scharlach, Masern, Keuchhusten und Typhus geräumt werden. Der Hinweis der Krankenhausleitung darauf, daß sie für den Ausbruch einer Epidemie die Verantwortung ablehnen müsse, fand keine Beachtung. Die deutsche Regierung protestiert auf das nachdrücklichste gegen diesen neuen Gewaltakt der französischen Besatzungsbehörde, der die einfachsten Gebote der Menschlichkeit verletzt und nicht nur die Gesundung einzelner Kranken gefährdet, sondern auch die Bevölkerung allgemein mit der Ausbreitung gefährlicher Seuchen bedroht[1].

Die Telegraphen-Union drahtet: Essen, 21. Februar 1923: Am 20. Februar wurden in den städtischen Krankenanstalten die diensttuenden Ärzte sowie mehrere Pflegeschwestern in der Ausübung ihres Dienstes gehindert. Den Pförtnern der Krankenanstalten wurden die Schlüssel abgenommen. Infolgedessen mußte eine im Krankenautomobil ankommende Frau, die kurz vor der Entbindung stand, in dem herrschenden Schneegestöber auf einer Tragbahre über einen hohen Gitterzaun gehoben werden, da die Franzosen den Schlüssel zum Eingangstor nicht herausgaben. — In Brambauer erschienen in der Küche der Speisung der Amerikahilfe (Quäkerspeisung) französische Soldaten, um die Kessel der Küche zu beschlagnahmen. Ein Hinweis darauf, daß es sich um eine amerikanische Einrichtung handle und die Beschlagnahme der Kessel die Einstellung der Speisung und damit für viele Kinder Hunger und Entbehrung zur Folge haben würde, war erfolglos. Die Franzosen schleppten rücksichtslos die Kessel fort.

[1] Wortlaut der Protestnote vom 1. Februar 1923 in „Aktenstücke über den französisch-belgischen Einmarsch in das Ruhrgebiet". 2. Folge (Berlin 1923) 51.

Die Milchversorgung der Stadt Essen wurde durch den Einbruch außerordentlich gefährdet. Infolge der Verstopfung der Bahnhöfe ist es nicht gelungen, ausreichende Milchmengen herbeizuschaffen. Außerdem ist die Teuerung so außerordentlich gestiegen, daß es vielen Müttern unmöglich ist, genügend Milch für die Säuglinge zu kaufen. Dadurch ist die Säuglingssterblichkeit sehr stark gestiegen. Vom 1. Januar bis zum 24. Februar starben in Essen 272 Kinder bis zum 1. Lebensjahr gegenüber 225 im gleichen Zeitraum des vorhergegangenen Jahres, was einer Zunahme von 20,88% gleichkommt. Im Zusammenhang mit der Teuerung und den Ernährungsschwierigkeiten steht auch das Anwachsen der Tuberkulose. Vom 1. Januar bis zum 24. Februar sind in Essen 180 Todesfälle an Tuberkulose gegenüber 146 im gleichen Zeitraum des Vorjahrs zu verzeichnen. Die Zahl entspricht einer Steigerung von 23,25%[1].

Das Elend wuchs noch, als Tausende von Müttern mit ihren kleinen Kindern aus den Dienstwohnungen auf die Straße gesetzt wurden. Selbst Waisenkinder mußten plötzlich ihr warmes Nestchen mit der bitterkalten Straße vertauschen.

Aus einem Protest der Lehrerschaft des Ruhrgebiets vom 3. April 1923 gegen die umsichgreifende Inanspruchnahme von Schulen durch die französischen Besatzungstruppen geht hervor, daß bis Mitte März von den Invasionstruppen bereits 134 Volksschulen mit 945 Schulräumen ständig und eine weitere Anzahl vorübergehend mit Militär belegt wurden, wodurch zahllosen Kindern (über 50000) die Möglichkeit eines geordneten Schulunterrichts genommen wurde[2].

Zusammenfassend berichtete der Direktor des Reichsgesundheitsamts Dr. Bumm in der Sitzung des Deutschen Reichstags vom 20. Februar 1923: Im Ruhrgebiet sind furchtbare Zustände im Gesundheitswesen eingetreten, weil dort die französischen Truppen rücksichtslos Wohnungen, Krankenhäuser, Schulen und Lebensmittel beschlagnahmen. Schulspeisungen müssen daher in vielen Fällen unterbleiben, und die Schulärzte müssen unter diesen Umständen ihre Tätigkeit einstellen.

Über diese Notlage im neubesetzten Gebiet erließ Kardinal Schulte, der sich früher als Bischof von Paderborn durch seine rastlose väterliche Fürsorge für die Gefangenen und Verwundeten fremder Nationen besonders um Frankreich so große Verdienste erworben, unter dem 10. Februar 1923 die folgende oberhirtliche Kundgebung:

Die Notschreie, die aus dem neubesetzten Gebiet über Lebensmittelnot und völlig unzulängliche Milchlieferung an mein Ohr dringen, sind in den letzten Tagen so zahlreich und beängstigend geworden, daß ich glaube, aus dem diesjährigen Fastenhirtenbrief meine herzliche Bitte an die landwirtschaftlichen Kreise an dieser Stelle wiederholen zu müssen: „Sorgt ihr besonders, die ihr auf dem Lande keinen Mangel an Lebensmitteln kennt, ohne Säumen dafür, daß unser wiedergewonnener innerer Friede nicht an der immer drohenderen Lebensmittelnot scheitert. Sorgt vor allem, daß durch schnelle, ausreichende Milchbelieferung das Hinsterben und Hinsiechen so vieler tausend und aber tausend Säuglinge und Kranken in Großstadt und Industriebezirk endlich wieder aufhört."

Was für harte Zeiten müssen doch die im Okkupationsgebiet wohnenden Arbeiter- und Beamtenfamilien durchmachen! Welche Opfer haben nicht schon so viele aufrechte

[1] Münchner Neueste Nachrichten Nr. 65 vom 8. März 1923.
[2] Köln. Volkszeitung Nr. 241 vom 4. April 1923.

und pflichttreue Männer aus solchen Familien zum Teil mit ihren Frauen und Kindern im Interesse unsrer Heimat und zur Abwehr der feindlichen Gewalt auf sich nehmen müssen! Diese opferfrohe Haltung kommt nicht an letzter Stelle den noch auf friedlicher Scholle wohnenden Landleuten zugute. In der Überzeugung, daß die Dankbarkeit und christliche Nächstenliebe der Landbewohner für ihre notleidenden Landsleute in Stadt und Industrie niemals vergeblich angerufen werden, bitte ich alle landwirtschaftlichen Kreise meinerseits noch einmal herzlich und inständig, doch bis zum äußersten in der Belieferung von Lebensmitteln und besonders von Milch sich anzustrengen, um Hunger und Not, Krankheit und Sterben von den feindlich besetzten Gegenden fernzuhalten. Aus den Kreisen einsichtiger und opferwilliger Landwirte erfahre ich, daß insbesondere noch bedeutend mehr Vollmilch, die ja unsern Kindern vor allem nottut, abgeliefert werden könnte, wenn man mit der Bereitung von Butter sich bis auf das allernotwendigste einschränken würde. Dieselben Gewährsmänner versichern mir, daß auch bei solcher Einschränkung die Lebenshaltung auf dem Lande noch ungleich reichlicher und gesünder bleiben würde als in Stadt und Industrie. Mit großer Genugtuung darf ich zum Lobe der Landbevölkerung, besonders auch des unbesetzten Gebiets, hervorheben, daß sie in erfreulicher Hilfsbereitschaft sich aufs neue gewillt zeigt, unterernährte Stadt- und Industriekinder in Pflege zu nehmen. Erst gestern noch erhielt ich von einer führenden kirchlichen Stelle in Bayern einen Brief, worin es heißt: „Wir sind im Geiste und mit dem Herzen alle an Rhein und Ruhr. Dieser Tage geht ein Aufruf hinaus, daß überall gesammelt werde für die Notstände im besetzten Gebiet, und daß Plätze bereitgestellt werden zur Unterbringung von Kindern. Unsre Brüder am Rhein und an der Ruhr sollen die Opfer fürs Vaterland nicht allein tragen müssen. Wir wollen einmal sehen, wer stärker ist, der Haß oder die Liebe.“ Das ist die allein richtige Gesinnung, die uns alle in der neuen Not des Vaterlandes und des Volkes erfüllen muß. Möge die praktische christliche Nächstenliebe, die gerade in den Tagen der Armut und Entbehrung wahre Wunder wirkt, über den Haß, der die Völker entzweit und ins Elend stürzt, einen herrlichen, friedlichen Sieg davontragen![1]

In dem bischöflichen Appell der Oberhirten, in deren Diözesen die Januar 1923 neubesetzten Gebiete (Rhein und Ruhr) liegen, datiert Paderborn 3. März 1923, heißt es: „Täglich vom frühen Morgen bis zum späten Abend muß ein gut Teil unsres oberhirtlichen Bemühens sich darauf richten, dem Umsichgreifen von Hunger und Siechtum zu steuern, die uns überall, wohin wir kommen, entgegenstarren: in Waisen- und Krankenhäusern, in Schulen und Familien, in Krippen und Altersheimen. Den stets zahlreicher und inständiger werdenden Fleherufen um Hilfe in äußerster Not unser Ohr zu leihen und mit den mildtätigen Spenden des katholischen Auslands von Tod und Untergang zu retten, was noch zu retten ist; das bildet einen wesentlichen Teil unsrer Hirtenarbeit.“ [2]

Aber nicht allein im neubesetzten sondern auch im altbesetzten Gebiet hat der Ruhreinbruch das Kinderelend gesteigert. Ein Beispiel:

Am 11. April 1923 hat der Regierungspräsident von Trier dem französischen Bezirksdelegierten für den Regierungsbezirk Trier aus Anlaß der Massenausweisungen von Eisenbahnbeamten in Jünkerath, Euren und Trier-St. Paulin folgendes Protestschreiben übersandt:

In Fortführung der vor wenigen Tagen in Jünkerath erfolgten Massenausweisungen von etwa 80 Eisenbahnerfamilien sind auf Befehl der französischen Feldeisenbahn-

[1] Köln. Volkszeitung Nr. 107 vom 10. Februar 1923.

[2] Der ganze Wortlaut in Köln. Volkszeitung Nr. 170 vom 7. März 1923.

kommission in den Eisenbahnerkolonien Euren bei Trier und Trier-St. Paulin weitere mehr als 200 Einbahnbeamte mit ihren Familien mit militärischer Gewalt aus ihren Wohnungen vertrieben worden, weil sie sich getreu ihrem Diensteid geweigert haben, ihrem Vaterlande die Treue zu brechen und in französische Dienste zu treten. Durch diese Maßnahme sind allein in Euren und St. Paulin über 1200 Personen obdachlos geworden, während weiteren 500 Eisenbahnbeamten in Ehrang, Conz und Karthaus ein gleiches Schicksal bevorstehen soll. Ich brauche Ihnen nicht zu schildern, welch grenzenloses Elend diese Ausweisungen für die vielen kinderreichen Familien und insbesondere für die kranken hoffenden Frauen und die Säuglinge bei der gerade in Trier und Umgebung infolge der starken Einquartierung besonders großen Wohnungsnot bedeutet." ...[1] „Auch 22 Eurener Familien, in denen am vergangenen Sonntag Kinder zur ersten heiligen Kommunion gehen sollten, wurde am Tage vorher trotz aller Vorstellungen der staatlichen und bischöflichen Behörde um Gewährung eines kurzen Aufschubes schonungslos auf die Straße gesetzt."[1]

* * *

Nunmehr zu einigen Einzelbildern aus München. Die Auswirkung der Teurung speziell auf die Kinderwelt in München beleuchtete Mitte Februar 1923 der Direktor der Münchner Universitäts-Kinderklinik, Professor Pfaundler, auf einer von den Münchner Ärzten veranstalteten Kundgebung zur deutschen Ernährungsnot. Er führte u. a. aus:

Bei uns habe man sich an den Anblick der fehlernährten, an Spannkraft, an Arbeitslust und an Bewegungstrieb geschädigten Kinder bereits gewöhnt. Die Frage der Widerstandskraft der Kinder erscheine dem deutschen Arzt erst im Ausland in richtiger Beleuchtung. Bei einer Besichtigung des Kinderspitals in Zürich habe er in dem ganzen großen Gebäudekomplex nicht so viele todbedrohte Patienten angetroffen, als er sie im vergangenen Herbst in einem einzigen Saale des Haunerschen Kinderspitals in München gehabt habe. Der Spitalarzt müsse besonders feststellen, daß die kranken Kinder viel zu spät zur Aufnahme gelangen, oder zu früh entlassen werden, weil vor allem der Mittelstand die Kosten der Spitalpflege nicht mehr tragen könne. Vielleicht noch schlimmer als das, was der Spitalarzt sehe, sei das, was er nicht sehe: das Schicksal jener Kranken, deren Angehörige weder an eine Anstaltsbehandlung, noch an einen Privatarzt denken können und die daher ohne Hilfe zu Grunde gehen. Allerdings sei die Einrichtung unentgeltlicher, öffentlicher Sprechstunden getroffen, aber die Straßenbahn mit den stark gestiegenen Fahrpreisen könne vielfach nicht mehr benutzt werden. Auch Hausbesuche seien organisiert für die Kinder der Ärmsten. Aber manche Stadtgemeinden seien nicht imstande, den unbezahlten Volontärärzten die Auslagen für die Straßenbahn aus ihren Kassen zu vergüten, so daß auch diese Hilfe ausbleiben müsse[2].

Unter der Überschrift „Ein paar Tatsachen aus meiner Klasse" schreibt eine angesehene Münchner Lehrerin: Aus amerikanischen Mitteln sollen zwei Kinder jeder Klasse täglich ein warmes Frühstück (ein Viertelliter Milch oder Kakao und eine Doppelsemmel) gegen einen Beitrag von einigen Mark für Herstellungskosten erhalten. Ich sage das meinen Kindern und mahne eindringlich, es sollen sich nur solche melden, die daheim wirklich nicht satt bekommen; von andern wär's ein Unrecht, wenn sie den Ärmsten etwas wegessen wollten; die zwei Allerärmsten möchte ich vorschlagen. Trotzdem habe ich andern Tags zwölf Gesuche. Der Schularzt soll die Auswahl treffen. Die entkleideten Kinder sind ein Anblick zum Erbarmen: alle Rippen zu zählen, die Schulterblätter abstehend fast wie Windmühlenflügel, der Brustkorb eingesunken, so magere Ärmchen! Der Schularzt sagt: „Bitte, wählen Sie aus, da Sie die persönlichen Verhält-

[1] Köln. Volkszeitung Nr. 263 vom 12. April 1923.

[2] Nach dem Referat in den Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 46 vom 17. Februar 1923.

nisse kennen, ich weiß mir da keinen Rat; denn die brauchen's alle zwölf!" Es werden zwei, die besonders traurige Verhältnisse haben, ausgewählt. Die andern ziehen mit enttäuschten Gesichtern ab, und hernach in der Klasse gibt's Tränen! — Zwei Kinder meiner Klasse verbreiten einen fürchterlichen Geruch. Ich nehme sie einzeln vor und sage ihnen, sie sollen die Mutter bitten, ihre Unterkleidung zu waschen, rede auch von der Bedeutung der Reinlichkeit für die Gesundheit. Antwort bei beiden: Ich habe mein Hemd schon lange an, ich kann nicht wechseln, weil ich bloß das eine habe! Darauf wurde aus milden Gaben Stoff gekauft und die Mädchen der achten Klasse nähten jedem ein Hemdchen. Nun haben sie ein ganzes, wenn es mittlerweile — es ist schon Monate her — nicht schon zerrissen ist! — Tagelanges Regenwetter, Straßen und Bürgersteig bedeckt mit Pfützen; dazu ist's kalt. Ich frage bei Schulbeginn: Wer hat zerrissene Schuhe und nasse Füße? Es melden sich verschiedene. Wir ziehen die Schuhe aus, die besonders bei zwei Mädchen fast nur aus Löchern mit Ledereinrahmung bestehen. Die Strümpfe sind patschnaß. Die „Schuhe" werden zum Trocknen an die Heizung gestellt, die Füße in Zeitungspapier eingewickelt. Andere Schuhe haben die Kinder nicht! — Ein Drittel der Kinder meiner Klasse (neunjährig) haben kein eigenes Bett. Eines muß mit seiner dreizehnjährigen Schwester und mit seinem anderthalbjährigen Bruder zusammenschlafen, andere schlafen mit Erwachsenen in einem Bett.

Zahlreiche Schulversäumnisse eines Mädchens veranlaßten eine andere Lehrerin zu einem Hausbesuch. Die Familie, bestehend aus den Eltern, einem zwölfjährigen Mädchen, zehn- und zweijährigen Knaben und einem Säugling, wohnt in einem Raum mit Alkoven. Der Vater ist erwerbslos, die Mutter stickt trotz größter Augenschwäche. Das Bett war unüberzogen, das zweijährige Bübchen ohne Hemd, nur im Jöppchen, das Mädchen wie auch der Knabe sehr mangelhaft gekleidet. Die Mutter war krank, konnte den Säugling nicht stillen, aber auch die als Ersatz für den kranken Zustand des Kindes erforderliche Milch nicht kaufen. Der Säugling bekam Keuchhusten und starb.

Ein dreizehnjähriges Mädchen erklärte seiner Lehrerin Ende November bei dem großen Schneefall, daß sie von nun an nicht mehr zur Schule käme wegen Schuhmangel. Ich untersuchte ihr Schuhwerk, dazu die schmerzenden Füße, deren Ferse eine etwa 3 cm lange, 1 cm breite, 1 cm tiefe, teils aufgescheuerte, teils verschorfte, eitrige Wunde zeigte, verursacht durch zu enges Schuhwerk, das das Mädchen gezwungenermaßen bereits über zwei Jahre trägt. Es zieht nunmehr auf meine Veranlassung während der Schulzeit die vollständig durchgescheuerten, schmerzenden Stiefel aus und sitzt nun in Strümpfen da, und das bereits seit Wochen.

Uber ein vierzehnjähriges Mädchen, das eine Schule im Osten Münchens besucht, berichtet die Lehrerin: Das Kind ist 1,07 m groß, leidet an Rückenverkrümmung und hoher Brust. Die kleinen Plattfüße stecken in Gebilden, die einmal Stiefel gewesen sind. Die völlig durchnäßten Strümpfe sind Fetzen. Ein Hausbesuch der Klassenlehrkraft ergibt: Mutter, Buchhalterswitwe, verdient durch Heimarbeit für eine Blumenfabrik wöchentlich 2500 Mk. Davon hat sie den Unterhalt für sich, das vierzehnjährige Mädchen und einen fünfzehnjährigen, ebenfalls im Wachstum zurückgebliebenen Sohn zu bestreiten. Eine einundzwanzigjährige Tochter, die als Formerin bei einem Wachszieher tätig ist, schießt wohl zu. Die Wohnung ist schauderhaft. Zwei winzige, niedrige Räume, kahle, rußgeschwärzte Wände; von der Decke der Schlafkammer ist der Verputz zum größten Teil abgefallen, der Rest kann jeden Tag herunterstürzen; darin ist nichts außer zwei Betten. Mutter und Kinder sind äußerst dürftig bekleidet; alle Mahlzeiten bestehen fast nur aus Kaffee.

Der Vater der Karolina Z., ein Schreinergehilfe, kann infolge Kränklichkeit nicht viel verdienen; die Mutter macht den Eindruck einer äußerst abgearbeiteten Frau. Die vier Kinder der Familie bekommen schon seit zwei Jahren als Mittagessen nichts als Kaffee oder Suppe und ein Stück Brot. In der Pause hat das Mädchen nie etwas

mit. Das fleißige Kind ist in seiner körperlichen Entwicklung auffallend zurückgeblieben und klagt oft über Kopfschmerzen und Übelkeit.

Ein Kind hatte den Unterricht versäumt. „Warum ausgeblieben?" — „Die Mutter brauchte meine Schuhe, wir haben nur ein Paar."

Ein Münchner Hauptlehrer, der es sich in barmherziger Liebe zur Aufgabe gesetzt, die Eltern seiner notleidenden Schüler aufzusuchen, sendet am 3. Februar 1923 über seine Besuche einen Bericht. Die schreckliche Not, die aus den Zeilen schreit, ist markerschütternd. Aus den Belegen nur einige Beispiele. In der Familie des R. L. sind von 14 Kindern 10 im Säuglingsalter gestorben. Der Vater des Alfons N. gefallen. Die Mutter und drei Kinder haben bloß zwei Betten — ein Knabe und ein Mädchen müssen zusammenschlafen. Die Mutter ist schwer drüsenleidend, die Kinder unterernährt, Alfons dazu noch augenleidend. Die Ernährung ist einseitig und ungenügend; früh, mittags und abends Kaffee mit Kartoffeln oder Brot — Fleisch niemals. Die Mutter verdient durch Stiegenwischen kaum 5000 Mk. im Monat.

In der Familie von Franz E. sind fünf Kinder. Der Vater ist Maler, stellenlos, krank vom Kriege gekommen, die Mutter tuberkulös, zu einem Skelett abgemagert. Die ganze Familie ist in einen Raum zusammengepfercht, in dem ein Bett, ein Tisch und eine Bank stehen. Das Bett gleicht einem Streuhaufen. Es sind auch keine Kleider, Schuhe und Unterwäsche da.

Der Vater von Georg S. ist Schuhmacher; geisteskrank vom Felde zurückgekommen, zeitweilig in Heilanstalten. Zurzeit ist er wieder zu Hause als Flickschuster tätig, kann aber infolge seines Zustandes oft wochenlang nichts arbeiten. Er ist Vater von acht Kindern; eine einzige Tochter ist in einem Geschäft untergebracht, die andern verdienen noch nicht; das kleinste Kind ist drei Jahre alt. Die Unterstützung ist ganz unzureichend; die Kinder sind schwächlich, unterernährt, müssen sich gegenseitig in den Kleidern aushelfen. Wegen Kränklichkeit, Unzuverlässigkeit des kranken Mannes und großer Familie kann die Mutter nicht zum Verdienen gehen.

Der Vater von Johann F. gefallen. Die Mutter führt den Haushalt und kann nur gelegentlich Stiegen wischen; dafür erhält sie 50 Mk. pro Woche. Die Mutter lebt mit zwei Kindern von 13000 Mk. Rente einen ganzen Monat. Die Not ist entsetzlich; Wäsche, Kleider, Schuhe, Holz, Kohlen kann die Familie überhaupt nicht beschaffen.

Eine Beamtin des Fürsorgeamts sandte folgende Berichte: K. F., Diener, ist seit vier Wochen schwer krank an Rippenfell- und Lungenentzündung. Das tägliche Einkommen ist 300 Mk. Krankengeld. Die beiden Kinder von drei bzw. zwei Jahren sind sehr unterernährt und sehen elend und blaß aus, ebenso die Mutter. Die Familie befindet sich jetzt in der bittersten Not, zum Versetzen ist nichts da. Das Gas wurde gegesperrt, da sie es nicht mehr zahlen können.

Ch. M. verdient wöchentlich 10000 Mk. Er hat fünf Kinder im Alter von zwei bis acht Jahren, das sechste wird in nächster Zeit erwartet. Die Familie kauft täglich zwei Liter Milch und zwei Pfund Brot, was schon täglich einen Betrag von über 1000 Mk. ausmacht. Die Kleidung ist sehr notdürftig, warme Unterwäsche ist gar keine vorhanden. Die Kinder haben nicht einmal jedes ein eigenes Hemd. Schlafgelegenheit ist mehr wie ungenügend. Es ist nur ein ganzes Bett vorhanden, in welchem die Mutter mit zwei Kindern schläft. Außerdem sind zwei Matratzen da, worauf der Mann mit den drei übrigen Kindern schläft. Die Kinder schlafen tatsächlich auf Lumpen und sind mit einer leichten Wolldecke zugedeckt. Wäsche und Kleider und überhaupt was irgend entbehrlich ist, befindet sich im Versatzhaus, selbst der Anzug vom Vater. Am Samstagabend, wenn der Wochenverdienst ausbezahlt ist, wird der Anzug wieder geholt und Montag wieder versetzt.

J. S. verdient wöchentlich 5000—7000 Mk., außerdem bekommt die Familie von der Armenpflege im Monat 1400 Mk. Die Kleinen sind häufig krank infolge der mangelhaften Ernährung. Zwei Kinder haben sich in der Wohnung Hände und Füße er-

froren, sind dick angeschwollen. Im Winter ist fast nie geheizt; Brennmaterial fehlt fast gänzlich. Täglich werden 1½ bis 2 Liter Milch gekauft und Brot auch sehr wenig. Die Kleinen dürfen sich nicht satt essen am Brot, es ist auch meistens eingesperrt. Es kommt häufig zu Zwistigkeiten zwischen den Eltern wegen der Ernährung. Die Kinder sitzen ganz scheu bei Tische, wenn der Vater anwesend ist, und getrauen sich nicht um etwas zu bitten. Außerdem ist die Mutter oft krank.

T. H. liegt seit Monaten hoffnungslos im Krankenhaus. Seine Frau bekommt für sich und ihre zwei Kinder im Alter von ein und vier Jahren im Monat 1400 Mk. Unterstützung von der Armenpflege. Der vierjährige Junge ist auf einer Seite gelähmt. Die Frau ist so schwächlich, daß sie nicht imstande ist, viel durch Heimarbeiten zu verdienen. Sie bewohnt mit ihren zwei Kindern ein Zimmer mit einer Ottomane, ihr eigenes Bett hat sie vermietet, damit sie freie Wohnung hat. Ein Stück nach dem andern wandert ins Versatzhaus.

H. W. verdiente bisher 13 700 Mk. wöchentlich, jetzt entlassen wegen Arbeitsmangel. Er hat sieben Kinder von dreizehn Jahren bis zu einem Jahr herunter. Die Familie braucht allein schon für Brot in der Woche 6500—7000 Mk., da keine Kartoffeln im Herbst gekauft werden konnten. Es schlafen auch einige Kinder am Boden, da wegen Raummangel nur drei Betten und ein Kinderbett gestellt werden können. Die Kinder sammeln eifrig aus den Kehrichttonnen altes Eisen und Papier, damit sie mehr zu essen bekommen.

Eine andere Beamtin meldet:

Eine Bildhauerfamilie mit vier Kindern. Der Mann ist geistig nicht normal, hochgradig erregt, fast ganz ohne Verdienst. Die Frau lungenleidend, aber unermüdlich tätig, muß die Familie durch ihre Arbeit erhalten. Der Verdienst reicht kaum zur Beschaffung der allernötigsten Lebensmittel; die Kinder sind auch im Winter im ungeheizten Zimmer barfuß. Der siebzehnjährige Sohn, lungenleidend und ohne genügenden Verdienst, hat sich erschossen.

Eine Hilfsarbeiterfamilie mit sieben Kindern. Der Mann monatelang ohne genügenden Verdienst, lange erwerbslos. Die ganze Familie schläft in einem feuchten Schlafraum; da es an den nötigen Bettstücken fehlt, können die Kinder manchmal vor Kälte nicht schlafen. Durch die immerwährenden Sorgen wurde die Mutter im letzten Sommer gemütskrank und mußte für mehrere Monate in eine Anstalt.

Eine Kunstmalerfamilie. Monatelang ohne Einkommen, nach und nach wurden sämtliche Möbel verkauft; die Eltern schliefen in den Kleidern am Boden, die Wohnung war bis auf einiges Kochgeschirr vollständig leer. Für das zweijährige Kind konnte die Milch nicht beschafft werden. Obwohl erst von schwerer Krankheit genesen, konnte es nur mit Malzkaffee und Kartoffeln ernährt werden. Der Säugling mußte aus öffentlichen Mitteln in Pflege gegeben werden und kam später in sehr schlechter Verfassung zu den Eltern zurück.

Über die Not unsrer Kinder berichtet die Leiterin eines Hortes, München, 1. Januar 1923:

Wir Schwestern bekommen in unsrem Betriebe ein rechtes Bild von der wirklichen Not, weil wir die Kinder der ärmsten Bevölkerung in Obhut und Pflege haben von früh ½6 Uhr bis abends 6 Uhr, einzelne noch länger, darunter mehrere ganz arme, die vermutlich die Mutter absichtlich länger in der Anstalt läßt, weil sie noch ein Abendessen bekommen. Sonst müssen die armen Kleinen ohne jegliches Essen ins Bett, und in der Frühe kommen sie auch wieder hungrig. Zahlen kann die Mutter nie, was für ein Kind als Pflegesatz verlangt werden könnte, da ja der Liter Milch schon 213 Mk. kostet. Ein Kind zahlt aber pro Tag 80, 100—150 Mk., Wäsche, Licht, Beheizung, Verpflegung alles eingerechnet. Dann, die Not des Brennmaterials ist ganz schrecklich. Einzelne Kinder sagen daheim zur Mutter: „Geh, eil dich doch, daß wir in die Anstalt kommen, da ist's warm, mich friert so sehr und hab' auch Hunger." ... Um dieser Not doch

etwas abzuhelfen, gingen wir Schwestern selber aufs Land und bettelten Naturalien zusammen. Wir können dadurch den Ärmsten Ermäßigung und einzelnen ganze Freiplätze geben. Wir selber können aus unsern Mitteln auch nicht helfen, da wir außer der Verpflegung jährlich nur 300 Mk. für Kleidung und Schuhe bekommen.... Außer den Kleinen haben wir noch einen Hort für Schulkinder, die in der schulfreien Zeit ein Heim haben sollen und angehalten werden, die Aufgaben zu machen und Handarbeiten zu erlernen. Hierzu steht uns ein Stockwerk zur Verfügung, für das jetzt jährliche Miete von über 9000 Mk. zu entrichten ist. Ein Kind zahlt wöchentlich 5 Mk., und das können nicht alle leisten. 110 Kinder sind es, darunter 25—30 ganz arme, denen wir auch Mittagessen verabreichen, die sonst nichts hätten als Tee oder ein Stückchen Brot, und das nicht genug. Erst dieser Tage erzählte ein Kind von zehn Jahren unter Tränen: „Jetzt dürfen wir auch nicht mehr genug Brot essen, weil es zu teuer ist und die Mutter nicht mehr kaufen kann, aber gelt, Schwester, im Hort bekommen wir schon noch!“ ... Gestern, 1. Januar, war ein Mann da, der sechs Kinder hat: Ein Bub dürfte heuer zur ersten heiligen Kommunion gehen, er könne ihn aber nicht mitgehen lassen, er könne das Gewand nicht kaufen; dabei weinte er bitterlich....

In einem Bericht über das St. Josephs-Kinderheim in München-Milbertshofen heißt es:

Mit vieler Mühe und Dank der Mithilfe edler Kinderfreunde gelang es uns, eine Baracke für die Kinder zu erbauen, welche am 24. September 1922 eingeweiht wurde, und wo nun die Kinder, deren beide Eltern in die Arbeit gehen müssen oder deren Mutter oder Vater krank sind, den Tag über zubringen. Die Kinder sind manchmal ganz ausgehungert, wenn sie kommen, und oft bei der größten Kälte nur notdürftig gekleidet. Eine Familie, wo der Vater schon lange krank ist und nichts verdienen kann und welche vier Kinder im Alter von einem halben bis fünf Jahre hat, konnte die Kinder erst bringen, nachdem wir ihnen Kleidungsstücke gegeben, da sie tatsächlich nichts zum Anziehen hatten.

Aus dem Haunerschen Kinderspital (Universitäts-Kinderklinik in München) gingen folgende Mitteilungen zu:

Eine Anzahl von Kindern des ersten und zweiten Jahres, die an schwerer Grippe mit Lungenentzündung erkrankt waren, wurden geheilt entlassen. Bei einer zweiten Erkrankung kamen sie entweder gar nicht mehr zur Behandlung oder mußten vorzeitig entlassen werden wegen Zahlungsunfähigkeit der Eltern. Sämtliche gingen zu Grunde, während in der Anstalt fast nie ein Kind an dieser Krankheit stirbt (lauter Mittelstandskinder). Diphtheriekranke Kinder mußten aus demselben Grunde vorzeitig entlassen werden, obwohl sie noch ansteckungsfähig waren und zum Teil in Familien mit schulpflichtigen Kindern zurückkehrten, so daß höchste Verbreitungsgefahr bestand. — Zahlreich sind die Fälle, daß Kinder bei Diphtherie in allen Formen (gewöhnliche D., absteigende D., septische D.) erst in der zweiten Krankheitswoche, also nach dem achten Tage, in Behandlung kommen. Grund: Furcht vor den Kosten!

Im Dezember 1922 hatten wir ein Kind (Marie F.), welches in einem verschleppten, schwerkranken Zustand abends vom Vater eingeliefert wurde. Auf die Frage, warum er das Kind nicht eher gebracht, erwiderte er: Ich bin Vater von vier Kindern, die Frau besorgt das Hauswesen, meine Einnahme beträgt 1000 Mk. pro Tag. Davon zehren sechs Personen; das ist gerade so viel, daß wir nur das Notdürftigste zum Essen haben und daß wir in unsrer Wohnung bleiben dürfen. In der Wohnung, einem abgeschlagenen Laden, ist nicht einmal ein Fenster; die Türe ist nur angelehnt; ebenso ist gleich daneben ein Klosett ohne Türe, dessen verpestete Luft sie stets einatmen müssen. Der Grünspan und die Feuchtigkeit der Wohnung dienten den Kindern nebenbei als Speise und Trank. Daher hatte der Patient sein oftmaliges Erbrechen und langwierigen, fast bedrohlichen Darmkatarrh. Als Kleidung dienten dem Kind ein aus mehreren Stücken zusammengeheftetes Hemd, ein ganz leichtes Röckchen und ein Taschentuch vom Vater als Haube. Strümpfe und Schuhe kannte das Mädchen im

Alter von vier Jahren überhaupt noch nicht. — Im März 1922 hatten wir zwei Geschwister (F. und J. L.), Knabe und Mädchen, im Alter von eineinhalb und drei Jahren. Beim Knaben war die Diphtherie so weit, daß er nicht mehr atmen konnte und leblos war. Der Grund war die Armut. Der Vater verdient nur so viel, daß die sechs Personen einigermaßen ihren Hunger stillen können. Einen Arzt zu rufen oder gar Klinikaufenthalt blieb selbstverständlich völlig ausgeschlossen. Endlich kam die Polizei dahinter und überwies die Kinder in die Klinik. Der Knabe hatte überhaupt kein Hemd an, war nur in einen Lumpen eingehüllt. Das Mädchen hatte einen alten zerrissenen Rock der Mutter an. Auf die Frage, ob sie wirklich so arm seien, erklärten sie: Wir haben eine alte Bäckerstube als Wohn- und Schlafstube, das einzige Fenster ist eine Spanne breit und hoch. Von einem Sonnenstrahl ist überhaupt keine Rede. Im Zimmer ist ein Bett, das zweite mußten sie versetzen. Die Kinder schlafen in einer Kiste. Als Stubentür dient eine Leiter, durch die sie ins Freie hinaussteigen. — —

Spiegeln diese Einzelbilder zunächst das Elend der einen Großstadt München wider, so sind sie doch typisch für alle deutschen Großstädte, weil überall dieselben Verhältnisse, Mißstände und Mängel vorliegen. Nur ein Unterschied ist zu betonen. München ist nicht ausgesprochene Industriestadt. Das Elend steigt aber in den andern deutschen Großstädten genau in dem Maße, als diese Großstadt Industriestadt ist und dadurch größere Wohnungsnot, größere Nahrungsnot und besonders größere Milchnot aufweist.

Also überall große, größte Not.

Die Stunde der Not ist die Stunde des Christentums.

Die Stunde der Not ist die Stunde aller wahren Christen.

Die Stunde der Not ist besonders die Stunde des katholischen Priesters.

Praktische, selbstlose, aufopfernde Liebe ist heute mehr als je die herrlichste Apologie der katholischen Kirche. Millionen ist diese Kirche bisher nur in entstelltem verzerrten Bilde erschienen, jetzt muß sie sich im hellsten Lichte allüberall als Hort und Mutter der Armen und Bedrängten zeigen und betätigen.

„Es muß unbedingt etwas Großes geschehen" — so eine Zeitschrift vom Rhein, — „daß das Christentum und die Kirche wieder rehabilitiert werden als die Religion der Liebe. Tatsache ist aber, daß Tausende gar keinen Begriff von dem wirklichen Umfang der Not haben, und ebenso sicher ist es, daß Tausende auch unter den Katholiken viel mehr tun könnten zur Linderung der Not. Auch dürfte man wohl an die Beispiele früherer Zeiten erinnern, wo man bei großer Not nicht davor zurückschreckte, selbst die kostbarsten Kirchengeräte zu verkaufen, um den Hunger der Armen zu stillen. Manche goldene und silberne Kirchenzier würde auch heute vielleicht besser und verdienstreicher zu Brot und Kleidung für die armen Kinder gemacht. Es sollte sich verbieten, neue entbehrliche goldene und silberne Kirchengefäße anzuschaffen, so lange noch ein Kind in der Gemeinde ist, das nicht weiß, was es essen, das nichts hat, womit es sich kleiden soll."

Jedenfalls sind für die Kirche kostbarer als alle Kleinodien die siechen Kinder, die sie vom Tode errettet, die hungernden Kinder, die sie gespeist, die entblößten Kinder, die sie gekleidet, die frierenden Kinder, die sie erwärmt. Himmel und Erde werden darüber mehr Freude haben als über die herrlichste goldene Kirchenzier, und die Kirche selbst wird dadurch in neuem Glanze erstrahlen.

Kurz: Eine Stunde des Heils hat geschlagen. Heil dem, der diese Stunde zu nützen weiß.

Bernhard Duhr S. J.

Unmittelbare Intuition?

(Auguſtinus — Pascal — Newman.)

Seit Jahren geht ſtill oder in breiter Öffentlichkeit im katholiſchen Geiſtesleben der Streit um die Frage: Sind die üblichen Gottesbeweiſe und die Beweiſe für die Wahrheit der Offenbarungstatſache nicht unbrauchbar, wenigſtens lückenhaft? — Das erſte Stadium dieſes Streites bilden die Kämpfe um die Schriften C. Iſenkrahes, hauptſächlich ſeine „Grundlegung eines bündigen kosmologiſchen Gottesbeweiſes“ (Kempten 1915) und ſeine „Experimentaltheologie“ (Bonn 1919)[1]. In ein zweites, poſitiveres Stadium treten nun dieſe Erörterungen durch die Theorie von der „unmittelbaren Intuition“, wie ſie Heſſen in ſeinen Auguſtinusſchriften[2] und Matth. Laros in ſeinen Pascal- und Newmanſchriften[3] darlegen und zuletzt mehr oder minder mit der „unmittelbaren Weſensſchau“ der Phänomenologie, vorab Max Schelers gleichzuſetzen ſuchen. Die Folge dieſer Vermiſchung ſyſtematiſcher mit hiſtoriſchen Fragen, ſowie pſychologiſcher mit logiſcher Frageſtellung iſt dann die heutige „Schelerbewegung“, die ſich als „Auguſtinismus“ oder „Newmanſchule“ mehr oder minder dem Standpunkt der Scholaſtik gegenüberſtellt. Wir haben an anderer Stelle ausführlich die grundlegende Verſchiedenheit des Scheleriſchen Syſtems von der Frageſtellung dieſer innerkatholiſchen Bewegung dargelegt, und auch in dieſer Zeitſchrift bereits das Nötige darüber geſagt. Es bleibt alſo für einen Abſchluß dieſer Klärungsarbeit nur übrig, die Theorie der „unmittelbaren Intuition“ Heſſens und Laros' in ihren ſyſtematiſchen und hiſtoriſchen Hauptpunkten[4] herauszuſtellen und zu prüfen.

1.

Beide, Heſſen jedoch deutlicher als Laros, laſſen den Kampf um Iſenkrahe als Hintergrund ihrer Aufſtellungen erkennen. Heſſen ſpricht davon, daß die „erkenntnistheoretiſchen Schwierigkeiten“ der „herkömmlichen Gottesbeweiſe“ eine „Wiederaufnahme des auguſtiniſchen Gedankens nahe“ legten (U. G. 60); „als Hauptquelle dieſer Unſtimmigkeiten erſchien dieſem Forſcher (Iſenkrahe) das Kauſalgeſetz, das nach ihm zu den ſchwierigſten und umſtrittenſten Problemen der Philoſophie gehört; und ſo glaubte er denn im Intereſſe einer bündigen Beweisführung jenes Axiom völlig ausſchalten zu ſollen“ (A. G. 10). Ähnlich ſcheint Laros orientiert, wenn er Pascals Anſicht gegenüber den „traditionellen Gottesbeweiſen aus der Natur“ dahin faßt, „daß Gläubige in ihrer

---

[1] Die neueſten (nachgelaſſenen) Schriften Iſenkrahes „Waffen der Apologetik uſw.“ (Bonn 1922) bilden eine gute Ergänzung, da ſie ſeine Stellungnahme zum Prinzip vom zureichenden Grund (Band 2) und ſeinen eigenen Gottesbeweis (unter allem Gewordenen iſt ſicher *ein* Ungewordenes) klarer herausſtellen (Band 1). Aber auch hier zeigt ſich ſeine einſeitig naturwiſſenſchaftliche Auffaſſung von der Kauſalität, die er nicht im *metaphyſiſchen* Sinn der analogia zu faſſen weiß (vgl. *dieſe* Zeitſchrift 104 (1922) 14 ff.

[2] Hauptſächlich in „Unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Auguſtin“ (Paderborn 1919) (abgekürzt: U. G.) und „Der auguſtiniſche Gottesbeweis“ (Münſter 1920) (abgekürzt: A. G.).

[3] Hauptſächlich in „Das Glaubensproblem bei Pascal“ (Düſſeldorf 1918) (abgekürzt: Pascal) und „Kardinal Newman“ (Mainz 1920) (abgekürzt: Newman).

[4] Eine ausführlichere Unterſuchung behalten wir uns an anderer Stelle vor.

Überzeugung dadurch vielleicht gestärkt, Ungläubige aber nicht daraus die Überzeugung gewinnen können. Dasein Gottes und Tatsache der Offenbarung müssen erst auf andere Weise sichergestellt sein" (Pascal 172/3). Beide, Hessen und Laros, suchen vielmehr Anschluß an Theorien der modernen Philosophie; Hessen bemüht sich, den Neukantianismus der Badener Schule (Windelband u. a.) mit seinem Neuaugustinismus gleichzusetzen, und Laros findet seine Intuitionstheorie am klarsten bei Bergson ausgebildet.

Ein letztes Stadium dieser Zusammenstellungen ist in Hessen „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart" erreicht[1]. Hier stellt Hessen auf der einen Seite Schell, Switalski und Scheler als „platonisch-augustinische Richtung" der „aristotelisch-thomistischen Richtung" Ehrle-Baeumker-Hertling-Geysers gegenüber (9—19), auf der andern Seite aber James-Simmel-Bergson-Husserl-Scheler (ebenso Dilthey 67 f. 109) als intuitionistische Lebensphilosophie dem kritischen Realismus Külpe-Geyser-Switalskis entgegen. Mit dieser hieraus erfolgenden Verbindung von Pragmatismus, Intuitionismus und Phänomenologie dürfte die Verwirrung aller Problemstellungen ihren Höhepunkt erreichen. „Denn Phänomenologie geht gegenüber der Evolutionsmetaphysik Bergson-Diltheys auf die Wesenheiten an sich", wie Ernst Troeltsch, der zwischen beiden einen Ausgleich suchte, sehr scharf gesehen hat („Historismus und seine Probleme" [Tübingen 1922] 596 ff.); sie unterscheidet sich vom Intuitionismus erstens durch ihre Reduktionsmethode, zweitens durch ihre „Einklammerung" der Wirklichkeit. Schelers Position aber liegt in seinem Wertprimat, und er selbst lehnt aufs schärfste alle Verbindung mit Lebensphilosophie, Intuitionismus wie augustinischen Platonismus im Sinne Hessens ab („Ewiges im Menschen" 590 ff., 600 ff., 623ff. u. a.); ebenso weiß Switalski nichts von einem Schauen Gottes „in" der Wahrheit („Probleme der Erkenntnis" I 59, II 57 58 u. a.); zwischen Scheler und Switalski besteht keine Verwandtschaft („Probleme der Erkenntnis" II 132—146). Wie sehr aber eine Zusammenstellung Husserls mit Bergson dem wahren Husserl ins Gesicht schlägt, brauchte kaum gesagt zu werden.

Hessens Theorie der „unmittelbaren Intuition" hat ihre Wurzel zunächst in dem einen Gottesbeweis den er vorlegt, dem Beweis „aus der Wahrheit", der nach ihm der einzige ist den Augustinus führt, gleichzeitig derjenige, den der Neukantianismus der Badener Schule anerkenne. Dieser Beweis aus der „Wahrheit" beruht nach ihm in keiner Weise auf der „Kausalität, sondern ist nur „eine logische Analyse und eine darauf fußende sinnvolle Erklärung unter Anwendung des logischen Satzes vom hinreichenden Grunde" (A. G. 73). Der Beweis geht aus von der Tatsache, daß wir bestimmte Grundwahrheiten erkennen, die uns als „ewig" und „unwandelbar" gegeben sind, wie die obersten Grundsätze der Logik, Mathematik, Moral. Dieser Charakter des „ewigen" und „unwandelbaren" kann nicht vom Menschen-Ich kommen, das zeitlich und wandelbar ist. Also bedeutet das Erkennen dieser „ewigen" und „unwandelbaren" Wahrheiten ein reales „Teilhaben" an einem ewigen und unwandelbaren Wesen, das Gott ist. Die „ewigen" und „unwandelbaren" Wahrheiten werden also in keiner Weise als Wirkung Gottes gefaßt, sondern sie sind selber schon sozusagen Gott: Gott, der die „substantielle Wahrheit" ist, wird in ihnen unmittelbar „geschaut" oder „berührt". Weil diese Wahrheiten etwas objektives, vom Bewußtsein unabhängiges sind, so ist dann mithin auch Gott etwas

[1] Joh. Hessen, Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. (110 S.) Kempten 1923 (Sammlung Kösel).

objektives und bewußtseinstranszendentes, mit andern Worten: Gott ist unmittelbar als „die Wahrheit" auch der reale wirkliche Gott. Es zeigt sich bei Hessen in diesem letzten Punkte (der Realsetzung Gottes) gewiß ein Schwanken, aber in seinen letzten Schriften neigt er deutlich zu dieser „unmittelbaren" Realsetzung Gottes. Aus dieser Fassung des Gottesbeweises aber folgt sofort Hessens „unmittelbare Gotteserkenntnis", da ja Gott „als die Wahrheit" in den „Grundwahrheiten geschaut und berührt wird und unmittelbar als „die Wahrheit" der reale Gott ist. Es folgt seine Theorie, wie er sie in „Religionsphilosophie des Neukantianismus" (Freiburg 1919), am deutlichsten skizziert hat: „In der religiösen Erfahrung ist sich der Mensch bewußt, mit einer transzendenten Wirklichkeit in Beziehung und Wechselwirkung zu stehen. Damit ist die Religion gewissermaßen auf eigene Füße gestellt. Über ihr Recht entscheidet letzten Endes nicht die Philosophie, sondern sie besitzt ihr Recht in sich, sie begründet sich selbst durch die ihr eigentümliche Gewißheit" (79—88). In dieser „unmittelbaren Gewißheit intuitiver Art, mit welcher das religiöse Bewußtsein sein Zentralobjekt umfängt", besitzen dann auch „die Inhalte des religiösen Erlebens, die religiösen Werte ... den eigentlichen Ausweis ihres Geltungsrechts (ebd)[1]. Dieses Grunderlebnis „unmittelbarer" Schau und Berührung hat dann zwei Seiten, eine intellektuelle und eine emotionale, die Hessen mit den Ausdrücken der Phänomenologen als Werterkennen und Wertfühlen bezeichnet; „was ihm aber in jeder der beiden Richtungen eignet und sein Wesen ausmacht, ist die Unmittelbarkeit, mit der es sein Objekt erfaßt und die damit gegebene unmittelbare Gewißheit" (U. G. 34). Diese „unmittelbare Intuition" scheint dann Hessen in „Patristische und scholastische Philosophie"[2] auch auf den Glaubensakt zu übertragen, wenn er von der „augustinisch-anselmischen Richtung" schreibt, daß nach ihr „der religiöse Glaube nicht auf einer intellektuellen Grundlage ruht, sondern gewissermaßen auf eigenen Füßen steht und in der unmittelbaren Gewißheit des religiös-intuitiven Erkennens seine tiefste Geltungsgrundlage besitzt" (92). In seiner letzten Schrift endlich („Die philosophischen Strömungen der Gegenwart") erklärt er ganz allgemein das Versagen eines „Rationalismus" „der nur eine rationale Erkenntnis gelten läßt und die Intuition als Erkenntnismittel ablehnt" (112), gegenüber dem Aufstieg der „Verfechter einer irrational-intuitiven Erkenntnis, als welche wir Dilthey, Bergson und die Phänomenologen kennen gelernt haben" (109), will aber eine „Synthese von Rationalismus und Intuitionismus" (112).

Hieraus erhellt der Unterschied Hessens von Switalski (den Hessen für sich in Anspruch nimmt), der sonst mit ihm die Tendenz eines Neuaugustinismus als innerliche Überwindung des (vorab badischen) Neukantianismus teilt („Probleme der Erkenntnis" II 112 u. a.).[3] Switalski lehrt gewiß eine „Intuition" als Ausgang alles Erkennens, aber diese Intuition ist mehr ein erstes Aufleuchten, ein dunkles Erst-erfassen, das nun der „verstandesgemäßen Bearbeitung" bedarf (II 85, 142, 144). Ebenso lehrt

[1] Vgl. zu diesen Ausführungen die energische Kritik Chr. Schreibers (des jetzigen Bischofs von Meißen) in Philos. Jahrbuch 33 (1920) 382—385.

[2] Joh. Hessen, Patristische und scholastische Philosophie. (128 S.) Breslau 1922, Ferdinand Hirt. Geb. G. *M* 3.60

[3] W. Switalski, Probleme der Erkenntnis I (135 S.) und II (164 S.). Münster 1923, Aschendorff (Veröffentl. der Albertus Magnus-Akademie I—II). Heft 1, Brosch. G. *M* 4.25, Heft 2 *M* 5.10.

er den „religiösen Trieb" als Urtrieb aller andern geistigen Erkenntnistriebe, aber nur weil er der „Reflex der objektiven Gebundenheit aller Kreatur an Gott als ihren Schöpfer und Erhalter" ist (II 140). Auf dieser formalen Grundlage erhebt sich nun sein „platonischer Aristotelismus" (II 59), der aber fast mehr leibnizsche Färbung trägt. Die Welt der Erkenntnis und die Welt der Realitäten sind nur darum letztlich einander zugeordnet, weil sie in Gott eins sind. In der Erkenntnis-Welt der Ideen ist die Idee Gottes von selber gegeben, aber erst im Erleben der Welt der Realitäten werden wir seines Daseins inne (II 57 58) nnd die nach Lösung strebende Spannung zwischen der durch unser Erkennen bereits bewältigten und der noch zu bewältigenden Wirklichkeit ist nur ein wachsendes tieferes Verwurzeltwerden in Gott als der Einheit von Idee und Realität, Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt: Er als Zielpunkt und Kraftquelle dieses „Willens zur Idee" (II 25, 66, 126). Während also Hessen in den „allgemeingiltigen Wahrheiten" Idee *und* Dasein Gottes zu erfassen scheint, ist bei Switalski das Dasein Gottes erst durch die Erfassung der realen Welt erfaßbar. Und selbst im Erfassen der Idee Gottes als des „theologischen Apriori" (Hertling) besteht der Unterschied, daß Hessen Gott gleichsam *in* den „allgemeingiltigen Wahrheiten" erfaßt, während Switalski sie nur „auf die ideale Gesetzgebung der absoluten Intelligenz zurückführt" (I 59). So stehen Switalskis tiefe Gedanken weit ab von und weit über Hessen.

Wie unterscheidet nun Hessen seinen Standpunkt von einem theologisch unhaltbaren Ontologismus?[1] Er führt folgende Momente an. Erstens wäre nach seinem Standpunkt Gott als Wahrheit, nach dem Ontologismus aber Gott als Sein der Inhalt der unmittelbaren Intuition. Zweitens werde im Gegensatz zum Ontologismus Gott nur in den höchsten Grundprinzipien des Denkens, nicht im gesamten Erkennen, unmittelbar gefaßt. Drittens bedeute das „unmittelbare Schauen" Gottes nicht dasselbe wie die „selige Schau" des jenseitigen Lebens, weil dieses „intuitive Schauen" nicht die ganze Wesensfülle Gottes schaue und dazu kein dauernder Zustand, sondern ein zeitlich begrenztes Erlebnis sei. Viertens endlich sei das „unmittelbare Schauen" des Ontologismus ein rein logischer Automatismus, während die „unmittelbare Intuition" an sittliche Vorbedingungen geknüpft sei. Soviel ist jedenfalls klar, daß Hessen zwischen der „seligen Schau" des jenseitigen Lebens und seiner „unmittelbaren Intuition" nur einen Unterschied vollkommener Entfaltung aufstellt: vom Schauen eines „Stücklein" Gottes zum Schauen seiner Fülle, von zeitweiligem Schauen zu ewigem Schauen. Das Schauen *als* „Schauen" dürfte demnach in beiden das gleiche sein.

Matth. *Laros* geht nicht soweit. Wenngleich bei ihm der Ausdruck „unmittelbar" fast obenso oft wiederkehrt, so bleibt doch offen, ob er bei ihm nicht vielleicht nur den Gegensatz zu diskursivem Denken besagt, wenngleich die „Transformation" im Ich (Pascal 141) und die Stelle von den „traditionellen Gottesbeweisen aus der Natur" (ebd. 172/3) doch in eine ähnliche Richtung wie Hessens „Innenschau" deuten könnte. Laros ist ursprünglich vom Glaubensproblem her orientiert und stellt hier einen Intuitionsbegriff auf, der nach ihm die Mitte halten soll zwischen einem syllogistischen Intellektualismus und einem subjektiven Voluntarismus. Die „scholastische" Lösung begnügt sich nach ihm mit einer „moralischen Gewißheit" für die Tatsache der Offenbarung, auf die hin der Wille dann die Glaubenszustimmung „befiehlt".

[1] Vgl. *diese* Zeitschrift 104 (1922) 18/19.

Demgegenüber will er eine „unmittelbare Intuition", deren direktes Ergebnis die Glaubenszustimmung selbst ist. „Die Intuition ist der Transformationsprozeß, in dem die lebendige Erfassung der Einzelgründe und ihrer Gesamtheit aus der moralischen Sicherheit eine absolute macht uud auf jeden hin eine absolut sichere Zustimmung bewirkt" (Pascal 141); mithin ist der Glaubensakt, wie er in der „Germania" 1922, Nr. 147 sagt, „von seiten Gottes Gnade, von seiten der Menschen Intuition". Diese Intuitionstheorie scheint Laros dann auch (Pascal 172/3 und „Germania" 1922 Nr. 147) auf die Gotteserkenntnis zu übertragen.

Der Unterschied der „Intuition" Laros' von der Hessens dürfte vorab darin liegen, daß Laros die „Intuition" als eine Art Denkform faßt, die an allem Material sich betätigt, während Hessen sie mehr auf die Innenwelt des Seelenlebens einschränkt. Laros geht mehr auf eine andere Formung der Gottesbeweise und der Beweise für die Offenbarungstatsache, während Hessen in ihnen selber Streichungen vorzunehmen scheint. Bei Laros ist die „Intuition" eine Formung des objektiven Beweismaterials im Ich, durch die „lebendige ganze Persönlichkeit", wie er sich wiederholt ausdrückt. Hessen betont dagegen die „Einkehr ins Herz" [1], daß der Mensch „im Innen" seinen Gott finde. Doch dürften diese Unterschiede mehr ineinanderschwimmen als sich klar herausstellen.

Was ist nun von dieser Theorie der „unmittelbaren Intuition" zu halten? Wir haben die Antwort im Prinzip bereits früher gegeben [2], können uns also kürzer fassen. Eine „unmittelbare Intuition" Gottes im strengen Sinne zunächst ist schlechthin unannehmbar. Ein „unmittelbares Schauen" Gottes ist so wenig in den Kräften des Menschen, daß es erst der „übernatürlichen Erhöhung" bedarf, um ihm dafür eine erste Fähigkeit zu geben; diese „übernatürliche Erhöhung" aber liegt jenseits alles Geschöpflichen, ist „Teilnahme an göttlicher Natur". Und selbst so ist der Mensch noch nicht fähig, Gott unmittelbar zu schauen. Es bedarf hierzu erst noch einer neuen Einigung mit Gott im jenseitigen Leben, durch die wir gleichsam „in Gott" Gott schauen. Diese Lehre der Kirche ist im Grunde nur das konsequente zu-Ende-denken des Gottesgedankens. Das Geschöpf kann aus den Erkenntnisbedingungen seines Wesens nur Geschöpfliches erkennen, mithin den Schöpfer nur, insoweit er sich im Geschöpflichen kundtut, also immer durch das „Mittel" und im „Mittel" des Geschöpflichen. Der „unsichtbare" Gott ist „sichtbar in dem, was geschaffen ist", wie der Römerbrief sagt; aber diese seine „Sichtbarkeit" ist eben letztlich nichts als die „sichtbare Schöpfung", insofern sie ihn kundtut. Und selbst wenn der Evangelist vom Sichtbarwerden Gottes in Christus spricht, so ist damit Gott als Gott nicht sichtbar, sondern die Apostel mußten erst „glauben", daß dieser sichtbare Mensch Christus der unsichtbare Sohn Gottes sei. Mithin ist also die strenge Vorbedingung eines „unmittelbaren Schauens Gottes" ein

[1] Das Motto von U. G. (attende paululum cor tuum) findet sich freilich nicht in Ps. 54, 9. Hier lehrt Augustin vielmehr (was er auch sonst gegen die Donatisten betont), daß mit „Rückzug auf das Innen kein christliches Leben getan sei. Solus in conscientia ... sed non solus in caritate ist hier sein Wort (in Ps. 54, 10), „allein im Gewissen, aber nicht allein in der Liebe". Aus Einsicht in die Enge und Nutzlosigkeit platonisch-mystischer Innenschau lehrt er Gott in der Nächstenliebe suchen und finden (vgl. des Verfassers „Himmelreich der Seele" IV (Freiburg 1923) 57—78). [2] Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 12—19.

irgendwelches „Gott-werden" des Menschen, also das undurchdringliche Geheimnis der Übernatur, das sich jeder Einsicht entzieht. Denn wie wollen wir es fassen, daß der Mensch „Gott" werde und doch „Mensch" bleibe? Bei aller übernatürlichen Erhöhung muß ja der Wesensunterschied zwischen Gott und Mensch gewahrt bleiben. Die „Teilnahme an göttlicher Natur" ist kein formales Gottwerden des Menschen; denn Gott ist das „Nun" der Ewigkeit, der Mensch aber ist „Gestern, Heute und Morgen". Sie ist aber auch kein Empfangen eines „Stückleins" Gottes; denn Gott ist der unteilbar Einfache. Und trotzdem wahre „Teilnahme an göttlicher Natur"? — Diese kurze Erwägung der Geheimnistiefe eines „unmittelbaren Schauens" Gottes zeigt zur Genüge, daß die Einschränkungen die Hessen vorbringt, um einen Standpunkt theologischen Ontologismus zu vermeiden, nicht genügen. Unmittelbares Schauen eines „Teiles" von Gott oder „zeitweiliges" Schauen können nichts ändern, wenn „unmittelbares Schauen" als solches in Frage steht[1].

Es bleibt aber die Frage, ob der Ausdruck „unmittelbare Intuition" nicht etwas anderes *meinen* könnte, sodaß die Theorie Hessens im Grunde auf Mißverständnissen beruhte. So scheint es uns in der Tat. Die zwei zugrundeliegenden Mißverständnisse dürften sich erstens auf die Bedeutung der „Kausalität" in den Gottesbeweisen beziehen und zweitens auf den Vorzug einer „Einkehr ins Innere" bei der praktischen Gotteserfahrung.

Das erste Mißverständnis über die „Kausalität ist Hessen eigentlich mit Isenkrahe gemeinsam, während Scheler betont, daß „Ursache-Wirkung" für Schöpfer und Schöpfung analog gelte, wie alle geschöpflichen Begriffe und Ausdrücke. Der katholischen Kontroverse über die Gottesbeweise ist es fast durchgehend eigentümlich, daß sie im Unterschied zur Hochscholastik[2] vorwiegend von einem Anfangen der Welt ausgeht, von der Welterschaffung als einmaliger Tatsache. So erscheint die Kausalität Gottes mehr oder minder als ein „Stoßen von außen", nach Art der Kausalität, wie sie im Reich des Leblosen statthat. In Wahrheit aber steht die „Kausalität" Gottes zur Welt in der Mitte zwischen der transeunten Kausalität des Leblosen (der „überspringenden" Kausalität) und der immanenten Kausalität des Lebens und kommt mit ihnen nur in dem ganz blaß-abstrakten Begriff allgemeinster „Kausalität" überein, ist also in ihrem eigentlichen Sinn unvergleichbar. Dieser ihr eigentlicher Sinn ist, wie wir früher sahen[3], die analogia entis, d. h. Gott als *immerwährender* letzter Seins- und Wirkgrund des Geschöpflichen. Der erste Schöpfungsakt Gott ist also mithin im eigentlichen Sinn kein „Stoßen von außen", sondern der Anfang der wirkenden Gegenwart Gottes im Geschöpflichen, und die fortdauernde wirkende Gegenwart Gottes ist ein fortdauernder Schöpfungsakt. „Wir müssen fortwährend hin und her wandern zwischen zwei Endpunkten des Gedankens, die wir nicht berühren dürfen, weil alle Wahrheit *zwischen* ihnen liegt. Wenn wir uns die Verschiedenheit der

[1] Vgl. Mausbach, Ethik des hl. Augustin I (Freiburg 1909) 88 ff. und Karl Adam in Tübinger Akad. Schriften 101 (1920) 403 ff., die klar nachweisen wie weit Augustin (entgegen Hessen) von solchem „Ontologismus" entfernt ist.

[2] Diese gab ruhig zu, daß eine „Welt von ewig" rein durch die Vernunft wohl nicht widerlegt werden könne.

[3] *Diese* Zeitschrift 104 (1922) 14 ff. Vgl. auch 101 (1921) 81 ff.

Welt von Gott gegenwärtig machen, dann neigen wir dazu, Zwischenräume zwischen ihn und sein Werk zu legen. Wir nähern uns dem verbotenen, weil unmöglichen Endpunkt, wo Gott ganz außerhalb der Welt und von ihr getrennt erscheint. Darum müssen wir alsbald umkehren und uns bewußt machen, daß Gott in der Welt und die Welt in ihm ist.... Doch ist es wiederum Zeit für unsern Gedanken umzukehren, auf daß er nicht über die andere der beiden Unmöglichkeiten strauchle. Wie alldurchdringend und allbewirkend auch Gott in der Welt ist, sie ist doch immer etwas anderes als er selber" (Lippert). Darum ist auch dieses eigentliche unvergleichliche Kausalverhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung letztlich logisch im Prinzip vom hinreichenden Grunde verankert und der Kernpunkt der Gottesbeweise lautet: „Der tatsächliche Werdecharakter von Außenwelt und Innenwelt kann nicht anders erklärt werden als durch das Kausalverhältnis der analogia entis."

Mit diesem Charakter der analogia entis ist aber bereits gegeben, daß Gott sozusagen im Antlitz des Geschöpfes erscheint, im Antlitz der Natur, im Antlitz einer Menschenseele, daß für den Eindruck des Gottsuchers die Welt gleichsam ihre Hüllen zurückschlägt: „Er alles!" Das wird noch stärker, wenn wir den religiösen Charakter der Gotteserkenntnis bedenken. Schon rein objektiv ist die Menschenseele Gott ähnlicher als etwa der Stein, wenngleich Menschenseele wie Stein Geschöpfe sind und insofern gleich nahe und gleich fern vom Schöpfer. Diese Tatsache der größeren „Ähnlichkeit" zu Gott (im Unterschied zur größeren „Nähe" zu Gott) war ja für nicht wenige Kirchenväter der Grund, in der „Seele" vorab Gott zu finden; die „Einkehr ins Innen", die nicht erst Augustin, sondern bereits Athanasius betont, bedeutet nicht ein Finden Gottes im subjektiven Bewußtsein, sondern in der objektiven Eigenart der metaphysischen Seele, die als Geistwesen und in ihrer Geisttätigkeit das höchste geschöpfliche Abbild Gottes ist, der „ein Geist ist." Dazu kommt nun, daß im Zielpunkt der Gotteserkenntnis, wie wir früher ausführten[1], das religiöse persönliche Verhältnis zu Gott steht: Gott soll zu einem „Du zu Du" gefunden werden. Darum wird er inniger gefunden, wenn er gerade auch „in mir" gefunden wird, „in mir" im Gegensatz zum Außen. Diese Betonung des „in mir", des Persönlich-Innerlichen im Gegensatz zum Außen aber ist nun die letzte Quelle eines „unmittelbar", des „unmittelbar" der persönlichen Anteilnahme. „Unmittelbare Intuition" heißt Gott fassen „in mir und für mich". Wird diese „psychologische" Unmittelbarkeit Gottes in der größeren Ähnlichkeit der Menschenseele mit ihm und im religiösen Charakter des „Du zu Du" nun als „objektiv-ontologische" Unmittelbarkeit mißverstanden, so haben wir Hessens Theorie, wie sie in seinen Worten vorliegt[2].

So lösen sich die Mißverständnisse des Hessensschen Gottesweges. Gewiß bedeutet die „Einkehr ins Herz" einen Wesenspunkt der praktischen Gotteserkenntnis, aber nicht, weil die Außenwelt in sich gottleer oder gottfern wäre, sondern damit sie in ihrem glänzenden Schein nicht das Auge berücke und für das betörte selber zu Gott würde. Und gewiß bedeutet der Beweis aus den letzten „ewigen" und „unwandelbaren" Grundwahrheiten der Logik, Metaphysik, Moral usw. eine psychologische höchste Nähe zu Gott. Aber diese Nähe

[1] Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 135 ff. [2] Vgl. ebd. 15 ff.

bedeutet kein objektives „unmittelbar". Denn zwischen den „ewigen" „unwandelbaren" Grundwahrheiten und dem „ewigen" „unwandelbaren" Gott steht das „Mittel" des Satzes vom zureichenden Grund, und auch dessen Anwendung lautet nicht „die ewigen und unwandelbaren Grundwahrheiten sind unerklärbar, wenn sie nicht Gott sind", sondern „... sind unerklärbar, wenn sie nicht in Gott verwurzelt sind". Wenn also die praktische Gotteserfahrung dieses „Mittel" des Satzes vom zureichenden Grund auch „übersieht", so faßt sie trotzdem Gott nicht unmittelbar, sondern im „Mittel" eines etwas, das „in Gott verwurzelt ist", aber nicht formal „Gott ist."

Es bleibt nun noch ein Wort zu sagen über die Form der „unmittelbaren Intuition" bei Laros, wo sie mehr als Umformung der traditionellen Gottesbeweise und Offenbarungsbeweise erscheint.

Wenn diese Theorie zunächst nichts anderes besagen will, als was Newman mit seiner „natürlichen Induktion" (natural inference)[1] meint, so kann man ihr durchaus zustimmen. Vorab für die historischen Beweise der Offenbarungstatsache gilt, daß sie ein „Zusammenschauen" der Einzeltatsachen in ihren Zusammenhängen erfordern. Der Forscher wird hier noch reflex Einzelgründe gegen Einzelgründe abwägen können und so zur Sicherheit einer „wissenschaftlichen Induktion" gelangen (informal inference), dem gewöhnlichen einfachen Menschen aber wird die Schlußüberzeugung mehr objektiv „herauswachsen": er schaut das Ergebnis gleichsam plötzlich auftauchen. Aber besagt Laros' „unmittelbare Intuition" wirklich ein solch ausschließliches Erfassen des objektiven Tatbestandes — oder bedeutet seine „Transformation" im Ich nicht eine irgendwelche subjektive Zutat, sodaß die „mathematische Sicherheit", von der er spricht, letztlich nicht aus dem objektiven Tatbestand in sich entspränge, sondern aus der „Ichbezogenheit" dieses Tatbestandes? Wir gestehen, daß wir aus den bisherigen Schriften Laros' darüber noch keine Antwort entnehmen konnten. Und doch liegt hier der letzte, eigentliche Wendepunkt zwischen objektiver und subjektiver Intuition.

Aber wenn wir auch Laros' „unmittelbare Intuition" im Sinne einer objektiven Intuition fassen, bleibt sie doch, wie uns scheint, für die Glaubensbegründung ungeeignet. Denn wie wir aus seinen Schriften entnehmen müssen, läßt er die Glaubenszustimmung unmittelbar aus der „Intuition" erfolgen: der Glaubensakt ist „von seiten der Menschen Intuition." Damit aber wird konsequent die Intuition zum Beweggrund des Glaubensaktes. Es ist nicht mehr die „Autorität Gottes in sich", auf die hin ich z. B. das Geheimnis der Dreipersönlichkeit glaube, sondern „meine Einsicht" über die Autorität Gottes. „Intuition" bleibt eben ein „geschöpflicher" Gewißheitsgrund, während, wie Karl Adam sehr scharf hervorhebt, der Gewißheitsgrund des Glaubens ein „übergeschöpflicher" sein muß.

Karl Adam legt darum in „Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus"[2], wo er zu Scheler und Laros Stellung nimmt, eine andre Auf-

[1] Vgl. „J. H. Newman: Christentum" IV (Freiburg 1922) 18 ff. 71 ff.

[2] Zweite, erweiterte Auflage. (165 S.) Rottenburg 1923, Badersche Verlagsbuchhandlung. Brosch. G. *M* 2.20. Adam gibt hier seine Ansicht weitaus klarer als in der ersten Auflage, die manche Mißverständnisse erregte. Insbesondere erklärt er deutlich, daß für ihn nicht irgend ein irrationales „Gemeinschaftserlebnis" Glaubensgrund sei, sondern einzig der „übergeschöpf-

fassung der Intuition dar: „Ich brauche eine übergeschöpfliche absolute Gewißheit und grenzenlose Glaubenszuversicht, also etwas, was nicht von dieser Erde ist" (48). „Der begnadete Mensch glaubt, weil er im Licht der Gnade des sich offenbarenden Gottes unmittelbar inne wird" (52) „Die Gnade ist nicht objektives Erkenntnis-, sondern subjektives Wirkungsprinzip. Er glaubt an Gott um Gottes willen. Aber diesen Glauben an Gott um Gottes willen, dieses Absolute seiner Glaubensgewißheit, verdankt er der Gnade" (52).

„Als intime Lebensbewegung Gottes erfaßt sie den ganzen Menschen und erhebt sein Denken, Wollen, Empfinden über sich selbst hinaus, so zwar, daß seine natürliche, auf seiner metaphysischen Bezogenheit zum göttlichen Weltgrund wurzelhaft begründete, durch das rationale Denken bewußt erfaßte Gottzugewandtheit eine übernatürliche Potenzierung und damit eine innigere spezifisch neue Aufgeschlossenheit für das Göttliche erfährt. ... Wie mit neuen Augen sieht er in einer überwältigenden, alle Bedenken niederbrechenden Intuition die goldenen Fäden, welche Gottes Offenbarungswille in das raumzeitliche Geschehen hineingewoben hat, in der Unmittelbarkeit ihres göttlichen Ursprungs, in ihrer übernatürlichen Besonderheit. Er schaut deutlich Gott selbst, freilich nicht, wie er in sich ist, wohl aber, wie er sich offenbart. ... Das Neue der Gnade ... liegt in der Intensität, mit der sie als Bewegung zur Selbstbewegung alle seelischen Kräfte des Menschen in ihrer metaphysischen Wurzel packt, sie mit übernatürlicher Energie durchsättigt, mit dem Drang zu Gott hin, mit der Fähigkeit, das Übernatürliche zu erkennen, zu fühlen, zu wittern, wo immer es spürbar wird. Ein neuer Sinn ist sie für das Übernatürliche. ... Und so sind es hinwieder doch nicht wir, die da glauben, sondern der Heilige Geist glaubt in uns" (49—51).

Vielleicht deutet übrigens auch Laros' Fassung in der „Germania" (1922, Nr. 147), wonach der Glaubensakt von „seite Gottes Gnade, von seite des Menschen Intuition" sei, in die gleiche Richtung der Adamschen Lösung (vgl. noch bei Adam 55 f. u. a.).

Dieses erfahrungsmäßige Erfassen des „übergeschöpflichen" Gottes unterbaut dann Adam bereits in der natürlichen Gotteserkenntnis. Auch hier geschieht die Erkenntnis des „persönlichen Gottes" letztlich nicht aus der „Wesenheit" der geschaffenen Dinge, sondern weil Gott in dieser Wesenheit sich offenbaren „will". „Die empirischen Dinge sind der Spiegel, durch den Gott erkannt und betrachtet sein will, sein wenn auch unvollkommenes Transparent, sozusagen die sichtbar gewordenen End- und Kulminationspunkte einer von Gott ausgehenden besonderen Liebesbewegung. Insofern ist es richtiger zu sagen: Gott offenbart sich durch die Welt, als zu sagen: die Welt offenbart Gott. Denn es liegt nicht in der Wesenheit des esse contingens, den persönlichen Gott zu offenbaren. Es liegt darin erst, weil und insofern Gott darin erkannt sein wollte. Erst der freie Ratschluß der göttlichen Güte machte, daß das esse contingens auch ein Spiegelbild des persönlichen Gottes wurde" (62).

Auf dieser natürlichen Erfassung Gottes in seiner Selbstoffenbarung baut sich dann das vollkommene Erfassen des persönlichen Gottes in der Offenbarungstatsache auf. „Erst durch das Mittel seiner Offenbarungstat ergreift mein von der Glaubensgnade geschärftes Auge den lebendigen Gott. Die Offenbarung ist für mich nichts anderes als der sich bezeugende lebendige Gott. Und erst durch sie tritt mir der spezifisch christliche Gott entgegen, der Gott, der über die Mechanik des Naturgesetzes hinaus sich in wahrhaft persönlicher, übergesetzlicher Weise den Menschen mitteilt. Der nicht aus seiner eigenen Selbstoffenbarung, sondern nur aus der Naturbetrachtung erkannte Gott wäre nicht der christliche Gott, sondern der Gott des Deismus" (53).

---

liche Gott", insofern er in der Kirche als Leib des Menschgewordenen gleichsam leibhaft ist (11 12 32 ff. 136).

Dadurch ist aber für Adam ein Doppeltes gegeben. Einmal das Zurücktreten der reflex rationalen Beweise gegenüber der Einstellung der Liebe, der „wertenden Haltung“ (vgl. 66 ff., 121 ff. u. a.), aber doch einer solchen, in der der logische Rechtsgrund der Gottesbeweise faktisch eingebettet ist (vgl. 119, 121 u. a.). Dann aber zweitens die fast ausschließliche Gründung der „Religion“ auf Selbstoffenbarung Gottes und (übernatürliches) „unmittelbares Erfahren“ des in der Offenbarungstatsache gleichsam „unmittelbaren“ Gottes. „Wo nur immer religiöses Leben geblüht hat und blüht, ist ihm die Überzeugung wesentlich, mit dem göttlichen Du in eine unmittelbare, reale Beziehung zu treten“ (128).

Indes ist wohl auch diese — von allen noch sympathischste — Intuitionstheorie nicht annehmbar. Schon ihre Grundlegung in der natürlichen Gotteserkenntnis dürfte nicht haltbar sein. Denn die Erkenntnis Gottes als „persönlichen“ Gottes (im Unterschied zu einem „unpersönlichen Weltgrund“) ist nur die letzte innere Entfaltung der Erkenntnis Gottes als letzten Weltgrundes überhaupt, wie das Switalski gut darlegt: „Die Scholastik geht von der metaphysischen Definition der Persönlichkeit als dem Für-sich-sein eines in sich abgeschlossenen geistigen Wesens aus. Von hier aus ist die „Perseität“, als der Persönlichkeitscharakter mit der „Aseität“ ohne weiteres gegeben, mag es uns auch ohne Selbstoffenbarung Gottes verwehrt sein, einen Einblick in dieses Persönlichkeitsleben zu gewinnen“ („Probleme der Erkenntnis“, II 143). Scheler aber, dessen diesbezügliche Lehre Adam in seiner eigenen modifizieren will und den Switalski mit obiger Äußerung zu widerlegen sucht, stimmt schließlich doch mit Switalski in diesem Punkte überein [1].

Doch das Wesentliche liegt in Adams Glaubensanalyse. Es hieße wohl Adam mißverstehn, wenn wir beim Zustandekommen der Glaubensgewißheit nach ihm die „Gnade“ nur als eine Intensitätssteigerung einer rein natürlichen Intuition fassen wollten (wie es nach S. 50 scheinen könnte); er spricht vielmehr deutlich genug immer wieder von dem „übernatürlichen“ oder „übergeschöpflichen“ der Gnade. Als „Intensitätssteigerung“ könnte ja auch die Gnade in ihrer Eigenschaft als „sittliche Hilfe“ gefaßt werden; diese ihre Tätigkeit aber bedeutet nur eine Stärkung des sittlichen Willens, der dann auf die Erkenntnisbetätigung einen „richtenden“ Einfluß ausübt, aber nicht diesem Erkennen einen höheren Standpunkt gibt. Adam braucht vielmehr die „Gnade“ in ihrem schlechthin „übergeschöpflichen Sein“, um jene „übergeschöpfliche absolute Gewißheit und grenzenlose Glaubenszuversicht ..., etwas, was nicht von dieser Erde ist“ (48) zu erlangen. Diese Absolutheit beruht mithin folgerichtig auf nichts andrem als auf einer Erfahrung des „übergeschöpflichen“ Charakters der Gnade, ihres Wesens als „Teilnahme an der göttlichen Natur“. Nach dieser strikt übernatürlichen Seite aber kann die Gnade kein ins Bewußtsein eingreifender Wirkfaktor sein, weil sie sonst auf der Stufe des „Wunders“ stünde, das für ein Bewußtsein feststellbar ist. „Wunder“ aber ist nur etwas „Übergesetzliches“, das innerhalb des Geschöpflichen bleibt, während „Gnade“ etwas strikt „Übergeschöpfliches“ ist: „Wunder“ ist eine übergesetzliche, von Gott direkt verursachte Kombination innergeschöpflicher Gesetze; „Gnade“ aber ist „übergeschöpfliches Sein“, also nur durch „Glauben“

[1] Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 12—19 132—140 446 ff.

erkennbar, nicht durch ein „Bewußtsein" spürbar. Damit aber kann sie nicht jene Erklärung der absoluten Glaubensgewißheit selbst sein, wie Adam sie will.

Es bleibt also für die Glaubensbegründung wohl nichts übrig als das, worin Mausbach, Pesch und Straub übereinstimmen: das Umfangen der Autorität Gottes um ihrer selbst willen ist eine letzte unreduzierbare Eigenart des Autoritätsglaubens rein als psychologischen Aktes. Die „Unmittelbarkeit, mit der Gott, die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit, als die offenbarende Autorität erfaßt wird" (Adam 136) kommt nicht aus einem intuitiven Erspüren des übergeschöpflichen Gottes in der übergeschöpflichen Gnade, sondern ist der einfach logische Grund des Fürwahrhaltens auf fremde Autorität hin. Diese fremde Autorität ist hier „Gott, der nicht irren, noch in Irrtum führen kann"; darum ist der logische Grund des Fürwahrhaltens im Offenbarungsglauben eben schlechthin „absolut" und „unerschütterlich", weil die Fremdautorität hier der absolute Wahrheit-Gott ist. Von dieser logischen Glaubensgewißheit ist aber zu scheiden die psychologische Erkenntnisgewißheit über die Offenbarungstatsache. Diese (die mit der „Glaubensgewißheit" vielfach verwechselt wird) erfordert nur jenen Gewißheitsgrad, den auch sonst das sittlich-religiöse Leben erfordert. Es ist eine Gewißheit, die praktisch mit dem religiösen Leben als Ganzem wächst oder abnimmt, weswegen das Vatikanische Konzil für sie dasselbe Axiom gebraucht (Conc. Vat. sess. 3, cap. 3), das im Trienter Konzil für das christliche Leben schlechthin ausgesprochen ward (Trid. sess. 6, cap. 11): non deserens nisi deseratur — „Gott verläßt keinen, der ihn nicht verläßt".

Diese psychologische Gewißheit (= den moralisch sicheren, natürlichen Gewißheitsgründen für die Offenbarungstatsache) gibt dem Willen den vernünftigen Grund", den eigentlichen Glaubensakt zu „befehlen". Die Gnade aber ist die objektive, durch kein „Bewußtsein" verspürbare oder feststellbare, nur wieder aus Offenbarung erkennbare, Innenseite des Glaubensaktes, weil der Glaube der Eingang zum übernatürlichen Heil ist.

„Intuitionsgewißheit" (wie Adam sie S. 49 f. 55 f. u. a. schön beschreibt) in ihrer annehmbaren Form der „natürlichen Induktion" ist und bleibt nur der feste Untergrund, von dem aus der Mensch die freie Hingabe des Glaubens vollzieht: aus seiner „Intuitionsgewißheit" heraus springt er in der Glaubenshingabe gleichsam ins Unbegrenzte, Unendliche. Aber dieses Unbegrenzte und Unendliche ist der Gott der Wahrheit und Liebe.

Den „Intuitionisten" hat Newman selber in einem Briefe an Mrs. Brownlow (29. 4. 1871) die Antwort gegeben, deren bezeichnender Schluß lautet: „... Zu sehen und zu berühren das Übernatürliche mit dem Auge meiner Seele, in persönlicher Erfahrung: das ist's was ich brauchte! — Ja, das ist's —: Sie möchten nicht durch Glauben gehen, sondern durch Schauen! Wenn Sie Erfahrung hätten, wie könnte es Glaube sein?"[1]

Erich Przywara S. J.

(Schluß folgt.)

[1] Vgl. das ganze wichtige Stück in „J. H. Newman: Christentum" III (Freiburg 1922) 32 f. Hierzu vgl. ebd. IV 30 ff.

Aus der Briefmappe eines berühmten Konvertiten des 17. Jahrhunderts.

Im Jahre 1653 trat Johann Christian v. Boineburg zur katholischen Kirche über. Er war damals eine weithin berühmte Persönlichkeit. Seine Heimat Eisenach sah 1645 den erst dreiundzwanzigjährigen Jüngling als hessischen Gesandten nach Schweden zur Königin Christina ziehen. Die gelehrte Welt bewunderte die reifen und von ungewöhnlichem Wesen zeugenden Briefe, welche er aus dem Norden an seinen Lehrer Dieterich in Marburg schrieb. Mit dreißig Jahren war Boineburg bereits erster Geheimrat und Obermarschall des Mainzer Kurfürsten. Dieser schlug ihn 1659 dem Kaiser Leopold zum Vizekanzler des Heiligen Römischen Reiches vor. Der Plan kam nicht zur Ausführung. Den Mainzer Obermarschall kannte man in Wien; als Freund des Hauses Österreich galt er nicht.

Boineburg war ein gewaltiger Leser, ein klarer Kopf, ein ernster Charakter. Der Übertritt des Landgrafen Ernst von Hessen zur Mutterkirche machte auf ihn tiefen Eindruck. Damals schon fürchtete sein Lehrer und Freund Hermann Conring einen ähnlichen Schritt des jungen Staatsmanns. Conring, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, Polyhistor, Arzt und Politiker, Jurist und Forscher in Rechtsgeschichte, Kritiker in Diplomatik, ein strenger Anhänger der aristotelischen Philosophie, ursprünglich Kalviner mit Neigung zu den Remonstranten, dann Lutheraner, kam außer sich bei dem bloßen Gedanken an die Möglichkeit eines Glaubenswechsels [1].

„Ich kann", schreibt er im Januar 1652, „meine Besorgnis nicht los werden; sie brennt in mir und beherrscht meine Brust; und nur ein beschwichtigender Brief von Deiner Hand kann mir die Ruhe wiedergeben."

Auf den Landgrafen hatte der berühmte Kapuziner Valerianus Magnus, ein namhafter Physiker und kühner philosophischer Kopf, großen Eindruck gemacht. Conring kann nicht glauben, daß des Kapuziners Hauptbeweis aus der päpstlichen Unfehlbarkeit einem halbwegs vernünftigen Menschen einleuchten könne. „Ich würde mich leichter überzeugen, daß der Prophet Mahomet Gottes Stellvertreter ist als der römische Papst", so wütet er. Valerianus Magnus ist ihm schon als moderner Physiker und Gegner des Aristoteles verhaßt.

Boineburg war damals noch nicht vollkommen überzeugt; er studierte die Schriften der Gebrüder Walenburch und ging sehr bedächtig voran. Conring beschwor ihn am Satze festzuhalten, daß die Bibel alles zum Heile Notwendige enthalte; er möge auch die kirchlichen Schriften der drei ersten Jahrhunderte lesen. Dann sei er gefeit gegen allen Ansturm von Rom.

Eine tiefere Abneigung gegen die katholische Religion als bei Conring kann man sich schwer ausdenken. Seine Entrüstung steigerte sich, als ihm der namhafte Heidelberger Historiker Heinrich Julius Blum in einem Briefe bemerkte:

---

[1] Der Briefwechsel zwischen Boineburg und Conring bei Jo. Dan. Gruber, Commercii Epistolici Leibnitiani Tomus prodromus; zwei Teile, 1745. Einiges auch bei B. Struvius, Collectio Manuscriptorum II, und im Band IV der Gesammelten Werke Conrings.

„Jemand, der längere Zeit in Italien verweilt und von der Sorge um religiöse Erkenntnis und um sein Seelenheil berührt wird, kann sich kaum von dem Wunsche losreißen, in der Papstkirche lieber als bei uns leben zu wollen". Conring ist trostlos über diese Mitteilung. Er beruft sich auf Blums seltene Kenntnis der alten Kirche. „Wahrlich, wer diese goldenen Zeiten kennt, muß alles römische Blei verabscheuen", schreibt er am 19. Mai 1652. Bereits am 12. hatte er einen schier unendlichen Brief an Boineburg abgefaßt[1]. Aber die beiden suchenden Gelehrten waren zu bestimmte und selbstbewußte Charaktere, um sich in ihren Forschungen aufhalten zu lassen. Boineburg las die berühmtesten Bestreiter der katholischen Wahrheit; er redete sich ein, immer zur „katholischen Weltkirche" gehalten zu haben, und war sich nur noch nicht klar, ob denn die „Römische, an die Tridentinischen Anatheme gebundene Kirche" allein jene Weltkirche darstelle. Er erwartet von Conring ein klares und abschließendes Buch über die „allgemeine Kirche". Denn unerschütterlich war er durch einige katholische Schriftsteller, Du Perron und Richelieu, Southwell und Milletière, im Grundsatz bestärkt worden, außerhalb der „katholischen Kirche" sei kein Heil zu hoffen[2].

Kurz darauf trat er offen zum Katholizismus über. Blum folgte ihm. Conring hat es nie über sich gebracht, den Schritt der Freunde gerecht zu beurteilen. Am 27. Februar 1654 beglückwünscht er den Freund zum Freiherrntitel und klagt erbittert über Blums Übertritt. Blum war persönlich in Helmstädt gewesen, den Bekannten Rechenschaft über seinen Schritt abzulegen. Conring wirft ihm Unwissenheit in theologischen Dingen vor; er habe Blum eine Abschrift seiner polemischen Briefe an Boineburg eingehändigt und der Konvertit habe gestanden, nichts darauf erwidern zu können. Und nun beschwört Conring den Freund mit heftigen Worten, doch nicht sein Seelenheil in solche Gefahr zu stürzen. Bei ihm sei wie bei Blum die religiöse Verblendung eine Art göttlichen Strafgerichts, weil er moderne Schriftsteller den heiligen Schriften vorziehe. Diese aufdringlichen Bitten unterstützte Conring durch eine neue lateinische Kampfschrift „Erschütterung der Grundlagen des Papstglaubens".

Der nächste Brief Boineburgs, der auf uns gekommen ist, ging erst am 23. April 1655 ab. Die dazwischen liegende Korrespondenz scheint verloren[3]. Boineburg schreibt würdig und ruhig. Die alte Freundschaft will er aufrecht erhalten. Er bittet nur Conring, den über ihn verbreiteten Verleumdungen keinen Glauben zu schenken. Lärmende Streit- und Verteidigungsschriften werde er nicht in die Welt schicken. Conring möge sich aber spottender Bemerkungen enthalten. Dann verteidigt sich Boineburg; über die Unfehlbarkeit der Kirche habe er niemals gelacht. Die päpstliche Unfehlbarkeit dagegen sei noch durch keine allgemeine Kirchenversammlung festgelegt worden und gelte darum bei den Katholiken als unverbindliche Lehrmeinung. Man könne ihm keinen Strick daraus drehen, daß er in diesem Punkte mehr zu der gallikanischen Ansicht als zur Lehre eines Suarez, Valentia und anderer Jesuiten neige. Am Schlusse des

---

[1] Conring, Op. omnia IV 493 ff.

[2] Ein anderer, sehr ausführlicher Brief Boineburgs an Conring findet sich bei Struvius Collectio Manuscriptorum II 147 ff.

[3] Vgl. Gruber a. a. O. 104.

Briefes erinnert er den temperamentvollen Mann an die Pflicht, den guten Glauben der Freunde nicht zu bemängeln. Auch er zweifle nicht im geringsten, daß Conring von der Treffsicherheit seiner letzten Polemik in der Concussio überzeugt sei. Die Papstkirche werde aber durch solche Sturmangriffe nicht erschüttert, sondern nur noch mehr befestigt.

Die Schlußworte sind überaus herzlich: „Lebe wohl, du Ruhm unsres deutschen Vaterlands und Wonne aller Gelehrsamkeit."

In einem späteren Briefe vom 1. November 1656 bekennt sich Boineburg noch deutlicher und schärfer als Anhänger der gallikanischen Freiheiten. Er verwirft aber keineswegs, wie ihn Conring mißversteht, die ganze Statthalterwürde des Papstes[1]. Conring versteht das Wort Vicedeus, Vizegott, offenbar ganz anders als Boineburg. Die Schwäche der Boineburgischen Stellung nützt er aber geschickt aus und kommt unerbittlich auf die päpstlichen Prärogativen zurück, um den Freund der Inkonsequenz zu zeihen. So werden höchst interessante Kontroversbriefe im Mai, Juni und Juli 1661 gewechselt.

Honoratus Fabri aus der Gesellschaft Jesu hatte im Jahre 1657 ein Buch zu Dillingen gegen die „Indifferentisten" herausgegeben: Una fides unius ecclesiae Romanae contra Indifferentistas huius saeculi. Boineburg erkundigt sich bei Conring, weshalb denn seine Glaubensgenossen dieses Buch so verschonen. Der Jurist antwortet, es sei nicht der Mühe wert, sich damit zu beschäftigen. Honoratus wende sich nicht so sehr gegen die Protestanten als gegen Leute wie Boineburg und seine Kronzeugen. Boineburg erwidert darauf, das ganze Altertum habe dem Römischen Stuhl den Primat zugeschrieben; wer das nicht anerkenne, sei allerdings Schismatiker. Darin hatte Honoratus offenbar recht. „Es ist doch wahrhaftig sicherer", fügt er hinzu, „in einer Gemeinschaft zu leben und zu sterben, die mit dem Apostolischen Stuhl vereinigt ist, als sich an Leute anzuschließen, welche weder untereinander noch mit der alten Kirche Frieden halten."

Immer wieder bittet Boineburg den Helmstädter, mit den Brüdern Walenburch in brieflichen Verkehr zu treten. Er hofft noch, Conring zu überzeugen. „Lebe wohl, bester, ja bester und überaus geschätzter Freund. Der Deinige aus ganzer Seele." Dann kommt aber ein neuer Eifer über ihn und er ruft aus: „Ist etwa Johann Pistorius kein Gelehrter? Auch er war ein ausgezeichneter Historiker, Rechtslehrer und Arzt. Willst du ihm einen Vorwurf machen, weil er es vorzog, in Gemeinschaft mit dem Papst zu sterben, als sich auf unsichere Neuerungen einzulassen, von denen die eine die andere verdammt? Bei ihm achte ich den Glauben und die Gottesfurcht, bei dir die Gelehrsamkeit."

Conring hält sich aber unentwegt an Honoratus Fabri. „Honoratus verlegt das Heil und die Verbindung mit der katholischen Kirche einzig in die Verehrung des römischen Bischofs als des Statthalters Christi in dem Umfang, wie der Papst selbst seine Rechte umgrenzt. Einen solchen Papst erkennst du aber nicht an. Nach Honoratus' Ansicht weichst du also vom Heilsweg ab und stehst tatsächlich außerhalb der katholischen Kirche."

Boineburg setzt sich nochmals zur Wehr: „Wer den Primat in der römischen Kirche nicht anerkenne und mit ihr nicht eins sein wolle in Glaubenssachen,

[1] Gruber a. a. O. 201.

welche durch die Entscheidung eines allgemeinen Konzils als katholisch bekannt sind, der sei Schismatiker, aber man brauchte dem Papste nicht den Titel „Vizegott" zu geben.

Zehn Tage später kommt er auf denselben Gegenstand zurück und macht Conring aufmerksam, daß er die römische Kurie und den Apostolischen Stuhl die Sitten und den Glauben — Conring hatte auf sittliche Vergehungen in Rom hingewiesen —, die katholische Religion und theologische Ansichten verwechsle. Wer habe energischer gegen römische Mißbräuche geeifert als Bernardus, Gerson, Damianus? „Alle diese rügten die Fehler und bewahrten den Glauben."

Conring war sich allerdings über diese Unterschiede nicht recht klar, wie seine Antwort auf diesen Brief beweist; er kann den katholischen Standpunkt nicht voll erfassen, fühlt aber doch ganz richtig heraus, daß die Stellungnahme Boineburgs in Bezug auf die päpstliche Machtvollkommenheit inkonsequent ist.

Der Mainzer Geheimrat bestimmte jetzt in einem überaus beredten Briefe[1] seine Stellung genauer. Darauf bequemte sich Conring zu einer schärferen Ausdrucksweise; er griff auf die Beweise in seiner Concussio zurück. Er verwechselt aber immer noch theologische Ansichten mit Dogmen, schlachtet übertriebene Behauptungen einzelner Katholiken aus und vermischt beständig die Unfehlbarkeit des Papstes mit andern höchst fraglichen Machtvollkommenheiten. Daß viele Katholiken die päpstliche „Vizegottheit" leugnen, wisse auch er, schreibt er. Er wolle nur festlegen, daß jene, welche diese päpstliche Allmacht ablehnen, nicht mit gutem Gewissen in der Kircheneinheit mit jenen verharren dürfen, die sie verteidigen. „Das räumen mir auch alle meine Gegner ein", ruft er triumphierend aus. Unter dem Vicedeatus des Papstes versteht Conring nicht bloß die päpstliche Unfehlbarkeit, sondern auch die direkte weltliche Papstgewalt über die christlichen Fürsten und offenbar auch alle in den Pseudoisidorischen Dekretalen enthaltenen Machtvollkommenheiten; alles das nennt er mit Anspielung auf Gregor VII. die Hildebrandinischen Entscheidungen.

Boineburg analysiert diesen Kollektivangriff Conrings nicht scharf genug, er lehnt den Vicedeatus in Bausch und Bogen ab, da er sich in den alten Konzilien und Glaubensformeln nicht finde. Dann wird er ärgerlich: „Es ist ja bekannt", schreibt er erregt, „daß einige verrückte Glossatoren, zumeist Kanonisten, nicht selten solche Fieberträume vorgebracht haben." Praktisch werden sie aber von keinem katholischen König oder Fürsten, keiner Republik anerkannt. „Nur wir feiste Deutsche, wir geben entweder angesichts der Drohungen und Großworte einer insolenten Kurie die Würde des Reiches preis oder folgen hochmütig den Hirngespinsten eines wahnwitzigen und frechen Mönches und zerreißen auf diese Weise das ungenähte Gewand der Kirche. So handeln nicht die übrigen katholischen Könige und Machthaber, nicht einmal die Spanier, geschweige denn die Franzosen, weder Venedig noch Modena noch Parma, überhaupt kein anderer Staat. Sie alle bewahren den Glauben, sie pflegen die Einheit und schützen männlich ihre Rechte." Dann betont er nochmals,

[1] Gruber a. a. O. 505 ff.

daß die päpstliche Unfehlbarkeit kein Glaubenssatz sei; in Bezug auf die „Dogmen Hildebrands" beruft er sich auf das Werk des Jesuiten Caussin „Über das Reich Gottes" [1].

Aus diesem Briefe spricht eine gewisse Mißstimmung, nicht ruhige theologische Überlegung. Aber Boineburg studierte inzwischen weiter. Nach einem halben Jahr, im Februar 1662, bemerkt er in einem Briefe an Conring, daß die meisten Katholiken die Meinung ablehnen, welche der Unfehlbarkeit des Papstes zu viel (ultra quam conveniat) einräume; sie wollen nicht, daß man diesen Satz als ein zum Heil notwendiges Dogma hinstelle. Er selbst hält jetzt die genau umgrenzte päpstliche Unfehlbarkeit außerhalb des Konzils für eine wenigstens sehr wahrscheinliche Ansicht. So hatte denn Conring durch seine Polemik das Gegenteil von dem erreicht, was er beabsichtigte [2].

Ausführliche religiöse Erörterungen brachte die Nachricht, man denke in Rom an die Definition des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis. In einer Zeitung Novellae historiolae hatte Conring gelesen, Papst Alexander VII. wolle diese Lehre zum Glaubenssatz erheben. „O arme Dominikaner", ruft er in einem Briefe an Boineburg vom 30. Dezember 1662 aus, „geht nun hin und greift die Jesuiten an, wenn ihr Männer seid." Boineburg antwortet bereits am 20. Januar. Er beruhigt Conring. Die Bulle des Papstes wolle nur den scholastischen Streitschriften für und wider die Unbefleckte Empfängnis ein Ende machen. In unsrer Zeit, meint Boineburg, werde es wohl nicht zur Definition kommen.

Conring glaubt dem Freunde nicht recht; die Gerüchte aus Rom seien gar zu bestimmt. Nur das Ansehen des hl. Thomas von Aquin, der Dominikaner und der meisten (!) spanischen und französischen Universitäten stehe einer Lehrentscheidung im Wege. Augenblicklich herrschten aber in Spanien die Jesuiten und das Volk sei bis zum Wahnsinn der „Marienanbetung" ergeben. Bis zum 31. Januar hatte Boineburg die päpstliche Bulle selbst gelesen und fand seine ursprüngliche Auffassung vollkommen bestätigt. Conring kann aber aus seinen Bedenken nicht emportauchen. Er will von der Unbefleckten Empfängnis nichts wissen, da sie, wie er meint, den Texten der heiligen Schriften und der alten Kirche über die Allgemeinheit der Erbsünde widerspreche. Nirgendwo sei man in einer Sache einig: Du hassest die gewerbmäßigen [pragmaticos] Ränkeschmiede und Kriegsentfacher. Auch ich verabscheue sie alle gründlich und möchte sie aufs äußerste verfolgen, wenn sich mir nur eine Möglichkeit und Gelegenheit böte, wer immer sie sind, ob sie Jesuiten oder sonstwie heißen." Boineburg spielt dann auf die Politik und Morallehre einiger Jesuiten an, die er als „neu" ablehnt; eine maßlose Papstgewalt über Könige und Fürsten werde von einigen Autoren des Ordens verteidigt. Auch davon wolle er ebensowenig wissen, wie von einer einseitigen Bevorzugung und Verherrlichung des Hauses Österreich [3], die Jungfrau Maria ausgenommen. Nachdem Boineburg ihm Mitte Februar eine Abschrift der Bulle zugesandt hatte, legt sich das Gewitter langsam.

[1] Gruber a. a. O. 612 ff.

[2] Gruber 720: Ego, ut veram opiner illam esse sententiam, saltemque valde probabilem, non tamen eam usque adeo vel credo, vel teneor credere certam, ut capitibus fidei accenseri promereatur. [3] Gruber 715 ff.

Aber bald bricht der Sturm wütender als jemals aus. Conring wird immer bissiger und gröber. Es wurde für den feinen Boineburg immer schwerer, bei den plumpen Ausfällen des maßlosen Juristen die Geduld nicht zu verlieren. „Hoffe nur nicht", schreibt Conring im März 1662, daß ich mich euch jemals anschließe. Allzu deutlich durchschaue ich Nichtigkeit und Gottlosigkeit eurer Lehren. Ich bin der Ansicht, daß unter allen christlichen Sekten keine leichtfertiger und schlechter sei."

Boineburg antwortet zornig und entrüstet. Er hält Conring seine Vorliebe für die Arminianer und Sozinianer vor und stellt ihm das Beispiel des großen De Groot vor Augen. „Ich kenne deine Geistesrichtung. Gegen die Katholiken bist du ganz Ärger und Zorn. Gott richte dich! Ein so gelehrter Mann wie du, in allem Übrigen gut, vernünftig, unbescholten! Nur in Sorge um den Glauben recht oberflächlich und hochnasig. Und dennoch weißt du eigentlich nichts vorzubringen, was vor deinem eigenen Forum oder vor andern deine Glaubensmeinungen annehmbarer machen könnte; du hast nur die Nichtigkeit der Wiedertäufer, die Verruchtheit der Sozinianer, die nichtssagende Leere der Kalviner, die Gottlosigkeit der Indifferenten unsrer Zeit oder den fleischlichen Glauben Luthers."

Nach vier Tagen bereute es der edle Mann, so kräftig gesprochen zu haben. Er entschuldigt sich mit dem Hinweis auf die Härte und Tyrannei der Conringschen Anwürfe. „Haben Dich aber meine Worte beleidigt, so sollen sie zum größten Teil ungesprochen sein. Schließen wir Frieden, keiner zürne dem andern ob der Wahrheit, die jeder, wie er sie erkennt, verteidigt."

Conrings Zorn brach aber los, bevor ihm diese Abbitte zu Gesicht kam. Er vergaß jede Mäßigung. Von allen Kirchen in Asien, Afrika und Europa sei die katholische die schlechteste, ein Satanswerk, weil sie ein Scheusal verehre, die Gottesvertretung des Papstes[1]. Boineburg antwortete mit Würde, obwohl eine Entschuldigung Conrings sehr kalt und trocken ausgefallen war. Er möge nur mit Beweisen kommen, dann sei er ihm stets erwünscht. Mit feiner Ironie spielt er auf Conrings abergläubische Theorie vom Antichrist an und bemerkt ganz richtig, daß die Lutheraner keine besseren Beweise für ihre Ansichten vorbringen können als die Remonstranten, und daß kein durchschlagender Grund angegeben werden könne, weshalb gerade sie und nicht eine andere aus dem Haufen der Sekten die Wahrheit besitze und Gottes Wort besser deute. Conring kam nunmehr vollends zur Überzeugung, daß Boineburg nicht zu erschüttern sei; Auseinandersetzungen hätten keinen Zweck, da sie sich gegenseitig für Ketzer halten. Ihm gelte jede Verbindung mit dem römischen Bischof und seiner Kurie als Gottlosigkeit; Boineburg halte den Papst für das Haupt der Kirche. Ihm selbst erscheine die Praxis der katholischen Kirche als Götzendienst; dem Freund sei der Protestantismus nicht religiös genug.

Diese Vergleiche brachten den Mainzer Kanzler in Harnisch. „Es ist doch ein köstliches Ding, eure Parteien mit der katholischen Einheit auf eine Linie zu stellen, die mit dem Römischen Stuhl, seinem echtesten Bande, zusammenhängt, und den Katholizismus mit dem Vorwurf der Häresie zu beschimpfen."

[1] Die in der Übersetzung nicht wiederzugebenden Worte (Gruber 787): ... veneratur et colit, tamquam caput suum, horribilem Vicedeatum Papae, scortum illud Babylonium, matrem fornicationum et abominationum terrae.

Auch die alten Ketzer und die modernen, ein Sozzini, ein Menno, ein Brown hätten sich solches Geschwätz geleistet, und diese halten Luther und Kalvin für erzketzerische Neuerer, was sie auch wirklich angesichts des ganzen Erdkreises seien. Auch dürfe man nicht, wie Conring es tut, die römische Kurie mit dem Apostolischen Stuhle verwechseln. Den Protestantismus halte er nicht bloß für nicht religiös genug, sondern für eine ganz profane Richtung, jeder Religion bar, von aller Heiligkeit entblößt.

Das waren allem Anschein nach seine letzten starken Ausdrücke. Conring flammte noch bisweilen auf, seine Ausfälle überhörte aber Boineburg von jetzt an. In Verbindung blieben die beiden Männer dennoch. Sie waren durch zu starke wissenschaftliche Bande aneinandergeknüpft. Beide interessierten sich für jedes bedeutende neue Buch; sie halfen sich gegenseitig aus mit ihrer wirklich staunenswerten Gelehrsamkeit. Conring brauchte den einflußreichen Gönner, Boineburg den gewiegten Staatsrechtslehrer. Auch in ihrer wenig glücklichen Politik trafen sie oft zusammen. Nur war der Mainzer Geheimrat auf diesem Gebiet weiterblickend und vor allem charakterfester als der charakterlose Jurist in Helmstädt.

* * *

Mitten unter dem Ansturm der verwickeltsten Staatsgeschäfte, neben anstrengenden theologischen Studien und Kämpfen schenkte Boineburg der zeitgenössischen wissenschaftlichen Literatur die regste Aufmerksamkeit. Einen staunenswerten Beleg liefert ein Brief vom April 1665 an Conring. Im Sommer des vorhergehenden Jahres war es den Feinden Boineburgs, zumal Reifenberg und Schönborn, dem Bruder des Kurfürsten Johannes Philipp, gelungen, den allmächtigen Minister bei seinem Herrn zu verdächtigen und seine Einkerkerung zu erwirken[1]. Nach fünf Monaten wurde er freigelassen und erhielt alsbald einen sehr herzlichen Brief von Conring, voll Teilnahme und Mahnungen zur christlichen Ergebenheit und Nachsicht. Boineburg antwortet gerührt, verirrt sich aber gleich in einen bibliographischen Wald. Er hat bereits den neuesten Büchermarkt durchwandert und bedauerte, keine Fortsetzung von Conrings „Ursprung des germanischen Rechtes" zu finden; er erkundigte sich nach Meiboms „Medizinischen Schriftstellern"; eine neue Laertius- und Quintilian-Ausgabe hat er bereits in seine Bibliothek einverleibt. Seldens und Böclers philosophisch-politische Werke in zweiter Auflage sah er wenigstens ein. Er schwelgt jetzt in seiner unfreiwilligen Muße. Von allen Seiten, aus allen Wissenschaften kauft er Bücher zusammen, geographische und astronomische, mathematische, physikalische und chemische, juristische und theologische, besonders aszetische. Auf dem zweiten Büchermarkt öffnete er „im geheimen" die Werke der Antitrinitarier Crellius, Seichting und Episcopius. Die Edda und Ulphilas, eine Menge großer historischer Werke aus Paris wandern in seinen Büchersaal. So tief liegt er im Bücherstaub vergraben, daß er anderthalb Jahre an den Freund zu schreiben vergißt[2], der auch etwas schwerfällig

[1] Im Jahre 1668 heiratete Boineburgs ältere Tochter, Maria Sophia, Philipp Erwin v. Schönborns Sohn, Melchior Friedrich. Reifenberg, 1664 Gesandter in Frankreich, wurde 1668 zu ewigem Kerker verurteilt. — Georg Mentz, Joh. Philipp v. Schönborn. Zwei Teile. Jena 1896 u. 1899. Vgl. auch Wild, Zeitschrift f. Gesch. des Oberrheins Band XIII u. XIV (Sturz Boineburgs).

[2] Immerhin mögen Briefe verloren gegangen oder unterschlagen worden sein.

geworden zu sein scheint im Durchblättern neuer Bücher. Wer immer von seinen Bekannten nach Holland oder Italien reist, berichtet ihm ausführlich über die dortigen Neuerscheinungen; alle Freunde in Frankreich und England kennen das wissenschaftliche Interesse Boineburgs. Ein Herr Pochwood de Haringfield schreibt ihm begeistert über die „Entdeckungswunder" der Royal Society in London und bedauert nur, ihn nicht in der Liste der Mitglieder zu sehen. „Unter allen glänzenden Namen vermisse ich nur den einen, Boineburg, den Heros unter den Gelehrten, dem Apollo sich ganz geschenkt, dem alle Musen, alle Grazien freiwillig dienen. Und welche Gesellschaft, und wäre es selbst unsre Königliche, sollte sich um ein solches korrespondierendes Mitglied nicht bewerben?" [1] Boineburgs Lerneifer unterbrachen erst verschiedene Reisen im Jahre 1668 und eine Gesandtschaft nach Polen 1669, deren Zwecklosigkeit der kluge Conring vorausgesagt hatte.

Diese wissenschaftlichen Bücherliebhabereien Boineburgs wurden aber, wie bereits bemerkt, nicht erst nach seinem Zurückziehen ins Privatleben wach. Seine ganze Korrespondenz bezeugt von jeher seinen unermüdlichen Fleiß. Wir besitzen von ihm einen Brief an seinen Busenfreund Johann Linker von Lurenwick aus dem Jahre 1651. Wilhelm von Vinaria (?) hatte ihm den Auftrag erteilt, die neueren Bücher über Mechanik, Mathematik, Militär- und Seewesen einzusehen und die besten zu kaufen. Boineburg durchstöbert alle Buchhändlerläden Frankfurts, weiß gut Bescheid, übersieht nichts. Schon in den fünfziger Jahren begann ein Wettstreit in Bücherkenntnis zwischen ihm und Conring. Zunächst scheint der Helmstädter Jurist die philosophische und geschichtliche Literatur vollkommener zu beherrschen. Boineburg erkundigt sich nach seinem Urteil über Baco und Hotler, Gramond und Thuanus. Allmählich wächst sein Interesse für seltene „paradoxe" Bücher. Peyrères Präadamiten, Thomas Browns Religion eines Arztes, Campanella, Vanini und Herbert von Cherbury, Digby und Thomas Anglus sind ihm bekannt. Mit großer Mühe verschafft er sich vom blinden Milton eine Abschrift des verrufenen Manuskripts Johannes Bodins Colloquium heptaplomeres de abditis sublimium rerum arcanis.

Im Jahre 1660 ist Boineburg bereits zu einem Bücherkenner ersten Ranges geworden. Nichts widersteht seinem Sammeleifer. Die französischen Übersetzungen der Klassiker bringt er aus einer gallischen Reise mit nach Haus und empfiehlt sie Conring, in der unrichtigen Voraussetzung, der Freund verstehe Französisch. Die Verteidigung der alten Philosophie durch Cusäus de la Chambre hält er den neuen Philosophien eines Descartes und Gassendi entgegen. Ausgezeichnet kennt und schätzt er die großen bibliographischen Werke auf allen Gebieten. Er weiß sogar um die fruchtbarsten orientalistischen Studien und zählt Conring die namhaftesten Theologen und Exegeten auf. Wertvolle Bücher schickt er ihm bisweilen; so im Jahre 1660 die Capitulatio Carolina super Saxoniae vetus, welche dem sonst so belesenen Juristen unbekannt war.

In den zwei nächsten Jahren mehren sich Boineburgs Kenntnisse auf dem Gebiet der politischen Schriftstellerei. Er kennt die Bücher nicht bloß oberflächlich. Im September 1662 bespricht er in einem Briefe an Conring gegen achtzig Werke juristischen und politischen Inhalts als bibliographischen Zusatz

[1] Gruber, Anecdota Boineburgica 1212.

zu des Freundes Buch de prudentra civili. Sein Urteil über diese Literatur wird von Conring gutgeheißen. In einem folgenden Briefe macht er Conring aufmerksam auf viele Auslassungen in seiner Bibliographie. Es sind wieder an fünfzig Bücher, über die er hier Aufschluß erteilt. Conring kannte nur einen Teil davon. Er liebte es nicht, Unbekanntes oder Unbedeutendes zu zitieren. Im Schreiben war er rasch und unermüdlich. Boineburg kam dagegen vor Lesen und Überlegen nicht zum Schreiben. Sein bereits 1649 begonnenes Werk de usu errorum in re publica kam nie zum Abschluß.

Mitten in den heftigsten religiösen Auseinandersetzungen reichen sich beide Gelehrte die Hand über irgend einem interessanten Buch. Sie eifern für die Katalogisierung der Wolfenbüttler Bücherei, sie erkundigen sich bei Kennern nach den Unterscheidungsmerkmalen der ältesten Handschriften, beiden liegt eine deutsche Übersetzung der heiligen Schriften am Herzen, Konzilienssammlungen und Chroniken, alte Landkarten und Münzen fesseln ihre Aufmerksamkeit. Diese gemeinsamen Bücherfreuden siegten immer wieder über Mißstimmungen. Die zwei Herren waren auch sonst aufeinander angewiesen. Conring verlor stark die Haltung, wenn ihm schmeichelhafte Hofgunst winkte, und hohe Empfehlungen lagen in Boineburgs mächtiger Hand. Der Mainzer Geheimrat brauchte Conrings politische Klugheit und rasche Feder bei Abwicklung schwieriger Staatsgeschäfte.

Es liegt wirklich nicht wenig Humor in den nicht immer sanften Anspielungen des Helmstädter Professors auf hübsche Belohnungen seiner Mühewaltung. Es wäre kleinlich, wollte man ihm alles Betteln arg verdenken. Es lag im Zeitgeist. Auch wird man es ihm kaum übelnehmen dürfen, wenn er in Versuchung kam, glänzenden Angeboten der Königin Christina zu folgen und nach Schweden zu ziehen, zumal er überzeugt war, dort „unsrem Deutschland und der Wissenschaft besser dienen zu können als hier vor Anfängern und bei der frechen Jugend". Recht unangenehm berühren dagegen seine dringenden Bitten um Boineburgs Lob und Empfehlung, damit seine mit dem französischen Gesandten in Wolfenbüttel Robert Gravel[1] geschlossene Freundschaft recht in Fluß komme. Als er seine Bemerkungen gegen Machiavelli und die zweite Auflage seiner Schrift über die Staatsklugheit an den Marquis de Lionne nach Paris schickte, seufzte er stark um Boineburgs Fürsprache und fürchtete, ohne französische Gnadensonne nicht auf seine Kosten zu kommen. Er erhielt denn auch aus Paris — eine kleine goldene Kette.

Für Boineburg waren Conrings Dienste allerdings unschätzbar. Der Helmstädter Professor gehörte zweifellos zu den bedeutendsten Kennern des deutschen Reichsrechts. Boineburg setzte denn auch das größte Vertrauen auf sein Wissen. Als im Jahre 1653 zwischen dem Kölner und Mainzer Erzbischof ein Streit ausbrach über das Recht, den römischen König zu krönen, bot sich Conring von selbst an, eine Denkschrift zu Gunsten des Mainzer Kurfürsten abzufassen. Der Geheimrat zeigte sich hocherfreut. Nur dürfe er den Kölner nicht zu arg in Zorn versetzen, der doch im übrigen ein trefflicher Fürst sei. Sein „Krönungsbüchlein" solle er dem Fürsten Auersberg weihen.

[1] So schrieb man den Namen in zeitgenössischen Dokumenten.

Boineburg war eben damals unerschöpflich in seinen Erwartungen und Wünschen. Er drängt Conring zum Abschluß seines Werkes „Über die Reichsgrenzen", das er dem römischen König widmen solle; die zweite Auflage des Buches über das römische Königtum der Deutschen könnte er Auersberg vorlegen. Mit gleicher Ungeduld ersehnt er die Abhandlungen über den Ursprung des germanischen Rechtes und die Staatsklugheit.

Conring arbeitete mit Hochdruck. Aber im Jahre 1655 war außer dem Buche über das Reich noch nichts fertiggestellt. In Mainz mahnte man zur Eile. Boineburg erinnert sich zugleich noch an weitere Pläne Conrings, an ein Büchlein über die Autorität des menschlichen Zeugnisses, über die Ursachen und Heilmittel der Verderbnis in Deutschland, dann an einen Kommentar zur Aristotelischen Staatslehre und eine Art Gelehrtengeschichte.

Der Krönungsschrift zu Gunsten seiner Ansprüche sah der Mainzer Kurfürst mit gespanntestem Interesse entgegen. Man wollte gleich das Manuskript einsehen. Wenn Conring es nicht wolle, werde niemand den Namen des Verfassers erfahren, beruhigte Boineburg; er verspricht eine Sendung edelsten Weines oder sonst eines Leckerbissens.

Am 27. Oktober 1655 schickte endlich Conring seine Denkschrift ab. Inzwischen war nämlich in Bonn eine Arbeit im Dienste des Kölner Kurfürsten erschienen und hatte auf alle, auch in Helmstädt, großen Eindruck gemacht. „Hier ist kaum jemand", schreibt Conring, „welcher der Mainzer Sache nicht mißtraute." Er hatte sein Werkchen innerhalb acht Tagen fertiggestellt und bittet um geeignete Zensoren, etwa Vorburg und Blum, damit nichts stehen bleibe, was dem Mainzer Recht zuwiderlaufe.

Auf die gütigen Augen des Kurfürsten legt der vorsichtige Conring großes Gewicht. Er kann die Nachricht der freundlichen Aufnahme seiner Schrift kaum abwarten. Sehr ergeben, aber keineswegs unwürdig ist sein Begleitbrief an den Mainzer Erzbischof. In Mainz war man über Conrings Arbeit entzückt. Der Kurfürst erstattete einen liebenswürdigen Dank; es wurden zwei Fäßchen köstlichen Weines, Mainzer- und Frankenland-Wachstum, verpackt. Man beschleunigte den Druck in Frankfurt und gab ihn bereits am 10. November an Conring weiter. Das Büchlein strotzte von Druckfehlern und der Verfasser bat ärgerlich um die Erlaubnis, eine Neuauflage veranstalten zu dürfen. Gleich unerfreulich berührte es ihn, daß sein Name vorgesetzt worden war. Er fürchtete „unsre Hildesheimer." In Mainz hatte man sich durch die Rücksicht auf die protestantischen Kurfürsten leiten lassen, denen der Kaiser, wie man wußte, das Werk vorlegen werde. Des Erfolgs war man sicher, wenn nur billige Richter zu entscheiden hätten.

In Helmstädt bekehrten sich alle „Höflinge". Die auffallende Übereinstimmung mit einer Denkschrift Blums über den gleichen Gegenstand freute Conring besonders.

Bei Gelegenheit dieses Streites hatte es sich gezeigt, wie wenig die deutsche Rechtsgeschichte bekannt war. Es mußten Archivstudien in Angriff genommen werden. Conring schrieb darüber nach Mainz: „Ich bitte Eure Eminenz und Hoheit sehr eindringlich um des öffentlichen Wohles willen, in Ansehen Ihrer hohen Würde und Ihres Einflusses auf die Reichsgeschäfte dafür zu sorgen, daß die bis dahin allgemein vernachlässigte genauere Kenntnis der

Rechte und Gewohnheiten des Reiches von einigen ausgezeichneten Geistern gepflegt und verbreitet werde."[1] Mainz mit seinem Reichsarchiv sei der geeignetste Mittelpunkt, Heinrich Julius Blum die passendste Persönlichkeit. In Mainz gefielen die Vorschläge, Blum wurde ins Archiv geschickt.

Aber die Kölner gaben sich nicht gefangen. In Bonn erschien bald eine erste Lieferung der Vindiciae Agrippinenses. Conring sollte dem Neugeborenen „beide Beine brechen", man wollte ihm dafür jeden Gefallen erweisen. „Wenn der Wein nicht schmeckt", tröstet Boineburg im April 1656, „so kommt ein besserer nach." In Weinsachen verstand Conring allerdings keinen Spaß. Er deutet zart an, daß er einen Rheingauer (vinum optimum Rinckavianum!) erwarte; man müsse freilich das Kellerpersonal ausnehmend gut behandeln, damit es die Befehle Seiner Eminenz genau ausführe. Der Wein wurde geschickt, und Conring und seine Freunde fanden ihn „recht gut" (satis generosum); sie tranken tapfer auf die Gesundheit des Kurfürsten. Um so mehr freut sich Conring auf das „noch edlere Gewächs", das man ihm versprochen hatte. Eine Kette und ein Goldbildnis des Erzbischofs erhöhten seine gute Laune. Noch ärgert ihn aber das hohe Briefporto. Selbst wenn man in Mainz die Briefe für ihn frankiert, fordert der kaiserliche Oberpostillon ein unverschämt hohes Porto. Conring hofft durch das Eingreifen des Kurfürsten auch für seinen Boten Preisermäßigungen.

Die Gegenschrift eilte. Schon in seiner ersten Verteidigung der Mainzer Rechte, zumal in einer zweiten Auflage, hatte Conring betont, daß man in dieser Frage das gesamte Reichsrecht berücksichtigen müsse, nicht bloß die Goldene Bulle. Die Mainzer beriefen sich auf die Primasrechte und auf eine Bulle Benedikts VII. Aber eben hier lag die Schwierigkeit. Die Interpretation der Goldenen Bulle gab zu Mißdeutungen Anlaß. Stützte man sich dagegen auf kirchliche Rechte und Entscheidungen, so war ein Eingreifen Roms zu befürchten, und die Kölner setzten auf Rom nicht geringe Hoffnungen. „Rom ist reizbar", schreibt Boineburg Ende April 1656, „wir müssen es unberührt lassen."

Auch Conring hegt schwere Bedenken, so geringfügig ihm auch die Einwendungen Kölns vorkommen. „Viele zürnen mir gewaltig", klagt er, „in erster Linie die Jesuiten, welche, ich weiß nicht aus welchem geheimen Grunde, der Mainzer Sache wenig gewogen sind. Die Einmischung Roms würde den Freiheiten des deutschen Reiches sehr schaden, meint auch er. Boineburg versprach, Rom nicht anzurufen. Die Freiheit des Reiches gehe ihm und seinem Herrn über alles. Die römische Kurie habe in dieser Sache ebensowenig zu entscheiden wie etwa der Kaiser in Rom bei Streitigkeiten über Privilegien, welche die Kaiser ehemals der Stadt erteilt hatten.

„Es handelt sich hier nicht um die heilige Handlung der Königssalbung, sofern diese in sich betrachtet wird, sondern nur soweit in Frage steht, welcher von den beiden Fürsten sie vorzunehmen habe."

Man erwartete damals in Mainz einen Erzherzog. Ihm sollte eine deutsche Denkschrift in offizieller Gerichtssprache eingehändigt und die Arbeiten Conrings und seiner Freunde beigelegt werden.

---

[1] Gruber, Commercii Epistolici Leibnitiani 137.

Der Helmstädter legte aber wenig Wert auf die Verteidigung in deutscher Sprache.

Allmählich neigten beide Teile dazu, die Streitsache zu begraben. Hier und da blitzt noch Conrings Zorn auf gegen die wilden Tiere und Dummköpfe, die mit unsinnigen Gründen Kölns Ansprüche verteidigen, er donnert gegen den „wütenden Hund" Streithagen und zerzaust seine Ausfälle gegen ihn und Mainz. Einmal bittet er auch Boineburg um Lösung einer Schwierigkeit, mit welcher man ihn in Regensburg belästigt habe; Rudolf II. sei, so behauptete man dort, nicht vom Mainzer, sondern vom Salzburger Herrn gesalbt worden. Es wurde im Mainzer Reichsarchiv nachgeforscht und die Angelegenheit klärte sich. Der Mainzer Kurfürst Daniel v. Brendel hatte die Salbung vorgenommen.

Im Jahre 1657 trat das Interesse für die neue Kaiserwahl in den Vordergrund. Nicht „die kaiserlose, die schreckliche" Zeit war es, welche Conring beunruhigte; hielt er doch ein langes Interregnum für weniger gefährlich als eine überstürzte Wahl. Wie könne man verhüten, das war seine Sorge, daß der neue Kaiser Deutschlands Ruhe und Sicherheit nicht störe. Bayerns Kandidatur hielt er für aussichtslos. Leopolds von Österreich Wahl schien ihm gesichert; die Jugend des Fürsten sei kein Hindernis. Er fürchtete aber neue Pläne Österreichs zur Vergrößerung der Hausmacht. Ein polnischer und ein spanisch-französischer Krieg liege wohl in Leopolds Absichten, meinte er.

Conring möchte um jeden Preis der Gefährdung der Freiheit durch eine Übermacht des Kaisers begegnen; er schlägt eine Wahlkapitulation vor. „Wäre es vielleicht nicht angebracht, in Zukunft den Kaiser nur unter der Bedingung zu wählen, daß den Kurfürsten das Recht bliebe, zu einer andern Wahl zu schreiten, wenn sich das Reichsoberhaupt eine neue Krone zulege? Sollte man nicht noch hinzufügen, daß der Kaiser in Zukunft kein Recht habe, ohne die Zustimmung der Reichsstände ein Heer zum Kriege gegen eine auswärtige Macht anzuwerben." [1]

Der vorsichtige Boineburg ließ sich vorläufig auf diese kühnen Neuerungen nicht ein. Dagegen bat er den Juristen oft und fast mit Ungestüm, eine Lanze für Bayerns Reichsvikariat zu brechen. Alle möglichen Gunstbezeigungen stellte er in Aussicht.

Conring zeigte sich schwierig. Sein Eintreten für Mainz hatte ihm so viele Feinde erweckt; auch war es ihm gar nicht klar, ob nicht das kurpfälzische Vikariat durch die Goldene Bulle und kaiserliche Erlasse fest begründet sei. Boineburg gab nicht nach, er kam in mehreren Briefen auf seine Bitte zurück und gestaltete seine Versprechungen immer anziehender; er bat auch im Namen seines Kurfürsten. Der bayrische Gesandte Oxelius zeigte sich von seiner liebenswürdigsten Seite und verhieß goldene Berge. Da geriet Conring ins Wanken. Ein starkes Bayern, gegen das übermächtige Haus Österreich ausgespielt, begann ihm zu gefallen. Als Boineburg glühende Kohlen auf sein Haupt sammelte, versprach Conring endlich, eine geheime Denkschrift zu Gunsten Bayerns abzufassen.

Inzwischen war er noch zweimal ausführlich auf seine Kapitulationstheorie zurückgekommen. Der Mainzer Staatsmann wich immer wieder aus; er scheint

[1] Gruber a. a. O. 220.

aber dennoch die Angelegenheit mit dem bayrischen Gesandten besprochen zu haben. Im Februar 1658 erbat er sich von Conring genaue, ganz geheime Nachrichten über frühere Kapitulationen. Der gelehrte Jurist war jetzt in seinem Element. Ströme einer nicht immer einwandfreien und kritischen Gelehrsamkeit ergossen sich über Boineburg. Eine Reihe interessanter Dokumente sollten den Beweis bringen, daß nicht bloß polnische und ungarische Könige, sondern auch Dänemarks und Spaniens Herrscher in ihren Kapitulationen die Untertanen der Treue entbanden, wenn der Fürst einen Punkt des Eides nicht halten sollte. Und als Boineburg den betreffenden Abschnitt in einem Gelöbnis Philipps II. von Spanien anzweifelte, verwies ihn Conring auf das Geschichtswerk des Jesuiten Strada; hier wird der Spanier an den fünften Artikel seiner Zusage an die Stände von Brabant erinnert; er hatte sich einverstanden erklärt, daß ihm Unterwürfigkeit, Dienst und Gehorsam verweigert werde von den Völkern, denen gegenüber er seine feierlichen Eidesversprechungen nicht ganz und voll einhalte[1]. Jetzt neigte sich auch Boineburg langsam auf Conrings Seite. Sein Vertrauen wuchs, als dieser gewisse Einwendungen des päpstlichen Nuntius zu lösen versuchte. In Frankfurt wollte man aus Furcht vor neuen kriegerischen Verwicklungen den künftigen Kaiser zum Versprechen bewegen, keine Hilfe gegen Cromwell nach Spanien und in die Niederlande zu schicken. In der Eingabe des päpstlichen Gesandten wurde nun der Beweis angetreten, daß eine solche Hilfe den Friedenssatzungen nicht zuwiderlaufe, während das verlangte Versprechen der Sittlichkeit und dem Glauben widerstreite[2]. Boineburg war trostlos und aufgebracht; er klammerte sich mit Eifer an die gewandten Lösungen des Helmstädters.

Die Kapitulation kam zustande. Conring war mit der Leopoldinischen Nachgiebigkeit nicht ganz zufrieden. Vieles schmecke darin nach oligarchischen Gelüsten, die Macht der andern Fürsten werde geschwächt, und das werde mit der Zeit dem Reiche zum höchsten Verderben gereichen. Auch werde der Kaiser durch nichts zur Pflichterfüllung gezwungen. Dagegen denkt Conring jetzt anders über das Amt eines Reichsverwesers. Es läge mehr eitler Glanz darin als wahrer Einfluß.

Aber diese politische Korrespondenz wurde unsrem Helmstädter in Wien übel vermerkt. Es drangen Gerüchte an sein Ohr über allerhöchste Ungnade, und er vermutete, daß seine Briefe an Boineburg am Hofe kreisten. Boineburg verneint das entrüstet und tröstet ihn und sich mit dem Bewußtsein, daß sie beide nichts suchten als Deutschlands Wohl. Das war zweifellos richtig. Aber Conring war ein eingefleischter Theoretiker, der hinter dem Tische paradoxe Pläne schmiedete; und beide Politiker verblendete immerhin nicht wenig ihr Widerwille gegen das Haus Österreich. So schreibt Conring im Februar 1661 an Boineburg, ein Krieg mit den Türken scheine ihm das beste Mittel zur Erhaltung der Freiheit der Stände und zur Hebung aller Zwistigkeiten. Als einige Bekannte ihm nach Mazarins Tode rieten, sein Werk de civili prudentia dem Kaiser zu widmen, widerstrebte er; er weiß, daß man ihm in Wien nicht gewogen sei. Boineburg stimmt ihm am 16. Juni 1661 bei. „Auch nicht die leiseste Spur eines Grundes spricht für die Widmung an den Kaiser", schreibt

[1] Gruber a. a. O. 284. [2] Ebd. 288 ff.

er. „An diesem Hofe sind die echten politischen Grundsätze unbekannt und verabscheut, das erzählen nicht bloß die Tatsachen, sie rufen es laut. Wie sollte man sich also wundern, wenn Du dort verhaßt bist, der Du das Rechte lehrst und tust? Daß ich dort über alle Begriffe verabscheut werde, ist zweifellos.... Aber diese Entrüstung wird schon vergehen, mag sie erheuchelt oder (wirklich durch mich) heraufbeschworen worden sein."

Eine wunderliche politische Unsicherheit Conrings offenbarte sich im Jahre 1662. Im März hatte ihn Boineburg gefragt, was er vom Vertrag Karls von Lothringen mit Frankreichs König halte, kraft dessen das ganze „Lotharingische Familienerbe" an Frankreich komme. Schon hat das Parlament in Paris diese Einverleibung in die königlichen Domänen gutgeheißen trotz des Einspruchs Karls des Jüngeren von Lothringen. Conring antwortet sehr kategorisch: „Diese Einverleibung in Frankreichs Körper enthält kein Unrecht gegen das deutsche Reich." In späteren Briefen wiederholt er diese Behauptung; gibt aber zu, daß er nicht verstehe, wie der Lothringer ohne Einwilligung seiner Familie rechtmäßig hat handeln können. Boineburg gab sich mit diesen Allgemeinheiten nicht zufrieden. Nach einem Jahre ungefähr formuliert er alle einschlägigen Fragen genauer und erbittet sich Conrings Entscheid. Dieser hatte inzwischen seine Ansicht geändert, bittet aber den Mainzer, die beigelegte Schrift dem französischen Gesandten nicht mitzuteilen. Ein Unrecht gegen das Reich sei die Abtretung nicht, der Allerchristlichste König habe aber auch kein Recht, das Land zu erwerben. Boineburg war jetzt mit allem einverstanden.

Man darf wohl annehmen, daß die erste Entscheidung in der lothringischen Sache von zunehmenden Sympathien für Frankreich eingegeben worden war. Noch einmal siegte Conrings juristisches Gewissen. Es sollte aber schlimmer kommen. Das Mißtrauen gegen den Habsburger und die Furcht vor den Türken brachte in Conring den Gedanken zur Reife, daß nur in der Wahl des französischen Königs zum Kaiser das Heil Deutschlands zu finden sei. Bereits im Jahre 1664 sprach er in einem Briefe an Boineburg diesen Gedanken aus. Der Geheimrat war politisch nicht so verrannt. Ob er dem Freund abriet? Ob sich Conring die nächsten sechs Jahre zurückhielt?

Vom Jahre 1670 an ist jedenfalls seine mehrjährige politische Korrespondenz mit französischen Staatsmännern abstoßend[1]. Um diese Einzelheiten wußte Boineburg wohl nichts. Als er im Dezember 1672 starb, hatte sich Conring bereits bedenklich weit vorgewagt.

Selbst von Paris aus mußte man seinen Eifer für die Kaiserkandidatur des Königs oder des Dauphins eindämmen. Manche Briefe Conrings an Robert Gravel gibt der Herausgeber nur im Auszug wieder, weil zu viel Kompromittierendes darin zu lesen war. Conring bietet sich an, allerlei Bücher zu Gunsten der französischen Krone zu schreiben. Gravel lehnt höflich ab. Die Neider des Ruhmes Frankreichs würden, meint er, das Eintreten Conrings für einen Kaiser französischer Nation übel deuten. Es sei weit besser, die Reichsstände und das Haupt selbst von der Wichtigkeit eines guten Ein-

[1] Gruber im Anhang zum Teil II, 1429 ff. Vgl. Sybels Hist. Zeitschrift XXIII (1870) 8 ff.; Breslau in der Allg. d. Biogr. IV 450.

verständnisses zwischen Frankreich und Deutschland auf der Grundlage des Westfälischen Friedens zu überzeugen. Aber Conring läßt nicht los. Er ist sich keines Verrats an der Sache seines Landes bewußt, er glaubt ihm zu dienen (!). Er ist aber ein wunderlich verbissener Theoretiker und naiv verblendet. Er mag den Reichsfrieden vor Augen gehabt haben, verdarb aber seine Sache durch sein Schielen nach Lohn.

Nun will er es seinen Landsleuten schriftlich vormachen: „Es widerspricht weder den Gesetzen noch der Gewohnheit, daß ein Fremder das Reichszepter ergreife; es kann auch tatsächlich geschehen." „Ich bin fest überzeugt", schreibt er am 4. März 1672, „daß nichts für das Reich vorteilhafter sei, als wenn der Allerchristlichste König selbst oder der Dauphin die Zügel der Regierung ergreift." [1] Er trägt sich mit dem Gedanken an ein Buch über des Römisch-Germanischen Kaisers legitime Nationalität, Vaterland, Alter, Geschlecht, Tugend".

Aber in Paris herrschte Frost. Auch das Geld blieb aus. Ob der Krieg vielleicht die alte Großmut des Hofes verschlungen habe, fragt einmal der Helmstädter Professor. Er leidet unter arger Geldverlegenheit. „Wenn mir durch Fürsprache Ew. Exzellenz", schreibt er im März 1673 an Gravel, „auch in diesem Jahr die königliche Munifizenz sich auftut, bitte ich das Geld in Nürnberg oder Frankfurt auszuzahlen und mich rechtzeitig zu benachrichtigen." [2]

Allmählich wurden Conrings französische Sympathien verdächtig. Man hielt ihn für einen Söldling des französischen Königs. In seiner naiven Stubengelehrsamkeit wunderte sich Conring darüber. Er wird aber dennoch vorsichtiger und zurückhaltender. Bereits im April fürchtet er, offen für den König von Frankreich einzutreten; sein Kopf könne dabei in Gefahr kommen. Da erreicht ihn im Juni die Hiobspost aus Paris, der königliche Schatz für „Literaten" sei erschöpft; er habe nichts mehr von dort zu erwarten.

Zwei Jahre vergehen. Conring hat inzwischen seine schriftstellerischen Dienste dem Wiener Hofe angeboten. Dort mißtraute man ihm natürlich. Er will sein Werk zur Verteidigung der Reichsgrenzen erweitern und ersucht um Bücher aus der Hofbibliothek. Der siebzigjährige Greis darbt. Die bösen Kriegszeiten sind ihm feindlich. Er muß sich sechs Jahre gedulden.

Am 6. Okt. 1681 wendet sich Conring nochmals mit dringenden Bitten an den Grafen Lamberg. Er lag krank danieder. Der Jesuitenpater v. Lüdinghausen, Lambergs Beichtvater, hatte ihn besucht und überaus ehrenvoll angesprochen. Das gab Conring, der sonst die Jesuiten, mit Ausnahme einiger Gelehrten, nicht ausstehen konnte, neuen Mut. Er schreibt an den Grafen: „Belangend mein Supplementum operis de Finibus Imperii, dessen etzliche Bogen alhie unterthanig offeriren zue lassen ich mich albereits erkünet, hat dessen fernere Edirung eine gute Weile müssen cessiren; theils meiner Schwachheit wegen; theils weilen der Verleger ist verhindert den nötigen Verschus herbey zue tragen, indemo derselbe in Meissen wohnhafftig, und alle commercia mit denen Oertern unß ernstlich seint verbotten. Zue geschweigen, daß leider! der status Imperii fast von Tage zu Tage dergestalt abnimmet, daß auf die veteres Fines zue gedencken lächerlich fället, und nur muß bedacht werden

[1] Gruber, Anecdota 1447. [2] Ebd. 1441.

proxime imminens totius Reipublicae finis, gestalt ich nunmehro an einiger Verbesserung gentzlich desperire, bevorab J. Kayserliche Majestet per zelotica consilia im Königreich Hungaren also ist verwickelt, daß Teutschland muß vergessen werden: dann auch die vormals terrible Hispanische Macht zue Boden albereits geworfen worden, auch der Francfurtische Convent ab Frantzösischer Seiten nur wird ausgelachet werden. Zweiffele nicht, Ew. Hochgr. Excellentz seint eben meiner Meinung; wiewohl die Grund-Ursachen solches elenden Estats von der Feder nicht mügen berühret werden."[1] Das Finis Imperii war Conrings böser Traum.

Am gleichen Tage, dem 6. Oktober 1681, schrieb Conring auch den letzten Brief unsrer Sammlung. Er ist an den Pater v. Lüdinghausen, genannt Wolff, gerichtet. Conring dankt ihm für seinen Besuch und einen liebenswürdigen Brief. Das Lob des Paters scheine ihm übertrieben. Nun sehe er seinem Tode entgegen. Er habe immer sein Seelenheil vor Augen gehabt und hofft mit gutem Gewissen vor dem göttlichen Richter erscheinen zu können. Andersdenkende hasse und verfolge er nicht. Auf eines sei er vor allem bedacht, auf den Religionsfrieden. „Ich weiß zwar genau, wie weit sich heute so viele, die ganz im Sektenwesen und in Zwistigkeiten stecken, von dieser Ansicht entfernen. Indes hoffe ich, daß mein Buch ‚Über den politischen Frieden der Stände' in Religionssachen wenigstens unsrem Deutschland genützt habe.... Ich zweifle nicht, daß Du, hochwürdigster Herr, wenigstens in dieser Angelegenheit mit mir übereinstimmst, wenn Du nur ohne Voreingenommenheit durch Liebe und Haß mein Buch studierst; hat doch auch bisher niemand aus Deiner Gesellschaft gewagt, gegen mein Werk zu schreiben." Dann bittet Conring noch um des Paters Gunst. —

Er brauchte sie aber nicht mehr. Am 12. Dezember desselben Jahres 1681 starb er zu Helmstädt. Die verhängnisvolle Gewalt seiner Selbsttäuschungen entschuldigt den merkwürdigen Mann. Boineburgs maßvolles Wesen[2] bändigte zum Teil seine Leidenschaftlichkeit, Boineburgs Festigkeit stützte seinen schwachen Charakter. Nach des edlen Konvertiten Tod wurde er haltlos.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

---

[1] Gruber a. a. O. 1482 ff.

[2] Boineburgs politische Stellung ist nicht ganz aufgeklärt. Seit 1667 macht sich eine Annäherung an Frankreich bemerkbar. Sicher war er anfangs gegen das Haus Österreich. (Vgl. Mentz, Joh. Philipp v. Schönborn II 277 ff. und Guhrauer, Kurmainz in der Epoche von 1672 I 102 ff.

Besprechungen.

Liturgik.

1. Meßbuch der katholischen Kirche (lateinisch und deutsch). Nach dem neuen römischen Missale des Papstes Benedikt XV. bearbeitet von Chr. Kunz. Regensburg 1920, Pustet. Geb. G. 7.—
2. Ders., Sonntagsmissale, enthaltend die Messen aller Sonn- und Feiertage (lateinisch und deutsch) mit ausführlichen Erklärungen. Regensburg 1922, Pustet. Geb. G. 5.— und höher.
3. Anselm Schott O.S.B., Das Meßbuch der heiligen Kirche (lateinisch und deutsch) mit liturgischen Erklärungen. Vollständige Neubearbeitung durch Mönche der Erzabtei Beuron, auf Grund des neuen Missale Romanum herausgegeben von Pius Bihlmeyer O.S.B. (351.—360. Tausend.) Freiburg 1923, Herder. Geb. G. 14.—
4. Meß- und Vesperbuch der katholischen Kirche (lateinisch und deutsch). Belehrungen über die Liturgie und die kirchlichen Zeiten von Ludw. Soengen S. J. (4. Aufl. im Druck.) Kevelaer 1920, Butzon & Bercker.

1. Das wachsende liturgische Interesse der Gläubigen spiegelt sich unter anderem wider in der auffallend stark zunehmenden Verbreitung liturgischer Bücher, vorab des Meßbuches der Kirche. Aus der Zahl der Veröffentlichungen auf diesem Gebiet seien vier herausgegriffen, die durch die Verschiedenheit ihrer Anlage zugleich eine Reihe von Wegen weisen, weitere Kreise der Liturgie zuzuführen.

Die getreueste Wiedergabe des römischen Meßbuches bietet Kunz, weil er dessen Texte einfach abdruckt und die Erklärungen auf ein Mindestmaß beschränkt. Als Einleitung gibt er eine Anweisung zur Benützung des Meßbuches und des Direktoriums. Die Einführungen zu den Festen und Festzeiten sind meist sehr kurz gehalten, orientieren aber gut; je näher wir dem Höhepunkt der Liturgie, den Karwochengeheimnissen, kommen, um so reicher werden sie und bieten recht Wertvolles. Ein Wunsch steigt bei diesen Erklärungen auf. Sie möchten hier und da mehr im Sinne geschichtlicher Angaben über Entstehung und Entwicklung der Liturgie abgefaßt sein und etwas weniger aus dem Geiste der Amalarschen Allegorie, d. h. der später in die Liturgie hineingetragenen, nachsymbolischen Deutung auf Ereignisse und Reihenfolge von Ereignissen aus dem Leben Jesu.

Als Beispiel möge hier die Liturgie der Kartage angeführt werden. Eine Erklärung des Gründonnerstags dürfte ohne Hinweis auf die Weihe der heiligen Öle als Vorbereitung auf die am Karsamstag stattfindende Taufe der Liturgie nicht völlig gerecht werden; und es heißt geschichtliche Tatsachen nicht genügend berücksichtigen, wenn man ihren freudigen Charakter allein aus der Einsetzung des Meßopfers und des Priestertums herleitet. Die Karfreitagsliturgie ist ihrem Aufbau nach ohne Zweifel ein Gegenstück zum dreiteiligen Aufbau der Messe, nicht aber ein achtteiliges Ganzes. In der Erklärung der Karsamstagsliturgie möchte man den Hinweis auf die Taufe im einzelnen stärker unterstreichen und konsequenter durchgeführt sehen.

Zu begrüßen ist die dem Aufbau der Messe allein entsprechende Einteilung der Opfermesse in einen Wandlungsteil, der mit der Präfation (nicht etwa erst mit dem „Kanon)“ und einen Kommunionteil, der mit dem Paternoster beginnt.

Kunz beschränkt sich, wie gesagt, mehr oder weniger auf die Wiedergabe des eigentlichen Meßbuches. Er scheint also vorauszusetzen, daß die Benützer zugleich andere Bücher zur Hand nehmen, die ihnen ein eingehenderes Verständnis der Liturgie vermitteln; denn ohne Einführung wird es dem Laien kaum möglich sein, Wert und Schönheit des liturgischen Aufbaus der heiligen Messe und des Kirchenjahrs ganz zu erfassen. An solchen Werken fehlt es ja freilich nicht.

Kunz gibt eigentlich eine Übersetzung des römischen Meßbuches, eine Übersetzung, die sich gut und glatt liest, und bietet den lateinischen Text nur bei den vom Chor gesungenen Teilen. Daß er auf jede Art von Anmerkungen zu den biblischen Lesungen verzichtet, paßt zu der oben angenommenen Voraussetzung. Die Ausstattung des Buches ist eine des liturgischen Pustetschen Verlags durchaus würdige.

2. Was bei dem Kunzschen Meßbuch als Nachteil angesehen werden kann, ist bei seinem Sonntagsmissale behoben. Hier begegnen wir einer längeren Einleitung über Kreuzopfer, Abendmahlopfer und Meßopfer; hier haben auch die Festzeiten wie jede einzelne Messe eine kurze, gediegene Erklärung und Einführung. Bei der Durchsicht des Ganzen offenbart sich nach Kunz die Beziehung der Einzelseele oder „das neue Leben in Christus“ als

grundlegender Leitgedanke des Kirchenjahrs. Zudem werden bei jeder Messe außer dem „Grundgedanken" noch die „Seelenstimmung" an Hand der antiphonarischen Stücke des einzelnen Meßformulars vorgelegt. Die geschichtliche Seite könnte meines Erachtens bedeutend eingehender berücksichtigt werden; es würde sich dabei zeigen, daß außer dieser Beziehung der Einzelseele auch die der Gemeinschaft eine mindestens ebenso bedeutsame Rolle für die Meßerklärung zu spielen hat. Die Übersetzung liest sich im allgemeinen gut, doch könnte sie nicht selten glatter und klarer sein. Ob man das ex patre natum im Kredo mit „erzeugt" übersetzen kann? Die eingangs gegebene allgemeine Meßerklärung scheint wenig dem „liturgischen" Gang des Opfers zu entsprechen. In weiten Kreisen unsres Volkes, denen es auf einfache Erfassung der Meßgebete und verständnisvolle Anteilnahme am Opfer ankommt, wird das Buch ohne Zweifel großen Nutzen stiften.

3. Der altbewährte „Schott", wie man das Buch kurzerhand zu nennen gewohnt ist, bedarf eigentlich keiner Empfehlung; die große Zahl der Benützer empfiehlt ihn von selbst. Die Ausgabe hat in den nun bald vierzig Jahren seines Bestehens eine Entwicklung genommen, die heute mehr eine Verbindung von Meßbuch und Liturgieerklärung im größeren Stil, denn ein bloßes Meßbuch zu nennen ist. Besonders die letzte Auflage hat dieser Entwicklung die Krone aufgesetzt. So begrüßenswert die Erklärungen an sich sind, es wird einem Beter nicht möglich sein, dieselben im Laufe der Messe mitzunehmen. Aus diesem Gedanken heraus ist denn schon seit einer Reihe von Jahren eine dem ursprünglichen Schott mehr ähnliche Ausgabe erschienen mit dem Titel Oremus! Daß diese schon das 61. bis 71. Tausend erreicht hat, zeigt die Neigung vieler Beter, ein einfaches Meßbuch zu benützen. Ja sogar eine Ausgabe dieses Buches ohne Anmerkungen darf schon auf die 6. Auflage blicken.

Die neue Auflage des „Schott" weist gegenüber den vorhergehenden starke Erweiterungen auf, so eigene Abschnitte über das Kirchenjahr, den Sonntrg, die Quatembertage, das Stationswesen, die Geschichte der heiligen Messe, die liturgischen Gewänder, Farben, Geräte und das Gotteshaus. Die einzelnen Sonn- und Festtage sind mit größeren Einleitungen versehen u. a. m. Geblieben ist die an erster Stelle gegebene „Kurze Lehre von der heiligen Messe", die wenig geeignet sein dürfte, dem Laien das Wesen der heiligen Messe als Opfer und als Erneuerung des Kreuzopfers klarzumachen. Sie ist angelehnt an die Erklärungen, die Thomas von Aquin vorlegt, aber nicht über die Messe als Opfer, sondern über die Zeremonien der Messe; und Thomas war ein Vertreter der oben schon genannten Amalarschen Allegorie, die symbolische, aber nicht geschichtliche und sachliche Erklärungen bietet. So dankenswert im übrigen die liturgischen Darlegungen sind, des öfteren dürfte auf liturgiegeschichtliche Tatsachen doch noch mehr Rücksicht genommen werden, so vor allem in der Karwoche. An andern Stellen sollte nicht der Eindruck einer geschichtlichen Tatsache aufkommen, wo wir auf bloße Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten angewiesen sind. Die Bemerkungen über die Bedeutung der liturgischen Farben scheinen etwas gesucht. Bei der Erklärung des Ordo missae kommt der eigentliche Aufbau der Messe und sein leitender Gedanke nicht klar genug zum Ausdruck. In der Fastenzeit scheint mir der Bußcharakter zu sehr im Vordergrund zu stehen, vor allem im Vergleich zu dem wenig berücksichtigten Gedanken der Hinführung der Täuflinge zu Christus.

Auf weitere Einzelheiten soll hier nicht eingegangen werden. Bemerkt sei nur noch, daß die Messen „für manche Orte", die im römischen Meßbuch eine durchgreifende Neuordnung erfahren haben, nicht aufgenommen sind. Die Ausstattung des Buches läßt nichts zu wünschen übrig; um bei der gewaltigen Stoffmenge Format und Umfang innerhalb der rechten Grenzen zu halten, ist freilich ein so kleiner Satz gewählt worden, daß er gute Augen und eine helle Kirche voraussetzt.

4. Wieder einen andern Kreis von Betern hat Soengen in seiner Ausgabe vor Augen, die sich nach Anordnung und Inhalt so stark vom eigentlichen Meßbuch entfernt, daß man sie als Gebetbuch auf liturgischer Grundlage bezeichnen möchte. Mit der Messe eines Tages gibt er zugleich die Vesper und den für das Fest charakteristischen Hymnus. An den Ordo missae schließen sich die Sonntagsvesper, die Komplet, vier Litaneien und der sakramentale Segen an, so daß sich das Buch auch für den in vielen Pfarrkirchen gehaltenen Nachmittagsgottesdienst sehr gut eignen dürfte. Dann folgen die Meßformulare der Festzeiten, deren er nach der viel verbreiteten populären Ansicht drei aufzählt: Weihnachts-, Oster- und Pfingstfestkreis. Die Messen zu Ehren der Heiligen (Proprium de Sanctis) bilden keinen Teil für sich, sondern sind den Festzeiten eingegliedert, zudem ist nur eine beschränkte Zahl derselben geboten. Dann folgen die allgemeinen Votivmessen, an die sich ein Gebetbuch mit den

üblichen Andachten anschließt. Den Abschluß bilden die allgemeinen Messen zu Ehren der Heiligen (Commune Sanctorum).

Die Erklärung des Kirchenjahrs ist ganz auf die Amalarsche Allegorie aufgebaut: Das Kirchenjahr ist ein Spiegel der Weltgeschichte von Adam bis zum Jüngsten Gericht, die eigentlichen Festzeiten geben eine Darstellung des geschichtlichen Lebens Christi. In anderem Zusammenhang („Meßliturgie und Gottesreich") habe ich mich mit der Berechtigung dieser Auffassung auseinandergesetzt. Liturgiegeschichtliche Darlegungen fehlen fast vollständig. Die den einzelnen Festen und Festzeiten vorangesetzten Erklärungen sind meist an die zwei Fragen angeschlossen: Woran erinnert und wozu ermahnt das Fest? Die Beantwortung der zweiten Frage ist moralistisch gehalten. Der Untertitel des Buches dürfte also vom rein liturgischen Standpunkt aus nicht ganz genau sein. An Einzelheiten wäre manches durchaus anzuerkennen, anderes angesichts der geschichtlichen Tatsachen zu ändern.

Die Ausstattung des Buches weist nicht ganz die vornehme Haltung der andern Ausgaben auf. Die reiche Zahl von Bildern ruft wiederum einen bestimmten Leserkreis ins Gedächtnis. Soengen bietet im Unterschied zu Kunz und Schott alle Texte lateinisch und deutsch.

5. Erklärung des heiligen Meßopfers. Ein Unterrichts- und Erbauungsbuch für die Gläubigen der Kirche Gottes. Von P. Martin von Cochem O. C. 20. und 21. Auflage. 58. und 59. Tausend. (XVI u. 648 S.) Regensburg 1921, Manz. Brosch. G. 1.50; geb. G. 2.50

6. Des ehrwürdigen P. Martin von Cochem Erklärung des heiligen Meßopfers. In neuer, zeitgemäßer Bearbeitung von einem Priester der Diözese Hildesheim. Illustrierte Volksausgabe. (XVI u. 352 S.) Limburg a. L., Gebr. Steffen.

5. Daß ein aszetischer Schriftsteller noch mehr als zweihundert Jahre nach seinem Tode — Martin von Cochem starb 1712 — Neuauflagen erlebt, ist ein Beweis für die Güte seiner Werke. Und in der Tat möchte ich dem Buche die weiteste Verbreitung auch in unsern Tagen wünschen. Lebt in ihm doch der altkirchliche Gedanke vom Wesen des Opfers und Meßopfers (Konsekrationstheorie), der allein die Meßliturgie erklären kann. Fordert es doch einen Anschluß der Gläubigen an diese Meßliturgie, wie man ihn fester nicht wünschen kann. Auf weite Strecken hin zeigt zwar auch er den Wert der Messe an der Hand der Amalarschen Allegorie, aber diese Darstellung und Erneuerung des Lebens und Leidens Christi in der Messe geht nicht über das hinaus, was mit der Liturgie selbst vereinbar ist, das Allegorische und Symbolische; es bleibt immer ein „als ob". Immer wieder kommt er auf die Hauptsache zurück, die Gläubigen sollten in der Messe opfern, darbringen; und zwar nicht ihre eigenen schwachen Gebete (Rosenkranz, Bruderschafts- und Pflichtgebete), sondern den Heiland der Welt und in ihm sich selbst. — Auch die im Anhang aus andern Werken Martins genommenen vier Meßandachten atmen echten liturgischen Geist, besonders die erste, die fast eine wortgetreue Übersetzung der Liturgie bietet. Wenn er dabei nur von einer geistlichen Kommunion der Gläubigen in der Messe spricht, so ist ihm dieses Zugeständnis an seine damalige Zeit leicht nachzusehen. Gegenüber den vielen Vorzügen des Buches werden wir auch die etwas altertümliche, nicht selten etwas breite Sprache und die reiche Verwendung der Legenden gern mit in Kauf nehmen[1]. Von geschichtlichen Erörterungen sieht Martin leider ganz ab.

Die Ausstattung des Buches dürfte für den wertvollen und anziehenden Inhalt vornehmer sein; ist es doch, um nur eins hervorzuheben, bei der Hälfte der Seitenzahl dreimal so dick wie Kunz.

6. In dieser Hinsicht verdient die im Verlag der Gebr. Steffen erschienene Ausgabe den Vorzug. Aber leider haben wir bei ihr nicht mehr in allem den unverfälschten Cochem vor uns, da der Bearbeiter sich nicht darauf beschränkte, die Sprache unsrem heutigen Empfinden anzupassen, sondern den Grundgedanken vom Opfer in Anlehnung an die heute vorherrschenden Opfertheorien abänderte. Auch die vorhin erwähnte erste Meßandacht findet sich nicht vor.

7. Liturgik. Eine Einführung in das Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes von Jos. Prill. 8° (VIII u. 238 S.) Bonn 1921, Hanstein.

8. Gloria in excelsis Deo! oder „Wie lebe ich mit der Kirche?" Leichtverst. Erklärung der ganzen Liturgie für Welt- und Ordensleute von Fr. X. Brors S. J. 12° (360 S.) Kevelaer 1921, Jos. Bercker. Geb. G. 2.50

7. Prills Buch möchte den Gebildeten ein liturgischer Wegweiser sein, der ihnen die Ergebnisse der Fachwissenschaft in anziehender Form unterbreitet. Es möchte die erste Grundlage schaffen oder vertiefen für das Verständ-

[1] Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 31 (1886) 582 und 49 (1895) 327.

nis des liturgischen Gottesdienstes. Der erste Teil behandelt die allgemeinen liturgischen Fragen (Geschichte, Sprache, Personen, Gegenstände, Handlungen usw.), der zweite das Breviergebet, die Messe, Sakramente und Sakramentalien, der dritte das Kirchenjahr. Als Anhang sind die gebräuchlichsten liturgischen Texte lateinisch und deutsch wiedergegeben. In kurzer, knapper, aber klarer Darstellung gehalten, erfüllt das Buch seinen Zweck, wenn man auch mitunter eingehendere, geschichtliche Entwicklungen und bei den Erklärungen einen kräftigeren und belebenderen Hauch vom Geiste der Liturgie wünschen möchte. In der Erklärung der heiligen Messe vertritt der Verfasser die Theorie von der „mystischen Schlachtung" Christi, ohne den Versuch zu machen, dieselbe aus der Liturgie zu begründen. Notwendig bleiben so Opferung und Wandlung zwei Teile, deren innerer Zusammenhang nicht ersichtlich wird. In den Darlegungen über das Kirchenjahr begegnen wir auch hier zu oft und ausschließlich der Amalarschen Allegorie.

8. Brors, bekannt durch seine volkstümlichen apologetischen Schriften, sucht dasselbe Ziel wie Prill auf einem etwas andern Wege zu erreichen. Unter anerkennenswerter Benützung der neuesten Literatur entfaltet er in lebendiger, hier und da etwas zu lebendiger Sprache vor uns das Kirchenjahr, die heilige Messe, die Spendung der Sakramente und Sakramentalien und ermöglicht dem Leser durch Beigabe und Übersetzung vieler liturgischer Texte Einblick in die Vorgänge und Gebete und zugleich verständnisvolle Anteilnahme. Die vorhin erwähnten Nachteile liegen bei ihm nicht vor, doch verleitet der praktische Seelsorger hier und da den Schriftsteller, eindrucksvolle Gedankengänge von Theorien einzuflechten, die er im Prinzip ablehnt.

9. Der heiligen Eucharistie geweihtes Jahr. I. Teil: Im Licht des Christkinds. II. Teil: In Leid und Sieg. Tagesgedanken zur Vorbereitung und Danksagung auf das heilige Opfer und die heilige Kommunion im Anschluß an die Meßtexte ... aus Liturgie und Legende gesammelt von Dr. El. Oberhammer. Innsbruck-München 1920/21, Tyrolia.

9. Den Gedanken des Offertoriums- und Kommunionverses der Meßliturgie nimmt der Verfasser als Ausgangs- und Mittelpunkt von Stimmungsbildern im Anschluß an das jeweilige Tagesformular. Der Plan ist wirklich glücklich und ohne Zweifel auch gut durchgeführt. Der Leser wird mit seiner ganzen Seele in die liturgische Stimmung des Tages eingetaucht und ihm so eine überaus abwechslungsreiche Anteilnahme am Opfer ermöglicht. Zu begrüßen ist das Bestreben des Verfassers, Opfer und Kommunion in den von der Liturgie gewollten innern Zusammenhang zu bringen. Die ruhig vornehme Ausstattung entspricht dem hohen Inhalt und der edlen Sprache des Buches, das der Liturgie manche Freunde gewinnen wird.

10. Liturgisches Handlexikon von Jos. Braun S. J. (VIII u. 344 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet. Geb. G. 1.40

10. Es war ein glücklicher Gedanke des durch seine geschichtlichen Arbeiten auf dem Gebiet der kirchlichen Kunst bekannten Verfassers, ein Handbuch der Liturgik in Form eines Wörterbuches herauszugeben. Denn so ist jedem, auch dem interessierten Laien, die Möglichkeit geboten, sich schnell und allseitig über eine liturgische Frage zu orientieren. Aufgenommen wurde das weite Gebiet der heutigen liturgischen Terminologie, die jetzigen liturgischen Funktionen unter Einbeziehung ihrer geschichtlichen Entwicklung, sodann auch die mittelalterliche liturgische Terminologie. Soweit möglich liegen allen Artikeln die ersten Quellen und die besten Bearbeitungen zu Grunde. Etwas Wesentliches wird man nicht vergebens suchen, da die Vielseitigkeit der Darstellung in Erstaunen setzt. Ein 17 Seiten umfassendes Literaturverzeichnis berichtet über Quellen und alte wie neue Autoren, so daß auch dem Weiterforschenden Gelegenheit geboten ist, sich zu orientieren. Das Buch wird sicherlich viele Freunde finden, zumal unter der Geistlichkeit.

11. Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage von Dr. phil. et theol. B. Frischkopf. (Neutestam. Abhandl. Band IX, Heft 4—5.) (VIII u. 191 S.) Münster i. W. 1921, Aschendorff.

11. Vorliegende Arbeit, die um ihres Gegenstandes willen hier einen Platz finden möge, will nicht eine positive Darlegung und Begründung der katholischen Auffassung von den Quellenberichten und der Bedeutung des Abendmahls Christi vor seinem Leiden sein, sondern bloß eine Vorführung und Kritik der neuesten Erörterungen über die Frage seitens der nichtkatholischen Wissenschaft. Man mag dieses Ziel und das damit erreichte Ergebnis als etwas zu negativ ansehen, der Zweck, den sich der Verfasser gesetzt, ist vollkommen erreicht. Wer sich einmal davon überzeugen will, zu welchen Mitteln und Deutungskünsten sich Männer, die den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erheben, bereit finden müssen, wenn es gilt,

einen in sich und aus dem Zusammenhang seinem wesentlichen Inhalt nach zweifellos klaren Text seiner Echtheit oder seines wirklichen Sinnes zu berauben, der nehme sich die Mühe — es ist eine Mühe, aber eine, die sich unter dieser Rücksicht wirklich lohnt — und arbeite dieses Buch durch. Alle Möglichkeiten von einem einfachen Mißverständnis bis zu einem angeblichen „temporären Wahnsinn" des hl. Paulus findet er in der nichtkatholischen Wissenschaft vorgelegt und von andern wieder bestritten.

Der Verfasser sagt im Vorwort, die Veröffentlichung der Arbeit habe infolge der Kriegswirren eine unliebsame Verzögerung erfahren. Das mag als Entschuldigung dienen für den Umstand, daß die Literatur der letzten Jahre nicht die notwendige Berücksichtigung erfahren hat — Werke, wie die von Cladder, Brinktrine u. a. hätten notwendig in den Kreis der Betrachtungen einbezogen werden müssen —, daß die dem vorletzten Jahrzehnt angehörige Kontroverse, die sich an die Namen Renz und Wieland anknüpft, als „neueste" bezeichnet wird u. a. m. In der Frage nach dem Datum des Abendmahls, ob 13. oder 14. Nisan, wird nicht jeder dem Verfasser beistimmen, ihr aber auch nicht die Bedeutung zumessen, die er ihr beizulegen scheint.

Joseph Kramp S. J.

Ordenswesen.

Die Ordensgenossenschaft der Frauen vom heiligsten Herzen Jesu. Eine Charakterstudie. Von M. Janet Erskine Stuart, sechster Generaloberin der Gesellschaft. (VIII u. 102 S.) Freiburg 1922, Herder. G. 1.20

Als P. Lippert im Jahre 1912 sein feinsinniges Büchlein herausgab: „Zur Psychologie des Jesuitenordens" (Kösel) konnte er zur Erläuterung seiner Absicht auf ein Wort Prof. M. Faßbenders hinweisen:

„Eine außerordentlich dankbare Aufgabe würde es sein, eine Psychologie des katholischen Ordenslebens im allgemeinen und eine Psychologie der einzelnen Orden mit Hervorhebung ihrer Eigenart zu schreiben. — Es wären als psychologische Probleme zu behandeln: die Persönlichkeit der Ordensgründer und die Ziele der Ordensgründungen im Zusammenhang mit den Zeitverhältnissen. — Die Grundlage der eigentlichen Ordenspsychologie dürfte aber zweifellos in der aszetischen Eigenart, in der aszetischen Auffassung zu suchen sein."

Fast um dieselbe Zeit benützte J. E. Stuart, die Generaloberin der Frauen vom Heiligsten Herzen, auf einer langen Amtsreise ihre Mußestunden auf dem Indischen und Stillen Ozean, um ein Bild ihrer Genossenschaft zu entwerfen, wie es vor ihrer Seele stand, wie sie es den Mitgliedern und Freunden des Ordens vor die Seele stellen wollte. Die Darstellung hält sich auf ähnlicher Höhe wie bei Lippert, ist aber etwas heimeliger, familienhafter empfunden, nicht zu einem so offenen Kreise gesprochen, d. h. eben echt frauenhaft. Prof. Faßbender wird ohne Zweifel freudig finden, daß hier sein Wunsch um ein weiteres Stück erfüllt ist, indem eine der eigenartigsten und gesegnetsten Frauengenossenschaften des 19. Jahrhunderts von berufenster Seite ihr Charakterbild erhielt.

Wer das überaus anziehend geschriebene englische Büchlein gelesen hatte, mußte wünschen, es auch in Deutschland verbreitet zu sehen. Nicht einmal in erster Linie, damit es als Werbeschrift für die Ordensgenossenschaft der Frauen vom heiligsten Herzen diene. Zwar auch der Gedanke läge ja nahe in dem Augenblick, wo sich nach langer Verbannung — die Genossenschaft galt den verflossenen deutschen Regierungen als besonders „jesuitenverwandt"! — das deutsche Vaterland wieder aufgetan und in Pützgen bei Bonn die erste Niederlassung auf seinem Boden erhalten hat. Und sicher wird die Schrift auch das tun, sie wird werben, und zwar in der einzig vornehmen Art, indem sie in edler, schlichter Selbstdarstellung sagt, was sie über die Frauen vom Heiligsten Herzen zu sagen hat.

Aber die Schrift verdient noch aus einem ganz andern Grunde übersetzt zu werden. Sie scheint uns imstande, Zeuge zu sein für ein Stück feinster katholischer Seelenkultur; sodann aber einen lebensvollen Beitrag und Anregung zu brennenden Fragen der höheren Mädchenerziehung zu bringen.

Uns Katholiken kommt inmitten der heutigen Welt immer wieder die Überzeugung, unser Glaube müsse der Ratlosigkeit in Sachen wahrer Seelenbildung ein wegweisendes Wort zurufen. Man müht sich mit viel Geistreichigkeit ab, dieses Wort in den rechten „modernen" Ausdruck zu fassen. Aber das beste, was die Kirche hier zu bieten hat, sind nicht Formeln — daran haben wir genug und sind nicht satt geworden. — Sie bietet, was nur das Leben bieten kann — Leben, sie erzeugt immer wieder neues Leben, in dem schlicht und sieghaft die Lösung der Rätsel vor uns steht. Blüten solchen Lebens sind die Orden.

Nicht zuletzt in den Orden, in ihren eigentümlichen Zügen, in ihren echtesten Vertretern entfalten sich die Reichtümer christlichen Seelenlebens, in jedem neuen je eine neue Seite. Es wäre der Mühe wert, einmal aus den Wesenszügen der einzelnen Orden die Fülle christ-

katholischer Seelenbildung darzutun. Es wäre nicht nur für die Ordensleute lehrreich. Denn die Orden haben ja nicht nur darin ihre Bedeutung für das christliche Leben, daß dieser oder jener in sie eintrete, sondern daß allgemein wertvolle christliche Lebensziele und Lebenskräfte in ihnen eine vorbildliche, hinreißende Ausprägung finden.

In diesem Betracht ist die Darstellung der Mutter Stuart höchst dankenswert. Ungewollt und darum um so wirksamer bringt sie einen kostbaren Beitrag zum christlichen Frauenideal überhaupt, indem sie mit feinem Takt und edler Natürlichkeit von dem Leben der Frauen vom Heiligsten Herzen erzählt, indem sie von dem Grundgedanken spricht, der die Gesellschaft schuf und immer von neuem schafft, der hochherzigen Hingabe an den Dienst des Herzens Jesu, von der ganz natürlichen Entfaltung dieses Grundgedankens zum Apostolat der Mädchenerziehung, zumal der höheren Mädchenerziehung, von der Heranbildung und Führung der jungen Ordensglieder, von dem vornehm-einfachen Geist des religiösen Zusammenlebens: Das alles kann man nicht lesen, ohne das Ideal christlicher Frauenbildung überhaupt heller aufleuchten zu sehen, und eine Frau kann es nicht lesen, ohne mächtigen Antrieb für ihr bestes Streben zu erfahren. — Allerdings sieht man hier wieder, so köstliche Schätze können aus der Tiefe nur emporgeholt und dargestellt werden, wenn zartfühlendes Verständnis für die Frauenseele und religiöse Innerlichkeit sich vereinen mit dem sichern Blick weltgewandter Bildung, der die eigenen religiösen Werte auf die üblichen Werte und Wertungen unsres heutigen Geisteslebens beziehen kann. Diese unbewußte Überlegenheit der Verfasserin macht nicht den letzten Reiz der Schrift aus. Solche Bücher strömen dann dem Leser Hochgefühle zu ob des Reichtums katholischen Seelenlebens.

Im einzelnen sei noch hingewiesen auf die abgeklärten Grundsätze der Aszese. Man könnte aus dem Buche eine Fülle erleuchteter Beobachtungen, Winke, Ausblicke zusammenstellen, die zu den Kostbarkeiten der Frömmigkeitslehre gehören würden.

Wer die geist- und lebensvolle Schrift der gleichen Verfasserin gelesen hatte („Über die Erziehung katholischer Mädchen", Freiburg 1914, Herder), wird auch in dem vorliegenden Buch nichts Alltägliches über die Mädchenerziehung erwarten, besonders, wo sie nun von dem Kleinod der Genossenschaft zu reden hatte, von der Erziehung der anvertrauten Mädchen nach den Überlieferungen des Ordens. Das sollte von allen gelesen und bedacht werden, denen die höhere Mädchenerziehung am Herzen liegt und die noch nicht der Meinung sind, daß wir bisher in unsern öffentlichen Erziehungsgrundsätzen aller Weisheit Ende erreicht haben. — Das Bild der Ordensfamilie mit ihrem geheiligten Gottesfrieden, der aber den aufmerksamen Blick für wahren Fortschritt nicht zu hemmen braucht — inmitten dieses Friedens die absichtlich klein gehaltene Schar der Zöglinge, mit den Müttern fast eine Lebensgemeinschaft bildend, durch diese Gemeinschaft selbst in einen Frieden getaucht, der alles Tiefere aufkeimen läßt: dieses Bild wird nicht verfehlen, auf den ernsten Erzieher Eindruck zu machen.

Das kleine Buch kann in Wahrheit eine Bereicherung unsrer gediegenen Literatur genannt werden. Ernst Böminghaus S. J.

Deutsche Erzählungsliteratur.

Don Antonio. Novelle. Von Klara Gräfin Preysing. 8° (IV u. 110 S.) Freiburg (o. J.), Herder. G. 1.80

„Don Antonio" gehört zu den Meisternovellen aller Zeiten. Mit erschütternder Seelenmalerei ist der Kampf des greisen Priesters geschildert, der sich nach einem weltverstrickten Leben zur Liebe der Seelen, zum Opfer irdischen Erfolgs, zur selbstlosen Hingabe an Gott durchringt. Der Schauplatz, eine Insel Dalmatiens, wird in leuchtender Bildhaftigkeit lebendig; im Rassenkampf zwischen Kroaten und Italienern ist Don Antonio der treibende Feuergeist, bis die weiße Madonna seine große, wilde Seele sänftigt. — Mit sechsundzwanzig Jahren ist die Dichterin gestorben, ohne uns mehr als diesen einen schmalen Band zu hinterlassen, — und doch gehört ihr Name der Literaturgeschichte an.

Der ungerechte Heller. Roman von Peter Dörfler. 8° (502 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

„Der ungerechte Heller frißt durch sieben eiserne Teller! Triumphieret nicht, die ihr fett geworden seid durch Unrecht, .. wenn ihr bis ins hohe Alter auf fetten Höfen sitzt: Eure Söhne, eure Enkel, eure Urenkel werden mager sein und furchtbare Jahre erleben und keine Suppe mehr löffeln können, da die Teller durchlöchert sind!" Das ruft der greise Pfarrer am Grabe des Vorstehers in das unermeßliche Leichengefolge der Lechbauern. Das geht wie ein Geisterraunen durch den ganzen Roman. Hat in „Der stummen Sünde" die Schuld ein langes Menschenleben vergiftet, so klebt am ungerechten Heller gar ein Fluch, der wie ein

Erbe von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wird. Dunkel, sagenhaft geistert der Vater des Fluches in der Vorgeschichte des Romans: Der Studel, der erstickte Student, dem die Parteilichkeit der Eltern ungerechterweise die Sägmühle als Erbe zugeschanzt hat. Was aus der Sägmühle stammt, leidet an dem Flucherbe des Studels. Der Sägmüller geht dem Bankrott entgegen, der Vorsteher kann trotz des innern Dranges nicht zum Studieren kommen, derselbe Fluch geht am jungen Gide in Erfüllung, der Bruder des Sägmüllers wird Kurpfuscher und Säufer, der uneheliche Sproß ist schwachsinnig. Am wildesten aber tobt das Erbgift sich in der Wasenmeisterin aus, die ihren viehischen Mann im Affekt erschlägt, die Leiche zerstückelt und im Krautständer einpökelt. Diese Wasenmeisterin ist eine Gestalt von übermenschlichen Ausmaßen, unheimlich abstoßend und anziehend, bis sie tragisch geläutert des Fluches ledig wird. Vollenden soll sich die Erlösung in Agid und Fränze, die nach dem Brande der Sägmühle — der alte Müller ist der Brandstifter — vom ungerechten Heller befreit, ein neues Geschlecht begründen.

Es ist weniger die Handlung als die Charaktergestaltung, die unentrinnbar fesselt. Der studiersüchtige Gide, dem so spät Auge und Herz aufgeht für die Liebe Fränzes, der Vorsteher, der zwar den studierten Beruf verfehlt, aber sein ganzes Leben im Schlichten von Rechtshändeln verzehrt, die Wasenmeisterin, die wilde Urkraft mit zartestem Gefühl vereinigt, Rike, die ahnungsvolle, heilig-selbstlose Mutter, — das seelische Sein und Leben dieser Menschen ist in seiner Verwachsenheit mit Vorfahren, Umwelt und Natur der Gehalt dieser Dichtung. Wohl finden sich viele Vorgänge, die mit höchster Meisterschaft geschaut und gebildet sind, so das nächtliche Bekenntnis der Gattenmörderin, das Hochwasser, der Wolkenbruch, das Begräbnis des Vorstehers, aber nicht diese Szenen tauchen beim Rückblick in der Erinnerung auf, sondern das Gefühl einer überwältigenden Verbundenheit von Einzelschicksal, Geschlechterlos und Naturgewalten. Von diesem Gefühl ist auch die schwerblütige, mit sinnlicher Anschauung gesättigte Sprache erfüllt. — „Der ungerechte Heller" ist ein Höhepunkt in Dörflers Schaffen, ein Werk von köstlicher Reife.

Die Monschäuer. Ein Roman aus dem westlichsten Deutschland. Von Ludwig Mathar. 8° (580 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

In urbehaglicher Schilderungskraft ersteht Menschen- und Naturleben des Städtchens im Hohen Venn. Wohl zieht sich durch das mächtige, bis auf den etwas matten Schluß immer fesselnde Buch die Entwicklungsgeschichte des Lex Martini, der aus Kaufmannslehre und Konviktsenge ausbricht, in Köln ein kunstverständiger Buchhändler wird und von der Liebe zur Heimat gezogen in sein Monschau zurückkehrt, — aber er ist doch nur ein Charakterkopf unter andern. Neben dem frohlebigen, willensschwachen Vater Fend steht unternehmend, eigensinnig und doch herzensgut Mutter Anneleen. Was ist der letzte Vennfuhrmann für eine Prachtsfigur! Und so noch ein Dutzend Monschäuer — man meint, man sei ihnen gestern oder vorgestern begegnet, wie sie, den Stecken auf dem Rücken durch die Ellbogen gesteckt, durch die Gassen des tausendjährigen Städtchens traben. Und gesund ist das Buch. Nicht als ob Schatten und Tiefen fehlten — aber wenn man mit Nanny Lambrechts Milieu-Misere in der Erinnerung in Mathars Monschau eindringt, weicht ein Alpdruck. Hier weht reine Luft, und kernige Religiosität gibt der humorgewürzten Heimatliebe ihre Weihe.

Dionys-bácsi. Drei Novellen. Von Richard v. Schaukal. 8° (153 S.) Braunschweig 1922, Georg Westermann.

Die mittlere der drei Novellen, „Alltag", ist der vergriffenen ersten Auflage von „Eros-Thanatos" (1906) entnommen, die beiden andern „Dionys-bácsi" und „Die Krücke" stammen aus dem ersten Halbjahr 1920. In beiden ist der Titel irreführend. Weder der spukhafte Mörder und Selbstmörder Dionys noch der Unfall, der den pensionierten Offizier zum Krüppel macht, spielen eine wesentliche Rolle. Hier wie dort handelt es sich um Charakterstudien, die durch scharf beobachtete Einzelzüge der äußern Erscheinung und die feinzergliedernde Darstellung seelischer Wandlungen fesseln. Eine dekadente Tragik geht durch die drei Erzählungen. An den nüchternen Forderungen des Alltags scheitert der ästhetisierende Heinrich; die eitle, oberflächliche Resa läßt sich von dem ungarischen Grafen bezaubern, flieht aber nach sechs Jahren aus der zerrütteten Ehe; endlich Hubert, ein feiner Geist, aber schwacher Wille, durch das Nachkriegselend aus seiner Laufbahn geworfen, wird zum nervenzerrütteten Quälgeist seiner Frau, nur die Zärtlichkeit für seinen Buben, den kleinen Niki, wirkt hemmend und lindernd. — Die Sprache ist gepflegt, frei von aller Manier.

Im Mantel der Liebe. Novellen von Anna Richli. 8° (261 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet.

Frauengestalten stehen in der Mitte dieser Schweizer Novellen: Die Elsegreth, die in der Stadt ihrem Vater fremd wird, und die Annemarie ausgenommen, die mit dem dalpigen Bauernbuben ihr Spiel treibt, sind diese Frauen in den Mantel der Liebe gehüllt. Gemeint ist die das Geschlechtliche überfliegende Liebeskraft des Frauenherzens. Monika gewinnt das harte, wilde Herz ihres Gatten durch ihr Erbarmen, das die aufständischen Bauern entwaffnet; Barbara und Hedwig überwinden den Groll des stolzen Bauern gegen den Maler-Sohn; Prosperine hält durch ihr Lächeln den Lehrer im Kampfe gegen die eigensinnige Fortschrittsfeindlichkeit der Gebirgsdörfler; Vittoria rettet dem Geliebten die Braut um den Preis des eigenen Lebens. . . . Bald glücklich, bald tragisch endende Herzenskonflikte sind mit psychologischem Feingefühl und Sinn für epische Spannung erzählt und vom nie erschöpften Reize der Schweizer Landschaft umgeben.

Anna Jakobe Puechlin. Erzählt von M. Herbert. 8° (124 S.) Regensburg 1922, vorm. G. J. Manz.

Weder Roman noch Novelle, enthält diese Geschichte vom Straubinger Mausannerl Szenen voll strotzenden, stürmischen Lebens, voll mystischer Zartheit und barbarischen Grauens. Wie eine rote Flamme lodert die Zigeunerdirn auf, unbändig gesund, froh und unversehrt an Leib und Seele. Das Geschick der Agnes Bernauer, in das sie umsonst warnend und helfend einzugreifen sucht, droht ihr selber. Als Hexe gefoltert, sieht sie den Feuertod vor sich; nur der heldenmütige Eifer Alberts, des weißen Mönches, bewahrt sie davor. Dem Leibe nach lebenslänglich gefangen, reift ihre freie Seele dem Himmel entgegen. Als einsam blinkender Stern steht die Imitatio Christi am düstern Himmel des Zeitbilds. Aber der Hauptreiz liegt nicht in dem von Reflexionen umleuchteten Dominikaner und seiner Begeisterung für Thomas von Kempen, sondern in dem blutvollen, naturbesessenen Mausannerl, das in seiner Turmzelle zur Heiligen wird.

Die Knappen von Prettau. Erzählung von Josef Georg Oberkofler. kl. 8° (158 S.) Regensburg 1922, Kösel & Pustet.

In seine Heimat, das Hochtal der Ahrn im deutschen Südtirol, führt uns Oberkofler. Mit leichtem Anklang an Chronikstil erzählt er von dem blutigen Kampf, in dem die Prettauer Bergknappen anno 1600 das Eindringen der Lutherischen abwehrten. Es ist nicht nur der Stoff, der an Handel-Mazzetti erinnert; auch Farbe und Stimmung sind von ähnlicher Glut. In dem epischen Erstlingswerk Oberkoflers, der als Lyriker schon hervorgetreten ist, kündet sich eine starke Kraft an.

Stille und laute Wasser. Geschichten aus den Bergen. Vom Reimmichl (Seb. Rieger). 8° (192 S.) Innsbruck (o. J.), Tyrolia.

Die „stillen und lauten Wasser" fließen auch in den Tiroler Alpen. Von der ersten bis zur letzten dieser Geschichten umfängt einen Herzensgüte und Schelmerei, volkstümliche Poesie und Gottinnigkeit. Immer wird man erquicklich unterhalten, manches Stück gewährt hohen Kunstgenuß.

Pflicht. Roman einer Ehe von Emmy Gruhner. 8° (222 S.) Innsbruck 1921, Tyrolia.

Der Roman beginnt mit der Hochzeit, auch in der Ehe wirken keine nach außen gerichteten Wahlverwandtschaften; also ein seltener Vogel. Ilse ist schlicht und gesund, beseelt von einem selbstverständlichen Pflichtgefühl, das auch ihre Religiosität färbt, „ein lieber Kerl, aber etwas ledern". Heinz ist ein unbeherrschter Neurastheniker, ohne das Bewußtsein einer Verpflichtung gegen Gott oder Menschen, unstät und wankelmütig, so überempfindlich, daß er vom zu lauten Denken Ilses gereizt wird; aus seelischem und leiblichem Unbehagen boshaft, stichelt und nörgelt er, tastet er schließlich gar Ilses religiöses Leben an. Keine Ablenkung mildert die Charaktergegensätze. Sie sind wirtschaftlicher Sorgen überhoben; Heinz gibt die Universitätsprofessur auf, um als Privatgelehrter zu leben. Kinder bleiben der Ehe versagt. Ilse wird so aufgerieben, daß sie an Ehescheidung als einzige Rettung denkt. Nur religiöse Gründe und Kräfte, durch einen prächtigen Gebirgspfarrer vertreten, vermögen sie dazu, bei Heinz, der zeitweise in einer Nervenheilstätte Hilfe suchen muß, auszuhalten. Sie pflegt ihn in mütterlicher Treue und leidet tief, da ihn ein früher Tod hinwegrafft. — Das Ganze ist kein Kunstwerk hohen Ranges, aber doch edle Unterhaltungslesung überragend. Flott erzählt, fesselt das Buch durch Wiener Grazie und den psychologisch-ethischen Vorwurf, der mit warmem Herzen erfaßt und mit lebenswahrer Phantasie gestaltet ist.

Sigmund Stang S. J.

Umschau.

Ein Stiefkind der Karitas?

Der preußische Minister für Volkswohlfahrt, Hirtsiefer, weist in einem Erlaß vom 26. Januar 1923 auf die große Bedeutung hin, die auf Grund der neuen, stark erzieherisch eingestellten Richtung in der Rechtspflege den Gefängnisvereinen und verwandten Organisationen zukommt. Die immer mehr und nicht ohne schöne Erfolge angewandte bedingte Strafaussetzung, nicht nur bei Jugendlichen sondern namentlich auch bei Erwachsenen, macht die Karitasarbeit an den Strafentlassenen bzw. die Schutzfürsorge für die mit Strafaussetzung Bedachten zu einer der vordringlichsten Aufgaben der Liebestätigkeit. Gewiß steht diese Aufgabe an Umfang und weithinreichendem Einfluß manch anderer Zeitaufgabe nach. Aber es wäre unrecht, wenn über so manchem Massenleid ein Leid vergessen bliebe, das zwar nicht so viele Menschen betrifft, wie vielleicht die Not feindlichen Einfalls oder die Nachwehen des Krieges, das aber dort, wo es einkehrt, nicht minder schwer, oft wohl noch viel schwerer lastet. Solch nur zu oft verborgenes und unerkanntes Leid zu lindern, muß vielmehr stets eine der ersten Aufgaben gerade der Karitas sein, die das Verborgene liebt und nur notgedrungen auf den großen Markt des Lebens geht.

In der Tat läßt sich nicht leugnen, daß auf dem Gebiet der Strafgefangenen und Strafentlassenenfürsorge von katholischer Seite bislang noch nicht volle Arbeit geleistet wurde. Allein schon die verhältnismäßig kleine Zahl katholischer Einrichtungen für lebensuntüchtige Menschen, für die unglücklichen Stammgäste der öffentlichen Gewahrsame jeder Art, wie Arbeiterkolonien, Trinkerheilstätten, ihre ganz ungleichmäßige Verteilung — ist doch der Süden so gut wie ganz von ihnen entblößt — läßt erkennen, wie mangelhaft das Verständnis für diese Fragen noch vielfach ist. Wenn wir schon auf diesen längst von andern, insbesondere der Innern Mission mit Erfolg betretenen Wegen ein gut Stück im Rückstand sind, so ist erst recht nicht allzuviel zu erhoffen, wo es heute noch gilt, Bahnbrecherarbeit zu leisten. Schon die kleine durch das Jugendgerichtsgesetz bedingte Änderung, daß Kinder bis zu vierzehn Jahren und nicht mehr nur bis zwölf Jahren straffrei bleiben und dafür Erziehungsmaßnahmen angeordnet werden sollen, hat dem Vernehmen nach hier und dort große Verlegenheit hervorgerufen. Denn das Strafen ging ja so bequem und fast automatisch. Man hatte wenigstens etwas getan, daß man sich beruhigt fühlen konnte. Jetzt aber, da Erziehungsmaßnahmen gefordert werden, steht man auf einmal vor einem großen Fragezeichen. Kriminalstrafen lassen sich nach einem Schema erdenken, Erziehungsmaßnahmen müssen sich in der Erfahrung erproben und auswachsen. Wir wollen gern hoffen, daß solche Ratlosigkeit keine allgemeine Erscheinung ist. Aber sie beleuchtet grell die Tatsache, daß nicht zuletzt auch wir Katholiken uns noch viel zu wenig mit einer eingehenden Bearbeitung der Wiederaufrichtung oder auch nur der Bewahrung gesunkener oder gebrochener Menschen befaßt haben.

Eine gewisse Erklärung dieser Erscheinung kann man vielleicht darin finden, daß diese Fürsorge seit langen Jahrzehnten in großem Umfang interkonfessionell gehandhabt wurde. Wenn auch die katholischen Fürsorgekreise dort mitarbeiteten und namentlich die Gefängnisgeistlichen auch manche führende Köpfe stellten, so drang doch diese Arbeit nur wenig in das katholische Volk und weckte deshalb auch nur verhältnismäßig wenig Verständnis für dies in jeder Hinsicht so vielseitige Karitasgebiet. Es kommt noch hinzu, daß durch die an sich ungemein wertvolle und gerade hier wünschenswerte starke Mitarbeit der Justizbehörden bzw. der Beamten des Strafvollzugs die interessierte Gemeinde leicht einen gewissen geschlossenen Charakter bekam. Unter diesen alten, in mehr als einer Hinsicht hochverdienten Verbänden muß an erster Stelle die „Rheinisch-Westfälische Gefängnisgesellschaft" genannt werden, die im Jahre 1826 bereits die ersten Schutzvereine gegründet hat und in nun bald hundert Jahren ernster Arbeit ungezählten Segen gestiftet hat. Auch die badischen Bezirksvereine für Jugendschutz und Gefangenenfürsorge gehen in ihren Anfängen auf jene Jahre, bis auf 1830, zurück.

Man hat nun angesichts der offenkundig schwachen Betätigung der Katholiken auf diesem Gebiet die Frage aufgeworfen, ob nicht auch hier wie auf fast allen andern Gebieten der Fürsorge, namentlich aber der seelischen Hilfsarbeit ein nach Konfessionen getrenntes Arbeiten vorzuziehen sei. Man könnte davon Vorteile sowohl für die Vertiefung der Arbeit wie für deren Verehrung bzw. Popularisierung erwarten. Die Meinungen derer, die auf

diesem Felde arbeiten, sind zwar geteilt. Die eigentliche Fürsorge, die persönliche Leitung des einzelnen muß freilich nach völlig einmütiger Ansicht auf Grund einer fest umrissenen Lebensauffassung und damit einer bestimmten Konfession erfolgen [1]. Für die Gemeinschaftsarbeit auf den übrigen Gebieten der Strafentlassenenfürsorge spricht vor allem der Umstand, daß die Gefängnisse selbst fast ausschließlich simultanen Charakter tragen, so daß auch die sich engst an die Gefängnisverwaltung anschließenden Schutzvereine wie von selbst diesen Charakter annahmen, denen neben den übrigen, meist juristischen Beamten auch die Geistlichen der einzelnen Konfessionen angehörten. Auch die Frage der so schwierigen Arbeitsvermittlung erscheint manchen auf gemeinsamer Grundlage leichter lösbar. Wir können wohl ohne Einschränkung jenen zustimmen, die betonen, daß gerade auf diesem so dornenvollen Fürsorgegebiet die Liebe erst recht keine Grenzen kennen kann und daß über der Schwere der Aufgabe Grenzstreitigkeiten hier am wenigsten zu befürchten sind.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß durch die Gemeinschaftsarbeit hier doch manche tiefste Quellen auf beiden Seiten zurückgehalten werden. Deshalb reden auch manche evangelische Geistliche einem getrennten Arbeiten das Wort. Man hat aus solchen Erwägungen heraus hier und dort, so z. B. in Berlin, den allgemeinen Gefängnisvereinen katholische Abteilungen angegliedert. Diese arbeiten in der Fürsorge mit Hilfe ihrer Gefängnisseelsorger völlig selbständig, haben aber doch als Glied des allgemeinen Vereins volle Fühlung mit allen entsprechenden Stellen. Es will uns jedoch scheinen, als ob diesem Lösungsversuch ein wichtiges Moment abgehe. Solcherweise aufgebauten Abteilungen mangelt allzuleicht die für frisches Handeln so notwendige ungehinderte Entfaltungsmöglichkeit, sie betrachten sich schließlich doch nur als Ausführungsorgane. Nach zahlreichen Zeugnissen arbeiten dem gegenüber unter den Frauen die Fürsorgevereine für Frauen, Mädchen und Kinder auch auf dem schweren Gebiet der Gefangenen- und Strafentlassenenfürsorge mit bestem Erfolg. Es wird vielfach bedauert, daß die Männerfürsorgevereine sich nicht ebenso kräftig entwickelt haben. Viele Gefängnisgeistliche wünschen, daß für die männlichen Strafgefangenen und Strafentlassenen auf ähnliche Weise wie für die Frauen gesorgt werde. Wie gerade der Dortmunder Frauenfürsorgeverein beweist, läßt sich auch bei konfessionellem Arbeiten dennoch die Verbindung mit den Behörden wie zu den übrigen Fürsorgevereinen und Hilfsmöglichkeiten aufs beste pflegen.

Freilich sind die Wünsche nicht weniger zahlreich, nicht wieder einen neuen Verein für diese Teilaufgabe zu schaffen. Soweit die an den einzelnen Orten bestehenden Fürsorgevereine die Arbeit nicht übernehmen können, muß sie in Verbindung mit den verschiedenen karitativen Vereinen, wie den Vinzenzkonferenzen, unter Mithilfe des Karitassekretariats geleistet werden. Die allgemeinen Karitasorganisationen werden um so mehr sich für diese Arbeit zu kümmern haben, als sie sich naturgemäß über das ganze Land ausdehnen muß, namentlich auch in die kleinen Plätze und Dörfer, wohin manch schwaches Menschenkind vor den Gefahren der Großstädte geflüchtet werden muß. Erleichtert wird die Arbeit durch die sachkundigen und stark interessierten Kräfte, die in den Strafanstaltsgeistlichen zur Verfügung stehen. Aber sie bedürfen dringend der Mitarbeit weitester Kreise, sei es durch Stellenvermittlung und in Arbeitnahme Strafentlassener, sei es durch Beihilfe zur Beschaffung der so oft gänzlich fehlenden entsprechenden Kleidung oder Ausrüstung, sei es durch Übernahme einer taktvollen und doch wirksamen Schutzaufsicht, sei es auch nur durch Weckung des notwendigen Verständnisses für diese so schwierige Karitasarbeit.

Es wird kein kleines Verdienst des deutschen Karitasverbandes sein, wenn es ihm gelingen sollte, die Karitasarbeit auch hier wieder zu neuem, kräftigem Leben zu wecken. Sind die zu erwartenden Erfolge zahlenmäßig auch nicht leicht überwältigend, so muß doch ein jeder gewogen werden. Denn hier handelt es sich um Rettung Schiffbrüchiger. Und wie für jedes einzelne Menschenleben, das den wilden Fluten entrissen wird, eine Belobung und Belohnung ausgesetzt wird, mit noch viel mehr Recht müßte dies der Fall sein für jedes Menschenschicksal, das aus dem moralischen Schiffbruch heraus gerettet und sicher geborgen wird. Einst war gerade die Gefangenenfürsorge ein bevorzugtes Arbeitsfeld der Karitas. Die Gefängnisreform der Päpste des 17. und 18. Jahrhunderts, die Gefangenenfürsorgevereine in Rom schon seit Beginn des 16. Jahrhunderts legen beredtes Zeugnis davon ab. Unmittelbar nach den furchtbaren Prüfungen des Dreißigjährigen Krieges in einer Zeit größter Not und

[1] Unsern Ausführungen hierzu liegt eine Rundfrage des Deutschen Karitasverbandes bei den katholischen Gefängnisseelsorgern zu Grunde.

tiefgreifender Umschichtungen von ganz Europa fand Papst Innozenz X. Zeit und Geld zu einer für jene Zeit ungemein fortschrittlichen Sorge für das Wohl der Strafgefangenen. Möge auch unsre Zeit über allem andern großen Leid und aller andern Not die Not dieser Armen nicht vergessen und in der Sorge für sie eigene Schuld sühnen.

Constantin Noppel S. J.

Wilhelm Hermann Riehl (1823—1897).

Am 6. Mai sind es hundert Jahre, daß Wilhelm Hermann Riehl, der die deutsche Kulturgeschichte in die Wissenschaft und die Dichtung eingeführt hat, geboren wurde. Sein Leben umfaßt einen reich bewegten Abschnitt deutscher Geschichte. Als Kind sah er die vormärzliche Zopfzeit, als Jüngling und Mann durchlebte er die Revolution von 1848, die Reaktion, das Heraufsteigen der liberalen Ära, den Sieg des kleindeutschen Gedankens und die Gründung des neuen Deutschen Reiches, als Greis wurde er noch Zeuge der materiellen Hochblüte Deutschlands. Auch Anlage und Bildung umspannen ein weites Gebiet menschlicher Werte, die sich sonst oft gegenseitig ausschließen. Er vereinigt Wissenschaftlichkeit mit Dichtergabe, nationale Begeisterung des Deutschen mit dem Blick für weltweites Menschentum, Weltfreudigkeit mit herzhafter Religiosität. Nicht charakteristische Einseitigkeit, sondern harmonische Allseitigkeit ist sein Kennzeichen; man hat ihn darum einen Eklektiker genannt, einen Freund kunstreicher Mischungen und Ausgleichungen (R. M. Meyer).

Riehl selbst schreibt die glückliche Mischung seines Wesens dem grundverschiedenen Einfluß zu, den sein Großvater mütterlicherseits und sein Vater auf ihn ausübten. Der Großvater Johann Philipp Giesen war herzoglich nassauischer Haushofmeister gewesen, ein wanderlustiger, wohltätiger, tief religiöser Mann. Der Vater Friedrich Wilhelm Riehl dagegen, geboren im Revolutionsjahr 1789, war zwar ein humorvoller Gesellschafter, aber innerlich friedlos, unglücklich und zerrissen. Darüber half ihm seine Kunstbegabung nicht hinweg, wenn sie ihm auch die Stelle als Schloßverwalter zu Biebrich einbrachte. Religiös war er Freidenker, eifriges Mitglied der Loge. Der tiefer gehende Einfluß des Großvaters bewirkte nun, daß der Enkel von der Eigenart des Vaters nur annahm, was sich auf der religiösen Grundlage aufbauen ließ: reiche Sammlungen an Kunstwerken und altem Hausrat, die der hessen-nassauische Schloßverwalter zu beaufsichtigen hatte, weckten den Sinn für Kulturgeschichte; die Liebe zur Kunst, besonders die hingebende Pflege der Musik gaben der künstlerischen Anlage Nahrung und Anregung.

Die allem positiven Christentum abholde Gesinnung des Vaters dagegen machte auf den Gymnasiasten so wenig Eindruck, daß er sich sogar zum Studium der Theologie entschloß. Freilich spielte dabei neben religiösen Motiven seine Vorliebe fürs Landleben und für freie Beschäftigung mit Wissenschaft und Kunst eine wichtige Rolle: auf einer Dorfpfarrei hoffte er die Erfüllung dieser Wünsche zu erleben. Zu Bonn jedoch, wo er seine theologischen Studien abschließen sollte, führten ihn E. M. Arndts begeisterte Vorträge über vergleichende Völkergeschichte und Dahlmanns Vorlesungen über Politik zur Überzeugung, daß die Kulturgeschichte sein Lebensberuf sei. Als Journalist erwarb er sich die Mittel zur wissenschaftlichen Ausbildung; die Tagesschriftstellerei bahnte ihm auch den Weg zu der ehrenvollen Berufung nach München, die Maximilian II. an ihn ergehen ließ. Erst Schriftleiter der Neuen Münchener Zeitung, wurde er 1854 Professor der Kulturgeschichte an der Universität, 1885 dazu noch Direktor des bayrischen Nationalmuseums und Generalkonservator der Altertümer Bayerns.

Mit Recht bezeichnet Riehl die Gesamtheit seiner Schriften als „ein sich gegenseitig stützendes Ganzes"; die harmonische Ausgeglichenheit seiner Bildung und seines Charakters spiegelt sich in seinem Werke wider. Seine kulturgeschichtlichen Studien bilden die wissenschaftliche Unterlage für seine Erzählungen, in den Novellen gewinnt sein historisches Wissen ästhetisch blühendes Leben, hier wie dort verleugnet sich nirgends der sittlich-religiöse Grundzug.

Anregungen Jakob Grimms folgend, selbst ein Vorgänger Gustav Freytags ist W. H. Riehl der erste deutsche Kulturhistoriker von Bedeutung. Sind auch manche Ansichten veraltet, so lesen sich die geschmackvoll geformten Essays auch heute noch mit Genuß. Seine kulturhistorischen Schriften, „Die Naturgeschichte des Volkes" (1851—1869), „Deutsche Arbeit" (1861), „Kulturstudien aus drei Jahrhunderten" (1859), bieten eine Fülle interessanten Stoffes in persönlich warmer und künstlerisch gemeisterter Darstellung.

Mit allen Wurzeln ist Riehl mit Volk und Familie und tiefer noch mit dem heimatlichen Boden verwachsen. Der Zusammenhang von

Land und Volk ist ihm die Grundlage aller sozialen und politischen Entwicklung. Gegen den starren Staat und seine Bureaukratie schlägt er sich auf die Seite des lebendigen Volkes. Und für das Volk sucht er das Allheilmittel im Familienleben. „Das Leben in der Familie ist das beste Schutzmittel vor allen sozialen Verirrungen." Der Fabrikproletarier ist ihm so unheimlich, weil er — damals die Regel — familienlos und heimatlos war. Wie Riehl dem Aufstieg der Maschine und der Industrie mit unüberwindlichem Grauen gegenüberstand, so geht auch durch sein politisches Denken ein konservativer Zug; gerade das Jahr 1848 bestärkte ihn hierin. Das gute Alte hat seine Vorliebe. Auf politischem Gebiet großdeutsch und legitimistisch, zieht er auch in der Kunst das Alte dem Neuen vor; Bach ist ihm lieber als Wagner, Volkslied und Hausmusik verteidigt er gegen das vordringende Klavier. Gleichwohl ist er kein beschränkter Gegner des Fortschritts. Von Joseph Görres übernimmt er das Bild von der Entwicklungsspirale: „Alle Kultur entwickelt sich im Bilde der Spirallinie, welche endlos fortschreitet, indem sie immer wieder zurückzukehren scheint."

Gibt auch der junge Treitschke in seiner Kritik der Abneigung nach, die er als Liberaler gegen den konservativen Romantiker und großdeutschen Preußengegner empfand, etwas Berechtigtes ist an seinem Vorwurf, daß Riehl nicht streng wissenschaftlich arbeite und oft der Intuition ungebührenden Platz einräume. Sicher hat Riehl auch die Bedeutung des Bauernstandes überschätzt, er hegte geradezu eine stille Verachtung gegen den Städter. Ebenso fehlte es ihm am Verständnis für die Arbeiterbewegung; er sah mit unüberwindlichem Mißtrauen, wie die Proletarier zum vierten Stande sich zusammenzuschließen begannen, wie das Gemeinbewußtsein des Proletariats erwachte. In einem sittlich-religiös unterbauten patriarchalischen Familienverhältnis zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern suchte er die Lösung der sozialen Frage. Das hinderte ihn nicht, den Besitzenden das Gewissen zu schärfen: „Der hat kein Recht, mitzureden über den Empörungsgeist des besitzlosen vierten Standes, der nicht selber, hoch oder gering, im Schweiße seines Angesichts sein Brot ißt." —

W. H. Riehls Wissen ist kein toter Bücherkram, auf weiten Fußwanderungen hat er seine kulturgeschichtlichen Merkwürdigkeiten dem Leben selbst abgelockt. Wie er selbst sagt, hat er seine Bücher „erwandert". Aus der gesunden Wandererpoesie entsprungen, drängte sein Wissen um Deutschlands Geschichte und Gesittung wieder zur Entfaltung in dichterischer Form. So wurde er der Schöpfer zahlreicher kulturhistorischer Novellen. Im Vorwort zur ersten Novellensammlung (1856) entwickelt er selbst seine Theorie kulturhistorischer Dichtung. Sein konservativer Geist scheut sich vor Umdichtung historischer Persönlichkeiten. Er setzt die Aufgabe der historischen Novelle darein, „auf dem Grunde der Gesittungszustände einer Zeit freigeformte Charaktere in ihren Leidenschaften und Konflikten walten zu lassen; die Szene ist historisch, es sind aber erfundene Personen, eine erfundene Handlung, die sich episch frei gestalten können". Riehl ist der erste, der kulturhistorische Dichtung dieser Art bewußterweise gepflegt hat. Zu München im Kreise um Geibel, Schack und Paul Heyse wurde seine Darstellungsgabe künstlerisch befruchtet. In einem halben Hundert Novellen durchwandert er ein Jahrtausend deutscher Kulturgeschichte. Von der Zeit Karls des Großen bis zur Revolution 1848 legt er fünfzig Querschnitte durch die ständig sich wandelnde deutsche Gesittung, jedem dieser Querschnitte haucht seine Phantasie Leben ein, daß er sich zu einem heitern oder tragischen Stück Menschenleben entfaltet. Er erzählt in behaglicher Breite, seine Menschen besitzen kein überraschend ursprüngliches Seelenleben, die Handlung ist schematisch aufgebaut — kurz, wenn man eine einzelne Novelle für sich liest, wird man leicht mit R. M. Meyer den Eindruck „anmutig-altmodischer Langweiligkeit" bekommen. Aber kommt man einmal in Zug, ist man eingestellt auf die Belebung kulturhistorischer Zustände, sieht man die Entwicklung deutscher Gesittung ihre weiten Bogen durch eine Novellenreihe spannen oder ihre rückläufig-steigende Spirale durch Erzählungsschichten schrauben, so wird die Langweiligkeit von einem tieferen Reize verdrängt. Dieser Reiz steigert sich noch, wenn man die Novellen abwechselnd mit den wissenschaftlichen Arbeiten liest, wenn man mit heimlichem Vergnügen bald eine sachlich-gelehrte Schilderung des Kulturhistorikers in warmes Menschenleben umgesetzt findet, bald einen Zug anscheinend dichterischen Mutwillens in feierlicher Gelehrsamkeit begründet sieht. Und eine Fülle gesunden Lesestoffs hat er dem deutschen Volke geschenkt; er ist dem Grundsatz, den er selbst einmal ausspricht, treu gewesen: „Das Kunstwerk soll in seinem Kern jenes höchsten sittlichen Inhalts voll sein, der uns in jeglichem Menschengeschick die Hand des gerechten Gottes erkennen läßt."

So stark ist der religiöse Zug, daß es ihn gegen Ende seines Lebens drängt, seine reli-

giösen Erkenntnisse in einem Werke zusammenzufassen. Die erste Niederschrift der „Religiösen Studien eines Weltkindes" legt er sich selbst zum siebzigsten Geburtstag auf den Gabentisch. In diesem Buche der Beschauung gibt er dem Christentum Zeugnis, das er in seinen Forschungen als bewegenden Mittelpunkt der europäischen Kultur erkannt und um dessen Besitz er in seinem Leben unablässig gerungen. Er ist überzeugter Lutheraner, der protestantische Glaubensbegriff ist die Seele seiner Religiosität. Aber umfassende Bildung, versöhnliche Gesinnung und das Leben in katholischer Umgebung bewahren ihn, von einigen Entgleisungen in unentrinnbare Vorurteile abgesehen, vor verletzender Darstellung des Katholizismus. Seine Duldsamkeit geht sogar so weit, daß er der religiösen Vielgestaltigkeit nicht nur historische, sondern sittliche Berechtigung zuschreibt, sie erst habe auch dem deutschen Volke Tiefe und Reichtum des geistigen und sozialen Lebens, Geistesmacht und Verjüngungsfähigkeit geschenkt. Die Liebe zum deutschen Volke hat ihn verführt, den unheilvollen und nach seiner Überzeugung unheilbaren religiösen Zwiespalt in einen Vorzug umzudeuten.

Von dieser patriotischen Überspannung konfessioneller Toleranz abgesehen, ist Riehls Lebenswerk von gesunder, vorbildlicher Vaterlandsliebe erfüllt, es mahnt in schwerer Zeit zur Besinnung auf deutsche Art. Deutsche Art findet er vor allem in der Arbeit, die nicht in ruhelos raffender Geldgier, sondern um des idealen Erfolges willen unternommen wird. Sittliche Hoheit, die der Arbeit ideale Motive und Ziele gibt, und Universalismus, der alle Zweige der Arbeit gleichmäßig durchbildet, rühmt er dem deutschen Arbeitsgeist nach in dem Buche von der „Deutschen Arbeit", durch dessen Abfassung er sich selbst „erhob und tröstete in niederdrückender Zeit". Viel Treffendes sagt er auch über Fluch und Segen des deutschen Partikularismus. So warm er eintritt für die Pflege der Stammesbesonderungen auf kulturellem Gebiet, so scharf verurteilt er naturwidrige Sondergelüste in der Politik, so bitter spricht er von den Zufallsgebilden der meisten deutschen Staaten. „Nur wo es der Nation an Hals und Kragen geht, pflegt in der letzten Stunde Neid und Eifersucht zu weichen", schreibt er mit fühlbarem Ingrimm. Gleichwohl hegte er eine unausrottbare Zuversicht in die Lebenskraft und Verjüngungsfähigkeit des deutschen Volkes. Die Worte, die er 1883 schrieb in Wehmut über die getäuschten großdeutschen Hoffnungen und in heimlichem Bangen vor dem Glanze des neuen Deutschen Reiches, klingen uns heute tröstend und spornend in die Seele:

„Mancher Bau stürzte zusammen, der für die Dauer gegründet schien, manch starker Glaube ward erschüttert. Indem wir Vieles und Großes gewannen, konnte man auch an vielem irre werden, nur nicht an einem: — das ist der Glaube an das deutsche Volk und seine Zukunft."

Sigmund Stang 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.

Die eucharistische Huldigung in Geschichte und Gegenwart.

Zum Fronleichnamsfeste.

In jedem religiös eingestellten Seelenleben gibt es Spannungszustände, die nach Lösung rufen. Frömmigkeit und Beruf, Diesseits und Jenseits streiten miteinander um die Vorherrschaft, die Neigung zu rein religiöser Betätigung und jene zu „weltlichen" Geschäften. Und wenn auch grundsätzlich die Entspannung eingetreten sein mag, es bleibt oft ein schmerzhaftes Ringen fürs ganze Leben. Veranlagung und Erziehung, Charakter und Bildung tragen ihren Teil dazu bei, den Entscheid zu erschweren oder zu erleichtern, den Kampf der Pflichten und Neigungen erträglich zu gestalten oder mit einem vielleicht tragischen Ende zu beschließen. Was von der einzelnen Seele gilt, muß gleicherweise von Nationen und Zeiten gesagt werden, findet seine Anwendung auch auf die Übung einzelner Andachten und Gebräuche.

Es ist überaus lehrreich, das ruhige Dahinfließen eucharistischer Kultformen in den ersten Jahrhunderten der Kirche zu betrachten, die Entstehung der eucharistischen Bewegung nach der Wende des ersten Jahrtausends aus ihren Ursachen und Triebfedern kennen zu lernen, die Spannung im Frömmigkeitsleben der damaligen Zeit ins Auge zu fassen sowie ihre Lösung zu Gunsten eines Kultes der Eucharistie um ihrer selbst willen, um dann die Entwicklung immer neuer Kämpfe und Lösungen bis auf unsre Tage zu verfolgen.

Wir beobachten dabei den allem menschlichen religiösen Handeln eigenen Wettstreit zwischen Ehrfurcht und Liebe, zurückhaltender Scheu und hingebender Huldigung an die Gottheit. Ein immerwährendes Auf und Nieder, Hinüber und Herüber, in dem unsre Zeit und nicht zuletzt unser deutsches Volk eine besondere Stellung einnimmt. Wir nehmen den wiederum allem religiösen Tun der Menschen beigegebenen Kampf wahr zwischen dem Streben der Ehrfurcht, das Tiefste des Menschenherzens geheim und verborgen zu halten, und jener Glut der Liebe, die alle Fesseln des Innern sprengt und sich nach außen vor Freund und Feind offenbart. Wir werden schließlich Zeugen eines Wandels im christlichen Bewußtsein, der in der Besonderheit der Eucharistie seinen Grund hat, zugleich Sache und Person zu sein. Die Eucharistie ist ja zugleich Opfergabe und Welterlöser, Herrnmahl und Herr des Mahles, Nahrung der Seele und König der Herrlichkeit, das Sakrament des Gnadenbrots und die Majestät des Gottessohns; und je nachdem die Sache oder die Person im Vordergrund des Frömmigkeitslebens steht, wird die Stellungnahme des Gläubigen eine andere sein.

Uns allen ist das Wort des hl. Thomas von Aquin geläufig: Tantum ergo sacramentum veneremur cernui, aber wenigen nur dürfte die geschichtliche Bedeutung dieses Wortes in der Entwicklung des eucharistischen Kultes bekannt sein. Die Übersetzung: „Laßt uns also tief verehren ein so großes Sakrament" läßt sie keineswegs zum Ausdruck kommen. Besser ist jene andere: „Tiefgebeugt laßt uns verehren. . . ." Das Wort ist ein Aufruf zu einer neuen Huldigungsform an den eucharistischen Herrn, zu einem Kult, der

die Schranken der religiösen Scheu und innerlichen Zurückhaltung durchbricht und nach außen hervorquillt. Nicht umsonst begleitet die Kirche den Vers auch trotz der knienden Haltung noch mit einer körperlichen Verneigung. Huldigung aber besagt die besondere Erkenntnis und Anerkennung einer persönlichen Hoheit dessen, dem Verehrung dargebracht werden soll. Und es ist nicht ohne innern Zusammenhang hiermit, daß die Eucharistie als Person des Gottmenschen in der damaligen Zeit vollkommener erkannt und betont worden ist. So besagt das Wort des Aquinaten das Programm einer neuen Zeit in der Geschichte der Anbetung des Altarsakraments.

Kaum etwas ist so dem Wandel der Zeiten und dem Wechsel der Anschauungen unterworfen wie die äußern Zeichen der Ehrfurcht. Die gute Sitte verlangt es bei uns, in Gegenwart eines Höheren oder in einem fremden Hause das Haupt zu entblößen; bei andern Völkern, auch hochzivilisierten und gebildeten, verlangt die gleiche gute Sitte das Gegenteil. Die äußere Handlung ist eben an sich nicht eindeutig bestimmt, sondern empfängt ihren Wert und ihren Sinn durch die Auffassung einer Zeit und eines Volkes. Alle Ehrfurchtsbezeigungen haben daher nur relativen Wert. Wir können nicht voraussetzen, daß sie immer bestanden haben, und nicht erwarten, daß sie immerfort weiterbestehen werden. Kindlichem Glauben ist manches möglich und vielleicht gar selbstverständlich, was bei tieferem Nachdenken oder unter der Einwirkung von Kulturfaktoren ausgeschlossen erscheint.

Wir betrachten es heute als natürlich, vor der Eucharistie das Knie zu beugen, dürfen aber nicht eine Zeit verurteilen oder für weniger ehrfurchtsvoll halten, der die Kniebeuge fremd gewesen. Die griechische Liturgie kennt sie bis auf den heutigen Tag nicht, sie läßt den Priester nach Landesgewohnheit mit der Hand den Boden berühren. In der römischen Liturgie kommt die Kniebeuge beim Ausgang des Mittelalters auf und wird erst durch die Reform Pius' V. von 1568 zum Gesetz erhoben. In der Tat scheint diese Ehrfurchtsbezeigung ein Ergebnis der Kultur der beginnenden Neuzeit zu sein. Die Meßordnungen des 12. bis 16. Jahrhunderts liefern hierfür lehrreiche Belege.

Wir betrachten es heute als selbstverständlich, in der Eucharistie Christus den Herrn um seiner persönlichen Gegenwart willen anzubeten und das Sakrament zu diesem Zweck auch aufzubewahren — die Kirche ist uns das Haus und die Wohnung Gottes —, und doch ist diese Anschauungsweise und diese Gewohnheit dem ersten christlichen Jahrtausend fremd.

Wir freuen uns heute, wenn uns Christus der Herr in der Eucharistie gezeigt wird, und tragen ihn huldigend durch Stadt und Feld und Flur, und doch war es erst dem 13. Jahrhundert gegeben, sich zu diesem Fortschritt durchzuringen. Die alte Zeit hatte eine unüberwindliche Scheu, das Heilige den Blicken auszusetzen; ihre Ehrfurcht bestand im Schweigen und Verhüllen, und unsre Gewohnheiten, unsre Zeichen tiefster Ehrfurcht wären ihr als Ehrfurchtslosigkeit erschienen.

Die alte christliche Zeit und das Mittelalter standen stark unter der Einwirkung orientalischer Kultur. Die letzten Jahrhunderte bis auf unsre Tage haben auch dem kirchlichen Gottesdienst den Stempel der Zeit aufgedrückt, und die Huldigungsformen an die Eucharistie stehen im Zeichen des an den Höfen

geltenden Zeremoniells; dem König der Könige kommt eben in erhöhtem Grade zu, was den irdischen Würdenträgern gegenüber sich ziemt.

Wir finden vielleicht mancherlei Gebräuche früherer Jahrhunderte nicht in logischem Einklang stehend mit den dogmatischen Anschauungen der Zeit, betrachten als der Ehrfurcht zuwider, was Christen und Bischöfe damals ständig oder vorübergehend betätigt; und doch müssen wir uns vor Augen halten, daß Lebensgewohnheiten bei weitem nicht immer von der Logik bestimmt werden, daß die Ehrfurcht Erkenntnisse voraussetzt, die oft nur langsam heranreifen und dann vielleicht noch langsamer das praktische Verhalten beherrschen.

Im Lichte dieser Erwägungen werden wir der doppelten Gefahr entgehen, uns über die Vergangenheit zu verwundern und die Gegenwart zu überschätzen. Wir werden dem Alten Verständnis entgegenbringen und dem geltenden Gesetz der Ehrfurcht auch Ehrfurcht bezeigen. Wir werden Vergangenes nicht einfachhin in die Gegenwart verpflanzen wollen und gegenwärtige Ehrfurchtsformen als Ausdrucksmittel unsrer Gesinnung und unsrer Kultur mit Ehrfurcht betätigen, auch wenn wir ihnen keinen Ewigkeitswert beimessen können.

Im ersten christlichen Jahrtausend wird die Eucharistie vorwiegend als Sache betrachtet, selbständige, von der Opferliturgie unabhängig dastehende Verehrungsformen fehlen, und die Art der Verehrung ist eine mehr negative.

Beim hl. Paulus suchen wir vergebens eine persönliche, d. h. von Person zu Person gehende Seelenhaltung der Eucharistie gegenüber, so scharf umrahmt und in sein Leben eingreifend seine Stellung zu dem himmlischen Glorienchristus ist. Die Eucharistie ist ihm das Herrnmahl mit Opfercharakter, der Opferleib und das Opferblut Christi. Bekannt sind seine Worte: „Wer unwürdig dieses Brot ißt oder den Kelch des Herrn trinkt, der vergeht sich am Leibe und Blute des Herrn. Es prüfe sich aber der Mensch, und dann esse er von diesem Brot und trinke aus dem Kelche“ (1 Kor. 11, 27 f.). Einem Ignatius von Antiochien ist die Eucharistie der Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, weil sich beim heiligen Opfer Bischof, Priester und Volk mit den gleichen Gedanken und Gebeten um den Opferaltar versammeln, sie ist ihm der Leib Christi und als solcher das Band der Christen untereinander und mit der kirchlichen Obrigkeit. Justin der Märtyrer spricht immerfort von der „gesegneten Speise“, von dem „dankgesegneten Brot“ und dem „wasservermischten Weine“, wobei er unzweideutig auf die in der Konsekration oder Segnung vollzogene Opferveränderung in Christi Leib anspielt. Einem Cyrill von Alexandrien ist die Eucharistie das mysterium tremendum, das erschreckende Geheimnis (Homil. 10 in mystic. coenam); erschreckend, weil der Gottessohn gegenwärtig ist, und zwar wie er an anderer Stelle gegen ungläubige Mönche ausführt, nicht allein während der Liturgie, sondern auch nachher noch.

Und wenn wir das Frömmigkeitsleben der alten Christen ansehen, so gewahren wir die Eucharistie zwar als das religiöse Leben der Kirche schlechthin, eben weil und sofern sie den Höhepunkt der Liturgie bildet, der letzte Grund zur Versammlung zu Opfer und Opfermahl, zu Opfer und Gebet, aber sie ist nicht Selbstzweck, sondern dient dem Huldigungsdienst an Gott den Vater. Dieser Sachcharakter zeigt sich auch in andern Dingen. Man gibt den Leib des Herrn den Laien in die Hand, und diese bewahren ihn zu Hause auf, um

von ihm an liturgiefreien Tagen zu genießen. Es kommt vor, daß man ihn den Toten beim Begräbnis auflegt, ja man gibt ihn mit ins Grab hinein, verwendet ihn kindlichgläubig als Heilmittel in Krankheiten — ein alter Schriftsteller spricht einmal von Salbe und Pflaster —, wichtige Aktenstücke werden von den Vertragschließenden mit dem konsekrierten Wein unterzeichnet.

Die Schriften der Kirchenväter legen Zeugnis ab von der einen oder andern Form besonderer Ehrfurchtsbezeigung, aber im allgemeinen bleibt die Verehrung beim Unterlassen alles Ungeziemenden und bei der Fernhaltung einzelner Personen von den heiligen Geheimnissen stehen. Nach den Berichten von Origenes, Tertullian, Hippolyt und Cyrill von Jerusalem soll man zur Wahrung der Ehrfurcht vor allem darauf achten, daß von dem heiligen Brote nichts auf die Erde falle oder daß der geheiligte Wein nicht verschüttet werde. Cyrill belehrt in seinen religiösen Unterweisungen die Christen, beim Empfang der Kommunion solle „die linke Hand eine Art Thron für die rechte bilden, die den König in Empfang nehmen soll", das „Amen" bei der Annahme der Eucharistie möge auf ihren Lippen „als eine Art Anbetung und Verehrung" erklingen; er ermuntert sie zu der vielverbreiteten Gewohnheit, vor dem Genuß der heiligen Speise mit der Hostie die Augen zu berühren, die Finger an die vom Blute des Herrn noch feuchten Lippen zu legen und dann mit ihnen Stirn, Augen und die andern Sinnesorgane zum Zweck einer Segnung des eigenen Körpers zu berühren.

Augustin spricht von Verneigung und von Niederwerfen auf den Boden vor der heiligen Kommunion. Chrysostomus mahnt die Christen, sie sollten in ihrer Haltung sein wie die Engel, mit dem Ausdruck der Demut in den Mienen und mit niedergeschlagenen Augen, sollten sein wie die Soldaten, die ihren König erwarten und begrüßen. Eusebius von Cäsarea erwähnt im Zusammenhang mit der heiligen Kommunion die Kniebeugung und das Berühren des Bodens mit der Stirn zum Zwecke der Anbetung, aber es ist nicht klar ersichtlich, ob diese Anbetung auf den eucharistischen Heiland gehen soll oder auf Gott den Vater. Die Apostolischen Konstitutionen (8, 13) lassen den Bischof vor Austeilung der Opferspeise verkünden: „Das Heilige den Heiligen", und die Gläubigen sollen antworten mit dem Rufe der Huldigung: „Gott ist der Herr (Christus in der Eucharistie) und unter uns ist er erschienen!" Im 4. Jahrhundert kam dann als erstes dingliches Huldigungszeichen der Gebrauch des Weihrauchs auf.

Großen Wert legte man, besonders im Orient, auf die Verhüllung der Eucharistie vor den Blicken nicht allein der Fremden, sondern auch der Gläubigen. Erinnert sei nur an die Vorhänge um den Altar bei der Wandlung und das Schließen der Türen in der Bilderwand vor demselben. Bis ins hohe Mittelalter kehrt bei den Theologen die Frage wieder, ob ein Todsünder die Eucharistie anblicken dürfe, und sie wurde von mehr als einem verneint; Thomas von Aquin antwortet: alle Getauften, aber auch nur sie, dürften es ohne Sünde tun. Bekannt ist ferner der Brauch, den Katechumenen bis unmittelbar vor der Taufe oder gar bis nach derselben die Kenntnis der Geheimnisse des Altars vorzuenthalten. Auch die rein symbolischen Darstellungen der Eucharistie in den Katakombenbildern (Fisch und Brot, Lamm mit einem Milcheimer usw.) dürften nicht allein auf die Geheimhaltung vor den Heiden zurück-

gehen. Will die Kirche doch bis auf den heutigen Tag noch eine ganze Reihe von Umhüllungen um die eucharistischen Gestalten: Ziborium, Ziboriummantel, Tabernakel, Tabernakelumhüllung. Alles das soll Zeugnis der Ehrfurcht sein und der religiösen Scheu vor dem Heiligen. Aus dem gleichen Geist entsprang in der alten Zeit das Gebot, den Frauen in den Tagen der Schwangerschaft und der Periode die Eucharistie vorzuenthalten. Ebenso die Gewohnheit der koptischen Liturgie, von der uns der Patriarch Gabriel von Alexandrien († 1400) berichtet: der Priester bedecke nach seiner Kommunion den Diskus, auf dem die Partikeln für die Kommunion der Gläubigen liegen, „damit diese nicht dem Anblick des Volkes ausgesetzt seien".

Formen der Verehrung außerhalb der Liturgie gab es im ersten Jahrtausend praktisch nicht; hiermit soll nicht gesagt sein, daß solche nicht vereinzelt vorgekommen seien. Voraussetzung einer solchen Verehrung war natürlich die Erkenntnis, daß der Eucharistie um der wunderbaren Gegenwart Christi willen eine besondere Huldigung zukomme; eine Erkenntnis, die nur allmählich heranreifte und erst viel später zu praktischer Betätigung führte. Solange die heiligen Geheimnisse in den Häusern der Vornehmen gefeiert wurden, richtete man einen Tisch zu ihrer Abhaltung her und räumte ihn nach der Feier wieder ab. Und auch als eigene Gottesdiensthäuser errichtet wurden, dachte niemand daran, die Eucharistie zum Zweck einer Verehrung aufzubewahren.

Was sich also an Verehrungsformen fand, mußte innerhalb der Liturgie liegen. Soweit diese aber eucharistisch gerichtet war, war sie Opfer und die Eucharistie in ihm Opfergabe und Opferspeise der Gläubigen. Als solche aber empfing sie selbst keine Huldigung, sondern diente dem Huldigungsakt an Gott den Vater und der Seelennahrung der Opfernden. Daß hierbei wenigstens einschlußweise in den liturgischen Worten eine Anbetung sich nahelegte, ersahen wir aus der schon angeführten Antwort der Gläubigen auf das Sancta sanctis des Bischofs, von der die Apostolischen Konstitutionen sprechen: „Gott ist der Herr, und unter uns ist er erschienen!" Die im Rahmen der Liturgie sich vollziehende Bergung der heiligen Gestalten am Gründonnerstag und ihre Wiedererhebung am Karfreitag mußte sodann sehr bald irgend eine Verehrung zeitigen; so lesen wir denn auch schon im Chronicon paschale zum Jahre 645 von einer Prozession, bei der das Volk sich zu Boden warf und Hymnen sang.

Die orientalischen Liturgien bildeten zuerst einen Ritus für die Kommunionfeier an den Tagen aus, an denen das Opfer nicht dargebracht wurde. Diese Feier schloß verschiedene Anbetungsformen in Wort und Handlung in sich — die prostratio oder prosternatio, d. h. ein Niederwerfen auf den Boden und Berühren der Erde mit der Stirn, war den Orientalen vom bürgerlichen Leben her beim Nahen der Majestät vertraut —; sie wies eine Prozession bei Übertragung der praesanctificata oder praeconsecrata, d. h. der vorher geheiligten Gaben, auf, sowie verschiedene Umhüllungen des Allerheiligsten und Ehrfurchtsbezeigungen seitens des diensttuenden Priesters. Die heiligen Gestalten haben durchweg den Namen praeconsecrata, wie sie im Westen noch bis hoch ins Mittelalter sacrificium (Opfergabe) heißen. Der Orient ist bei diesem Stande der Dinge geblieben; eine Verehrung der Eucharistie gibt es nur dann, wenn die Liturgie einen Verkehr mit dem Allerheiligsten fordert.

Für den Westen liegen für die Zeit bis zum 12. Jahrhundert noch weniger Zeugnisse für eine besondere Verehrung der Eucharistie vor als für den Osten. Vom Gebrauch des Weihrauchs und dem Niederfallen auf die Kniee seitens des Volkes bei der theophorischen Prozession am Karfreitag und auch vor der Kommunion war schon die Rede. Sonst ist es eigentlich nur eine Gelegenheit, bei der von einer Huldigung an die Eucharistie gesprochen werden kann: die Verneigung des Papstes oder Bischofs vor dem Allerheiligsten beim Einzug in die Kirche. Zum Zeichen der Einheit des christlichen Opfers wurde nämlich von einer Messe zur andern ein Teil der geheiligten Opfergaben aufbewahrt und bei der Brechung und Mischung der Gestalten vor der Kommunion zugleich mit einem Stücklein des eben erst geheiligten Brotes in den Kelch gesenkt. Diese sog. Sancta trug nach dem ersten römischen Ordo der Subdiakon vor dem Papste her in die Kirche; sobald der Papst vorbeischritt, warf er einen Blick in das Gefäß, in dem das geheiligte Brot aufbewahrt wurde, um zu sehen, ob es für den Mischungszweck hinreichte oder zu viel sei; und bei dieser Gelegenheit machte er vor den Sancta eine Kopfverneigung zum Zeichen der Anbetung[1]. Nach dem zweiten römischen Ordo steht das Gefäß mit den Sancta schon zu Beginn der Messe auf dem Altar, und der Bischof adorat sancta, sobald er zum Altar gekommen, ohne daß freilich gesagt würde, worin die äußere Anbetungsform bestehe; doch wird an eine einfache Verneigung des Hauptes oder Körpers zu denken sein[2].

Es erhebt sich von selbst die Frage nach der Aufbewahrung der Eucharistie und der ihr dabei erwiesenen Aufmerksamkeit. Der Brauch, von der geheiligten Speise Abwesenden durch Diakone zu schicken oder sie in einem Leinentüchlein mit nach Hause zu nehmen und an liturgiefreien Tagen davon zu genießen, wurde schon erwähnt. Daß dabei der Eucharistie eine besondere Verehrung gezollt worden wäre, lesen wir nicht. Sicher waltete auch hier die Ehrfurcht; aber sie wird wie auch sonst mehr negativer Art gewesen sein, da ein Vergleich mit der Verehrung der Hausgötter in den Haustempelchen, an

[1] Es erinnert heute noch an diese alte Gewohnheit, wenn beim Hochamt der Subdiakon die, jetzt freilich leere, Patene mit dem Schultertuch verhüllt vor der Brust hält vom Offertorium bis eben zur Brechung und Mischung.

[2] Wenn Hoffmann (Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakraments des Altars [Kempten 1897, Kösel] 163) außerdem noch auf eine Art Aussetzung des Allerheiligsten beim Opfer glaubt hinweisen zu sollen, die eben darin bestanden habe, daß das Allerheiligste nach dem erwähnten zweiten römischen Ordo während der ganzen Messe auf dem Altar stand, so kann ich ihm hierin nicht zustimmen; der Brauch hatte einen ganz andern Sinn und Zweck als unsre Aussetzung, wie er selbst zugibt; auch wurde dem Allerheiligsten die ganze Messe hindurch bis zur Brechung und Mischung keine Aufmerksamkeit geschenkt. Und hätte Hoffmann recht, müßten wir alle Messen an den Altären, auf denen das Allerheiligste im verschlossenen Tabernakel aufbewahrt wird, als Messen vor ausgesetztem höchsten Gute bezeichnen. Das gleiche ist zu den Ausführungen Raibles (Der Tabernakel einst und jetzt [Freiburg 1908, Herder] 101) zu sagen. Ob das Niederknien des Volkes bei der Einzugsprozession des Papstes in die Kirche, bei der die erwähnten Sancta getragen wurden, als Huldigungszeichen an die Eucharistie angesehen werden darf, bezweifelt Hoffmann mit Recht; es konnte ebensogut der Verehrung des Papstes gelten. Man kann dagegen nicht auf die entsprechende Gelegenheit der Prozession am Karfreitag hinweisen, da sie bedeutend jünger ist; Lanfranc († 1089) erwähnt sie zuerst für die Kathedrale von Canterbury, in der die Benediktiner sie feierten. Die auch von Hoffmann erwähnte Erhebung der Eucharistie vor dem Pater noster ist, wie die Begleitworte besagen, eine Huldigung an den Vater.

welche die aus den Heiden bekehrten Christen gewöhnt waren, aus dem ganzen Gedankenkreis der Eucharistie nicht in Frage kam. Es war ferner seit den ältesten Zeiten Sitte, den Sterbenden die Kommunion zu reichen. Der 13. Kanon des Konzils von Nizäa (325) bestimmt: „Die alte Kirchenregel soll beachtet werden, daß, wenn jemand dem Tode nahe ist, er nicht der letzten und notwendigsten Wegzehrung beraubt werde." Zu diesem Zwecke bewahrten Bischöfe und Priester die Eucharistie in ihren Häusern auf, soweit man nicht, wie uns dies noch beim Tode der hl. Melania (439) berichtet wird, auch bei Gelegenheit einer solchen Kommunion eigens das heilige Opfer feierte.

Die Apostolischen Konstitutionen (8, 13) bestimmen, nach dem Herrnmahl sollten die Diakone die Überbleibsel in die Pastophorien [1] tragen. Wie sie dort aufbewahrt wurden, wissen wir nicht, doch glaubt man aus der Ehrfurcht und Sorgfalt, mit der die Evangelienbücher in besondern Schränken verschlossen wurden, Schlüsse ziehen zu können. Sicher ist, daß das Allerheiligste in der alten Zeit nicht in der Kirche selbst aufbewahrt worden ist. Selbst das Wort des hl. Ambrosius, der einmal davon spricht, ist nicht eindeutig; es kann auch bei ihm der Nebenraum gemeint sein, zumal an derselben Stelle von den Evangelienbüchern die Rede ist [2].

Die Gefäße, in denen die Eucharistie aufbewahrt wurde, waren in der alten Zeit Pyxiden (Büchsen) aus Elfenbein oder Edelmetall; später nahmen sie die Form von Türmchen und Kästchen an und noch später die von Tauben. Sie waren keineswegs groß, hatten sie doch nur die wenigen Partikeln zu bergen, die für etwaige Sterbefälle in Frage kamen. Die Gläubigen selbst kommunizierten ja bis hoch ins Mittelalter hinein, so oft sie die Kommunion im Gotteshaus empfingen, nur in der Messe selbst, in der die Opfergaben geheiligt wurden. Die gewöhnliche Bezeichnung der Eucharistie ist sacrificium oder oblata (Opfergabe) oder auch divinum donum corporis Christi (göttliches Geschenk des Leibes Christi). Man nahm sie mit auf Reisen als Schutzmittel gegen Gefahren und zwar in einer Kapsel auf der Brust. Der Sachcharakter tritt also hier wieder hervor, wenn es auch nicht an einzelnen Zeugnissen einer positiven Verehrung der so aufbewahrten und mitgeführten Eucharistie fehlt. Beides zusammen erscheint z. B. in der bis ins 9. Jahrhundert reichenden Gewohnheit vieler Bischöfe, sich gegenseitig durch einen Diakon an hohen Festtagen vom Opferaltar her das fermentum zu schicken, ein Stücklein des geheiligten Brotes, das dann bei der Mischung vor der Kommunion mit in den Kelch gesenkt wurde; es galt als „Sauerteig" der gegenseitigen Liebe und als Band der Einheit in Christus.

Seit welchem Zeitpunkt die Eucharistie in der Kirche als ihrem ständigen Aufbewahrungsort blieb, läßt sich nicht genau feststellen. In Rom war sie

---

[1] Nebenräume der Kirche in der Nähe des Altars, unsrer heutigen Sakristei vergleichbar.

[2] Ob man ferner mit Raible (a. a. O. 34) von einem „Besuch des Allerheiligsten" im Falle des Alexander, Bischofs von Konstantinopel, sprechen darf, lasse ich dahingestellt sein; von ihm berichtet nämlich Sokrates: da er auf Befehl des Kaisers den Arius in die Kirchengemeinschaft aufnehmen sollte, „nahm er seine Zuflucht zu Jesus, schloß sich in die Kirche der hl. Irene ein, warf sich auf den Boden unter den Altar nieder und flehte den Herrn an". Es mag als ein Wagnis erscheinen, aus diesen Worten auf die Aufbewahrung der Eucharistie auf oder unter oder hinter dem Altar zu schließen, zumal den Alten die Zuflucht zum Altar ein bekannter Brauch war.

zu Gregors des Großen Zeit († 604) noch in der Sakristei, um das Jahr 800 finden wir sie dort über dem Altar (hängend) oder auf dem Altar der Kirche. Noch aus dem 9. Jahrhundert liegen Bestimmungen vor gegen einen Schmuck des Altars, der nur die Reliquien, die Evangelienbücher und die Pyxis mit der Eucharistie für die Kranken enthalten solle. Die hängenden Tabernakel (in Taubengestalt) wurden vom vierten Laterankonzil (1215) als weniger gut angesehen, weil sie keine hinreichende Sicherheit gegen Diebe, Zauberer und Frauen boten[1]. So kamen denn vielfach die Wandtabernakel auf, die in einer Seitenwand des Chores eingebaut waren, und in der Zeit des gotischen Stiles die Sakramentshäuschen. Die Sakristei als Aufbewahrungsort ging immer noch nebenher. Wir ersehen aus dem Ganzen, wie weit entfernt man damals noch von der uns geläufigen Auffassung der Gegenwart Christi im Altarsakrament und von der Kirche als der Wohnung Gottes war, wenigstens was die praktischen Folgerungen betrifft. Der Altartabernakel in unsrem Sinne kommt erst im 16. Jahrhundert in den romanischen Ländern allgemein auf und bürgert sich dann auch in den germanischen Ländern ein. Hand in Hand mit dieser Entwicklung geht der Brauch des Altaraufsatzes, in den der Altartabernakel eingebaut wurde[2].

Die Abendmahlsstreitigkeiten des 9. Jahrhunderts und besonders der Gegensatz zu den Berengarschen Irrlehren über die Eucharistie im 11. Jahrhundert zeitigten im christlichen Bewußtsein eine geistige *Bewegung*, die man die *eucharistische* nennt. Über den Wandel der Anschauungen und ihre Gründe ist in anderem Zusammenhang eingehender berichtet worden[3]. Die *Person* des eucharistischen Christus rückte mehr in den Vordergrund, seine gottmenschliche Würde trat klarer vor das geistige Auge der Gläubigen. Mit dem Ausgreifen dieser Erkenntnis gewann auch die Notwendigkeit einer größeren Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten und einer besondern Pflege dieser Ehrfurcht in eigenen Huldigungen an Verständnis. Zunächst dem Eifer einzelner entsprungen — erinnert sei nur an die Bemühungen eines hl. Franz von Assisi um geziemende Aufbewahrung der Eucharistie, an jene der heiligen Augustinerin Juliana von Lüttich um die besondere Pflege eucharistischer Verehrung — dann zur Volksandacht im Sinne weitester Verbreitung herangewachsen, ging sie dank der Sorge der Päpste und Konzilien in die Liturgie über, in deren Rahmen das Fronleichnamsfest mit seiner Huldigungsprozession den Höhepunkt bildet.

Wir haben also, besonders *seit dem 13. Jahrhundert*, im Unterschied zu früher eine besondere Berücksichtigung der Person Christi in der Eucharistie, eine außerliturgische und liturgische Übung eigener, in die sichtbare Erscheinung tretender Huldigungsformen und ein Obsiegen liebenden Schauens über die verhüllende Ehrfurcht. Wie die Geschichte zeigt, liegt im erstgenannten Momente die Begründung für die andern.

---

[1] Über die vom Standpunkt der christlichen Kulturgeschichte und des Aberglaubens bemerkenswerten Arten der Verwendung der Eucharistie im Mittelalter vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg 1902, Herder) 93—114.

[2] Vgl. hierzu Braun, Liturgisches Handlexikon (Regensburg 1922, Pustet) Artikel „Retabel".

[3] Vgl. Kramp, Meßliturgie und Gottesreich I$^{3-5}$ 19 ff., und „Opfermahl oder Kommunionandacht?" in *dieser* Zeitschrift 102 (1921) 209 f.

Es ist bezeichnend, daß es sich bei dieser Entwicklung um eine echte Volksbewegung handelte, der gegenüber die kirchliche Obrigkeit zunächst Zurückhaltung beobachtete; und je mehr sie sich der Bewegung anschloß, um so lauter und häufiger wurden die Rufe nach weiterer Auswirkung des eucharistischen Gedankens. Nicht selten sah sich die Kirche genötigt, gegen Mißbräuche und Übertreibungen Verbote zu erlassen und Einschränkungen zu gebieten, aber die Strömungen der Zeit rangen ihr dann doch wieder neue Zugeständnisse ab. Es scheint eine besondere Aufgabe des deutschen Volkes gewesen zu sein, hier als treibende Kraft aufzutreten, wobei ganz von selbst auch manche Verbote gerade bei ihm ihren Anlaß fanden. Bis auf den heutigen Tag fehlt es denn auch eben unter den Deutschen mehr als bei andern Völkern nicht an Männern und Frauen, denen in der Verehrung der Eucharistie nie genug getan wird und die glauben, sie könnten sich nicht zufrieden geben mit der Stellung, die die Kirche in der eucharistischen Frage getreu ihren Grundsätzen für das Frömmigkeitsleben einnimmt.

Es kann hier nicht auf die zahllosen Formen der Verehrung und Anbetung eingegangen werden, die der Eifer der Gläubigen und der kirchlichen Vorsteher erfand und betätigte. Es mag der Hinweis auf das eine oder andere genügen. Charakteristisch für die neue Zeit ist der häufigere Gebrauch des Wortes sacramentum (Geheimnis) — das freilich schon weit früher vorkommt — an Stelle des bisherigen sacrificium (Opfergabe); und die Änderung in der gewöhnlichen Bezeichnung ergab sich aus dem Wandel in der vorherrschenden Auffassung. Die Eucharistie ist uns ja die geheimnisvolle Hülle, die den Herrn des Himmels und der Erde in sich birgt, die den Gottmenschen den leidgeplagten Erdenbewohnern nahebringt und durch seine Gegenwart die Erinnerung an sein Leben und Sterben für unser Heil wachruft und unterhält; die Eucharistie ist uns das lebendige und doch geheimnisvolle Denkmal der göttlichen Liebe und zugleich der Inbegriff der bis zum Ende der Zeiten fortdauernden Erlöserliebe Christi; sie ist der Gnadenborn und die Kraftquelle für die schwache, sich emporringende Menschheit, um so machtvoller und anziehender, als sie nicht irgend ein Zeichen der Huld Gottes in sich birgt, sondern den Sohn Gottes selbst uns als Speise und Trank darreicht; die Eucharistie ist uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit der Kinder Gottes, weil sie den umschließt, der als Erstgeborener unter vielen Brüdern in die Glorie des himmlischen Vaters eingegangen ist und auch die Menschen zu dieser lebendigen Hoffnung aufruft[1]. Alles dies stand dem Geiste gegenwärtig, wenn er an das Sakrament des Altars dachte; und er liebte es so sehr, bei diesen Reichtümern zu verweilen, daß die bisher vorwiegend gepflegte Bedeutung als Opfergabe und Opferspeise bisweilen und später durchweg gar sehr in den Hintergrund treten mußte.

Dem Tabernakel wurde nun eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt; man legte Wert darauf, die Krankenpartikeln keinesfalls, wie es vorgekommen, in einem Säckchen an der Wand hinter dem Altar aufzuhängen oder gar verstauben zu lassen. Dem eucharistischen Herrn sollte eine Wohnung eingerichtet werden, und schön und ehrfurchtsvoll mußte sie sein; Marmor und

[1] Vgl. die Bulle Urbans IV. bei Einführung des Fronleichnamsfestes im Jahre 1264.

Edelmetall wurden verwandt, in die Augen fallende Sakramentshäuschen oder Wandtabernakel wurden errichtet, der Tabernakel selbst mit seidenen Hüllen umgeben, vor ihm das „Ewige Licht" angezündet, sowohl um die Aufmerksamkeit der Kirchenbesucher darauf zu lenken als auch zum Symbol einer ununterbrochenen Anbetung. Bei den Versehgängen wurde auf gebührende Ehrfurcht vor dem Herrn der Welt geachtet, der Priester sollte in Stola und Superpellizeum (weißes Obergewand) gehen und ein Begleiter durch Zeichen mit einem Glöcklein auf das Allerheiligste hinweisen; bald schloß sich auch eine Schar des gläubigen Volkes als Begleitung an, so daß solche Versehgänge mitunter wahren Huldigungsprozessionen glichen. Eine neue Gebetsform kam auf, indem man es vorzog, vor dem Tabernakel seine Andacht zu verrichten. Diese Art wurde besonders in Klöstern und vor allem von den Dominikanerinnen eifrig gepflegt: um den Heiland möglichst nahe zu haben, bewahrte man die Eucharistie auf dem Nonnenchor der Kirche auf oder gar im Kloster selbst, bis dann das Trienter Konzil das Gebot erließ, es dürfe nur in öffentlicher Kirche seinen Platz finden.

An äußern Zeichen der Huldigung sind Kopfverneigung, Kniebeuge und Hinwerfen auf den Boden in Übung. Und es ist bezeichnend, daß alle drei bis ins 14. Jahrhundert noch als gleichwertig angesehen werden; ja bis ins 16. Jahrhundert geht der Streit unter den Gelehrten, ob man sich bei der Erhebung der Hostie nach der Wandlung niederknien oder nur verneigen solle. Es wirkte ohne Zweifel die alte Gewohnheit nach, zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahrs überhaupt nicht niederzuknien. Daß die äußern Zeichen der Ehrfurcht auch nicht so bald Allgemeingut wurden, zeigt eine Bemerkung von Gabriel Biel († 1445), der sich gegen diejenigen wendet, die bei der Wandlung ohne alle sichtbare Huldigung dastehen. Er selbst erwähnt an solchen Zeichen das Falten der Hände und das Klopfen an die Brust.

Da die eucharistische Bewegung die Volksseele bis in ihre tiefsten Tiefen erfaßte, so konnte die Liturgie nicht lange davon unberührt bleiben. So gewahren wir denn schon um 1200, wie der Gang der Messe unmittelbar nach der ersten Wandlung für einen Augenblick unterbrochen wird durch die Erhebung der Brotsgestalt; sie sollte die Gläubigen auffordern, den im Sakrament gegenwärtigen Herrn anzuschauen und anzubeten. Die Erhebung des Kelches folgte erst später. Duranti († 1296) erwähnt sie zuerst, und in Rom finden wir sie amtlich im 14. römischen Ordo (14. Jahrhundert) eingeführt. Hierbei wurde bald zur Belebung der Aufmerksamkeit des Volkes mit einem Glöcklein ein Zeichen gegeben, später für die Abwesenden mit der großen Kirchenglocke. In Frankreich wurde unter Ludwig XII. um 1500 der Brauch eingeführt, während der Wandlung zu singen, aber Rom verbot es mit der Begründung, es gezieme in diesem Augenblick dem Menschen zu schweigen.

1264 folgte die Einführung des Fronleichnamsfestes durch Urban IV. Wie die Heiligenfeste neben den allgemeinen Erinnerungsfeiern eine besondere Huldigung darstellen, so sollte dieses Fest in außerordentlich glanzvoller Weise der besondern Erinnerung und Huldigung an den in der Eucharistie gegenwärtigen Christus gewidmet sein und alles das übertreffen, was in der täglichen heiligen Messe und sonst das Jahr hindurch zur Verehrung des Altarsakraments geübt wird. An diesem Tage sollen die frommen Scharen der

Gläubigen in die Kirchen eilen und die Priester wie das Volk sich freudig zu festlichen Gesängen erheben. Alsdann sollen aller Herzen und Gedanken, Mund und Lippen Lobgesänge darbringen in der Freude des Heils; in Psalmen tue sich der Glaube kund, es belebe sich die Hoffnung und es frohlocke die Liebe, in Chorliedern juble die Hingabe.... Mit begeistertem Herzen und frohem Willen eile jeder zur Kirche und bezeige seinen Eifer und trage bei zur Verherrlichung des Festes! (Bulle Urbans IV.)

Worin aber bestand die Festfeier? In der feierlichen Abhaltung des liturgischen Offiziums und der Messe, an denen sich alle nach Möglichkeit beteiligen sollten. So die Bulle. In der Tat gibt es wenige Brevieroffizien und Meßformulare, in denen eine so ergreifende Stimmung und eine so rückhaltlose Huldigung zum Ausdruck kommen wie eben an Fronleichnam, und keine unsrer eucharistischen Volksandachten kommt ihnen gleich an Tiefe der Auffassung und Empfindung, an dogmatischer Besonnenheit und Wärme der Erinnerung[1].

Dem Fronleichnamsfest eigentümlich ist auch die eucharistische Prozession; die älteste, von der uns berichtet wird, ist die von Köln aus dem Jahre 1279. Zu beachten ist dabei Folgendes: Weder die Prozession noch die Mitnahme der Eucharistie bei derselben ist das Neue und Charakteristische, sondern das offene und unverhüllte Freigeben der Eucharistie an die Blicke nicht allein der Gläubigen, sondern aller Menschen. Theophorische Prozessionen hatten schon im 11. Jahrhundert die Benediktiner von Canterbury, aber man wagte es nicht, das Allerheiligste anders als in einem verhüllten Kelche mitzunehmen. Jetzt zerreißt gleichsam die begeisterte Huldigung alle Schranken der zurückhaltenden Ehrfurcht und will dem Herrn Auge in Auge gegenübertreten. Und um es leichter zu können, erfand man in Anlehnung an die Schaugefäße der Reliquien ein eigenes Schaugefäß (Monstranz) für die Eucharistie.

In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts kommt dann auch die unverhüllte Aussetzung des Allerheiligsten in der Monstranz auf, zuerst nur an Fronleichnam, später auch sonst im Jahr. Und an sie schloß sich wie von selbst bald der sakramentale Segen an, mit dem die Aussetzung beschlossen wurde.

In keinem Lande wurden Fronleichnamsprozession und Aussetzung, ja überhaupt der eucharistische Kult mit solcher Begeisterung aufgenommen wie in Deutschland, und die Begeisterung löste unwillkürlich das Verlangen nach reicher Betätigung aus. Man hielt die theophorische Prozession auch an andern Tagen des Jahres, an einzelnen Orten sogar jeden Donnerstag; die sakramentalen Aussetzungen schienen mancherorts zur Regel des Gottesdienstes werden zu sollen. Und wie es bei solchen Dingen immer geht, die ursprüngliche Begeisterung ließ nach, und Schaulust und Sucht nach Gepränge traten stark hervor; die Eucharistie diente mehr und mehr als Mittel zur Hebung einer besondern Feierlichkeit. Die kirchliche Obrigkeit sah sich veranlaßt, einzuschreiten. Unter dem Vorsitz und auf Veranlassung des päpstlichen Legaten Nikolaus von Kues beschränkte das Kölner Konzil von 1452 Aussetzung und Prozession auf Fronleichnam und einige andere, etwa dringende Gelegenheiten, zu denen die Erlaubnis des Bischofs eingeholt werden mußte[2].

[1] Zur genaueren Einsicht in die Festgeschichte und den Festgedanken vgl. Kramp, Meßliturgie und Gottesreich II$^{8-5}$ 130 ff.

[2] Übrigens erhielt die Prozession in Deutschland selbst an Fronleichnam bald nach ihrem

Die vom Legaten gegebene weise Einschränkung wurde von Papst Pius II. selbst durchbrochen durch eine 1459 an den Markgrafen von Brandenburg gegebene Erlaubnis weiterer Prozessionen. Das bot natürlich die Veranlassung, auch sonst nicht so zurückhaltend zu sein. Das Drängen der Gläubigen hatte bald den alten Zustand wiederhergestellt, zugleich auch viele der früheren Mißbräuche wieder aufleben lassen. Die Männer der Reformationszeit nahmen entschieden Stellung dagegen: es sei mehr Pomp und Schaulust als Andacht dabei zu bemerken. Aber das Volk wollte nicht davon ablassen. Bischöfe und Konzilien erklären sich wiederholt gegen die häufigen Prozessionen und Aussetzungen, Päpste geben wieder Dispense, indem sie zuerst nur ein verhülltes Herumtragen und Aussetzen gestatten, dann aber wieder mehr und mehr in der Monstranz. Und so kam eine Regelung nicht zustande, die zugleich dem Andachtsdrang nach sichtbarer Huldigung und der Ehrfurcht hätte Rechnung tragen können.

Von Einfluß war auch die Stellung der Reformatoren zur Eucharistie. Sie erklärten sich nicht allein gegen manche wirklich bestehende Auswüchse und Mißbräuche, sondern gegen alle Zeichen der äußern Anbetung, insbesondere die Kniebeuge, und leugneten vor allem die wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament. Die Entgegnung von katholischer Seite war natürlich ein um so stärkeres Betonen gerade dieser Momente und ein Verlangen des Volkes nach Betätigung seines Glaubens unter möglichst großer Prachtentfaltung[1].

Wenn wir nun zu den Huldigungsformen im einzelnen übergehen, wie sie besonders seit der Reformationszeit in Gebrauch sind, so ist vor allem die häufige Gewohnheit des Besuches des Allerheiligsten in den Kirchen zu erwähnen sowie die Abhaltung der vielen Volksandachten, die unsrem Volk eigentümlich sind, sei es am Altar, in dem die Eucharistie aufbewahrt wird, sei es vor ausgesetztem Allerheiligsten. Sodann sei erinnert an das vierzigstündige Gebet und das in den einzelnen Diözesen rundgehende sog. Ewige Gebet vor ausgesetztem Allerheiligsten[2]. Nicht zu vergessen sind auch die vielen neuen Vereine und Kongregationen, die eigens zum Zwecke der ewigen Anbetung und zur Sühne der dem eucharistischen Herrn angetanen Schmach gegründet sind — als deren erste muß die von Katharina von Bar (Mutter Mechthild, † 1698) bezeichnet werden[3] — die zahlreichen Bruderschaften und eine Reihe von Vereinigungen unter dem Klerus. Insbesondere hat sich die Herz-Jesu-Andacht eng an den eucharistischen Kult angeschlossen und so wieder neue Andachts- und Huldigungsformen geschaffen. Man darf im allgemeinen sagen, keine Zeit steht so unter dem Zeichen der Eucharistie wie die unsre, das Altarsakrament ist der Mittelpunkt des gesamten Frömmigkeitslebens unsres Volkes geworden.

Auftreten im Unterschied zur liturgischen reinen Huldigungsprozession den Charakter einer Flur- und Wetterprozession, wie sie hier seit alters her schon in Gebrauch waren; die bei uns an den vier Altären zum sakramentalen Segen verrichteten Gebete zeigen, daß es auch heute noch der Fall ist.

[1] Zudem erwies es sich als ein wirksames Mittel, die kirchliche Erlaubnis zu solchen Gelegenheiten zu erhalten, wenn man auf die Notwendigkeit und den Nutzen eines offenen Bekenntnisses gegenüber den Andersgläubigen hinweisen konnte.

[2] Genaueres hierüber vgl. Kramp, Meßliturgie und Gottesreich I 211 ff.

[3] Vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon I², Sp. 709 ff.

Die öffentliche Anbetung, insbesondere die Aussetzung des Allerheiligsten bedarf eines Wortes für sich. Auf die fördernden und hemmenden Ursachen in der Zeit vor und während der Reformation wurde schon hingewiesen. In der weiteren Entwicklung traten die Jansenisten entschieden für Zurückhaltung gegenüber dem Allerheiligsten ein, und ihr Einfluß macht sich heute noch in Frankreich bemerkbar. Die Jesuiten traten gegen sie auf und waren im allgemeinen für einen mehr vertrauten Umgang mit dem Herrn in der Eucharistie. Die amtliche Kirche hat sich bislang die Regelung der Frage selbst vorbehalten, und in ihren Entscheidungen „hat sie sich gegenüber der öffentlichen Feier mehr zurückhaltend als freigebig gezeigt“ [1].

Ihre Bestimmungen fußen zum guten Teil auf den Verordnungen, die der hl. Karl Borromäus in seinem Eifer für rechtes Maßhalten in der Mailänder Diözese erlassen hat. Das gilt auch von der in diesen Dingen richtunggebenden und einflußreichen Instruktion Klemens' XI. von 1731 für die Abhaltung des vierzigstündigen Gebets in der Stadt Rom. Es heißt hier § 12: „Auf dem Altar, auf dem das Allerheiligste ausgesetzt ist, darf keine andere Messe gelesen werden als das Hochamt zur Aussetzung und Einsetzung des Allerheiligsten.“ Selbst die Votivmesse vom allerheiligsten Altarsakrament, die jeden Tag zu lesen ist, „muß an einem andern Altar gehalten werden als an dem, auf welchem das Allerheiligste ausgesetzt, auch nicht an dem Altar, in welchem das Allerheiligste im Tabernakel eingeschlossen ist“ (§ 14). Ja auch da, wo pflichtmäßig die Konventmesse zu singen ist, muß diese an einem andern als dem Expositionsaltar gelesen werden (ebd.).

Man kann sich also den Ausführungen Hoffmanns anschließen, der sagt: „Auf dies eine sei hingewiesen, daß manche bei uns herrschende Gebräuche sich mit dem Geiste jener Instruktion nicht vereinen lassen; so vor allem ist dieselbe der Feier der heiligen Messe an dem Altar, an welchem (das Allerheiligste) exponiert ist, ganz abgeneigt; gestattet wird dieselbe eigentlich nur zur Aussetzung und zur Reposition. Damit steht die oftmalige Exposition bei der heiligen Messe, wie sie bei uns vorkommt, in direktem Gegensatz.“ [2]

Um das hier gleich beizufügen, sei bemerkt, daß nach dem römischen Ritus auch am Fronleichnamsfest die Messe nicht vor ausgesetztem Allerheiligsten gelesen wird; sondern in der Messe werden zwei Hostien konsekriert, von denen die eine, für die Prozession bestimmte, nach der Kommunion in die Monstranz gestellt und bis zum Beginn der Prozession verhüllt wird [3].

Das neue Kirchenrecht enthält über die Aufbewahrung und den Kultus der Eucharistie genaue Bestimmungen. Die Art der Kirchen, in denen das allerheiligste Sakrament aufbewahrt werden muß oder kann, ist festgelegt, auf Reisen aber oder zu Hause soll niemand die Eucharistie bei sich führen (Cod. Iur. Can. can. 1265). Die Kirchen, in denen sie aufbewahrt wird, insbesondere die Pfarrkirchen, sollen den Gläubigen tagsüber wenigstens für einige Stunden zugänglich sein (can. 1266). Unter keinen Umständen soll sie in Klöstern oder Häusern frommer Vereinigungen bewahrt werden, es sei denn in einer Kirche oder im Hauptoratorium; bei Klosterfrauen aber weder auf dem Nonnenchor noch im Kloster selbst (can. 1267). Ferner soll sie nur an einem einzigen Altar in jeder

[1] Hoffmann a. a. O. 272. [2] Ebd. 276. [3] Rituale Romanum tit. IX., c. 5.

Kirche sich ständig vorfinden, und zwar am vornehmsten und hervorstechendsten Orte der Kirche, also durchweg auf dem Hauptaltar, soweit nicht die örtlichen Verhältnisse eine andere Regelung für die geziemende Verehrung und Anbetung nahelegen. Wo aber vor dem Hochaltar das Chorgebet abgehalten wird, soll das Offizium nicht durch die der Eucharistie gebührende Rücksicht behindert werden, und deshalb erscheint es ratsam, in solchen Kirchen für die Aufbewahrung der Eucharistie eine Nebenkapelle oder einen Nebenaltar auszuwählen. Der Altar aber, auf dem die Eucharistie aufbewahrt wird, soll schon durch seinen besondern Schmuck auffallen und die Gläubigen zur Andacht und zu frommem Gebet anregen (can. 1268). Der Tabernakel soll mit dem Altar fest verbunden sein und in dessen Mitte stehen, er soll fest gebaut und zugleich schön geschmückt sein, mithin sowohl der Andacht als der Sicherheit dienen; und wo letztere nicht hinreichend gewahrt erscheint, kann die Eucharistie zur Nachtzeit an einem besonders sichern Ort aufbewahrt werden (can. 1269). Nähere Bestimmungen sind auch getroffen über das Ewige Licht (can. 1271), über das Ziborium (can. 1270), über die Häufigkeit der Erneuerung der aufzubewahrenden Hostien (can. 1272).

Bezüglich der Verehrung der Eucharistie aber heißt es: der religiöse Unterricht soll alles aufbieten, die Gläubigen zu einer wahren Frömmigkeit zur Eucharistie anzueifern, insbesondere soll der Besuch der Messe an Sonn- und Festtagen nicht allein, sondern auch an Werktagen, sowie der stille Besuch der Kirchen tagsüber warm empfohlen werden (can. 1273)[1]. Die private Aussetzung

[1] Die Kommunion ist nicht genannt, weil sie nach der Auffassung sowohl des Rituale als auch des Rechtsgesetzbuchs der Kirche nicht allein für den Priester, sondern auch für die Gläubigen ein Bestandteil der Messe ist. Gegenüber den entgegengesetzten Aufstellungen der Protestanten hat das Trienter Konzil zwar an der Erlaubtheit der sog. Privatmessen (ohne Anwesenheit und ohne Kommunion der Gläubigen) festgehalten, ja diese gutgeheißen und empfohlen, aber höher stellt es doch an sich die Messen, in denen Gläubige gegenwärtig sind und auch kommunizieren; denn es heißt dort: „Die heilige Synode möchte zwar wünschen, daß in den einzelnen Messen die beiwohnenden Gläubigen . . . kommunizieren . . .; wenn dies aber nicht immer geschieht, so verurteilt sie darum doch nicht jene Messen, in denen allein der Priester kommuniziert . . .“ (Denz. 944). Im Rituale heißt es: „Die Kommunion des Volkes soll in der Messe gleich nach der Kommunion des messelesenden Priesters stattfinden (wenn sie auch hier und da aus einem vernünftigen Grunde nach der Messe ausgeteilt werden kann), weil die Gebete, die in der Messe nach der Kommunion gesprochen werden, nicht nur auf den Priester, sondern auch auf die andern Kommunizierenden sich beziehen“ (tit. IV, c. 2, n. 10). Wenn vorher die Art und Weise angegeben ist, wie man die Kommunion an die Gläubigen außerhalb der Messe austeilt, so hat das seinen naheliegenden Grund in der Natur des Rituale überhaupt, das eben die Vorschriften gibt, die nicht die Messe als solche betreffen. Wie stark die Kirche an der Auffassung der Kommunion des Volkes in der Messe festhält, ergibt sich schon aus der Vorschrift, der Priester solle, wenn er in der Messe auch nur einem einzigen die Kommunion austeilt, doch — im Unterschied zum Austeilen an einen einzelnen außerhalb der Messe — die Formeln in der Mehrzahl sprechen. Das Kirchenrecht aber will die Gläubigen ermuntert wissen, „die der Messe beiwohnen, möchten nicht allein die geistliche, sondern die wirkliche Kommunion . . . empfangen“ (can. 863). Ferner heißt es: „Jeder Priester kann innerhalb der Messe und, wenn er privatim zelebriert, auch unmittelbar vorher und nachher die heilige Kommunion reichen“ (can. 846). Für den Karsamstag heißt es, die Kommunion solle nur in der Messe oder sofort dahinter ausgeteilt werden (can. 867). Allgemein aber ist wieder die Vorschrift, die Kommunion solle für gewöhnlich innerhalb der Stunden ausgeteilt werden, zu denen auch Messe gelesen werden kann (ebd.), ferner an allen Orten, an denen auch Messe gelesen werden kann (can. 869). Wir sehen, unter allen Rücksichten verbindet die Kirche die Kommunion grundsätzlich mit der Messe, ohne sich deshalb praktischen Notwendigkeiten verschließen zu wollen.

des Allerheiligsten kann ohne Erlaubnis des Bischofs aus jedem guten Grunde von einem Priester oder Diakon vorgenommen werden; die öffentliche aber oder die in der Monstranz an sich nur während des Hochamts und der Vesper des Fronleichnamsfestes, für andere Tage nur aus einem guten und dringenden, besonders einem öffentlichen Grund und mit besonderer Erlaubnis des Bischofs [deren Ausdehnung ja in jeder Kirche durch Anschlag bekannt gegeben ist] (can. 1274). Unter der privaten Aussetzung versteht die Kirche eine solche im Ziborium; bei ihr soll an sich nur die Tabernakeltüre geöffnet und die innern Tabernakelvorhänge zurückgeschoben werden. Das Allerheiligste wird also hierbei nicht aus dem Tabernakel genommen und am Schlusse der Aussetzung wird auch kein Segen gegeben. Doch ist Rom in der letzten Zeit hierin milder geworden, gestattet auch andere Gebräuche, so vor allem den Segen mit dem vom Schultertuch umhüllten Ziborium (Dekrete der Ritenkongregation von 1883 und 1895). Das vierzigstündige Gebet soll an den mit dem Bischof vereinbarten Tagen jährlich mit größtmöglicher Feierlichkeit in allen Kirchen gehalten werden, in denen das Allerheiligste aufbewahrt wird; und wo das wegen der örtlichen Verhältnisse nicht geschehen kann, soll die Aussetzung wenigstens an einigen Tagen eine Reihe von Stunden hindurch besonders festlich gestaltet werden (can. 1275).

Zu weit würde es führen, wollten wir auch nur im allgemeinen an die vielen aufmunternden und regelnden Bestimmungen erinnern, die der Eucharistie als Opfer und Sakrament gewidmet sind. Aus allem ergibt sich, wie sehr der Kirche die rechte Pflege des eucharistischen Kultes am Herzen liegt, und wie sehr sie darauf bedacht ist, auf der einen Seite die rechte Mitte zu lehren zwischen dem mehr vertrauten und dem ehrfurchtsvoll zurückhaltenden Verkehr mit der Eucharistie, auf der andern aber auch eine stilreine Art zwischen den verschiedenen Zweigen der eucharistischen Huldigung und dem nicht eucharistischen, insbesondere dem liturgischen Gottesdienst zu wahren.

Bei aller Ermunterung zur eucharistischen Huldigung gilt der Kirche diese doch nicht als der Gottesdienst schlechthin oder auch nur als sein hauptsächlichster Teil; denn soweit die Liturgie in Frage kommt, ist auch der eucharistische Kult nur ein Bestandteil desselben, und soweit dieser außerliturgisch ist, muß er hinter dem amtlichen Gebet der Kirche zurücktreten (can. 1268). Die Darlegung der Gründe für dieses Verhalten möge einem andern Zusammenhang vorbehalten sein.

Im Verkehr mit der Eucharistie ist die Kirche, abgesehen von Messe und Kommunion, für eine weise und ehrfurchtsvolle Zurückhaltung. Welch eine Ehrfurcht legt sie an Tag auch vor den eucharistischen Geräten! Der Kelch ist verdeckt bis zum Offertorium und die Patene, die den Leib des Herrn aufnehmen soll, gar bis nach dem Pater noster. Mit wie vielen Hüllen umgibt sie die Eucharistie selbst! Und welche Sorge erfüllt sie, daß bei einer Aussetzung auch alle Ehrfurcht an den Tag gelegt werde! Sie weiß ja nur zu gut, daß das Alltägliche leicht Gewohnheitssache wird, und daß die Ehrfurcht vor dem Heiligsten nicht dadurch gesteigert wird, daß man es ohne Scheu den Blicken aller immerfort aussetzt. Liegt darin nicht ein Wink für unsre Zeit, in der auch viele der Besten klagen über Mangel an Ehrfurcht vor allem Heiligen?

Manche aus uns, die an die vielen Aussetzungen gewöhnt sind, werden es merkwürdig finden und unbegreiflich, warum die Kirche gerade hier alles geregelt hat und so vieles von besonderer Erlaubnis abhängig macht. Wem aber die Ehrfurcht tief ins Herz geschrieben ist, versteht es sofort.

Auch vom Standpunkt der Stilreinheit des Frömmigkeitslebens ergeben sich manche Bestimmungen von selbst. „Alles zu seiner Zeit", ist schon ein Weisheitsspruch des Alten Testaments. Die Liturgie ist ein Huldigungsdienst an Gott den Vater, in den auch der Gottmensch miteinstimmt; der eucharistische Kult ist an sich ein Huldigungsdienst an Christus den Herrn. Die heilige Messe und mit ihr die Kommunion gehören dem ersteren an, die Aussetzung des Allerheiligsten dem zweiten. Und so verstehen wir, warum beides nicht vermengt werden soll, warum die Ritenkongregation sich dahin entschieden hat, eine Messe vor ausgesetztem Allerheiligsten „nicht ohne Not oder nur aus wichtigem Grund oder mit besonderer Erlaubnis" feiern, die Kommunion aber am Aussetzungsaltar „überhaupt nicht" austeilen zu lassen (A. A. S. XI 246).

Wandel der Zeiten, Wandel der Anschauungen, Wandel der Gebräuche. Die Wende des ersten Jahrtausends brachte uns eine bedeutungsvolle Änderung im Verhalten der Eucharistie gegenüber. In den rechten Grenzen gehalten, besagt sie ohne Zweifel eine Vertiefung des christlichen Bewußtseins nicht allein dem eucharistischen Herrn, sondern auch der Person Christi überhaupt gegenüber. Wenn nicht alles trügt, soll uns die Wende des zweiten Jahrtausends den Ausgleich schenken, den die starke Hervorkehrung des sakramentalen Charakters der Eucharistie im früher dargelegten Sinne für das Frömmigkeitsleben und den Gottesdienst nicht ganz hat finden lassen. Die christliche Allgemeinheit nähert sich auffallend stark wieder dem liturgischen Gebetsleben der Kirche, sucht den Opfergedanken der Eucharistie wieder mehr zu erfassen und auch von sich aus zu verwirklichen, stellt den eucharistischen Huldigungsdienst wieder mehr in den Rahmen der Gesamtheit gottesdienstlicher Handlungen. Solche Zeiten bringen von selbst gewisse Spannungszustände, da Altes und Hergebrachtes sich behaupten, Neues, nicht selten mit Berufung auf noch Älteres, sich durchsetzen will. Solche Zeiten legen die Gefahr einer religiösen Parteibildung und damit einer Einengung des religiösen Blickfeldes nahe. Die Kenntnis der Geschichte religiöser Entwicklungen und Verwicklungen setzt uns in den Stand, diesen Gefahren zu begegnen und wahrhaft ideale Ziele zu erstreben. Freuen wir uns dankbar, daß wir einer Zeit angehören, die tiefer als andere in das eucharistische Heiligtum eintreten durfte, huldigen wir von Herzen unsrem Herrn in stiller Anbetung wie in öffentlicher Tat, und suchen wir auch unsrerseits das Wort des großen Lehrers der Eucharistie wahr zu machen:

Quantum potes, tantum aude,
Quia maior omni laude,
Nec laudare sufficis!

Joseph Kramp S. J.

Oswald Spenglers Philosophie des Kulturuntergangs.

Wer hätte vor fünfzig oder nur vor dreißig Jahren es gedacht, Untergangsstimmungen vermöchten so weite Kreise der Gebildeten zu erfassen, daß ein Werk wie der „Untergang des Abendlandes", eine literarische Sensation ersten Ranges, als „unerhört zeitsymptomatisches und zeitrepräsentatives Buch"[1] bezeichnet werden würde! Ist es nicht vorgestern gewesen, daß der Kulturfortschritt Weltgötze war? Galt er nicht als der Religionsersatz des Liberalismus? Hat der fortschrittstrunkene Liberalismus nicht im vulgären Darwinismus eine Art philosophischer Begründung zu finden vermeint? Fast gleichzeitig beherrschte ja auch dieser die öffentliche Meinung. Wenn wir es vom Affen zum Hochkulturmenschen brachten, welche Möglichkeiten stehen uns offen? Der Pessimismus v. Hartmanns und Schopenhauers drang nur als gelegentliche Weltschmerzpose in die Kreise der Männer und Frauen von Bildung und Besitz, der Pessimismus Max Nordaus fand viele Interessenten, hat aber das Fortschrittsdogma nicht erschüttert. Zumal der ungemessene Einfluß der Weltblätter bewirkte, daß der Kulturfortschritt Weltrausch, Welttaumel, Weltgötze war und blieb. In der Unrast unsrer Zeit werden Götzen bald langweilig, und gerade mit dem erwähnten Einfluß der Weltblätter hängt es zusammen, daß die Fortschrittsidee schließlich „völlig ausgeleiert" war[2]. Nun kam die Weltkatastrophe, und der Götze zerfiel in Staub. Mit diesen verflossenen Moden, diesen ausgeblasenen Zeitgeistwindrichtungen geht O. Spengler gar unsanft um. Es gebe in Deutschland „Verrufenes, Verhaßtes", „verächtlich" sei nur der Liberalismus. Sein Symbol sei „der Bratenrock", seine einzige Erfindung „das Festessen". Allgemein gesprochen sei er eine Sache „für Tröpfe", eine komische Erscheinung[3]. Ferner: „die darwinistischen Phantasien über Urzeugung und erste Elternpaare sollten doch dem Geschmack der Ewig-gestrigen überlassen bleiben"; „wie flach, wie plump, wie mechanistisch" ist die Arbeitsweise der „Wissenschaft im darwinistischen Zeitalter". Das hindert ihn freilich nicht zu schreiben, der Mensch sei ursprünglich ein „schweifendes Tier" gewesen und das Geistesleben entstehe durch Ablösung aus dem „Wachsein" des Tieres.

Der erste Band von Spenglers „Untergang des Abendlandes" erschien 1918, 615 Seiten großen Formats, und brachte es in ein paar Jahren zur 32. Auflage. Im folgenden Jahre (1919) veröffentlichte Spengler die Schrift „Preußentum und Sozialismus"; schon 1920 war sie mit dem Vermerk versehen „56.—65. Tausend". Die Schriftenreihe der Preußischen Jahrbücher enthält als Nr. 4 Spenglers Broschüre „Pessimismus?"[4]. Das Fragezeichen soll andeuten, daß Spengler den Vorwurf, sein Werk sei pessimistisch, durchaus ablehnt; in einem Interview erklärt er[5], er hätte sein Buch ebensogut die

[1] W. Worringer bei Manfred Schröter, Der Streit um Spengler (München 1922) 54 Anm.
[2] E. Troeltsch bei Manfred Schröter, Der Streit um Spengler (München 1922) 105 Anm.
[3] Preußentum und Sozialismus (1920, 27.—31. Tausend) 34 37 49 64.
[4] Vgl. diese Zeitschrift 102 (1921) 74—78.
[5] Aus den „Leipziger Neuesten Nachr." in der „Vossischen Zeitung" v. 28. Oktober 1922 (512).

„Vollendung des Abendlandes" nennen können. Ob es dann dergestalt eingeschlagen hätte wie mit dem nach Spenglers eigenen Worten „bestürzenden" Titel[1]? Der mit Spannung erwartete zweite Band kam im Spätjahr 1922 heraus; ich zitiere nach der Auflage 16—30. Schon wurde aber eine „völlig umgestaltete" Auflage des ersten Bandes angekündigt, die 1923 erschien; ich zitiere nach der Auflage 33—47[2]. So liegt nun mit der „endgültigen Fassung" von Band I Spenglers Werk abgeschlossen vor, so sehr, daß der Verfasser selbst neuestens davon „Abschied nimmt"[3], um in kurzem ein metaphysisches Buch vorzulegen[4]. Auch der zweite Band ist eine Hochflut von Ideen, von Gelehrsamkeit, von Geistreichigkeit. Der Auflagenhochflut entsprach zudem eine Hochflut von Spenglerliteratur[5].

Der zweite Band ist nun eigentlich der erste geworden. Er beginnt mit rein philosophischen, „metaphysischen" Ausführungen, aus denen allein Spenglers Kulturgeschichtsphilosophie und deren Terminologie wirklich erfaßt werden kann. Ja, wer bloß den zweiten Band läse, hätte einen geschlossenen Überblick über Spenglers System. Wir sagen System dem gewöhnlichen Sprachgebrauch folgend. Nicht aus Bosheit. Spengler verabscheut nämlich Systeme[6]. In der langen Reihe von Gegensatzpaaren, die seine bisherige „Metaphysik" herausstellt, steht „System" der „Physiognomik" gegenüber. Und nur diese ist Trumpf.

Wir erwähnten eben Spenglers Terminologie. Ein Kritiker hat hervorgehoben, „nichts wird mit dem gewöhnlichen Namen genannt". Dessen ist sich Spengler bewußt. Immer wiederkehrend sind Wendungen wie diese: „nach meiner Ausdrucksweise" (II 56), „für mich ist ein Volk" usw. (II 197); „dies nenne ich Rasse", dies „Sprache" (II 133), dies „Namen" (II 165). Da steht zu erwarten, daß sich eine Spenglerphilologie entwickeln wird, die Spengler selbst nach seinen Ideen als eigentliche Vivisektion mit Entsetzen ablehnen müßte. Wenn sie sich indes auch nur auf ein gutes Personen- und Sachregister beschränkte, täte sie ein förderliches Werk.

Wo soll nun Spenglers Werk eingereiht werden? Es ist nicht Kulturgeschichte. Weder erzählt es Ereignisse, noch beschreibt es Zustände, noch schildert es Lebensläufe. Auch ist es nicht lediglich Kulturphilosophie. Ist es doch mit historischen Tatsachen und Gegebenheiten bis zum Überlaufen angefüllt. Als Kulturgeschichtsphilosophie muß es angesehen und bewertet werden. Nicht viel hätte gefehlt und wir hätten geschrieben; die Kulturgeschichtsphilosophie der Moderne. So große Spannweite, so kühnen Wurf, so reiche Fülle an Einzelheiten, so einheitlichen Aufbau, so bildhafte Sprache hatte noch kein kulturgeschichtsphilosophischer Versuch der faustischen Zivilisation, so nennt Spengler unsre Epoche ab 1800. Und das Bedürfnis danach lag in der Luft. In dem Sinne sagte ein Kritiker, „er hat's geschafft"[7]. Aller-

[1] Pessimismus? 3.

[2] Ohne Wiederholung des Buchtitels. Wo es nötig ist, die frühere Fassung von Band I zu zitieren, geschieht das nach der 3. Auflage (1919). Die beiden Fassungen unterscheide ich, wenn nötig, als IA und IB. [3] Vorwort VIII der Neubearbeitung von Band I. [4] II 3.

[5] Eine sehr sorgfältig gearbeitete Übersicht gab Manfred Schröter, Der Streit um Spengler (München 1922).

[6] „Der Wille zum System ist der Wille, Lebendiges zu töten" (II 16).

[7] Otto Braun bei M. Schröter a. a. O. 96 Anm.

dings hat der scheinbar so einheitliche Aufbau, hat die folgerichtige Durchführung, im zweiten Bande schon etwas gelockert, bei der Neubearbeitung des ersten Bandes einige Einbuße erfahren. Das Buch ist nun einmal durch seinen und mit seinem Buchtitel berühmt geworden. Es hebt mit dem Satz an: „In diesem Buche wird zum ersten Mal der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen." Nun wird aber nichts anderes vorausgesagt als der Kulturuntergang unsres Abendlandes; nach dem ganzen System gibt es nichts anderes zu weissagen, kann es nichts anderes geben. Buchtitel Untergang, Weissagung Untergang. Inbegriff: Groß ist der Abendlandsuntergang und Spengler ist sein Prophet. Dazu die lugubre Aufmachung. Der Einband mit seinen tiefschwarzen, massigen Buchstaben auf hellem Grunde, seinem ebenso tiefschwarzen Trauerrand sieht aus wie ein für das Jahr 2000 vorbereiteter Grabstein: Wandrer, steh still! Hier ruht die achte Hochkultur, die abendländisch-faustische. Sie starb wie alle ihre Vorgängerinnen nicht eigentlich an Altersschwäche, sondern an dem Schicksal der Hochkulturen, daß sie sich zwangsläufig selbst umbringen.

In den zwei neuen Bänden hat Spengler den Pessimismus abzuschwächen versucht. Ein Beispiel für viele. „Wir kennen unsre Geschichte. *Wir werden mit Bewußtsein sterben und alle Stadien der eigenen Auflösung mit dem Scharfblick des erfahrenen Arztes verfolgen.*" Die hier gesperrten Worte stehen in I A 607. In I B 551 fehlen sie, obwohl *alles* Vorhergehende und Nachfolgende des unmittelbaren Zusammenhangs stehen blieb. Diese nunmehr getilgten Worte legten die Auffassung nahe, daß *wir*, Heutige, den Untergang bis in die Stadien der Auflösung mitmachen würden. Nicht so nahe lag diese Annahme bei den folgenden Worten: „wenn die Zivilisation des Abendlandes, *deren Träger wir Heutigen sind*, erloschen ist" (I A 20). Abermals wurden in der endgültigen Fassung die gesperrten Worte gestrichen und durch ein weitfristiges „einmal" ersetzt: „wenn die Zivilisation des Abendlandes *einmal* erloschen ist" (I B 20). Zu der Abschwächung des Pessimismus kommt, daß neuerdings der Verfallstermin der Untergangsweissagung gestreckt wird. Ein oder das andere Beispiel möge genügen. In der ersten Fassung wurde der Untergang „um 2000" datiert, in der neuen statt „um" „*nach* 2000" geschrieben (I A 488, I B 453). In der ersten war die abendländische Kultur ein „genau abgrenzbares Phänomen zwischen 1000 und 2000 n. Chr." (I A 20). Auch dieser Satz fiel weg. Neuerdings wird wiederholt mit der Möglichkeit von noch kommenden Hochkulturen gerechnet. Ob damit eine künftige russische Hochkultur gemeint ist? Zuweilen scheint es so, dann wird die Sache wieder schleierhaft. Die neue historische Weissagungstechnik funktioniert nicht ohne Schwankungen. Es wird ferner viel und nachdrücklich von Aufgaben, zahlreichen, ungeheuren Aufgaben gesprochen, damit man ja nicht quietistisch die Hände in den Schoß lege, statt sich für den Untergang zu „ertüchtigen". Endlich wird, wie wir noch sehen werden, der viel beanstandeten Leugnung der Einwirkung einer Kultur auf die andere nun manch ein Türlein aufgetan, gelegentlich sogar ein sehr weites Tor. Da aber diese nun abgeschwächten Dinge in der folgerichtigen Durchführung der Grundgedanken liegen, erscheint die Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Aufbaus in den neuen Bänden (II und I B) gelockert. Es knistert und rieselt im Gefüge des „Systems".

In dem gewaltigen Werke stehen nun zwei weitläufige Ideenmassen nebeneinander: die eine vorwiegend kulturgeschichtlich, die andere vorwiegend kulturphilosophisch. Die erste ballt sich zum historischen Weltbild von acht Kulturabläufen zusammen, die andere eröffnet den Einblick in die metaphysischen Voraussetzungen. Beides skizzieren zu wollen, ist zu viel auf einmal. Beschränken wir uns auf das historische Weltkulturbild. Indes mag am Schlusse dieser Einleitung die Frage eben noch berührt werden, in der das Philosophische gipfelt. Was ist Spenglers Weltanschauung? Unter Weltanschauung verstehen wir nun einmal die Antwort auf die Fragen nach den ersten und letzten Dingen, nach der Erstentstehung von Welt, Leben und Mensch, nach dem Sinn und Ziele des Daseins- und „Wachseins"; diese zwei, „Dasein" und „Wachsein", gehören auch zu den Gegensatzpaaren Spenglers, von denen man nicht weiß, sind es Antipoden, oder siamesische Zwillinge, oder gar beides.

Einige Zitate gewähren ausreichende Orientierung. Zunächst fällt auf, daß Spengler jede Hochkultur religiös und zwar in allem religiös sein läßt, die Irreligion als Begleiterscheinung der Zivilisation ansieht, sonach als Verfallserscheinung. Daneben stellen wir ein erstaunliches Urteil, das in der „Frankfurter Zeitung"[1] zu lesen stand, Spenglers Buch sei „das gottlose Erzeugnis einer gottlosen Zeit". Indes ist Spenglers Einstellung zunächst die des Agnostizismus, dann des Relativismus, Nominalismus höchsten Grades und Skeptizismus. Das Ignorabimus Du Bois-Reymonds waltet vor. „Undurchdringliche Geheimnisse" seien sozusagen alle Ursprünge: der Erde, des Lebens, der Tiere, des Menschen (II 37 38), ferner der der Stadtseele (II 106); „sinnlos" sei ein exaktes Wissen von der ewig geheimnisvollen Seele erhalten zu wollen (I 387). Die Entstehung des Auges für immer unsrem Verstehen entzogen (II 8). „Sinnlos" die Vorstellung vom Ursprung der Wortsprache (I 164). Die Entstehung der Hochkulturen sei ein „Zufall ohne tiefern Sinn" (II 43). Wenn wir nach Positiverem Umschau halten, so stoßen wir auf das radikalste Negativ: „Mag eine innere Stimme dem Menschen sagen", daß bei den großen Fragen „alle Möglichkeiten des Erkennens überschritten sind, „die Angst überredet dennoch jedes Wesen, weiter zu suchen und lieber mit dem Schein einer Lösung vorlieb zu nehmen als mit dem Blick in das Nichts" (II 17). Vom rein psychologischen Standpunkt könnte bemerkt werden, daß ebensowohl die Angst vor den Lösungen überreden kann, mit dem Blick in das Nichts vorlieb zu nehmen. Einen Einblick in die seltsamen Gegensatzpaare, die die Tragsäulen von Spenglers Kulturphilosophie sind, gewährt seine Beurteilung der Pilatusfrage. Der „Zwiespalt", den Spenglers Dualismen oder Antinomien in jedes menschliche Wesen hineintragen — seiner Meinung nach ist der Zwiespalt wirklich und Schicksal —, dieser „Zwiespalt" habe da „die höchste Form menschlicher Tragik angenommen" (II 262). „Die Welt der Tatsachen und die der Wahrheiten traten sich unvermittelt und unversöhnlich gegenüber." „In der berühmten Frage des römischen Prokurators: Was ist Wahrheit? — das einzige Wort im Neuen Testament, das Rasse hat — liegt der ganze Sinn der Geschichte, die Alleingeltung der Tat, der Rang des Staates, des Krieges, des Blutes, die ganze Allmacht des Erfolgs und der Stolz auf ein großes Geschick."

[1] Literaturblatt Nr. 25 vom 7. Dezember 1921.

Darauf habe „nicht der Mund, aber das schweigende Gefühl Jesu" geantwortet: „Was ist Wirklichkeit?" „Für Pilatus war sie alles [1], für Jesus nichts." Religion höre auf Religion zu sein, wenn sie den Mächten der Geschichte und des Lebens und der Wirklichkeit anders gegenüberstehe.

* * *

Wir versuchen nun eine bündige Zusammenfassung des riesigen Weltbilds zu geben, das Spenglers Kulturgeschichtsphilosophie in zwei Bänden ausgemalt hat. Zu erörtern wären: I. die acht Hochkulturen im allgemeinen, II. deren Beziehungen nach außen in Raum und Zeit, III. deren Beziehungen zueinander: Ähnlichkeiten, Verschiedenheiten und Folgerungen aus beiden.

* * *

I. Die acht Hochkulturen, Übersicht.

Fünf von ihnen sind mit Länder- und Völkernamen bezeichnet: die babylonische, die ägyptische, die indische, die chinesische, die mayanische, d. i. die altmexikanische, nach dem Volksnamen der Maya so genannt. Von den drei andern trägt die erste einen Zeitnamen: die antike (griechisch-römisches Altertum), die zweite einen Volks- oder Rassenamen: die arabische, die dritte eine Gebietsbezeichnung: die abendländische. Diese drei sind zudem durch Doppelnamen ausgezeichnet: die antik-apollinische, die arabisch-magische, die abendländisch-faustische. Zwar haben alle acht Hochkulturen jede ihre eigene Kulturseele, und diese Kulturseele ist die Triebkraft von allem; allein nur die drei eben genannten bekommen auch eine eigens benannte Seele: die apollinische, die magische, die faustische. Nimmt man aus den andern fünf zwei heraus und reiht sie mit den drei doppelnamigen nach der Zeitfolge aneinander, so bekommt man diese Abfolge: die babylonische, die ägyptische, die antik-apollinische, die arabisch-magische, die abendländisch-faustische. Man sieht auf den ersten Blick, daß das den Hauptinhalt aller bisherigen Weltgeschichten darstellt. Die völlige Einbeziehung der drei exotischen, der indischen, der chinesischen, der mayanischen, deren nicht bloß äußere Einbeziehung, sondern deren innere Annäherung an die andern durch das Hervorheben zahlreicher Parallelen ist ohne Zweifel eine Bereicherung historischer Einsicht und eine Vervollständigung des historischen Weltbildes. Die chronologische Reihe der fünf Hochkulturen, die dem bisherigen Inhalt der Universalgeschichte entspricht, der babylonischen, ägyptischen, antik-apollinischen, arabisch-magischen, abendländisch-faustischen, läuft glatt ab, wenn man die antike, mediterrane, griechisch-römische Kulturepoche wie üblich bis zur Wende des 6. und 7. nachchristlichen Jahrhunderts erstreckt und die im Gegensatz zur antiken moderne, im Gegensatz zur mediterranen westeuropäische oder abendländische, im Gegensatz zur griechisch-römischen romanisch-germanische Kulturepoche mit Karl dem Großen beginnen läßt und die merowingische Epoche als Vorzeit ansieht. Auch ist die Bezeichnung abendländisch gewiß nichts Neues. Denn fast von je hieß sie so, und zwar um eines zweifachen Gegensatzes willen einerseits das romanisch-germanische Abendland und das byzantinische Morgenland, anderseits wiederum das

[1] Das ist vom Standpunkt des Spenglerschen Relativismus unrichtig gedacht und unzutreffend gesagt. Es stimmt nur, wenn objektiv und absolut, die Pilatus-Wirklichkeit allein gilt.

Abendland und das islamitische Morgenland. Nun erlischt aber nach Spengler die antike Kulturseele zur Zeit des Kaisers Augustus, die faustische erwacht erst um 1000 n. Chr. Es klafft in der Abfolge; ein ganzes Jahrtausend europäischer Geschichte gähnt uns leer an. Die arabisch-magische Hochkultur ist offenbar bestimmt, die Lücke auszufüllen. Die arabische Hochkultur ließ man bisher mit dem „Auftreten" der Araber beginnen, mit dem Beginn ihrer eigenen Zeitrechnung, der Hedschra (622 n. Chr.). Nun sollen wir eine arabisch-magische Hochkultur kennen lernen in Zeiten, in Jahrhunderten, in denen kein Araber auf der Bühne der Weltgeschichte sichtbar ist, in Ländern, darin kein Arabertum je siedelte oder herrschte. Poseidonios, der Lehrer Ciceros, ein „Früharaber"; der hl. Paulus ein „Früharaber"! Die ganze römische Kaiserzeit versinkt in der arabisch-magischen Kultur! Desgleichen Christentum und Kirche von den Anfängen bis zum Ausgang der Epoche, die man bisher die antike, mediterrane, griechisch-römische nannte! Arabische Magier sind Ambrosius, Augustinus, Leo der Große, Benedikt von Nursia und Gregor der Große! Vom Standpunkt bisheriger Geschichtsbetrachtung muß man sagen, die arabisch-magische Hochkultur Spenglers setzt sich aus zwei Teilen zusammen. Der zweite ist die längst bekannte arabische Hochkultur, beginnend mit Mohammed und seinen ersten Nachfolgern, gipfelnd in den Kalifaten von Bagdad und Cordova. Was aber ist der erste Teil der arabisch-magischen Hochkultur? Sozusagen alles, was sich in Westasien und der östlichen, ja bis in die westliche Mediterrane zutrug zwischen den Achämeniden, der „persischen Diktatur", also Kambudschija, Darijavahusch, Khsijarscha usw. einerseits, anderseits den Kaisern Ostroms Justinian I. (527—565) und etwa Maurikios (582—602), also mehr als die Spanne eines Jahrtausends vor Mohammed. Bei Spengler aber bilden beide Teile eine unlösliche Einheit. Eine Kulturseele, die magische — und auf die Einheit der Kulturseele kommt alles an — wirkt in alledem sich aus. Sie, die magische Seele, spricht sich aus in Zarathustra und den Propheten, in den Neupythagoreern und den Neuplatonikern, wie in den griechischen und lateinischen Kirchenvätern, im Neuen Testament ganz ebenso wie im Talmud und den Midraschim, wie im Koran, ganz ebenso in den Gnostikern wie in den katholischen Christen der ersten Jahrhunderte, im Juden, wider den Justinos schrieb, wie in Justinos selbst, in Marcion ebenso wie in Tertullian, in Celsus ebenso wie in Origenes, in den Kirchenrechtssatzungen der alten Konzilien wie im römischen Rechte κατ' ἐξοχήν, dem Corpus iuris civilis Justinians. Christentum und Kirche, der Stifter und die Stiftung gehen völlig unter im Chaos der arabisch-magischen Hochkultur.

Das ist in der Tat völlig neu. Spengler selbst schreibt, die arabisch-magische Kultur sei „eine Entdeckung", ihre Einheit, von „Spätarabern geahnt", „ist den abendländischen Geschichtsforschern aber so völlig entgangen, daß nicht einmal eine gute Bezeichnung dafür aufzufinden ist" (II 49). Damit scheint Spengler selbst zuzugeben, daß diese arabisch-magische Kultur nicht bloß völlig neu, sondern sogar in der Namengebung seltsam ist und befremdend. Versetzt man sich in Spenglers Weltbild, wie er es sieht, so erscheint es unfaßlich, warum er sie nicht die semitisch-magische genannt hat. Dem stand nach seinen eigenen Ausführungen weder die „persische Diktatur" noch die vorher-

gehende babylonische Hochkultur im Wege[1]. Um es irgendwie verständlich zu machen, daß die ganze Geschichte der römischen Kaiserzeit mit allen ihren Kulturbestrebungen, heidnischen wie christlichen, in der arabisch-magischen Kultur aufzugehen und unterzugehen hat, führt Spengler in seine Kulturgeschichtsphilosophie einen neuen Begriff und Vorgang ein: die historische „Pseudomorphose". Wollten wir diese abermalige Entdeckung unsrerseits verständlich machen, müßten wir erst einiges aus einem Lehrbuch der Mineralogie und einem der Geologie vorlesen. Damit kommt man aber von einem ins andere, ins Endlose. Weit wichtiger ist, daß diese arabisch-magische Kultur nicht bloß neu und überaus befremdend, sondern durchaus grundstürzend ist. Sie verändert das Mittelstück des bisherigen historischen Weltbildes bis zur Unkenntlichkeit. Sie versucht, objektiv, die christliche Geschichtsauffassung ins Herz zu treffen. Ins Herz, denn die zentrale Weltstellung des Welterlösers wird dadurch stillschweigend so völlig beseitigt, als ob sie nie gewesen wäre und heute niemand mehr auch nur mit einem Gedanken daran dächte. Das haben weder Voltaire noch Nietzsche fertig gebracht, und wenn die Epigonen beider aus der arabisch-magischen Hochkultur dieses herauswittern: Erlösung vom Erlöser, dann steht zu fürchten, daß die „Irreligion" unsrer „Endzeit" und „Zivilisation", wie Spengler sich auszudrücken pflegt, außerordentliches Wohlgefallen daran findet und die arabisch-magische Hochkultur zu einer wissenschaftlichen Selbstverständlichkeit erhebt, die dann in tausend Zeitungsflüssen über uns hereinbricht, diese Hauptentdeckung dem „Volke der Leser" einzutränken, „das seine unbegrenzte Gläubigkeit von der Bibel längst auf die Zeitung übertragen hat", schreibt Spengler (Preußentum und Sozialismus 50).

II. Die Beziehungen der acht Hochkulturen nach außen in Raum und Zeit.

Uns keiner Irreführung der Leser schuldig zu machen, bemerken wir, daß Raum und Zeit hier im gewöhnlichen Sinne genommen wird, nicht in dem völlig verschiedenen Sinne, den Spengler der Zeit gibt. Raum und Zeit stehen bei ihm auf der Liste der metaphysischen Gegensatzpaare. Was wir Zeit nennen, ist ihm nur ein anders gestreckter Raum; was er Zeit nennt, ist — ja wie soll man diese metaphysischen Tiefsinne nur bündig wiedergeben — Zeit ist bei Spengler etwas wie flüssiges und fließendes Schicksal. Es muß aber hervorgehoben werden, daß vieles in seiner Schicksal- und Zeitmetaphysik höchst beachtenswert und tatsächlich tiefsinnig ist, namentlich sein eindringend Sinnen und Grübeln über die „Unumkehrbarkeit" der Zeit u. a.

Außerhalb der acht Hochkulturen gibt es in den weltgeschichtlichen Räumen doch auch noch anderes, z. B. das mongolische Weltreich. Die Kulturgeschichtsphilosophie aber ist exklusiv und kategorisch. Es kommt lediglich auf die acht Hochkulturen an. Der Rest ist kulturgeschichtsphilosophisch ohne jede Bedeutung. Zwar wird einer neuentdeckten Primitivkultur in Nordwestafrika

[1] Spengler kommt ja ganz nahe, wenn er schreibt: Nach der herrschenden Sprache „könnte man Vorkultur und Frühzeit aramäisch, die Spätzeit arabisch nennen" (II 50). Aramäisch + arabisch = semitisch. Indes ist das seine Sache. Es liegt uns ferne, eine Umtaufung ins Semitische befürworten zu wollen.

ein Plätzchen im Weltbild gegönnt, aber doch mehr oder sehr nebenher. Acht Hochkulturen und sonst nichts, das erscheint als Vereinfachung des Weltbildes, als Befreiung von Ballast, als eindruckvolle Stilisierung: von diesen acht Hochkulturen, die in einsamer Größe aufragen, sind zwar sieben schon dahin; die achte, unsre, schon wankend, krachend, stürzend. Allein wenn man wie von einem andern Sterne herabblickt und das Schauspiel im ganzen überschaut: kein Dickicht, kein Gestrüpp, kein Gerümpel, nichts als acht riesige Babeltürme.

Auch in der Zeit sind sie das Eine und Einzige. Und hier ist wieder eine Entdeckung hohen Ranges zu erwähnen: das Fellachentum. Es sind nämlich Völker und Rassen nicht bloß vor den acht Hochkulturanfängen geschichtlos, sondern auch nach den acht Hochkulturuntergängen. Völker und Rassen sterben ja in den Kulturuntergängen nicht aus. Aber sie sind fürder geschichtslos, sie vegetieren — wir wählen diesen Ausdruck mit Bezugnahme auf eine metaphysische Grundanschauung Spenglers, die vom Erdverbunden-Pflanzenhaften aller Vorkultur und Nachkultur. Für diese Nachuntergangsmenschen und ihr Leben hat Spengler den Ausdruck das Fellachentum erfunden, weil die heutigen Fellachen Ägyptens ihm diesen Typ deutlichst darzustellen scheinen. Der Nachuntergangsmensch ist nicht in dem Sinne geschichtslos, daß gar nichts geschieht, es geschieht nichts mehr im Hochkultursinn, und alles, was geschieht, hat seine Zielsetzung im Vegetativen. Es wird gesät und geerntet, man zeugt Kinder und lebt so dahin zwischen Aussaat und Ernte, Ernte und Aussaat, immerzu in der Abfolge der Generationen von der Geburt bis zum Tode der Voreltern, Eltern, Kinder, Kindeskinder. Und wenn ein Zufall es fügte, daß ein Bild von Rembrandt, eine Seite Mozartscher Musik in unser künftiges Fellachentum hinübergerettet würde, den Nachfahren sagte es nichts und null (I 220). Bedenkt man, daß im Untergang die Hochkultur in Schrecken ohne Ende ein Ende mit Schrecken fand, könnte man versucht sein, die Fellachenidylle nicht ungemütlich zu finden. Allein die armen Fellachen sind ein Ausbeutungsobjekt für Konquistadoren, für Condottieri. Mit militärisch organisierten Banden zerstampfen diese Raubritter Wiesen und Felder, verwüsten die Wohnsitze, rauben alles Raubbare und zumal zwingen sie den besten Fellachennachwuchs in ihre Kriegsdienste, führen ihn von Schlachtfeld zu Schlachtfeld, bis er geschlachtet ist und neuer Fellachennachwuchs gepreßt werden muß.

Das erinnert einigermaßen an das „fröhliche Gemetzel", das irgendwo (II 149) als Begleiterscheinung, wenn nicht als Symptom, fröhlicher Aufwärtsbewegung in Kulturfrühzeiten erwähnt wird. Allein derlei Fragezeichen sind eine ständige Begleiterscheinung des Studiums von Spenglers großem Werke. Sie tauchen zu Hunderten auf. Hier mochte man fragen, woher kommen diese Konquistadoren und was wollen sie? Weshalb, wider wen und worum kämpfen sie? Im Cäsarismus scheint die Hochkulturendzeit ihren Abschluß zu finden. Hat er sich im Untergang nicht ausgetobt? Werden nach dem Untergang des Abendlandes Häuptlinge afrikanischer und asiatischer Horden über das Leichenfeld Europa stürmen, wo es nichts mehr zu erbeuten gibt, also lediglich um sich niederzuzwingen? Und wenn etwa ein marokkanischer Cäsar alle andern niederzwang, was wird dann sein? Soviel Geist und

Mühe Spengler darauf verwendet, die Untergänge zu erörtern, in seinem an Rätseln reichen geschichtlichen Weltbild ist gerade in den Untergangszeiten und der ihnen folgenden Epoche des Fellachentums der Sinn der immerwährenden Kriege vielfach geradezu unverständlich. Das fällt um so schwerer ins Gewicht, als Spenglers kulturgeschichtsphilosophische Wertung des Krieges fürs Ganze von hohem Belang ist. Der Krieg ist ihm „der Schöpfer aller großen Dinge" (II 590). „Weltgeschichte ist Staatengeschichte. Staatengeschichte ist die Geschichte von Kriegen." „Krieg ist die ewige Form höheren menschlichen Daseins, und Staaten sind um der Kriege willen da" (Preußentum und Sozialismus 52 53). Es gibt nur ein Ende des ewigen Kämpfens, den Tod, den Tod des einzelnen, den Völkertod, den Tod einer Kultur" (ebd. 84). „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht: Sie hat immer dem stärkeren, volleren, seinerselbst gewisseren Leben Recht gegeben, Recht nämlich auf das Dasein, gleichviel ob es vor dem Wachsein" (d. i. der Vernunft) „recht war, und sie hat immer die Wahrheit und Gerechtigkeit der Macht, der Rasse geopfert und die Menschen und Völker zum Tode verurteilt, denen die Wahrheit wichtiger war als Taten, und Gerechtigkeit wesentlicher als Macht" (II 735). Zu allermeist gilt das von Untergangszeiten. „Ich lehre hier den Imperialismus ... als das typische Symbol des Ausgangs begreifen.... In dieser Erscheinungsform liegt unwiderruflich das Schicksal des Abendlandes." Deshalb sei Cecil Rhodes, der wie im ersten, so auch im zweiten Band immer wieder auftritt, der erste Mann einer neuen Zeit[1]. „Er repräsentiert den politischen Stil einer ferneren, abendländischen, germanischen, insbesondere deutschen Zukunft" (I 50). Man erinnert sich an Aussprüche wie diese: in der Endzeit breche „der Cäsarismus die Diktatur des Geldes und ihrer politischen Waffe, der Demokratie" (II 634); „zu einem Goethe würden wir Deutsche es nicht mehr bringen, wohl aber zu einem Cäsar". Eben vernahmen wir, der Imperialismus sei der politische Stil der nächsten, insbesondere der deutschen Zukunft, anderwärts wird es als die Mission der Deutschen bezeichnet, daß sie die Endzeit des Abendlandes zum Abschluß bringen (II 129).

Der Zusammenhang mit aktuellsten Tagesfragen ist unverkennbar. Es fehlt nur der Name. Vom allgemein kulturgeschichtsphilosophischen Standpunkt wäre zu sagen, der Wille zur Macht werde da das Höchste und Letzte. Eingangs erinnerten wir an den verblichenen, verfallenen Weltgötzen Kulturfortschritt. Hier ist uns, als zeige sich in deutlichen Umrissen ein neuer Weltgötze. Diesmal ist's gar ein Moloch: „Macht, Macht und immer wieder Macht" (Preußentum und Sozialismus 98). Die Form seiner Anbetung heißt der „Wille zur Macht" als höchster Inbegriff alles völkischen Strebens.

* * *

III. Beziehungen der acht Hochkulturen zueinander.

1. Ähnlichkeiten. Spengler nennt es Homologien. Es sind die zunächst mehr äußeren Übereinstimmungen der acht Hochkulturabläufe, die mit ihren Wurzeln in das zutiefst Pflanzenhafte der Kultur hinabreichen. Deshalb

[1] Man fragt sich, weshalb der Gründer des Kongostaats keiner ehrenvollen Erwähnung für würdig erachtet wurde.

werden sie mit unsern Jahreszeiten verglichen, Frühling, Sommer, Herbst, Winter (vgl. die Tafeln in I zwischen 69 und 73). Oder mit den Lebensaltern: Kindheit, Knaben-, Jünglingsalter, Mannesreife, Vergreisung. Zumeist aber werden sie mit den Ausdrücken bezeichnet, die nur die Abfolge selbst hervorheben, ohne über den Charakter der Epochen etwas auszusagen: Vor- und Früh-, Spät- und Endzeit. Es fehlt ein entsprechender Ausdruck in der Mitte. Ich sehe nicht ein, warum man für den Höchststand der Kürze und Analogie wegen nicht sagen könnte „Hochzeit". Diese drei Arten, die Kulturepochenfolgen anzusehen und zu benennen, sind keineswegs neu; schon oft dagewesen. Neu erscheinen da zunächst zwei Anschauungen, welche durch die Ausdrücke „Kulturklimakterium" und „Zivilisation" bezeichnet werden, neu zwei Folgerungen aus den Homologien, die weiter unten vorzulegen sind. Hat jede Hochkultur in ihrem zwangläufigen Entwicklungsgang eine Vor-, eine Früh-, eine Hochzeit, so tritt im schicksalmäßig gegebenen Zeitpunkt die Umbiegung der Anstiegskurve von der Höhe zum Abstieg und Absturz der Spät- und Endzeit ein. Diesen Zeitpunkt nennt Spengler mit einem der Gynäkologie entnommenen Ausdruck das Kulturklimakterium. Die Kulturseele hört auf fruchtbar zu sein, das Leben erlischt, die Kultur ist zu Ende. Was nun folgt, Herbst und Winter, Spät- und Endzeit ist nicht mehr Kultur, sondern mumifizierte Kultur oder Zivilisation. Das ist eines der wichtigsten Stücke im Weltbild Spenglers. Alle acht Hochkulturen durchmessen homologe Ablaufphasen. Die Spät- und Endzeit aller ist Zivilisation. Und diese unterscheidet sich ganz und gar von der Kultur. Kultur ist immer werdend, Zivilisation nichts als Gewordenes, jene ist Sprießen und Leben, diese Erstarrung und Absterben. Seit 1800 ist die abendländische Kultur erloschen, die faustische Seele erschöpft. Wir stehen in der Zivilisation mitteninne. In der Zeichnung heutiger Zivilisation oder Weltstadtkultur bekundet Spengler große Meisterschaft, scharfe Beobachtungsgabe, bildhafte Gestaltungskraft, die tiefe Eindrücke hervorruft und hinterläßt.

2. Verschiedenheiten. Die Homologien haben den Eindruck der Stileinheit, den Spenglers historisches Weltbild hervorruft, in hohem Maße verstärkt. Man sieht nichts als acht Hochkulturen: acht Babeltürme, nun auch von sehr gleichartigem Aufbau. Die Verschiedenheiten aber, wie Spengler sie versteht, sind so geartet, daß es weiterhin ist, als wären die acht Babeltürme auf acht verschiedenen Sternen erbaut, wüßten nichts voneinander und könnten nichts voneinander wissen. Die Verschiedenheiten der acht Hochkulturen würden nicht von ferne erfaßt, wenn man sie so verstünde, wie etwa die Verschiedenheit der ägyptischen und gotischen Architektur gewöhnlich gemeint ist. Vielmehr wie das psychische Getrenntsein zweier Menschen, von denen der eine nur chinesisch, der andere bloß tschechisch spräche. Ja ich weiß nicht, ob dieser Vergleich ausreicht, da diesen beiden doch noch eine allgemein menschliche Zeichensprache verbliebe. Die Hochkulturen sind nämlich geschlossene und verschlossene Gebilde; jede an sich etwas völlig Geschlossenes, jede jeder andern gegenüber etwas völlig Verschlossenes, verschlossen bis zur Unmöglichkeit, sich zu verstehen oder zu verständigen. Jede Hochkultur hat, wie wir hörten, ihre eigene Seele. Alles Eingehen auf Spenglers Gedankengänge brachte uns keine Klarheit darüber, was diese acht Seelen sind, ob Relationen,

ob Substanzen; ob der Ausdruck „Seele" also metaphorisch gebraucht wird, oder im eigentlichen Sinn; ob die Kulturseele, z. B. die faustische, ein Einklang der Individualseelen ist, herbeigeführt durch Gleichartigkeit der psychischen Anlagen usw., durch Gemeinsamkeit der Vorwelt im historischen, der Umwelt im geographischen Sinn usw., oder ob sie eine abendländische Oberseele ist, an der Völker große, Individuen kleine Anteilscheine besitzen [1]. Wie dem sei, die Kulturseelen sind einmal da und die Hochkulturen nichts als die Verwirklichung von deren innern Möglichkeiten. Wie nämlich die bisher weitverbreiteten menschlichen Individualseelen ihre unwahrnehmbare Innenseite durch die hörbare Wortsprache kundgeben, so tun die Kulturseelen das nämliche durch ihre Formsprache. Sie geben da ihre innern Möglichkeiten kund, indem sie diese verwirklichen. Zu dieser Formsprache der Kulturseelen gehört alles, was man sonst Kulturgüter und Kulturwerte nennt, ja die Völker selbst in ihrer Eigenart sind Hervorbringungen der Kulturseelen. Da jede Kulturseele nur ihre eigene Formsprache kann und kennt und kennen kann, führt keine Brücke des Sichverstehens von einer zur andern. Da die Formsprache jeder Kulturseele alles hervorbringt, was immer zur wirtschaftlichen, zur sozialen, zur geistigen Kultur gehört, und jede dieser alles umfassenden Formsprachen ein völlig isoliertes Ausdrucksvermögen darstellt, ergibt sich, daß den acht verschiedenen, geschiedenen Hochkulturen entsprechen müssen acht, im nämlichen Sinne verschiedene und geschiedene Religionen der Frühzeiten und Höchststände, achterlei Mythen, achterlei Kulte [man müßte folgerichtig hinzufügen: achterlei Irreligionen der Spät- und der Endzeiten]. Weiterhin achterlei Moralen, Politiken, Philosophien, Mathematiken, Rechtsanschauungen, Verfassungsformen, Ständeformen, Wirtschaftsformen, Poesien, Plastiken, Architekturen, Malereien, Musiken. Diese Folgerungen ziehen nicht wir, sondern Spengler selbst (mit Ausschluß der oben eingeklammerten). Es ist überaus schwierig, fast unmöglich, mit ein paar bündigen Bemerkungen klarzulegen, wie tief dieses befremdende Bild in Spenglers Grundanschauungen verwurzelt ist. Ein Beispiel indes scheint geeignet, darein Einblick zu gewähren.

Aristoteles, der hochberühmte Philosoph aus Stageira, gehört mit seinem „Dasein und Wachsein" in die antik-apollinische Hochkultur. Nach vielen Jahrhunderten haben Vertreter der arabischen Kultur mit magischer, der abendländischen Kultur mit faustischer Seele seine Werke übersetzt, erklärt und wieder erklärt, benützt und wieder benützt. Und weil andere vor ihnen und gleichzeitig vorwiegend Platon zum Führer erkoren, sprach man von einer Renaissance der griechischen Philosophie und sah in den Niederschlägen dieser Ideenwanderung die Spuren der philosophia perennis und ihres Fortgangs durch die Jahrhunderte. Wie alle Renaissancen und Rezeptionen leugnet Spengler auch diese. Die drei Aristoteles, — es sind nicht eigentlich drei, sondern auf den ersten, den antiken, folgt Pseudo-Aristoteles I, der arabisch-magische, dann Pseudo-Aristoteles II, der abendländisch-faustische — diese drei haben „nicht einen Begriff, nicht einen Gedanken gemein" (II 67). Es war eine Täuschung damals, es ist eine Täuschung heute, wenn man wähnt, da decke sich irgend etwas. Der magische Mensch kann nur einen magischen, der faustische

[1] Vgl. A. Messer, Oswald Spengler als Philosoph (1922), namentlich 44—89.

Mensch nur einen faustischen „Aristoteles" erzeugen. Und das kann so wenig anders sein, als es geschehen kann, daß jemand auch nur probeweise in die Haut eines andern hineinschlüpfe. Es ist endlich unausbleiblich, daß der magische wie der faustische Mensch, wenn er einen der magischen oder faustischen Kultur gemäßen Aristoteles erzeugt, die Einbildung miterzeuge, er denke antik-aristotelischen Gedanken nach[1]. — Da wir mit diesem Beispiel schon an das Problem der Kulturübertragung rührten, zugleich aber in die Hochscholastik gerieten, möchten wir im Vorbeigehen an einen scholastischen Weisheitsspruch erinnern: „Alles, was übernommen wird, wird nach der Eigenart des Übernehmers übernommen." Das weist auch in Anwendung auf kulturgeschichtliche Übertragungen, Renaissancen, Rezeptionen den mittleren Weg zwischen den Extremen, dem einen, das sie übertreibt und zu mechanisch faßt, wie Siegelabdrücke im Wachs, dem andern, das sie überhaupt bis in die Möglichkeit hinein leugnet.

Aus der Formsprache der Kulturseelen sind also sowohl die Homologien der acht Hochkulturen abzuleiten, wie deren Heterogonien, wenn wir des Gegensatzes und der Kürze wegen dieses Wort verwenden wollen, um ein tiefstes Andersein zu bezeichnen, das aus den Ursprüngen herkommt. Die Homologien entsprechen der organischen Gleichartigkeit der Ablaufgezeiten. Wie die Pflanzen in Frühjahr und Sommer Knospen, Blüten, Früchte hervorbringen, so entfalten sich die innern Möglichkeiten einer Hochkulturseele in lebensvollen Formungen auf verschiedenen Kulturgebieten, solange Frühzeit ist und Hochzeit. Es kommt das Klimakterium. Die Formungen erstarren zu Formen. In der Spät- und Endzeit bröckeln von den erstarrten Formen tote und tötende Formeln ab, bröckeln und bröckeln, bis nichts mehr da ist: Untergang. Die Heterogonien sind, wie wir sahen, aus der individuellen Einzigkeit der acht Formensprachen abzuleiten. Hier scheint nun die Geschlossenheit von Spenglers kulturgeschichtsphilosophischem Weltbild in die Brüche zu gehen. Unsre Meinung darüber wollen wir im Schlußwort sagen.

3. Folgerungen. Aus den Homologien folgt eine neue Art historischer Gleichzeitigkeit, und aus dieser ergibt sich die neue Technik historischer Vorhersage, wie sie im ersten Satze des ersten Bandes doch eben als die wichtigste der vielen Entdeckungen Spenglers kund und zu wissen getan wird: „In diesem Buche wird zum ersten Mal der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen." Aus den Heterogonien folgt die Unmöglichkeit jeder Kulturübertragung und daß es eine allgemein menschliche Kultur weder gibt noch geben kann.

Zur Zeit der allgemeinen Dienstpflicht trat diese für Väter, Söhne und Enkel relativ gleichzeitig ein, von Schwankungen in den Gesetzen verschiedener Staaten abgesehen. Relativ gleichzeitig trat sie ein, weil im nämlichen Lebensalter, mochten auch etwa je dreißig Jahre dazwischen liegen. So ist die neue historische Gleichzeitigkeit zu verstehen. Kulturgeschichtliche Vorgänge, wären sie gleich durch Jahrtausende getrennt, haben als gleichzeitig zu gelten, wenn sie innerhalb der Ablaufgezeiten im nämlichen Zeitabschnitt stehen, also je in

[1] Zu der sich aufzwingenden Frage, wie Spengler selbst am Ausgang der achten Hochkultur zu so erschöpfendem Verständnis der sieben andern kam, wenn sie doch wie auf fernen, fremden Sternen entstanden und vergingen, vgl. A. Messer a. a. O. 81 82.

der Vor-, Früh-, Hoch-, Spät-, Endzeit. Achtmal und gleichzeitig trat das Kulturklimakterium ein. Achtmal und gleichzeitig verläuft der letzte Akt, die Zivilisation oder Weltstadtkultur. Zeitgenossen sind die Schicksalmenschen, in denen die Formensprache der Hochkulturseelen ihre wuchtigsten Worte spricht. Auf Grund dieser entschleierten Tatsache wirbeln nun Gleichzeitigkeiten verblüffendster Art durch die beiden Bände: eine merowingische Zeit im Ablauf der ägyptischen, eine gotische in dem der arabischen Geschichte. Wir hören von staufischen Schicksalen chinesischer Kaiser. Zeitgenossen sind unter diesen Wuti und der Römer Trajan; Zeitgenossen sind einerseits Voltaire, Rousseau, Beaumarchais, anderseits Sokrates, Aristophanes, Hippon, Isokrates; aber auch Alexander und Napoleon, Pythagoras und Descartes, Archimedes und Gauß, Hannibal und der Weltkrieg! Gleichzeitig werden Alexandria, Bagdad und Washington erbaut[1] usw. usw. „Aus diesem Aspekt ergibt sich eine Möglichkeit, die weit über den Ehrgeiz aller bisherigen Geschichtsforschung hinausgeht." „Die Möglichkeit nämlich ... Geschichte ... vorauszubestimmen."[2] Eine antike Seele hätte aus dem Ablauf der babylonischen, eine magische aus dem der antiken usw. ablesen können, in welcher Zeit sie stehe, welche Schicksale ihrer Hochkultur noch bevorstünden, wie weit sie vom Kulturklimakterium entfernt sei usw. Wenn je zu sagen ist: unglückliches Zuspät! so ist das hier der Fall. Denn von den acht Hochkulturen sind sieben völlig ab- und ausgelaufen, die achte, die unsre, stehend im Endstadium, hat nichts mehr vor sich als Untergang und Fellachentum. Es gibt also nichts mehr vorauszusagen als dieses: Abendlanduntergang! Die neue Technik historischer Vorhersage hat kein anderes Objekt als dieses und kann kein anderes haben. Wird so ihre Bedeutung bei näherem Zusehen auf ein Mindestmaß beschränkt, so trägt doch auch dieses wiederum bei, den Eindruck geschlossener Einheit und Konzentration zu verstärken, der dem gewaltigen Werke seine Durchschlagskraft gab. Unter den acht Hochkulturen werden drei mit Vorzug behandelt, die antike, die arabische, die abendländische. Innerhalb dieser Gruppe steht die abendländische hoch über den andern; auch das gehört nämlich zu den Vorzügen von Spenglers Geschichtsbild, daß die abendländische Hochkultur als weltgeschichtliches Unikum erscheint, was vom Standpunkt christlicher Kulturgeschichtsphilosophie wiederholt behauptet, ausgeführt und begründet worden ist.

Diese auch von Spengler so hoch bewertete Abendlands-, heute Weltkultur gewährt in ihrer offensichtlich daliegenden Gegenwart der weltstädtischen Zivilisation historischen Anschauungsunterricht. Und wenn etwas geeignet ist, den „physiognomischen Takt", den Spengler vom Historiker verlangt, zu empfehlen, so ist es die Treffsicherheit, mit der er Untergangszeichen in der Gegenwart findet, aufdeckt, ineinander verflicht. So konvergiert in dem so ungemein weitläufigen Werk alles zu dem Einen: unfehlbare Voraussage unfehlbaren Untergangs. Von den acht Hochkulturen zu dreien, in diesen zur abendländischen, in dieser zur Gegenwart und

[1] I 147—153 [in der früheren Fassung I 156—163 — Voltaire usw. bloß in IA]. Andere Gleichzeitigkeiten und Zeitgenossen ebenda und noch sonst oft.

[2] IB 153 = IA 163. Über die zweite daselbst erwähnte Möglichkeit könnte man erst urteilen, wenn Proben vorlägen [die Möglichkeit, „längst verschollene und unbekannte Epochen, ja ganze Kulturen der Vergangenheit an der Hand morphologischer Zusammenhänge zu rekonstruieren"].

Zukunft. Nach der bisherigen Art zu sehen, zu urteilen, zu reden, ist die Voraussage ein historischer Analogieschluß. Historische Analogieschlüsse von Vergangenem auf Künftiges können in der Regel nur auf einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben, und auch dieser kann nicht zugegeben werden, wenn die Zwangsläufigkeit der menschlichen Dinge die Voraussetzung bildet. Von den acht Hochkulturen sind sieben untergegangen, das gleiche Schicksal wird die achte erreichen; die sieben vorhergehenden gelangten in gleichartigen Ablaufgezeiten in ein Endstadium, Zivilisation oder Weltstadtkultur genannt, und die sieben früheren stimmen in ihrer Eigenart mit der heutigen Kulturlage völlig überein; folglich „stehen" auch wir „in der letzten Posaune", wie apokalyptische Polemiker des 16. Jahrhunderts sagten. Die Beweiskraft dieser Analogieschlüsse, welchen Grades immer sie sei, wird aber durch eben die Tatsache geschwächt, wenn nicht aufgehoben, daß die abendländische Hochkultur, wie Spengler selbst zugibt, ein weltgeschichtliches Unikum ist. Für uns ist sie es durch ihre Weltweite (expansio), durch ihre Allseitigkeit (extensio), durch ihren aus den Anfängen heraus internationalen Charakter, durch die Kontinuität in ihrem Fortschreiten, durch die Rastlosigkeit ihres Betriebs, durch das alle sieben Hochkulturen Hochüberragende und vollkommen Niedagewesene vieler ihrer entscheidenden Ergebnisse: die Aufschließung der Erde von Kolumbus bis Stanley, die Enthüllung des Weltalls von Kopernikus bis zu den heutigen Sternwarten; auf dem Gebiet der Geisteskultur, wie dem der wirtschaftlichen (materiellen) Kultur werden im Zeitalter der Erfinder — Gutenberg und seiner Nachfolger, Watt und seiner Fortsetzer — aus ungeahnten Möglichkeiten nie dagewesene weltumgestaltende, neuzeitliche Wirklichkeiten. Für uns ist die abendländische Kultur aus christlichem Samen gezogen und deshalb anders als die andern. Für uns gehört zur „mütterlichen Landschaft" der abendländischen Hochkultur das Hochland des übernatürlichen Glaubens, von dem Quellen ewigen Lebens auch in die profane Kulturwelt herabrauschen. Lauschend diesem Quellengerausch vernimmt man darin das ewige Sursum corda der Kirche. Kein Niedernoch Untergang kann unser Hoffen töten; im einen wie im andern Falle lernen wir von der Kirche das, worin sie gar große Erfahrung hat, das Wiedervonneuembeginnen. Wir müssen indes zu den „Folgerungen" zurückkehren.

Aus der Heterogonie der Hochkulturen ergebe sich zumal die Unmöglichkeit jeder Kulturübertragung. Das hat ja unmittelbar nach dem Erscheinen des ersten Bandes das größte Aufsehen erregt und den stärksten Widerspruch erfahren. Wie, keine Renaissancen mehr und keine Rezeptionen! Keine „Wiederbelebung des klassischen Altertums"! Keine Rezeption des römischen Rechtes! Was fangen wir nunmehr mit dem Humanismus an! usw. usw. Spengler hat im zweiten Bande diesen Einreden Rechnung getragen, indem er in langgedehnten Ausführungen über das römische Recht und dessen Rezeption seinen Standpunkt beizubehalten scheint. Wir wiesen aber bereits darauf hin, daß im zweiten Bande von Kulturübertragungen dennoch erstaunlich viel die Rede ist. Man wird wohl zugeben müssen, daß auch hier die Geschlossenheit des Systems etwas brüchig wird. Wollte man das im einzelnen nachweisen, müßte

man ein ganzes Heft dieser Zeitschrift mit Zitaten und Vergleichungen anfüllen. Es käme nichts dabei heraus, denn Spengler hat einen so extrem subjektivistischen Standpunkt, daß jegliche Einrede Danebenrede ist. Zum Verständnis seines Werkes müsse man geboren sein, es bedürfe dazu einer neuen Generation [Vorwort VIII von I B]. Seine Schicksalsidee könne man nur erleben, man sei ihrer entweder völlig gewiß, oder man begreife sie nie (I 159). Es gebe „Maximaleinstellungen" (Gegensatz Alltagseinstellung), „deren nur die höchsten Geister fähig sind, die sich aber auch in diesen nur für Augenblicke vollziehen" (II 32) usw. Das gilt ebenso, wenn nicht in noch höherem Grade, vom metaphysischen Unterbau, den der zweite Band beigebracht hat, und der in gleichem Intuitionen und Erlebnisse als höchste Instanzen hinstellt.

* * *

Es ist im Vorstehenden wiederholt auch darauf hingewiesen worden, daß Spenglers kulturphilosophisches Weltbild in manchem Belang den Eindruck geschlossener Einheit hervorruft. Es scheint, daß viele gemeint haben, da haben wir sie endlich, die große Synthese. Gerade im Lichte der metaphysischen Voraussetzungen tritt aber deutlich hervor, daß die geschlossene Einheitlichkeit reine Phantasmagorie ist, weil in der Welt der „Wirklichkeiten", wie Spenglers Intuitionen sie sehen und Spenglers Buch sie schildert, Zwiespalt im Entstehen wie im Vergehen aller Hochkulturen als allmächtige Triebkraft erscheint und dementsprechend Zwiespalt auch das Konstruktionsprinzip von Spenglers Weltbild ist. Es scheint Augenblicke zu geben, in denen Spengler diese Tatsache intuitiv erfaßt. „Das Denken hat für immer einen Zwiespalt in das menschliche Wachsein getragen" (II 12). „Mit dem theoretischen Denken ist innerhalb des menschlichen Wachseins eine Art von Tätigkeiten entstanden, welche nun auch den Kampf zwischen Dasein und Wachsein unvermeidlich gemacht hat" (II 13). „Das Pflanzenhaft-Kosmische, das schicksalhafte Dasein, das Blut, das Geschlecht besitzen die uralte Herrschaft und behalten sie. Sie sind das Leben." Das Wachsein „dient nur dem Leben". Aber es „will nicht dienen. Es will herrschen". Vom Kulturklimakterium an herrscht der Geist, auch Spengler setzt Geist gleich menschlichem Wachsein. Der Geist ertötet überall und in allem das „Leben" (II 13 14). Aber das Dasein, d. i. Leben und Blut, rächen sich am Wachsein, am Geiste. „Vor dem unwiderstehlichen Takt der Geschlechterfolgen schwindet zuletzt alles hin, was das Wachsein in seinen Geisteswelten aufgebaut hat" (II 634), „diese ganze wundervolle Welt von Gottheiten, Künsten, Gedanken, Schlachten, Städten" (II 635). „Das helle gestaltenreiche Wachsein taucht wieder in den schweigenden Dienst des Daseins hinab." Von allen Hochkulturen bleibt nichts übrig. Das „Leben", d. i. „die Urtatsache des ewigen Blutes, das mit den ewig kreisenden kosmischen Fluten ein und dasselbe ist", das behält recht und verbleibt als der Rest.

Auch daran wurde im Vorstehenden erinnert, daß eine lange Reihe von Gegensatzpaaren von den metaphysischen Grundanschauungen her das Weltbild Spenglers in seinen Grundzügen gestaltet. Hier hat man eine Probe: Makrokosmos, Mikrokosmos, zu jenem gehören die Pflanzen, zu diesem Tier und Mensch; Dasein und Wachsein; das ist der Ursitz aller Zwiespältigkeit; das Dasein allein haben die Pflanzen, Dasein und dazu Wachsein erster Stufe die Tiere; Dasein, Wachsein erster und zweiter Stufe der Mensch, dort Sinne

und Nerven, hier Geist. Im Tiere dient naturhaft das Wachsein dem Dasein, im Menschen entsteht der Zwiespalt, daher der Kampf, Kampf ums Dasein in einem ganz neuen Sinn. An diese Urzwiespältigkeit menschlichen Wachseins und Daseins schließen sich die weiteren Gegensätze, z. B.: Periodizität (Dasein) und Polarität (Wachsein); ebenso Gestalt und Gesetz, Schicksal und Kausalität, Wirklichkeit und Wahrheit, Richtung („Gerichtetsein") und Ausdehnung, Zeit und Raum, Rasse, Rhythmus und Takt eignen dem Blut und dem Dasein, Spannung dem Wachsein; ebenso Triebe (Dasein) und Beweise (Wachsein), ebenso das Werden und das Gewordene, Sehnsucht und Angst, Tatsachen und Begriffsarchitektur („die gesamte Logik eine imaginäre Lichtwelt" II 11); Physiognomik und System, Tun und Denken, ein Schicksal sein und über das Schicksal reden, Politik (Dasein) und Religion (Wachsein), Handel und Kunst usw. Der Kern des Ganzen ist der Zwiespalt im Menschen selbst. Er ist ein psychophysisches, daher zwiespältiges Wesen (hier müßte man sagen ein physeopsychisches), nach Spenglers Metaphysik der vom Zufall in die Zeit geworfene, personifizierte Zwiespalt. Das ist sein Schicksal. Das Schicksal treibt den Zwiespältigen vorwärts, aufwärts, abwärts; ebenso zwangläufig zu den Kulturhöhen wie zu den Kulturuntergängen. Die christliche Kulturgeschichtsphilosophie stellt Zwiespältigkeiten nicht in Abrede; erkennt sie an, wo sie sind, und sucht ihrerseits sie zu verstehen. Allein nun und nimmer ist ihr der Zwiespalt das erste und letzte, noch das erste und letzte der Krieg zwischen Blut und Geist, Dasein und Wachsein. Die psychophysische Einheit der menschlichen Natur, durch die diese Kulturkeim ist, stellt den philosophischen Ausgangspunkt dar, und was die Abläufe der Kulturen Großartiges oder „Wundervolles" schufen, beleuchtet und bestätigt von der historischen Tatsachenwelt her, die der Philosophie entnommene Grundvoraussetzung. Denn alles, was wir Kulturfortschritte nennen, das bestätigt erstens den Primat des Geistes; er findet und forscht, erfindet, erforscht, verbessert, vervollkommnet; die Beziehungen der menschlichen Natur zu der Außenwelt, Umwelt und Überwelt will er durchdringen, beherrschen, regeln, ordnen. Der Kulturfortschritt bestätigt ferner die psychophysische Einheit der menschlichen Natur, die Natureinheit von Leib und Seele; das Wachsein dient tatsächlich dem Dasein, aber das Dasein auch dem Wachsein; können elementare Grundbedürfnisse des Leibes (Nahrung, Kleidung, Wohnung, Werkzeug, Waffe u. a.) ohne Seele nicht befriedigt werden, so ist auch die Seele in elementaren Grundbedürfnissen auf die Mitwirkung von Körperlichem angewiesen. Der Kulturfortschritt bestätigt endlich die Solidarität der Menschheit in ihrer Kulturarbeit, da Arbeitsteilung spontan (naturhaft) in Tätigkeit tritt, die Betriebseinheit spontan gewahrt bleibt, der allgemein menschliche Wert der nützlichsten wie der erhabensten, der wirtschaftlichen wie der geistigen Kulturgüter sich spontan durchsetzt. Das ist gewiß nur ein Aspekt, und es kann andere geben; allein er zeigt, daß die christliche Kulturgeschichtsphilosophie es zu geschlossener Einheit zu bringen vermag. In der Welt des Werdens ist der Ursprung einheitlich wie das Ablaufendziel; in der Welt des Denkens der Ausgangspunkt einheitlich und der Abschluß. Denn der tragende Grund, die tiefste Einsicht, das beglückendste Erlebnis auch der christlichen Kulturphilosophie ist der Monismus von Ursprung und Endziel, der Monismus des Schöpfers — Gottes.

Robert v. Nostitz-Rieneck S. J.

Zum Charakterbild des seligen Kardinals Robert Bellarmin S. J.

Am 13. Mai dieses Jahres ist der große Gottesgelehrte und Glaubenskämpfer Robert Bellarmin (geb. 1542, gest. 1621) vom Heiligen Vater feierlich in die Zahl der Seligen aufgenommen worden. Für die katholische Wissenschaft ist diese Seligsprechung ein bedeutsames und freudiges Ereignis. Pius XI. selbst hat uns gesagt, warum. Als am 15. April im Konsistoriensaal des Vatikans das Dekret verlesen war, das die zur Seligsprechung erforderlichen Wunder des Dieners Gottes anerkannte, hielt der Heilige Vater an die zahlreiche Versammlung eine Ansprache, in der er unter anderem ausführte: „Wieviel Wunderbares und Nützliches, was auch alle in gewissem Maße nachahmen können, sagt uns der ehrwürdige Bellarmin! Er sagt uns, daß Glaube und Wissenschaft nicht nur friedlich, sondern prächtig zusammengehen. Das ist die beste und wirksamste Apologie, die uns auf einen Geist hinweist, der reiches Leben in sich hat und den strengsten wissenschaftlichen Untersuchungen sich widmet und zugleich sich beugt in demütigem Glaubensgehorsam. Er (Bellarmin) sagt uns, wie Glauben und Wissenschaft nicht nur zusammengehen, sondern welchen Vorteil die Wissenschaft aus dem Glauben ziehen kann, ja, wie sie seiner bedarf, schon allein um jener Frömmigkeit und Reinheit willen, die sich nur im Glauben finden und erhalten kann. Denn Wissenschaft ohne Frömmigkeit und Reinheit kann nur zur Eitelkeit führen; Wissenschaft verträgt sich nicht gut mit einem bösen Herzen und einer unreinen Seele: in malevolam animam non intrabit, non habitabit in corpore subdito peccatis.“

War schon ein anderes Bellarmin-Fest, die 300. Wiederkehr seines Todestags, ein Grund, ihm ein Gedächtnisblatt zu weihen, so ist es, entsprechend den Worten Pius' XI., noch mehr dieser Tag der Seligsprechung. Damals wurde in dieser Zeitschrift (September 1921) Bellarmins Charakterbild gezeichnet. Heute soll es durch einige Striche ergänzt werden, jedoch nur nach der religiösen Seite. Neueres, erst jetzt veröffentlichtes Material[1] wurde dazu benützt, und einige Bedenken fanden besondere Berücksichtigung, die nicht von Teilnehmern an den Prozeßverhandlungen, sondern von außen her erhoben wurden.

Bei dem Wunsche, das an des neuen Seligen sittlichem Charakter aufzuzeigen, was ihn abhebt und unterscheidet von andern, drängt sich unwillkürlich der Vergleich mit seinem Vater in Christo, dem hl. Ignatius, und seinem geistlichen Sohn Aloisius auf. Gewaltig und tief ist der Eindruck, den der baskische Edelmann auf uns macht, da er mitten aus weltlichem Treiben heraus zu einem Eiferer für Gottes Ehre und zu einem Erneuerer der Menschenherzen wird. Ein wunderbarer Glanz umgibt die büßende Unschuld und Weltentsagung des Fürstensohns, der dem Leben schon entrissen wurde, als er sich erst dafür vorzubereiten schien. Ihnen gegenüber verkörpert Bellarmin, kann man wohl sagen, einen dritten Typ der Heiligkeit. Es ist eine solche, die ein

[1] P. Tacchi Venturi, Esame delle nuove accuse contro il Venerabile Card. Roberto Bellarmino. Roma 1923.

weniger stark loderndes, aber anhaltendes Feuer entzündet. Langsam und stetig wächst dessen Glut, der Staub irdischer Sorgen und die Wasser der Trübsal vermögen es nicht auszulöschen. Zwei Menschenaltern spendet es Licht und Wärme. So war und wirkte die makellose Reinheit des Seligen, der sich durch ein Leben von fast achtzig Jahren von den großen nicht bloß, sondern auch von den kleinen Sünden frei bewahrt hat, ohne jedoch, wie es scheint, ganz außergewöhnliche äußere oder innere Kämpfe durchfechten zu müssen. Ist es nicht etwas unendlich Rührendes, den Greis, den nur noch ein Monat vom Grabe trennt, zu hören, wie er einem vertrauten Freunde gesteht, er glaube nicht, je eine ganz freiwillige läßliche Sünde begangen zu haben. Mit dem, was er da in kindlicher Einfachheit sagte und nicht einmal für etwas Besonderes hielt, stimmen Diener und Freunde überein. Während der langen Jahre ihres Umgangs mit dem Kardinal erinnerten sie sich nicht, einen Fehler an ihm beobachtet zu haben. Halbfreiwillige Sünden und unbeabsichtigte Fehler sind damit natürlich nicht ausgeschlossen.

Diese Reinheit des Gewissens beweist unzweifelhaft eine ganz außerordentliche Beherrschung der Leidenschaften und eine Tugendkraft, die das gewöhnliche Maß weit überschreitet. Benedikt XIV., der durch sein umfangreiches Werk De canonizatione Sanctorum der klassische Autor in dieser Materie geworden ist, hat das klar erkannt. Er war im Prozeß Bellarmins Promotor fidei gewesen und wußte das reichhaltige und vorzügliche Material, das die Advokaten zusammengetragen hatten, zu schätzen. Trotzdem schreibt er in seinen Bemerkungen zum Prozeß: „Es scheint in diesem Fall angebrachter, sich zu fragen, ob nicht folgende Tatsache genügt, ihn (Bellarmin) zu einem Helden zu machen, der die andern guten Menschen überragt: er hat in einem langen Leben von fast neunundsiebzig Jahren sein Gewissen von jeder Sünde frei bewahrt, ständig die Gebote beobachtet und die evangelischen Räte, zu denen er sich in der Gesellschaft Jesu verpflichtete; er hat in nichts gefehlt bezüglich dessen, was der Stand des Ordensmanns, des Kardinals, des Erzbischofs heischt, er hat die ganze Zeit seines Lebens sich fruchtreich abgemüht für unsern heiligen Glauben. Wir bejahen diese Frage und haben uns bemüht, in unsrem Werke De canonizatione diese Ansicht zu beweisen."

Einen zu Herzen dringenden und zugleich lieblichen Beweis von der Makellosigkeit seines Dieners wollte Gott einem heiligmäßigen Franziskanerpater geben. Als dieser in das Zimmer trat, wo die Leiche des Seligen aufgebahrt war, drang wie „von dessen Antlitz her" das Wort der Liturgie an sein geistiges Ohr: Siehe, ein Mann ohne Tadel, ein wahrer Diener Gottes, der sich von allem Bösen freigehalten und sich in seiner Unschuld bewahrt hat (Röm. Brevier). Gleich einem Pfeile durchbohrte dieses Wort das Herz des Ordensmanns, wie er selbst bezeugt, erfüllte ihn mit schaudernder Ehrfurcht und ließ ihn Tränen der Freude vergießen.

Dieses „ganz makellose Leben", diese „ausgesuchte Reinheit" hat auch unser jetziger Papst Pius XI. bei der eingangs erwähnten Gelegenheit mit begeisterten Worten hervorgehoben; zugleich aber verbreitete er sich über eine besondere Art von Reinheit, die im Leben des Seligen hervorstrahlt: seine Losschälung von den Gütern der Welt. „Man könnte sagen", führte er unter anderem aus, „das Wort Gottes selbst habe für diesen Großen das Dekret der Selig-

sprechung ausgestellt: Selig der Mann, der ohne Makel erfunden ist, der dem Golde nicht nachging, noch auf Geld und Schätze vertraut hat" (Sir. 31, 8). Man mag in diesem Lobe vielleicht nicht so Außerordentliches finden, wenn man nur den Ordensmann im Auge hat. Anders ist es, wenn wir auf den Kardinal und Erzbischof schauen, der mit reichlichen Einkünften ausgestattet war und nach dem Beispiel anderer Prälaten hätte fürstlich leben können. Statt dessen behielt Bellarmin soweit möglich die Armut des Religiosen bei. Gleich als er Kardinal geworden war, beriet er sich mit dem Ordensgeneral Aquaviva und schränkte daraufhin die Zahl seiner Diener auf ein Mindestmaß ein. Silber und Seide waren in seinem Hause kaum zu sehen. Sein Tisch war einfach, die Kleidung, besonders das Unterzeug, fast ärmlich. Der Grund dafür war einmal, daß Bellarmin sich mit verhältnismäßig geringen Einkünften begnügte und sogar Pfründen zurückgab, die ihm überflüssig schienen. So bat er bei der ersten Audienz, die ihm Paul V. gewährte, auf eine Abtei verzichten zu dürfen. Erstaunt sagte der Papst, alle andern Kardinäle hätten ihn bei dieser Gelegenheit um eine Gunst gebeten, nur er wünsche das Seinige herzugeben. Darauf Bellarmin: „Heiliger Vater, ich bin als armer Edelmann geboren, habe als armer Religiose gelebt und bin zufrieden, jetzt als armer Kardinal zu leben und zu sterben."

Die Einfachheit von Bellarmins Lebenshaltung hatte aber noch eine andere Ursache: er gab soviel er konnte, und mehr als das, den Armen. Seine Almosen gingen in Rom und Kapua an Klöster und Kirchen, Kranke und besonders auch verschämte Arme. Darum muß er einmal seinem Bruder schreiben, der für sich eine Unterstützung wünscht: „Ich bin in zu großer Geldknappheit. Daher lasse ich alle Geschenke, die mir geschickt werden, verkaufen und was es etwa im Hause gibt, das nicht notwendig ist. Ich trage sehr abgenutzte Kleider, die rote und die violette Sutane schon neun Jahre lang, nämlich die, die mir der Papst (bei der Erhebung zum Kardinalat) hat machen lassen." Arm wie jeweils am Schlusse des Jahres fand sich der Kardinal auch am Schlusse des Lebens. Einige Bücher und Bilder und ein Kreuz waren alles, was er vermachen konnte; statt auch nur des Geldes, um die Begräbniskosten zu bestreiten, hinterließ er dem Orden einige Schulden.

Es wäre merkwürdig, wenn ein Kirchenfürst, der sich selbst kaum das Nötige gönnte, um den Armen kein Almosen zu entziehen, den Verwandten gegenüber schwach gewesen und sie bereichert hätte. In der Tat hat Bellarmin sich von aller ungeordneten Anhänglichkeit an Fleisch und Blut frei gehalten, in einer Zeit, wo Nepotismus noch an der Tagesordnung war. Da seine Einkünfte Kirchengut waren, gehörte alles Überflüssige den Armen; auch den Verwandten durfte es nur insoweit zukommen, als sie arm waren. „Sie sollen weniger Mangel leiden (an dem, was ihrem Stande zukommt), aber nicht sich bereichern", das war sein Grundsatz, nach dem er die Gaben an sie bemaß. Es lag zugleich eine Bedingung für seine Spenden darin, die sich zumal bei den nächsten Verwandten nur zu sehr verwirklichte. Weit entfernt von jenen Familien, die zu Macht und Ansehen kamen und für lange Zeit im Überfluß lebten, seit ein ihrem Schoß entsprossener Prälat sich ihrer annahm, waren und blieben die Bellarmin für ihren vornehmen Stand in dürftigen Verhältnissen. Wir sehen es aus ihren Briefen an den Bruder, den sie um die allernotwendigsten Dinge

angehen; es fehlen ihnen Kleider für sich und die Kinder, das Geld für den Unterricht der Söhne, für die notwendigsten Reparaturen im Haus, zum Zahlen selbst geringer Schulden. Gern hilft der Kardinal aus mit regelmäßigen und außergewöhnlichen Summen, „weil die Liebe mich dazu verpflichtet", aber wo man um mehr als das Notwendige bittet, bleibt er unbeugsam. Dem Schwager, den die Vaterstadt als Vertreter zur Hochzeit des Großherzogs Cosimo senden will, rät er, auf die Ehre zu verzichten; er für seine Person gebe ihm kein Geld für solche überflüssigen Dinge. Dadurch wurde aber, wie sein Biograph Bartoli sagt, die Zeit seines Kardinalats ein ständiger Krieg mit den Verwandten. Er war für Bellarmin so hart, daß er auch deswegen seine Würde niederlegen wollte, weil er sich immer in Gefahr fühlte, in diesem Punkte zu sündigen. „Es scheint", schreibt er schmerzlich bewegt einem Verwandten, „ihr wollt mich zur Hölle verdammt sehen, damit ihr es hienieden gut habt." Aber schließlich kann er befriedigt sagen: „Ich freue mich, meine Verwandten nicht reich gemacht zu haben, und hoffe so gerettet zu werden. Das würde ich ohne große Buße nicht erwarten, wenn ich das Gegenteil getan hätte."

Aber wird es schließlich Bellarmin auch gelingen, jenen feineren, geistigen „Schätzen" nicht nachzugehen, die mehr locken als die körperlichen? Es sind das die Ehren, die ihm geboten wurden, vor allem die höchste des römischen Purpurs. Auch über diese Frage geben uns die Akten des Seligsprechungsprozesses und der Briefwechsel Bellarmins reichlichen Aufschluß. Sie entwerfen uns das strahlende Bild eines Mannes, der sein Herz ganz frei bewahrt hat von dieser Welt.

Schon in früher Jugend hat Robert Bellarmin an die Möglichkeit gedacht, daß ihm, dem Neffen Marzellus' II., hohe kirchliche Ämter übertragen würden. Aber eben das ließ in ihm, wie etwas später in seinem heiligen Beichtkind Aloisius, denselben Entschluß reifen: die Welt zu verlassen und in einen Orden zu treten, der solchen Würden soweit möglich den Zugang versperrt. Dieser Orden war die Gesellschaft Jesu. In ihr legte er dann auch im Jahre 1570 die Profeßgelübde ab und verpflichtete sich dabei unter Sünde, nach kirchlichen Ehrenstellen weder innerhalb noch außerhalb des Ordens zu streben und sie nur im Gehorsam anzunehmen. Es ist schon von vornherein nicht glaublich, daß ein Mann von heroischer Tugend sich in diesem einen Punkte durch direkte oder indirekte Machenschaften eines Vergehens schuldig gemacht habe. Aber Bellarmin ging über die strenge Forderung des Gelübdes hinaus, indem er acht Jahre hindurch alles tat, um dem Purpur zu entgehen. Zu diesem Zwecke wandte er sich an seinen Ordensgeneral Aquaviva, an Kardinal Baronius, seinen hohen Freund, und an Klemens VIII. selbst. Eine besondere Freude war es ihm, wenn von anderer Seite gegen seine Erhebung gearbeitet wurde. „Glaube mir", schreibt er darüber einmal seinem Bruder, „daß ich das nicht bloß nicht übel aufnehme, sondern daß es mir lieb ist. Darin erblicke ich eine besondere Vorsehung Gottes mir gegenüber, da sie mich nicht zu einer so gefährlichen Würde kommen läßt." „Hoffentlich wird sie mich auch in Zukunft bewahren", fügt er ein andermal hinzu. Ähnlich und manchmal noch ausführlicher entwickelt er in andern Briefen seine Ansicht. Zwischendurch jedoch berichtet er auch einigemal nur ganz sachgemäß über den Stand

der Dinge, teils weil es überflüssig war, immer dasselbe zu wiederholen, teils um den Bruder nicht unnötig zu stoßen, der die Sache von einem mehr weltlichen Gesichtspunkt aus betrachtete. Immer aber drückt er sich so aus, daß im Zusammenhang mit der ganzen Korrespondenz über seine innere Gesinnung kein Zweifel bleiben kann. Sie wird außerdem von einer ganzen Schar von Zeugen bestätigt, die aussagen: „Der Selige fürchtete für sein Seelenheil, wenn er das Kardinalat übernähme, empfand Abneigung gegen diese Würde und tat alles, sie fernzuhalten."

Als sie Bellarmin endlich dennoch vom Papst aufgezwungen war, fühlte sich sein Gewissen noch nicht beruhigt. Er bat verschiedene Bekannte und Klöster um ihr Gebet, „daß die vergängliche Ehre kein Hindernis werde für die ewige". Denn das rote Gewand erinnerte ihn, wie er einmal sagt, an die Flammen der Hölle. Einigermaßen wenigstens werden wir das bei seinem zarten Gewissen begreifen, wenn wir die Stellung und Lebenshaltung gewisser Kardinäle in damaliger Zeit uns vergegenwärtigen, die mehr weltlichen Fürsten als Seelenhirten glichen. Deswegen verlangte der Selige noch bis in sein letztes Lebensjahr, vom Kardinalat befreit zu werden, um wieder das einfache Ordenskleid zu tragen.

Doppelt hart mußte es ihn da treffen, daß er in den drei Konklaven, die während seines Kardinalats stattfanden, so viele Stimmen erhielt, daß er mit der Möglichkeit rechnen mußte, Papst zu werden. Zwar konnte er diese höchste Würde annehmen, ohne gegen sein Gelübde zu sündigen[1]. Aber Bellarmin, der, wie er sich ausdrückt, auch nicht einen Strohhalm aufheben wollte, um eine Stimme im Konklave zu erhalten, bat Gott und die Menschen, ihn mit dieser „gefährlichsten Last" zu verschonen. Denen, die seine Wahl verhindert hatten, war er als seinen großen Wohltätern dankbar.

Sich frei bewahrt haben von den Lockungen der Sinne und der Welt ist ein Ehrentitel für unsern Seligen, zumal er ein lebhaftes Naturell hatte, fast ständig mit der Welt in Berührung und mit einer Fülle von äußern Geschäften überhäuft war. Aber Heiligkeit hat ein zweifaches Antlitz. Das eine ist der Erde zugewandt, die sie betrachtet, ohne sich von ihr betören zu lassen; es ist die Reinheit von Sünde und Loslösung von allem, was zur Sünde führt. Das andere blickt zum Himmel in liebender Betrachtung und feurigem Streben, es ist die Einheit mit Gott.

Wie sehr die reine Seele Bellarmins eins war mit Gott, wird in den Akten des Seligsprechungsprozesses überreich bezeugt. Wir greifen nur einige bezeichnende Tatsachen heraus. Der Kardinal, den wissenschaftliche Arbeiten und Amtsgeschäfte kaum zur Ruhe kommen ließen, verrichtete die verschiedenen Teile des kirchlichen Stundengebets alle genau zu ihrer Zeit. Um mehr beten zu können, kürzte er zeitweise die Nachtruhe auf vier Stunden ab; das Gebet war seine einzige Erholung nach dem Mittags- und Abendtisch. Auch während der Arbeit richtete er den Blick häufig zum Himmel und lispelte Stoßgebete. War er schon bei der Betrachtung und beim Rosenkranz oft so in Gott ver-

[1] Daß das Gelübde, von dem oben die Rede war, mit der tatsächlichen Erhebung zu einer kirchlichen Würde erloschen war und schon deshalb die Freiheit des Kardinals, eine etwaige Wahl anzunehmen, nicht einschränkte, ist gezeigt bei Suarez, De Religione Societatis Iesu l. 6, c. 9.

senkt, daß er nicht hörte, wenn jemand in sein Zimmer trat und ihn anrief, so offenbarte sich die innere Glut seiner Andacht doch am meisten bei der heiligen Messe. Mit solcher Ehrfurcht und Würde feierte er die heiligen Geheimnisse, als sähe er mit leiblichen Augen Christus, unsern Herrn, vor sich, und seine Wangen röteten sich vor innerer Bewegung.

Die Frucht dieses ständigen Verkehrs mit Gott war ein inniges Verlangen nach dem Himmel, das man nicht erst in den letzten Jahren, sondern schon im reifen Mannesalter an ihm bewunderte, und ein so felsenfestes Gottvertrauen, daß er sich nie um die Erhörung seiner Gebete Sorgen machte, wohl aber und ernstlich über die Nützlichkeit der vorzubringenden Bitte.

Einen besondern Einschlag gibt der Frömmigkeit des Seligen seine innige Verehrung der Heiligen, deren Leben er eifrig las und nachzubilden pflegte. Auch andern legte er dieses Mittel des geistlichen Fortschritts häufig ans Herz. So schreibt er z. B. dem Erzbischof von Rouen, der „das Bild eines heiligen Hirten" von ihm entworfen wünschte: „Wie auf einen Spiegel habe ich Auge und Geist auf das Leben derer gerichtet, die tüchtige und lobwürdige Bischöfe waren.... So wollte ich durch Gottes Gnade und Nachahmung ihrer Tugenden ihnen möglichst ähnlich werden. Darum hatte ich immer Lebensbilder heiliger Bischöfe zur Hand und ständig lag ein Band des Surius (dessen Heiligenlegende) offen auf meinem Tische (während Bellarmin Erzbischof von Kapua war), daß ich der Reihe nach die Leben so vieler heiliger Bischöfe ... lesen konnte.... Wenn Ew. Herrlichkeit auf diese Spiegel schauen und den Fußstapfen der Heiligen nachfolgen will, werden Sie sicher ein heiliger Erzbischof werden, und ich kann Ihnen keinen besseren Rat geben." Die Heiligen und der Himmel bildeten daher auch den bevorzugten Gesprächsstoff des Kardinals, und die Besucher lauschten mit Vergnügen seinen milden, eindringlichen Worten.

Dieser tiefgewurzelte Gebetsgeist mußte Gewaltiges wirken in einem Manne, der schon von Natur und durch seinen Beruf zur äußern Tat in Wort und Schrift bestimmt war. Das Feuer der Gottesliebe drinnen in der Brust drängte zur Arbeit für Gottes Reich. Keine Minute wollte Bellarmin müßig sein. Wir sahen schon, wie des Kardinals einzige Erholung das Gebet war. Unglaublich muß man es nennen, wieviel er von Jugend auf gelesen und geschrieben, gelehrt und gepredigt hat. Neben seinen Hauptaufgaben auf dem Katheder, der Kanzel, am Schreibpult fand er immer noch zu einer großen Zahl von Nebenarbeiten Zeit, die Gehorsam oder Liebe von ihm heischten. Diese große Kraft, die in einem schwächlichen und oft kranken Körper wohnte, richtete sich vor allem auf die Förderung des heiligen Glaubens. Glaubenseifer ist die große, über Länder und Zeiten strahlende Tugend des seligen Bellarmin.

Ihm, der schon mit sechs Jahren als kleiner Prediger den Geschwistern vom Leiden Jesu erzählte, und der, fast noch ein Knabe, religiöse Vorträge halten mußte, wurde als jungem Manne die schöne Aufgabe, in Löwen die Glaubenslehren zugleich vom Lehr- und vom Predigtstuhl zu verkünden. Beides erfüllte er mit seltenem Erfolg. Als danach in Rom besonders deutsche und englische Kleriker zu seinen Füßen saßen, um den „Kontroversen" zu lauschen, wurde er für den ganzen protestantischen Norden ein Missionar. Weiter noch

wirkten diese Vorlesungen, als sie im Druck erschienen. Bis auf unsre Tage sind die vier Foliobände der Controversiae christianae fidei ein wertvolles und reiches Arsenal für alle Glaubenskämpfer. Nach so gelehrten Werken stieg der Selige gern auch zu unscheinbarem Arbeiten herab. Er schrieb seinen großen und kleinen Katechismus, der bis in die Heidenwelt hinein das Licht des Glaubens trug. Ja, es war dem Erzbischof und Kardinal nicht zuviel, diesen Katechismus den Kindern und Erwachsenen in seiner Kathedrale und seiner römischen Titelkirche (bei der Seligsprechung hing über dem Portal von St. Peter ein Bild, das diese Szene darstellt) und seinen Dienern im Hause zu erklären. Dazwischen kamen dann wieder größere Arbeiten für Glauben und Kirche: die Schriften gegen die Angriffe aus Frankreich, Venedig, England, Gutachten und Mahnungen an Papst und Kardinäle, die Weisungen des Trienter Konzils genau durchzuführen. Endlich die Kleinarbeit des Briefwechsels, durch den er allenthalben, zumal in Deutschland, Irrende zurechtweist, Bekehrte beglückwünscht, zur Beharrlichkeit anspornt und ihnen zeitliche Hilfe verspricht, Seelenhirten mahnt, mit allen Mitteln den wahren Glauben zu verbreiten, Heidenmissionare in ihren Trübsalen tröstet, die Gläubigen vor den Gefahren des Irrglaubens schützt. Daß ihn dabei nicht Fanatismus noch auch eitle Selbstsucht leitete, sondern der reine Eifer für das Haus Gottes und eine überaus zarte Liebe zu den Seelen, davon legt sein ganzes Leben Zeugnis ab. Für ihn war es innerstes Herzensanliegen, die Irrenden zu Gott zurückzuführen, und unter Tränen und Seufzen flehte er darum. Auf seine Hauptwerke zurückschauend konnte er deshalb mit Recht seine Recognitio beginnen: „Ich habe geschrieben, Gott sei mein Zeuge, was ich für wahr hielt, und habe dabei nicht Menschengunst noch eigenen Vorteil im Auge gehabt, sondern die Ehre Gottes und das Wohl der Kirche."

Auf dem Hintergrund dieses Glaubenseifers, der mit so ausgezeichneten natürlichen und übernatürlichen Gaben arbeitete, leuchtet um so stärker die wundersame Bescheidenheit und Einfalt des Gelehrten und Kirchenfürsten. Trotz seines würdevollen Auftretens war der Selige schon von Natur nicht gemacht, um besonders aufzufallen; ein Kardinal sagte einmal scherzend einem Fremden: „Ich will Ihnen jetzt den größten Kleinen zeigen", und meinte Bellarmin. Noch weniger machte dieser selbst aus sich. Er, der nach dem Urteil Klemens' VIII. alle Zeitgenossen an Wissen überragte, war so bescheiden, daß ein anderer Besucher nicht glauben konnte, Bellarmin sei der Verfasser der Kontroversen. Alle, die ihn kannten und häufiger mit ihm verkehrten, gewannen den Eindruck, die Demut sei seine erste und größte Tugend, und betrachteten sie bei einem so überragenden Geist als ein ständiges Wunder. Muß es nicht auch wirklich wundernehmen, wenn der große Schriftsteller von Obern oder Freunden ermuntert werden muß, seine Schriften drucken zu lassen, da er selbst sie dessen nicht für würdig hält, wenn er sie gern von Ordensgenossen verbessern läßt, wenn er selbst seine Briefe dem Urteil anderer unterwirft? Dem P. Eudämon Johannes, der nicht den Ruhm hervorragender Gelehrsamkeit hinterlassen hat, schickt er einmal ein Schriftchen zu mit der kurzen Bemerkung, er möge sehen, ob es des Lichtes oder der Finsternis würdig ist. Die zahlreichen und herrlichen Anerkennungen, die den Kontroversen zuteil werden, weist er zurück oder lenkt er auf Gott. Wie oft läßt er verdemütigende An-

griffe von Protestanten und Katholiken über sich ergehen und vergilt Böses mit Gutem! Welche Gesinnung er der kleinlichen Gehässigkeit eines Amtsgenossen entgegenbrachte, hat uns sein Ordensgeneral Vitelleschi aufgezeichnet. Auf Ansuchen der andern Kardinäle, die sich sehr an jenen Ausfällen stießen, bat er Bellarmin, sich doch einmal zu verteidigen. „Eine Drachme Liebe", erwiderte dieser, „ist mehr wert als großes Ansehen vor der ganzen Welt." Als Vitelleschi ihm zusetzte, auch ohne die Liebe zu verletzen, könne er seine Ehre wahren, entgegnete er, wenn möglich noch demütiger und liebevoller: „Das ist aber recht schwierig."

Auch die kleinen halbfreiwilligen Fehler, die ihm noch anhafteten, gestand der Selige ohne Rückhalt ein. Einem Freund erzählt er, er sei manchmal zerstreut beim Breviergebet und im Gespräch entfielen ihm zuweilen müßige Worte. Seine kurze Selbstbiographie schließt er mit den schönen Worten: „Von seinen Tugenden hat er nichts gesagt, da er nicht weiß, ob er wirklich eine hat; von seinen Fehlern hat er geschwiegen, weil sie es nicht verdienen, aufgezeichnet zu werden. Mögen sie getilgt sein aus Gottes Buch am Tage des Gerichts."

Vor den Gerichten Gottes lebte der Selige in heiliger Furcht. Wie erstaunt muß wohl der selige P. Bernardin Realino S. J. gewesen sein, als er die Anfrage des Kardinals las, der eben Erzbischof von Kapua geworden war: „Habe ich schwer gesündigt, daß ich trotz meiner Unwürdigkeit dieses schwere und verantwortungsvolle Amt übernommen habe, und bin ich verpflichtet zurückzutreten?" Ähnlich erzählen uns die Freunde des Kardinals, wie in den Gesprächen des heiligen Greises mit den Ausdrücken herzlichen Verlangens nach dem Paradies solche heiliger Gottesfurcht wechselten. Denn er erinnerte sich, wie manche auch nach langem Tugendleben gefallen sind.

Einen ganz besondern Reiz gab Bellarmins Demut die Taubeneinfalt, die mit ihr gepaart war. Der Selige war so klug, daß Päpste und Kardinäle ihn als Berater schätzten; er war so furchtlos, daß sein gerechter Tadel vor keiner Würde haltmachte. Aber gerade weil zu Klugheit und Freimut sich die Einfalt gesellte, hörte man seine Mahnungen gern und bedauerte, sie nicht mehr hören zu können, als der Tod Bellarmin dem heiligen Kollegium entriß. Denn er hatte so ganz unpersönlich und ohne jede Bitterkeit, ja mit Milde und oft mit einem Scherzwort die Wahrheit sagen können. So bat er einmal einen Kardinal um Unterstützung für einige Kinder, die er soeben unbekleidet angetroffen habe. Da der Kardinal seine Bereitwilligkeit ausdrückte, führte ihn Bellarmin in das Vorzimmer und wies auf ein Bild, das Anstoß erregen konnte.

Wegen dieser Einfalt konnte der Selige auch manchmal von sich selbst Gutes erzählen. Es wurde schon erwähnt, wie er ganz kindlich sagte, er glaube nicht, je eine ganz freiwillige läßliche Sünde begangen zu haben. Ein Freund, der seinen Charakter gut kannte, führt eben diese Eigenschaft — sie mag zum Teil auch Naturanlage gewesen sein — auf Bellarmins Demut zurück. Er nennt unter dessen Vorzügen die geringe Meinung, die er von sich hatte, und fügt gleich hinzu: „Deswegen redete er mit großer Freiheit von seinen Angelegenheiten, als wären es Angelegenheiten anderer, und gab alle Ehre Gott."

Das sind einige Züge im Bilde des Kardinals Bellarmin, dem nun zum unsterblichen Ruhme des Gelehrten der Strahlenkranz des „Seligen" zuteil

geworden ist. Er ist auch wirklich „selig". Denn er hat das getan, was allein zur wahren Seligkeit führen kann: er hat heilig gelebt. Außer der Ehre, nun vom Heiligen Vater selbst und zahllosen Gläubigen demütig verehrt und um seine Fürbitte angefleht zu werden, bringt ihm aber die Feier der Seligsprechung auch die Erfüllung eines Herzenswunsches. „Ich möchte gern", hatte der Kardinal in sein Testament geschrieben, „daß mein Leib zu Füßen des seligen Aloisius Gonzaga ruhe, der einst mein geistlicher Sohn war; doch mögen die Obern der Gesellschaft ihn hinlegen, wo sie es für gut finden." Jetzt, wo Bellarmin auch öffentlich verehrt werden darf, werden seine heiligen Überreste von der Kirche al Gesù nach S. Ignazio übertragen, wo der hl. Aloisius ruht und auch der hl. Joh. Berchmans; letzterer starb nur einen Monat vor dem seligen Kardinal, der ihn auch gelegentlich kennen gelernt hatte und seine Tugend schätzte. So wird mit den engelgleichen Schülern auch der heilige Spiritual und Rektor und der berühmte Professor des Römischen Kollegs in unmittelbarer Nähe dieser ehrwürdigen Hochschule ruhen. Wie er einst durch Wort und Beispiel seine Hörer gelehrt hat, die aus der halben Welt sich um seinen Lehrstuhl scharten, so wird er heute die Schüler des internationalen Instituts und durch sie alle ihre Heimatländer mit neuem Eifer und noch wirksamer mahnen: zur Reinheit und Frömmigkeit, zum Eifer für Glauben und Kirche.

Erich Raitz v. Frentz S. J.

Gotteserkenntnis und Sittlichkeit.

Es gehört zu den wichtigsten, tiefsten und darum auch schwierigsten Problemen der Philosophie, das Verhältnis von Religion und Moral begrifflich scharf zu fassen und getreu dem tatsächlichen Befund des Lebens darzustellen.

Bekanntlich ist die moderne Ethik schon seit langem bemüht, die Moral innerlich von aller Religion, von jeder *metaphysischen* Voraussetzung loszulösen und die Entbehrlichkeit der Religion zur Begründung und zum Ausbau der Moral zu erweisen. Ebenso entschieden wird vom theistischen Standpunkt dieser Versuch bekämpft und als aussichtslos abgelehnt. Der Streit für und wider wogt mit ungeminderter Heftigkeit auch in unsern Tagen und wirft Fragen auf, die einer eingehenden Untersuchung würdig und bedürftig sind. Denn wiewohl alle glauben, in moralischen Dingen mitreden zu können, so sind sich doch die wenigsten der großen Schwierigkeit bewußt, die Verwurzelung der Moral im religiösen Grunde bis in die letzten, feinsten Fasern klar zu erkennen.

Von christlicher, gläubiger Seite ist oft behauptet worden, daß mit der Religion auch die Moral stehe und falle. Aber wie ist diese Behauptung zu verstehen? Die Gegner haben begierig diese kurze Formel aufgegriffen, um sie durch den Hinweis auf offenkundige Tatsachen des wirklichen Lebens zu widerlegen und so einen anscheinend leichten Sieg über die Vertreter der theistischen Moral davonzutragen. Lassen wir also diese Tatsachen sprechen und prüfen wir ihren Sinn und ihre Beweiskraft.

Offenbar findet sich auch bei Ungläubigen sittliche Gesinnung und Übung, und es scheint auf den ersten Blick ein sittliches oder wenigstens gesittetes Gemeinschaftsleben auch ohne religiöse Grundlage wohl möglich zu sein. Wer am Dasein Gottes zweifelt oder es leugnet, wird doch nicht sofort hingehen und seine Eltern morden, seine Freunde oder sein Vaterland verraten, Gelder unterschlagen usw. Er wird auch dann *noch* Wert darauf legen, ein Mann von Ehre, Wahrheitsliebe und *Anstand* wirklich zu sein, nicht etwa bloß zu scheinen. Ja, wenn wir nur die augenfällige Erscheinungsweise der Menschen in Betracht ziehen, können wir merkwürdige Überraschungen und Umkehrungen erleben, so daß die Gläubigen nicht selten durch das Verhalten der Ungläubigen beschämt werden. Manchen Ungläubigen ist eine gewisse Ritterlichkeit angeboren oder anerzogen, die sie z. B. in Geldsachen vornehmer und freigebiger („kulanter" sagen die Kaufleute) sein läßt als viele religiös eifrige Christen. Vollends einen Verstoß gegen die Höflichkeit haben wir bei ihnen gar nicht zu befürchten; davor sind sie durch eine gute Kinderstube für ihr ganzes Leben bewahrt. Gewandte Weltkinder mit glatten Umgangsformen sind sprechende Beispiele hierfür. Ein aufgeschlossenes, munteres Wesen, das einer glücklichen Veranlagung entspringt, und eine stets lächelnde Miene wirken im Verkehr auch ohne religiöses Fundament oft bezaubernd auf ihre Umgebung. Dagegen ist es zuweilen nicht leicht, mit den Frommen im Lande zurechtzukommen. Gibt es doch eine Frömmigkeit, die sich in ewiger Selbstpeinigung zermürbt, die sich immerfort in Verteidigungsstellung fühlt und jedem sich ihr Nähernden wie

der Igel nur die Stacheln eines rauhen Äußern entgegenstreckt. Auch durch Engherzigkeit, Unzuverlässigkeit und kaum verhüllte Lieblosigkeit verleiden manche Frommen andern den Umgang mit ihnen gar sehr. Man könnte wirklich nicht sagen, daß die Güte und Menschenfreundlichkeit Jesu Christi in ihnen sich ungebrochen widerspiegelten.

Diese und ähnliche Tatsachen sind unleugbar. Sie können ohne Bedenken zugegeben werden und müssen auch zugegeben werden; denn die Verteidigung von Stützpunkten, die unhaltbar sind, würde nur dem Gegner nützen. Die erwähnten Erfahrungen des Lebens finden ihre Erklärung in der Natur des menschlichen Willens. Der Wille des Menschen steht unter dem Einfluß der Motive. Er kann sich zu allem möglichen entschließen, wenn ihm ein genügendes Motiv vorschwebt. Wenn das nähere oder entferntere Ziel des Willens für diesen eine ursprüngliche Anziehung besitzt, wenn es gleichsam im eigenen Feuer leuchtet, dann bedarf der Wille keines weiteren Antriebs, um es zu erstreben. Ob das Ziel oder Objekt des Verlangens in sich liebens- und begehrenswert ist, spielt hierbei keine Rolle, sofern es nur auf den in Frage stehenden Willen Eindruck macht. So kann z. B. eine vorherrschende Leidenschaft alle andern im Zaume halten. Chrysostomus[1] bemerkt in einer seiner Predigten mit Wehmut, daß viele aus Geiz sich von Ausschweifungen fernhalten, die nicht zu bewegen wären, aus Gottesfurcht keusch und mäßig zu leben.

Auch große Anstrengungen und Gefahren sind für den Willen kein Hindernis, solange das treibende Motiv stark genug ist, die innern und äußern Widerstände zu überwinden. Der Mensch kann in den Löwenzwinger hinabsteigen, aus einem Flugzeug abspringen, in die Region des ewigen Eises vorstoßen aus Abenteuerlust, Wissensdurst, Vaterlandsliebe, Prahlerei, Gewinnsucht oder Lebensüberdruß. Von dem Kyniker Sallustius erzählt sein Zeitgenosse Simplicius, er habe auf seinen nackten Schenkel glühende Kohlen gelegt und diese angeblasen, um zu sehen, wie lange er es aushalten könne. Ähnliche Stückchen werden von den indischen Fakiren berichtet. Im Jahre 164 n. Chr. soll der greise Philosoph Peregrinus bei den Olympischen Festspielen seine Freunde und eine große Volksmenge um sich geschart und sich dann dem Flammentod geweiht haben — aus eitler Ruhmsucht, wie die einen höhnen, aus Verehrung für seinen Helden Herakles, wie die andern preisen[2]. Das sind gewiß absonderliche Geschichten, aber warum sollten sie nicht wahr sein können?

Die verschiedensten Motive können also die gleichen und die wunderlichsten Entschlüsse hervorrufen. Religion ist dazu nicht erforderlich. Der Atheist kann auch in größter Lebensgefahr bewußt jeden Gedanken an Gott und Ewigkeit ausschließen, ja durch Stumpfheit, Gleichgültigkeit oder absichtliche Gewöhnung es so weit bringen, daß ihm dieser Gedanke überhaupt nicht kommt. Es gibt eine Dressur des Willens nach der positiven wie nach der negativen Seite. Der Pessimist kann in seinen Leiden und Widerwärtigkeiten mit einer Art Wollust eine Bestätigung für die Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens sehen, und der ungläubige Kriegsteilnehmer vermag seinen Stolz darein zu setzen, auch im Trommelfeuer sich nicht an Gott und an eine Hoffnung auf ein Jen-

[1] Homil. 83 in Mt. n. 2; Migne, P. g. 58, 748.
[2] Vgl. J. Bernays, Lucian und die Kyniker (Berlin 1879) 60 ff. 109.

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.

erdenklichen Halt zu finden. Im Kriege aber — das größte Beispiel von Aushalten, das die Weltgeschichte kennt, Friedrich der Große im Siebenjährigen Kriege, war rein moralisch begründet, heroisch, philosophisch, aber gar nicht religiös, und das kommt auch heute noch vor.... Ich persönlich habe keinerlei religiöse Regungen draußen erlebt, wohl aber stärkste moralische Erschütterung und Kräftigung. Zweifellos, ‚Moral kann Religion nicht ersetzen', d. h. Moralität ist nicht Religiosität und hat an Stelle der Religion nichts zu suchen; aber außerhalb der Religion bleibt sie etwas durchaus Selbständiges und Großes und ist in manchen Wirkungen ebenso kräftig bei gewissen Menschen wie die Frömmigkeit bei andern, z. B. in der Festigung gegenüber schweren Gefahren. Not lehrt nicht jeden beten, und man kann eine Würde auch darein setzen, daß man vor den letzten Konsequenzen nicht zurückschreckt, sondern bis zuletzt seine selbsterarbeitete geistige Welt selbständig aufrechterhält.... Draußen fiel mir das Lieblingswort des jungen Fichte täglich mehrere Male ein: impavidum ferient ruinæ. Auch das ist Würde, auch heute noch. Selbst vor der Möglichkeit der Vernichtung, die man, wohl gemerkt, als endgültig und vollständig ansieht, keinen Augenblick an eine sonst verschmähte Hoffnung sich geklammert zu haben, auch das ist unverlierbarer Besitz und nicht nur eine Erprobung des Charakters, sondern sicherlich auch für weiterhin ein großes Stück Charakterbildung."

Der Verteidiger der theistischen Moral hat keinen Anlaß, in dieser Darlegung irgendeinen stichhaltigen Einwand gegen seine Anschauung zu sehen. Vielleicht aber würde er Everth fragen, was er selbst nun unter Moral versteht; denn das geht aus seinen Worten jedenfalls nicht hervor. Möglich, daß er uns mit dem Gemeinplatz antwortete, das Moralische verstehe sich von selbst. Aber wir bemühen uns hier gerade um das Verständnis des Moralischen. Seine beigebrachten Beispiele belegen nichts als die Tatsache, daß jeder Willensentschluß ein genügendes Motiv fordert und daß dieses Motiv auch in großer Gefahr nicht notwendig ein religiöses sein muß. Diese Tatsache ist unbestritten. Zumal beim Soldaten begreift sich vieles aus dem bestimmenden Einfluß der ganzen Umgebung und aus der militärischen, zur Selbstverständlichkeit gewordenen Subordination („Es ist Befehl", „Wird gemacht"). Doch schauen wir uns die Beispiele Everths näher an.

Die Berufung auf Kant ist nicht ganz schlüssig; denn Kant war, wie die neuere Forschung immer klarer herausstellt, stets gottesgläubig. Wenn aber jemand an Gott glaubt, so wird diese Überzeugung wenigstens unbewußt auch sein Handeln beeinflussen, wie immer er sich theoretisch das Verhältnis von Religion und Moral zurechtlegen mag. Man hüte sich daher, von der Theorie gleich auf die Praxis zu schließen. Viele verstehen es trefflich, zwischen beiden eine so hohe Scheidewand aufzurichten, daß die eine nichts von der andern zu wissen scheint. Fichte z. B. wird zwar nach den Rubriken der philosophischen Lehrbücher in dem Gefach für Pantheisten untergebracht. Als aber 1813 der Freiheitskrieg anbrach, stellte er wie ein frommer Christ „vor Gott" eine ernste Selbstprüfung an, was er nun tun solle, und dann erbot er sich, die Truppen in den Kampf zu begleiten „als religiöser Redner, der sich verpflichtet, seine Vorträge auf dem Grunde des Christentums und der Bibel zu halten" [1]. Und erst das „größte Beispiel von Aushalten, das die Weltgeschichte kennt"! Friedrich dem Großen standen so viele natürliche und auch sittlich erhebende Motive

[1] Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie VI[3] (Heidelberg 1900) 207.

zur Verfügung: persönlicher Ehrgeiz, das Bewußtsein des eigenen Könnens, das Wohl seiner Dynastie und seines Landes, daß die psychologische Erklärung seines Verhaltens keinerlei Schwierigkeit bietet.

Wie endlich sind die vielen Zeugnisse von Kriegsteilnehmern zu bewerten, die dahin lauten, daß ihnen auch in den Schrecken des Krieges nie eine religiöse Anwandlung gekommen sei? Mag sein, daß dabei manche Übertreibungen und Selbsttäuschungen mitspielen; doch besteht keine Notwendigkeit, die Aufrichtigkeit dieser Bekenntnisse in Zweifel zu ziehen. Verständlich werden sie, wenn wir beachten, daß der Mensch im Kriege von dem im Frieden nicht wesentlich verschieden ist. Gewiß treiben außerordentliche Ereignisse den Menschen naturgemäß in seine Tiefe und lassen ihn über die Abgründe des Daseins erstaunen oder erschrecken, aber doch nur dann, wenn er dem Zug in die Tiefe nachgibt. Wer dagegen den Sinn für Ideale und Geistiges verloren hat, findet ihn so leicht nicht wieder; es gehört eine starke sittliche Kraft dazu, nach solchem Scheitern, zumal in höheren Jahren, in der überirdischen Welt wieder festen Boden zu gewinnen. Viele aber zogen als Ungläubige, als reine Diesseitsmenschen in den Krieg. Andern aber, die nur einen schwachen Glauben hatten, mochte das dunkle Geheimnis, das über den Schrecken des Krieges lastet, die Augen für eine höhere Welt nun ganz schließen.

Dazu kommt, daß auch der Gottesglaube der Regel nach an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, die vorher erfüllt sein müssen. Die religiösen wie die sittlichen Ideen setzen zu ihrem Aufleuchten und Einwirken schon eine gewisse Entwicklung und Betätigung des Geisteslebens voraus und sind ohne eine Erhebung über die rein-materielle Sphäre des Lebens nicht denkbar. Daher erklärt es sich mühelos, warum im Weltkrieg der in den primitiven Naturzustand zurückgeworfene Soldat gegen Sittlichkeit und Religion gleichgültig wurde. Auch in Zeiten der Hungersnot tritt leicht ein Verfall der Religion und der Sitten ein. Daraus folgt nichts gegen den Wert und die Bedeutung des Gottesglaubens. Ja, philosophisch und theologisch besteht kein zwingender Grund, die Möglichkeit zu bestreiten, daß ein Menschenstamm auf eine so tiefe Stufe der Kultur oder Unkultur herabsinkt, daß er der sittlichen und religiösen Gedankenwelt überhaupt entgleitet, wenn auch die Geschichte bisher kein Beispiel einer solchen Entartung nachgewiesen hat. Ferner muß zum Entstehen des Gottesglaubens ein Sehnen und Suchen dasein, sich über den Sinn der Welt und des Lebens Rechenschaft zu geben und zu einem abschließenden Urteil zu gelangen. Dem Stumpfsinnigen oder skeptisch Verbildeten wird Gott nie begegnen.

Soviel über die *Selbstzeugnisse* von Kriegsteilnehmern. Soweit dagegen Urteile über die Religiosität *anderer* in Betracht kommen, sind sie mit größter Vorsicht hinzunehmen. Wir können freilich bei den andern den Mangel jeder religiösen *Äußerung* feststellen, aber was sich in ihrer Seele abspielt, entzieht sich unsrer Beobachtung. Viele empfinden eine fast unüberwindliche Scheu, von ihren religiösen Anschauungen zu sprechen, und suchen sie geflissentlich zu verbergen. Ist es daher schon für den Feldgeistlichen, dem wie niemand anders der Einblick in die Seele unsrer Soldaten offen stand, sehr schwierig, hier zu einem sichern Abschluß zu gelangen, so ergibt sich leicht, wie wenig Wert den Zeugnissen von Männern zukommt, denen die religiöse Welt

ein Buch mit sieben Siegeln ist und überdies die philosophische und theologische Schulung mangelt, um die Verschlungenheit und Zartheit der vorliegenden Frage zu erkennen. Die Zahl der Menschen, die von dem Nicht-Dasein Gottes innerlich überzeugt sind, ist trotz allem Gerede verschwindend klein. Der Unglaube ist bei den meisten doch nur ein Nebel, der ihnen zeitweilig die Sonne verhüllt, während diese Sonne in den großen Augenblicken des Lebens wieder alle Schleier durchbricht.

Am 17. Februar 1921 brachte die protestantische Wochenschrift „Die christliche Welt" (Nr. 7, Sp. 134) folgende Mitteilung: „Von Max Dauthendey, dem Dichter, den während des Krieges ein tragisches Geschick in der Fremde hinwegraffte, ist mit seinem Nachlaß eine Bibel bei den Seinen eingetroffen. Deren letztes Blatt enthält folgende Zeilen: ‚Max Dauthendey, Tosari (Ostjava, Tengger-Gebirge). Samstag, 30. Juni 1917 (fünf Monate bin ich hier nun 6000 Fuß hoch). Heute morgen, als ich die 50. und 60. „Psalmen Davids" gelesen hatte, geschah mir eine Erkenntnis. Ich erkannte, daß es einen persönlichen Gott gibt. Drei Wochen vor meinem fünfzigsten Geburtstag wurde mir diese Offenbarung, an der ich seit meinem zwanzigsten Lebensjahre, also dreißig Jahre lang, nachgegrübelt und gezweifelt und ergründet und durchgerungen habe. Welche herrliche Zielsicherheit ist heute in mein Herz, in meinen Geist, in meinen Körper eingezogen! — Gott lebt und ist so persönlich, wie alles durch ihn lebt!'" — Diese für die Öffentlichkeit nicht bestimmte Notiz beweist jedenfalls, daß das Gottesproblem auch solche Menschen nachdrücklichst beschäftigt, bei denen man dies zunächst nicht vermuten sollte. Der Gottesglaube sitzt tiefer im Menschen, als seine Bekämpfer zugeben wollen.

Die bisherigen Darlegungen waren notwendig, um genau das Feld abzustecken, auf dem der Kampf zwischen der religionslosen und der theistischen Moral zu führen ist. Erst jetzt können wir den eigentlichen Kernpunkt der Streitfrage ins Auge fassen.

Wenn wir die Unentbehrlichkeit des Gottesglaubens für die Begründung der Moral behaupten, so muß es von vornherein als ausgemacht gelten, daß nur solche Gesinnungen und Taten in Betracht kommen, denen wirklich sittlicher Charakter und Wert eignen. Es kann sich nicht darum handeln, ob irgendwelche außerreligiöse Motive Entschlüsse und Werke hervorbringen können, die eine äußere, materielle Ähnlichkeit mit sittlichen Bekundungen haben. Diese Frage ist bereits erledigt. Sittliche Tugend besteht nicht wesentlich in der äußern Tat, sondern ist untrennbar von der innern Gesinnung, ja die innere Gesinnung ist das Entscheidende. In der kriegspsychologischen Literatur der letzten Jahre ist hier vielfach aus Unkenntnis der wirklichen Verhältnisse wie der ethischen Grundbegriffe ein einfacher Tatbestand verwirrt worden. Vieles wird auch in den Kriegsschilderungen als Heldentum gefeiert, was im Grunde häufig nur instinktives Handeln war. Wenn der Soldat bei einem Angriff sein Leben mit dem Aufgebot aller Kräfte verteidigt, so kann das der Ausfluß eines heroischen Entschlusses, also hohe Tugend sein; es kann aber auch die natürliche Betätigung des Selbsterhaltungstriebs sein, die sich in ähnlicher Weise auch beim Tiere findet. Die Tapferkeit kann auch eingegeben werden durch die kühle Klugheitsberechnung, daß in gefährlichen Lagen das forsche Draufgehen die meiste Aussicht auf Rettung bietet. Überdies stumpft stetige Lebensgefahr allmählich ab und bewirkt eine Art innerer Lähmung oder Empfindungslosigkeit, die man nicht mit sittlicher Größe verwechseln darf. Die Ruhe, mit der ein so Gefährdeter alles über sich ergehen läßt,

scheint nach außen männliche Selbstbeherrschung, ist aber vielleicht in Wahrheit ein dumpfes Sich-Ergeben in ein unvermeidliches Schicksal. Der Soldat hält still im Trommelfeuer — was sollte er denn anders tun?

Die Wirklichkeit ist oft arg nüchtern gewesen. Dreiling[1] berichtet aus dem Mai 1918 ein Gespräch zwischen Verwundeten, „die wieder zur Truppe mußten“: „Was soll man machen? Sich von neuem krank melden? Das nützt nichts. Die Bestimmungen sind zu streng, und die Preußen brauchen Soldaten. Den Gehorsam verweigern und nicht mehr mittun? Das nützt ebensowenig und trägt einem vielleicht noch eine deutsche Kugel ein. Wenn aber schon eine Kugel, dann wenigstens eine feindliche. Hingehen und überlaufen, wie die und die Kameraden? Nein, das tut kein anständiger Mensch. Und was drüben kommt, weiß man auch noch nicht. Es bleibt einem wirklich nichts übrig, als wieder nach vorn zu gehen und zu warten, bis der Schwindel aufhört. Ewig kann er ja nicht dauern. Und vielleicht geht's auch dieses Mal noch gut.“ Solche Gespräche sind oft geführt worden, meist in etwas rauherem Soldatenton. Aber nur schwer wird man in diesem nach außen pflichtmäßigen Handeln eine innere sittliche Gesinnung erkennen können, wenn man nicht schon in dem Hinweis auf den „anständigen Menschen“ ein schwaches Aufleuchten der sittlichen Ordnung sehen will.

Aber auch abgesehen von solchem Erlöschen jeglichen Idealismus bieten die Vorgänge des Kriegslebens dem Ethiker deshalb kein sehr geeignetes Beobachtungsmaterial, weil wir es dabei mit Komplexen von Gedanken, Gefühlen und sonstigen Antrieben zu tun haben, in denen die ethischen Linien schwer erkennbar sind.

Mit Recht warnt daher Ludwig Scholz davor, den sittlichen Wert des Soldatenopfers zu überschätzen. Scholz, der als Arzt den Krieg mitmachte und im Oktober 1918 fiel, schreibt in seinen hinterlassenen Aufzeichnungen[2]: „Läßt es sich doch so schwer sagen, welches die Impulse sind, die z. B. bei einem Sturmangriff den Ausschlag geben: Tapferkeit, Pflichtgefühl, Kampfeslust, Gehorsam, Furcht vor Strafe und Schande, irgendwelche Erregungen des Augenblicks, willenloses Mitgerissenwerden durch den Herdentrieb, fatalistisches Sichfügen in die Notwendigkeit! . . . Die Mission des Märtyrers der eigenen Überzeugung fordert wahrhaftig noch eine andere Summe von Hingabe und Kraft als jene, die der Krieger aufzubringen hat. Not und Tod sind ihm nicht eine mögliche Gefahr, sondern Wahrscheinlichkeit, wenn nicht Gewißheit, und er setzt sich ihrem Schrecken allein aus, ohne Stütze, einsam, verkannt von denen, die ihm nah gestanden, verspottet und verachtet von der Menge. Der Soldat hofft, solange er lebt, und wohlbemerkt: hat Grund zu hoffen, denn der Kugeln gehen viele vorbei. Er weiß sich unter Gefährten und Schicksalsgenossen, Teilnahme begleitet ihn in den Krieg und Ehre winkt ihm, wenn er heimkommt. Man nehme die Mutigsten und Kampferprobtesten auf unsern blutgetränkten Feldern: wie viele von ihnen würden bereit sein, für ihre politische, soziale, sittliche, religiöse Überzeugung den Scheiterhaufen oder das Schafott zu besteigen?“

Nicht jeder Halt, der ein äußerlich pflichtmäßiges Handeln bewirkt, ist schon ein sittlicher Halt. Wir müssen uns also über den Begriff des sittlich Guten klar werden. Thomas von Aquin[3] gibt dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein richtigen Ausdruck, wenn er sagt: „Zu einem guten Willensakt wird er-

[1] Das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkrieges (Paderborn 1922) 75; vgl. diese Zeitschrift 104 (1923) 249 ff.

[2] Seelenleben des Soldaten an der Front (Tübingen 1920) 146.

[3] Summa theol. 1, 2, q. 19, a. 7 ad 3: Ad hoc, quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum et propter bonum.

fordert, daß er das Gute erstrebe unter der Rücksicht des Guten, d. h. daß er das Gute wolle und zwar des Guten wegen." Dem sittlichen Gesetze wird also nicht genügt durch ein äußerlich gutes Werk und noch viel weniger durch die Erreichung einer guten Wirkung. Die Handlung muß getragen sein durch eine in Freiheit geborene gute Gesinnung, die keine bloße Schaufenstermoral darstellt und nicht unter dem erheuchelten Scheine der Sittlichkeit selbstische, niedrige Zwecke verfolgen darf. Freiwilligkeit ist die Vorbedingung der Sittlichkeit, und die gute Absicht, der uns Menschen gesetzten Vernunftordnung zu entsprechen, die Seele der Sittlichkeit. Ohne diese Seele ist selbst die vor den Menschen glänzendste Heldentat in sich moralisch wertlos[1].

Die Vernunftordnung aber kündigt sich in vorbildlichen Vorstellungen über die praktische Lebensgestaltung an, die dem geistig entwickelten Menschen als überragende Werte entgegentreten und im Gewissen aus der Betrachtung der ordnungsbedürftigen und ordnungsfähigen menschlichen Natur und ihrer Beziehungen mit zwingender Deutlichkeit aufleuchten. Das Aufleuchten dieser Vorstellungen ist ein Urerlebnis der zur sittlichen Erkenntnis erwachenden Vernunft und kann als solches nicht von außen, von irgend einer Autorität anbefohlen werden. Solange das Kind die sittlichen Begriffe nur auf Treu und Glauben von Eltern und Erziehern hinnimmt, weilt es noch in den Vorhallen der moralischen Welt. Erst wenn der Mensch aus innerer Einsicht heraus sein Verhalten nach den sittlichen Vorstellungen aktiv bestimmt und sich nicht passiv bestimmen läßt, handelt er sittlich[2].

Mit dieser Erklärung des Moralischen stimmt auch Kant[3], wenigstens im Ausgangspunkt seiner Ethik, überein, indem er sagt: „Bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmals aber gesetzwidrige Handlungen hervor-

---

[1] Augustinus: Nemo invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit. Confess. 1, 12; Migne, P. l. 32, 669. Bonum opus intentio facit . . . Non valde attendas, quid homo faciat, sed quid, cum facit, aspiciat. In Ps. 31 Enarr. 2 n. 4; Migne, P. l. 36, 259. Hieronymus: Non itaque virtus, sed causa virtutis apud Deum mercedem habet. Comment. in Matth. 6, 1; Migne, P. l. 26, 41. Chrysostomus: „Gott belohnt nicht diejenigen, die nur unter dem Druck der Gewalt vom Bösen ablassen, sondern diejenigen, die es aus freiem Entschluß meiden." De sacerd. 2, 3; Migne, P. g. 48, 634. Der Völkerapostel fordert von den Untergebenen einen Gehorsam nicht aus Menschendienerei, sondern aus gutem Willen (Eph. 6, 5—7; Kol. 3, 22—24). Gleichlautende Aussprüche ließen sich in Menge beibringen. Es ist danach eine völlige Verkennung der katholischen Lehre, wenn man ihr vorwirft, die innere Gesinnung zu Gunsten einer bloß äußern Werkheiligkeit zu vernachlässigen. — Die Bedeutung der innern Motive kann beim Erziehungswerk nie hoch genug eingeschätzt werden. Zutreffend bemerkt Lindworsky: „Wo immer Zöglinge zur äußern Pflichterfüllung angetrieben wurden, ohne daß zugleich die Beweggründe für ihr Verhalten sorgsam gepflegt wurden, da blieb nach dem Verlassen der Anstalt nur wenig von den guten Gewohnheiten zurück, so daß der Begriff ‚Anstaltserziehung' für viele gleichbedeutend wurde mit wirkungslosem äußerem Drill, der so bald als möglich abgestreift wird." Willensschule (Paderborn 1922) 58.

[2] In diesem Sinne kann man auch der Autonomie oder Selbstgesetzlichkeit des moralischen Menschen eine richtige Auslegung geben. So sagt z. B. Ambrosius vom Gerechten: Ille plene (in lege) meditatur, qui sibi ipse lex est, scriptum in corde suo legis intendens. In Ps. 1 n. 31; Migne, P. l. 14, 938; vgl. Röm. 2, 14.

[3] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede.

bringen wird." Nur daß Kant in rigoristischer Ausdeutung als einziges sittliches Motiv die Pflicht, d. h. die Achtung vor dem moralischen Gesetz aufstellt, während Thomas im Einklang mit dem allgemeinen Urteil jedes Gut als Motiv des sittlichen Handelns zuläßt, sofern es nur die Probe der Vernunftordnung vor dem Gewissen des Handelnden besteht[1].

Wie erscheint nun das Sittliche im wirklichen Leben? Da gewahren wir, daß es selten ganz losgelöst von andern Beimischungen auftritt. Zumal mit religiösen Vorstellungen ist es infolge der Erziehung der einzelnen und der gesamten Menschheit so eng verknüpft, daß tatsächlich bei den meisten Menschen nicht nur die Anfänge, sondern auch die weitere Entwicklung des sittlichen Bewußtseins religiös durchwirkt sind, so daß man oft, wenn man nach dem Sittlichen fragt, eine Antwort aus der religiösen Gedankenwelt erhält. Aber trotzdem haben die Grundsätze der sittlichen Vernunftordnung, auch abgesehen von der Gotteserkenntnis, eine innere Leuchtkraft in sich und wirken durch ihre Würde auf jeden Willen ein. Deshalb kann auch der Atheist sittlich gut handeln, und insoweit soll das Vorhandensein und die Wirksamkeit einer religionslosen Moral im praktischen Leben durchaus nicht geleugnet werden.

Das Versagen dieser Moral wird aber sofort offenbar, wenn wir das Kernstück der sittlichen Ordnung, die Verpflichtung, ins Auge fassen. Zwar ist das sittlich Gute und das sittlich Verpflichtende keineswegs identisch; denn es gibt viel Gutes, zu dem wir nicht verpflichtet sind[2]. Und so muß es sein, soll nicht das Gewissen in eine skrupulöse Angst hineingetrieben werden. Ich bin nicht verpflichtet, jedes Almosen zu geben, das ich geben kann; nicht jeder Wunsch meines Vorgesetzten muß mir Befehl sein. Es ist in Theorie und Praxis stets verhängnisvoll gewesen, die Grenzen zwischen Pflicht und Vollkommenheit zu verwischen. Aber es ist doch wahr, daß das innerste Mark der Moral die sittliche Verpflichtung ist. Jedenfalls fordert die sittliche Ordnung immer und überall zum wenigsten, daß nicht gegen sie verstoßen werde.

Wiewohl Kant eine stichhaltige Grundlegung der Moral nicht gelungen ist, so hat er doch den autoritativen, absoluten Charakter des sittlichen Gesetzes scharf hervorgehoben. Es ist nicht nur die bekannte Stelle in der „Kritik der praktischen Vernunft" über den erhabenen Namen der Pflicht, dieser Panegyrikus, der wie ein Felsenmassiv aus seinen lehrhaften Darlegungen emporragt, sondern auch jener ähnliche Ausspruch in seiner Abhandlung „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" (1796): „Was ist das in mir, welches macht, daß ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vorteil zum Ersatz verspricht und keinen Verlust bei Übertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet?"

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 193 ff.

[2] Natürlich ist das sittlich Gute Voraussetzung, daß etwas Pflicht werden kann. Auch liegt im Begriff des sittlich Guten schon ein Werturteil eingeschlossen; wir erkennen es zugleich als ein faciendum, als ein Sein-Sollendes im weiteren Sinne, d. h. als würdig unsrer Liebe und Bemühung. Aber die Verpflichtung im eigentlichen Sinne fügt noch das Moment des absoluten Sollens hinzu. Die Erfahrung des Lebens bestätigt diesen Unterschied.

Freilich daß ich dem sittlichen Gesetz alles aufopfern *kann*, ist nicht so erstaunlich, wohl aber daß ich ihm alles nachsetzen *muß*. Denn damit von einer *Pflicht*erfüllung und einem *Pflicht*bewußtsein die Rede sein kann, genügt es nicht, daß der Handelnde etwas als Wert empfindet, daß er sich sagt: „Ich tue das, weil es mir *gefällt*, weil ich es will, weil es mir angenehm ist oder zweckmäßig scheint, weil ich nicht anders handeln *kann*", sondern er muß sich sagen: „Ich tue das, weil ich nicht anders handeln *darf*." Erst im Dürfen oder Nicht-Dürfen, im Sollen oder Nicht-Sollen kommt das Wesen der Pflicht zum Vorschein. Es muß ein Imperativ im Menschen erklingen, dem er gehorchen muß.

So ist es nun in der Tat beim sittlichen Gesetze der Fall. Die Moral entrückt die sittlichen Güter völlig der Willkür, den Neigungen und Launen des Menschen und stellt sie allen Leidenschaften und Widerständen der niedern Natur zum Trotz als unvergleichlich überlegene, als absolute Werte dar, die selbst höher als das Leben zu gelten haben. Man kann in tausend Dramen und Romanen den Ehebruch entschuldigen oder verherrlichen, unser Gewissen wird ihn doch verurteilen; trotz aller Phrasen über das Recht der Natur auf Ausleben werden wir niemals der goldbehangenen Dirne die gleiche Achtung zollen können wie der reinen Jungfrau oder der treuen Gattin. Wir müssen den Landesverräter verabscheuen, auch wenn ihn sein Verrat zu Schätzen und Ehrenstellen führt. Die Tugend, die in Lumpen einhergeht, ist uns verehrungswürdig, nicht das gekrönte Laster. Der arme Lazarus steht uns höher als der reiche Prasser. Der Märtyrer der eigenen Überzeugung ist dem Andenken wenigstens der Nachwelt stets heilig gewesen. Wer von uns kennt nicht diese Wertordnung, und wer könnte sich ihrem Einfluß entziehen?

Allerdings üben hierbei auch die innern Werte, die wir im Gewissen wahrnehmen oder erleben, eine anlockende, werbende Kraft aus. Aber die Anforderungen des sittlichen Gesetzes sind tatsächlich so hoch und schwer, daß sogar Christen, denen neben den natürlichen Antrieben eine ganze Welt übernatürlicher Motive zur Verfügung steht, oft große Mühe haben, um sich vor ernsten Verfehlungen zu bewahren. Selbst die heroische Seele eines Paulus rang zuzeiten mit äußerster Anstrengung um die Erfüllung des sittlichen Gesetzes (Röm. 7, 14—25; 2 Kor. 12, 7—9). Aber doch besteht das Sittengesetz unerbittlich auf seinen Forderungen und läßt uns den Zügel erst recht fühlen, wenn wir innerlich versucht sind, uns seiner Leitung zu entziehen. Und der Spruch dieses Gesetzes lautet nicht bedingt: Wenn du das sittliche Ziel *willst*, mußt du den Weg dahin wollen, sondern er lautet unbedingt: Du *mußt* das sittliche Ziel *wollen*.

Kant dringt also keineswegs bis zum Kernpunkt des moralischen Problems vor, wenn er den sittlichen Imperativ in der Verallgemeinerungsformel glaubt erschöpft zu haben: „Handle so, daß du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden." Denn die Widerspruchslosigkeit des allgemeinen praktischen Gesetzes kann nur dann absolute Bedeutung haben, wenn das sittlich Geforderte bereits aus andern Gründen als absoluter Wert feststeht. Lehnt aber jemand z. B. den Begriff des Eigentums, des Depositums, des Staatswohls als normativen Wert überhaupt ab, dann hat

der innere Widerspruch gegen diese Begriffe ihm nichts zu sagen[1]. Die Moral aber spricht ein absolutes Sollen aus, d. h. sie verlangt, daß dies oder jenes für uns ein absoluter Wert sein muß.

Haben wir so den absoluten Charakter der moralischen Gebote herausgestellt, so ergibt ein Blick ins menschliche Leben auch die unbedingte Notwendigkeit solcher absoluter Imperative, wollen wir wirklich ein menschenwürdiges Leben führen. Denn der Mensch wird in seinen Trieben nicht wie das Tier durch Instinkte geleitet und gebändigt; er muß sich durch Ehrfurcht vor dem sittlichen Gesetze selbst im Zaume halten. Treffend bemerkt Aristoteles[2]: „Wie der Mensch in seiner Vollendung das edelste Lebewesen ist, so ist er, losgelöst von Gesetz und Recht, das schlechteste von allen. Furchtbar ist es, wenn Ungerechtigkeit zu Waffen gelangt. Der Mensch aber tritt ins Dasein, ausgestattet mit den Waffen seiner geistigen und sittlichen Fähigkeiten, Waffen, die, wie sonst keine, sich zu ganz entgegengesetzten Zwecken (zum Guten und zum Bösen) gebrauchen lassen. Daher ist er ohne Tugend das ruchloseste und roheste Geschöpf und an Geschlechts- und Gaumenlust das ausschweifendste von allen." In der heutigen Zeit braucht man zu diesen Worten keinen Kommentar zu schreiben.

Auch das soziale Leben bedarf unerläßlich der innern sittlichen Bindung; es kann nicht bestehen ohne treue, selbstlose Pflichterfüllung, auch in Not und Gefahr, selbst unter Einsatz des eigenen Wohles und Lebens. Der Soldat soll auch dann noch gewissenhaft seinen harten Dienst tun, wenn der Krieg ihm zum Ekel geworden ist und wenn Verführer unter Zusicherung der Straflosigkeit ihm zureden, durch Meuterei oder Revolution dem ganzen „Schwindel" ein Ende zu machen. Wie armselig wäre ein Staat, der sich nur auf äußere Gewalt stützen wollte und in den Gewissen seiner Bürger keinen Halt hätte?

Wenn aber die Forderung des Sittengesetzes absolut ist und wir einer absoluten Verpflichtung bedürfen, so muß die Wissenschaft, die doch nach den Ursachen forschen soll, auch die Grundlage zeigen, die den Bau des sittlichen Lebens tragen kann. Sie muß Motive aufweisen, die geeignet sind, auch in den Stunden des stürmischsten Begehrens und der härtesten Prüfung standzuhalten. Wir leugnen, daß dies einer religionslosen Moral je gelingen wird. Doch wir wollen unsre Behauptung genauer umschreiben.

Es ist sicherlich möglich, daß ein Philosoph sich aus lauter Begriffen ein ethisches System aufbaut, unbekümmert darum, ob es im Leben etwas ausrichtet oder auszurichten vermag. Er kann ja den Mißerfolg beliebig der Verkehrtheit der Menschen zuschreiben, die für sein System nicht reif seien. Wir fragen hier, ob es ohne Gott eine im Leben wirksame Moral gibt. Die philosophisch bedeutsamen, aber sehr schwierigen Fragen nach dem ethischen Apriori und der Formalursache der sittlichen Verpflichtung seien einer späteren Behandlung vorbehalten. — Auch handelt es sich jetzt nicht darum, ob im Begriff der sittlichen Verpflichtung notwendig schon eine eigentliche (formelle) Gotteserkenntnis enthalten ist oder ob dazu eine virtuelle genügt, so zwar, daß das Dasein Gottes aus dem Pflichtbewußtsein als aus einer Prämisse erstmalig erschlossen

[1] Treffend hat dies Simmel in der neunten Vorlesung seines „Kant" (^{5}1921, 151 f.) hervorgehoben. Der berechtigte Kern des Kantischen Gedankens kann daher nur der sein: „Wenn du vernünftigerweise die Verallgemeinerung deiner Maxime wollen kannst." Fragt sich also, was vernünftig ist und warum es von der Vernunft gefordert wird.

[2] Politik 1, 2; 1253 a 31.

werden könnte. Das ist eine auch unter den katholischen Ethikern umstrittene Frage, wiewohl heute alle darin übereinstimmen, daß in der Seinsordnung eine absolute Verpflichtung einen absoluten Gesetzgeber voraussetzt[1]. Noch viel weniger berücksichtigen wir den Fall eines Ungläubigen, der sich für seinen Privatgebrauch eine eigene Moral bequem zurechtlegt und dann triumphierend ausruft: „Die Moral (d. h. im Grunde: meine so zugestutzte Moral) bedarf nicht der religiösen Begründung, um im Leben standzuhalten." Die Ethik hat es nicht mit der Moral dieses oder jenes Menschen zu tun, sondern mit der allgemein menschlichen Moral, deren unbedingte Imperative im Gewissen ertönen.

Alles, was die „unabhängige" Ethik zur Begründung der absoluten Verpflichtung des Sittengesetzes bisher beigebracht hat, kann vor einer ernsten Prüfung nicht bestehen. Wenn es dafür noch eines Beweises bedürfte, so bewiesen es die immer neuen Versuche, das alte Problem endlich zu lösen. Ohne Gott schwebt die Moral eben in der Luft; es fehlt ihr der letzte Halt. Es bietet sich dann in der Stunde der Erprobung auf ethischem Gebiet das gleiche Schauspiel dar, das wir auf politischem im Anfang der deutschen Revolution erlebten. Erst gingen die Revolutionäre sehr zaghaft vor; als sie aber merkten, daß auf der Gegenseite kein Widerstand vorhanden war, als sie sich des „Stoßes ins Leere" bewußt wurden, da warfen sie alle Scheu ab und rissen kühn die Macht an sich. Warum sollte denn der Mensch erbeben vor Schranken, die er selbst oder seinesgleichen aufrichteten? Auch Kultur, Humanität, Gemeinwohl usw. verblassen zu wesenlosem Scheine, wenn dafür ohne einen Strahl von ewiger Hoffnung Glück und Leben geopfert werden sollen. Und erst die Menschenliebe! Kann sie allein uns Kraft zu selbstloser Hingabe verleihen? Welcher Menschenkenner würde nicht wenigstens zeitweilig von Versuchungen zur Menschenverachtung geplagt? Richard Wagner, gewiß kein Finsterling, schrieb kurz vor seinem Tod am 1. November 1882 von Venedig aus: „Wer kann ein Leben lang mit offenen Sinnen und freiem Herzen in diese Welt des durch Lug, Trug und Heuchelei organisierten und legalisierten Mordes und Raubes blicken, ohne zuzeiten mit schaudervollem Ekel sich von ihr abwenden zu müssen?" Es ist gewiß ein psychologisch feiner Zug der christlichen Ethik, daß sie uns lehrt, die Menschen nicht ihretwegen, sondern um Gottes wegen zu lieben; denn die Menschheit ohne Gott ist ein Greuel.

Fürwahr, wer Gott leugnet, der löscht wirklich alle Lichter an unsrem geistigen Himmel aus, so daß unser Leben in finstere Nacht und schaurige Trostlosigkeit versinkt. Wenn es keinen Gott und keine Vergeltung gäbe, was bliebe uns dann übrig, als in den Genüssen dieser Erde einen freilich armseligen Ersatz für den Verlust der höchsten Güter zu suchen? „Wenn die Toten nicht auferstehen, dann gilt: Lasset uns essen und trinken; denn morgen werden wir sterben", ruft der Apostel Paulus aus (1 Kor. 15, 32). Das ist nicht der Ausdruck einer niedrigen Sinnesart, es ist der jähe Aufschrei eines edlen Herzens über die Herabwürdigung des menschlichen Lebens, die sich aus der Leugnung einer jenseitigen Welt ergeben müßte.

Die Logik dieser Schlußfolgerung wird auch von Männern anerkannt, die dem Verdacht einer Beeinflussung durch die katholische Apologetik entrückt sind. Vernehmen wir einige Zeugnisse.

[1] Vgl. Didio, Der sittliche Gottesbeweis (Würzburg 1899) 208—230.

Nach den Attentaten von Hödel und Nobiling auf Kaiser Wilhelm I. sagte Bismarck im Reichstag am 9. Oktober 1878: „Wenn ich zu dem Unglauben gekommen wäre, der diesen Leuten beigebracht ist, ... ja, meine Herren, ich lebe in einer reichen Tätigkeit, in einer wohlhabenden Situation, aber das alles könnte mich doch nicht zu dem Wunsche veranlassen, einen Tag länger zu leben, wenn ich das, was der Dichter nennt: ‚An Gott und beßre Zukunft glauben', nicht hätte. Rauben Sie das dem Armen, dem Sie gar keine Entschädigung gewähren können, so bereiten sie ihn eben zu dem Lebensüberdruß vor, der sich in Taten äußert, wie die, die wir erlebt haben."

Arthur Drews, selbst ein radikaler Ungläubiger, bemerkt zur sozialistischen Ethik: „Es ist die größte Selbsttäuschung der Sozialisten, zu meinen, nach der gänzlichen Abschaffung jeder Art von Religion werde der einzelne noch bereit und imstande sein, sich bedingungslos für die Masse aufzuopfern und sein eigenes Wohl demjenigen der andern unterzuordnen, ja der bloße Glaube an das allgemeine Wohl könne am Ende gar die Religion ersetzen. Denn ohne religiösen Glauben, d. h. ohne einen Glauben, der über die unmittelbare erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeit hinausgeht, hat der einzelne durchaus keinen andern Grund, das Wohl der Masse zu erstreben, als weil ihm dies selber Vorteil einbringt. Von dem Augenblick an, wo das Opfer für die Gesamtheit ihm größer erscheint als der Nutzen, den er von ihm gewinnt, kann er vom Standpunkt der religionslosen Moral aus konsequenterweise gar nicht anders als der Gesamtheit seinen Dienst aufkündigen."[1]

Vielleicht interessiert es indes mehr, das Urteil eines Mannes zu vernehmen, der von einer ganz andern Gegend der Wissenschaft herkommt als die zünftigen Philosophen. Der Nachfolger Haeckels, Prof. L. Plate in Jena, veröffentlichte vor nicht langer Zeit in der Literarischen Beilage Nr. 26 der zu Erfurt erscheinenden „Mitteldeutschen Zeitung" (Nr. 179 vom 1. Juli 1922) einen Aufsatz über „Weltanschauung". In diesem Aufsatz legt Plate dar, daß der Materialismus sich zu Unrecht auf die Ergebnisse der Naturwissenschaft berufe, daß die Natur gerade umgekehrt durch ihre Gesetzmäßigkeit und Einheitlichkeit den Forscher zu einem persönlichen Wesen von höchster geistiger Kraft und Vollkommenheit hinführe. Nach der ethischen Seite bemerkt er dabei: „Für den Materialisten gibt es keinen persönlichen Gott, kein Leben nach dem Tode, keine Vergeltung; daher handelt er nur konsequent, wenn er während seines Lebens nach möglichster Sinnenlust strebt, mag sie nun in grober Form auf Essen und Trinken und sexuelle Befriedigung gerichtet sein oder sich in feinerer Form bemühen, dem Auge und dem Ohre möglichste Genüsse zu bereiten, oder nach beiden Richtungen sich betätigen. Geld und Macht als Quelle vielseitiger Genüsse auf dieser Welt sind die Angelpunkte materialistischen Denkens. Alles übrige ist nebensächlich. ... Wer nicht an ein Leben nach dem Tod und an eine Vergeltung glaubt, sondern davon überzeugt ist, daß mit dem letzten Atemzug alles vorbei ist, der wird, wenn es hart auf hart geht, nur an sich selbst denken, und jeder Gedanke einer Aufopferung für eine höhere Idee wird ihm als eine Lächerlichkeit erscheinen; der Betreffende hat von seinem materialistischen Standpunkt aus vollständig recht.... Sie (die Sozialisten) können sich wirklich nicht wundern, wenn Tausende von Menschen, die durch Materialismus und Kommunismus verführt sind, sich sagen: Da es kein Jenseits gibt und da ich das Recht habe, mein Leben möglichst angenehm zu gestalten, so pfeife ich auf den Staat und seine Gesetze, erkenne das Eigentum, die persönliche Freiheit und Ehre meiner Mitmenschen, Verpflichtungen gegen mein Vaterland und ähnliche Bindungen nicht an, sondern setze mich schrankenlos durch. Die Logik dieser Denkweise ist zwingend, aber ebenso klar ist, daß sich keine Moral auf ihr aufbauen läßt. Dies ist nur möglich auf idealistischer (gemeint ist ‚idealer') und christlicher Grundlage. Der Christ tut das Gute um des Guten willen, da er darin ein göttliches Gebot sieht.... Es liegt ein tiefer Sinn in dem alten Satze,

[1] Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes (Jena 1906) 46 f.

daß dem Volke die Religion erhalten bleiben muß. Ein religionsloses Volk geht über kurz oder lang sicher an innerer Fäulnis zu Grunde, eine Moralerziehung genügt nicht. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß der Kampf der Materialisten und Atheisten gegen die Grundanschauungen des Christentums keine Stütze findet in den Ergebnissen der Naturwissenschaft. Ein Zweifler mag sie ablehnen, er wird dann schließlich selbst verzweifeln." [1]

Aber wohlgemerkt, eine logische Folgerung ist keine pädagogische Forderung. Die Moral ist für den einzelnen wie für die Gesamtheit ein so hohes Gut, daß alles aufgeboten werden muß, um sie zu retten. Auch die letzten Reste des sittlichen Bewußtseins sind noch wertvoll. Alle werden schließlich, um in der Sprache Kants und Schillers zu reden, auch darin einig sein, wenigstens „die Legalität zu sichern, wo die Moralität nicht zu hoffen ist". Wenn wir einen Atheisten das Sittengesetz beobachten sehen, so werden wir uns darüber freuen und ihn darin bestärken und ihn nicht etwa ermahnen, sich auf die Genüsse dieser Erde zu stürzen. Nein, wir werden in ihm die sittlichen Kräfte und Antriebe zu fördern streben; sie können und werden ihm Lichtstrahlen auf dem Wege zu Gott sein. Wie der rechte Glaube zur rechten Übung führt, so kann nämlich auch die rechte Übung zum rechten Glauben führen.

In diesem Zusammenhang sei noch ein Wort erwähnt, das durch seine kurze Fassung Anlaß zu Mißverständnissen gegeben hat. Cathrein [2] hatte gegen Kant geäußert: „Die Sünde ist 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." Darauf erwidert Messer [3]: „Also sind z. B. alle nicht-gottgläubigen Soldaten, die im Kriege bis zum Tod ausgehalten haben, ‚gar naiv'! Sie hätten nach Cathrein richtiger, mindestens gescheiter gehandelt, wenn sie durch Flucht, Verrat, geheuchelte Krankheit oder durch irgendein Mittel ihr Leben erhalten hätten." Freilich ist es nicht „naiv", sondern sehr lobenswert, wenn der Atheist das natürliche Sittengesetz, dessen Stimme ja auch er vernimmt, „gewissenhaft" beobachtet; aber es ist, in sich betrachtet und an der Erfahrung des Lebens gemessen, naiv, anzunehmen, daß die „bloße Vorstellung des Gesetzes" ohne alle sonstigen Motive religiöser oder materieller Art zur Befolgung des Sittengesetzes auch in den Fällen genüge, wo dieses Gesetz schwere Opfer und schmerzliche Selbstüberwindung fordert. Wie schwach das bloße Motiv des Gesetzes sich im Leben erweisen würde, das hat Kant selbst gefühlt; denn er gesteht, für einen „kaltblütigen Beobachter" sei es zweifelhaft, „ob auch in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde". Vielleicht habe die Welt noch gar kein Beispiel einer reinen moralischen Handlung gesehen [4]. Das Gute tun nur um des Guten willen ist eben keine Moral, die für den wirklichen Menschen paßt. Der sittliche Held, den Kant in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" schildert, ist auf dem Boden der kritischen Moral nicht zu verwirklichen. Sein geschichtliches Vorbild ist Thomas Morus; der aber war ein treuer Sohn und Märtyrer der katholischen Kirche.

So erweist sich der Gottesglaube — in Frage kommt natürlich nur ein geläuterter Gottesglaube — immerdar als die einzige feste Grundlage der Sittlichkeit. Wenn trotzdem die moderne Philosophie sich gegen diese Erkenntnis sträubt, so spielen dabei neben der Theophobie der modernen Wissenschaft

[1] Weitere Belege finden sich in meiner kleinen Schrift „Religionsloser Moralunterricht" (Freiburg 1920, Herder).

[2] Moralphilosophie I [5] (Freiburg 1911) 399. [3] Ethik (Leipzig 1918) 128.

[4] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Reclam 38 f.

mancherlei Mißverständnisse und Vorurteile mit, zum Teil auch eine Überspannung der sittlichen Anforderungen, die sich in den Lehrbüchern sehr schön ausnimmt, aber im Leben unvollziehbar ist. Auch die Befürchtung Kants und der kritischen Ethik, die Rücksicht auf Gott möchte die Reinheit der sittlichen Gesinnung trüben, zerfließt in nichts, wenn man klar vor Augen hat, wie die katholische Philosophie das Verhältnis von Gott und Sittlichkeit auffaßt. Gewiß würden wir dem sittlichen Gesetze nicht genügen, wenn wir gleichgültig gegen seinen Inhalt und seine Würde nur aus sklavischer Furcht das Böse mieden. Aber warum sollte es dem sittlichen Gesetze widerstreiten, durch das Motiv der göttlichen Vergeltung dem Gesetz, an dem wir dem Geiste nach Gefallen finden, gegen den Widerstand der niedern Natur zum Siege zu verhelfen? Und wie sollte gar die Liebe zu Gott das Sittliche verdunkeln können? Wer Gott liebt, der liebt ja das höchste, vollkommenste Gut, der tut das Gute wirklich um des Guten willen in seinem erhabensten Sinne. Warum bei der Liebe zu Gott immer an ein Haben-Wollen denken und nie in der Hinwendung zu Gott zugleich die Erfüllung und Verklärung der menschlichen Natur sehen?

Das große Gesetz der Liebe, das die Seele des Christentums ausmacht, ist dem Urheber der kritischen Philosophie niemals in seiner ganzen Bedeutung aufgegangen. Das hat seine Ethik so unmenschlich verschraubt; denn er witterte in jeder Regung der Liebe ein selbstsüchtiges Motiv, das die Moral und den Menschen entwerte. Daß gerade umgekehrt erst die Liebesvereinigung des Menschen mit dem absoluten Gott den Menschen über die niedrige Sphäre des rein Irdischen wirksam emporhebt und ihm die wahre Menschenwürde verleiht, das hat er — hierin ein Opfer seiner Erziehung und seiner Zeit — kaum geahnt. Und mit seiner falschen Vorstellung über das Verhältnis von Religion und Moral hat er die ganze neuere Ethik angesteckt.

In einer Stelle der „Fröhlichen Wissenschaft" (Nr. 285) schildert Nietzsche mit ergreifenden Worten die ganze Öde des Atheismus. Aber er tröstet sich mit einem Vergleich: „Es gibt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloß: seitdem steigt dieser See immer höher... Vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt." Nein, nicht so! Der Sinn unsrer Hingabe an Gott ist nicht ein Ausfließen unsres Wesens in Gott, sondern ein Einfließen Gottes in uns. Gott bedarf des Menschen nicht, aber wir bedürfen Gottes, um geistig und sittlich aufrecht gehen zu können. Wenn es keinen Gott gibt, wird der Mensch vergebens sich bemühen, den leeren Platz der Gottheit einzunehmen. Gott muß sein, damit wir wirklich Menschen sein können.

Am Schlusse seiner „Pandora" läßt Goethe die Morgenröte zu dem nur aufs Irdische gerichteten Prometheus sprechen:

Groß beginnet ihr Titanen, aber leiten
Zu dem ewig Guten, ewig Schönen,
Ist der Götter Werk.

Max Pribilla S. J.

Unmittelbare Intuition?

Ihr historischer Hintergrund[1].

Hessen und Laros suchen ihre „unmittelbare Intuition" hauptsächlich historisch zu begründen. Hessen stellt sie als die Lehre Augustins dar, Laros als die Lehre Pascals und Newmans; Hessen führt dann, mit Berufung auf Laros, die Linie, die er selbst nur bis etwa Malebranche untersucht, über Pascal zu Newman weiter. Dieser augustinisch-pascal-newmansche Intuitionismus ist dann das System, das sie dem Aristotelismus-Thomismus entgegenstellen, und von dem Hessen (in seinem bekannten Artikel der „Akad. Bonif.-Korr. 1922, Nr. 2) erwartet, daß es ähnlich wie im Mittelalter der Aristotelismus-Thomismus den Augustinismus, so heute seinerseits jenen ablösen könne. So zieht er denn auch in „Augustinische und thomistische Erkenntnislehre (Paderborn 1921) einen tiefen Graben zwischen Augustinismus und Thomismus, indem er die vorsichtigen historischen Feststellungen Hertlings mehr oder minder zuspitzt[2].

Allein dieser historischen Ableitung ergeht es im Grunde wie ähnlichen auch: es ist mehr oder minder eine Hineindeutung heutiger Fragestellungen in ganz anders orientierte Systeme. Francis Bacchus hat das für die Newmanforschung vor einiger Zeit („Month", Juli 1922) sehr wahr ausgesprochen, wenn er über die University Sermons, dieses am meisten mißkannte Buch Newmans, schreibt: „Diese Predigten sind weithin durch moderne Kritiker mißverstanden worden, die, ob sie nun günstig oder ungünstig von ihnen urteilen, allgemein der Schlinge erliegen, sie im Lichte der Kontroversen der Gegenwart zu lesen, ohne die Kontroversen der Zeit zu kennen, in denen sie gehalten wurden."

Was zuerst Augustinus betrifft, so wird man mit Hertling und Portalié wohl durchaus zugeben müssen, daß für ihn der Beweis „aus der Wahrheit" im entscheidenden Mittelpunkt seiner Gottesbegründung stehe. Das ist ja schon damit gegeben, daß für Augustinus Gott trotz allem immer noch primär die Wahrheit ist: Gott ist sozusagen real als die „substantielle Wahrheit". Der Unterschied zu Plato liegt freilich darin, daß er die „Liebe" ganz anders in den Gottesbegriff selber einbaut: Gott ist sozusagen Wahrheit als Liebe und Liebe als Wahrheit, Caritas-Lux, Wahrheit-Liebe (vgl. Ep. 40, c. 22; 54), woraus dann seine eigentümliche Lehre folgt, daß für uns die „Wahrheit" im „Lieben" sich entfalte (vgl. In Io. tr. 96, 4—5; In Ps. 79, 2 usw.)[3]. Der Unterschied zu Clemens von Alexandrien liegt in der gleichen Linie der „Liebe", da

---

[1] Infolge technischer Umstände erscheint dieser ursprünglich zweite Teil des gleichnamigen Artikels des Maiheftes erst jetzt und getrennt.

[2] In „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart", 1923 (wie schon in „Patristische und Scholastische Philosophie", 1922, S. 123) sucht er sogar zwischen Ehrle und Baeumker-Hertling einen Graben zu ziehen, und stellt Ehrle mit Commer zusammen!!

[3] Es ist darum nicht schlechtweg historisch haltbar, wenn Scheler Augustin als Hauptvertreter für die behauptete „Bewegungsumkehr" vom „Gott der ruhenden Wahrheit" (bei Plato) zum „Gott der schenkenden Liebe" bezeichnet. Noch sonderbarer ist, daß Hessen (Patrist. u. Schol. Philosophie [Breslau 1922] 9) ihm hier beistimmt und so seine eigene Grundlage aufgibt.

Clemens den platonischen „Eros" in eine mehr passive, mehr negativ entsagende „Apathia" umschuf, gegen die Augustinus die Polemik seiner Civ. Dei u. a. richtet, weil er eine positiv schaffende Liebe will (vgl. z. B. In Ps. 31, sermo 2; 5)[1].

Wie aber ist das scheinbar unmittelbare Berühren Gottes im Wahrheitserkennen zu verstehen, von dem doch Augustin unzweifelhaft spricht? Hier hat Hessen selbst in seiner ersten Schrift („Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin", Münster 1916), die immer noch seine beste bleibt, im Anschluß an Mausbach die richtige Antwort bereits wenigstens skizziert. Er setzt das „Teilnehmen an Gott", das sich in der augustinischen Wahrheitserkenntnis vollziehe, mit dem „Teilnehmen an Gott" in Vergleich, das den Grundzug der augustinischen Ethik bildet. Wie nach Augustin der Mensch „gut" ist durch „Teilnahme an Gott", der das Gute ist, so erkennt er auch die Wahrheit durch „Teilnahme an Gott", der die Wahrheit ist und „ist" überhaupt nur durch „Teilnahme an Gott", der das Sein ist[2]. Dadurch aber tritt weiterhin die augustinische Erkenntnislehre in jenen großen Zusammenhang, der durch die Forschungen Ernsts und Mausbachs sich zu lichten anfing. Im Unterschied zur nachtridentinischen Theologie, die unter „Natur" die wesenhafte Natur versteht, die von der Übernatur sich wesenhaft unterscheidet, faßt die Patristik „Natur" als die tatsächliche historische Natur, die von Gott mit der Übernatur, der „Teilnahme an göttlicher Natur", begabt ist. Infolgedessen brauchten die Kirchenväter kein Bedenken zu tragen, den platonischen Gedanken, daß alle Geschöpfe nur durch „Teilnahme an Gott" sind und leben, auf diese „historische" Natur zu übertragen, und aus dieser Einstellung verstehen wir, wie Augustin alle sittliche Gutheit fast mit der übernatürlichen Gnadengutheit gleichsetzt und entsprechend im Erkenntnisbereich das „Empfangen des Wortes Gottes" und das „Erleuchtetwerden durch die Glaubensgnade" fast auf die Gotteserkenntnis überhaupt überträgt, und beides (sittliche Gutheit und Wahrheitserkenntnis) dann gleichsam „wesenhaft" aus der platonischen „Teilnahme ableitet. Er hat es eben mit dem „historischen" Menschen zu tun, für den Gotteserkenntnis Offenbarungsglaube sein muß und sittliche Gutheit übernatürliche Gnadengutheit, dessen Verhältnis zu Gott „Teilnahme an göttlicher Natur" ist.

Wenn also bei Augustin der Gedanke spontaner und kausaler Gotteserkenntnis nicht klar heraustritt[3], so liegt das in derselben Linie wie seine Behandlung der sittlichen Probleme und ist darum aus demselben Gesichtspunkt wie diese zu erklären. Das heißt: es gilt, was in merkwürdiger Übereinstimmung sowohl Hertling ausführt, wie auch neuerdings Friedrich Heiler zugesteht, dem doch sonst mit Augustin der „Idealkatholizismus" steht und fällt. Beide weisen darauf hin, daß die Scholastik, vor allem Thomas, dem augustinischen

---

[1] Vgl. des Verfassers „Einführung in Newmans Wesen" usw. (Freiburg 1922) 59.

[2] Zu diesen wichtigen Zusammenhängen vgl. Hertling, Augustin (Mainz 1902) 43 ff. und Historische Beiträge zur Philosophie (Kempten 1914) 118 123 u. a. (zu Augustinus De doctr. christ. 1, 32 und De Trin. 12, 14, 23).

[3] Er tritt aber doch heraus, wie u. a. Mausbach in seiner „Ethik des hl. Augustin" I (Freiburg 1909) 88 ff. und Karl Adam in seiner ablehnenden Kritik Hessens in Tübinger Akad. Schriften 101 (1920) 409 f. nachweisen.

Gedankengut gegenüber die Arbeit der Klärung gehabt habe, so daß das Verhältnis Augustin-Thomas nicht als ein Verhältnis selbständigen Nebeneinanders (wie Hessen will), sondern als ein Verhältnis wachsender Klärung des ersten durch den zweiten sich darstellt.

Hertling meint abschließend über Augustins „Erleuchtungstheorie" (Hessens „unmittelbare Intuition"): „In der Tat sind sie (seine Aussprüche) weit mehr begeisterte Kundgebungen seines alles Irdische überfliegenden Spiritualismus und seiner glühenden Sehnsucht nach dem Göttlichen als Bestandstücke einer systematisch entwickelten Erkenntnistheorie" („Historische Beiträge zur Philosophie", München 1914, S. 232), und Friedrich Heiler schreibt („Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung", München 1923): „Was bei Augustin nur in der Einheit des Denkens und Lebens verbunden war, das wurde vom Aquinaten zur Einheit eines grandiosen Ideensystems zusammengeschweißt; was bei jenem noch unausgeglichen und widerspruchsvoll war in der Irrationalität des Lebens, das wurde von diesem harmonisiert im dialektischen Kompromiß und in der rationalen Abstraktion. Wenn auch die Frische und Unmittelbarkeit katholischen Lebens dadurch gelitten hat, die auseinanderstrebenden Kräfte der Wirklichkeit sind doch mit energischem Denken gebändigt und in der Einheit des Gedankens zusammengehalten. Die ganze Geschichte der Religion kennt kein großartigeres theologisches System als das aquinatische, das keinen treffenderen Titel tragen könnte als den der Summa theologica. Sie ist ein Spiegelbild jener Summa, die der wirkliche Katholizismus darstellt" (113).

Die „unmittelbare Intuition" Augustins stellt sich also im Lichte historischer Betrachtungsweise weder dar als „Schauen Gottes im subjektiven Bewußtsein" noch als selbstständige Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis überhaupt. Die „Bewußtseins"-Einstellung (und damit jede „Vaterschaft" zu Pascal-Bergson-Dilthey) ist dem rein gegenständlich orientierten Platoniker Augustin überhaupt fremd, da der Satz „Gott in der Menschenseele" bei ihm und der Patristik nur besagt, daß Gott in der *metaphysischen* Seele, weil diese ihm am ähnlichsten ist, sozusagen klarer sich kundtue. Eine selbstständige Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis aber ist ihm fremd, weil die ganze Fragestelluug von Natur als Wesenheit im Unterschied von Übernatur als Wesenheit in der Patristik noch nicht klar ausgebildet ist.

Anders müssen wir wohl über *Pascal* urteilen. Pascal lebt in der Welt, die die deutsche Mystik und Descartes erlebt hat. Der Unterschied zwischen „Wahrheit an sich" und „erkannter Wahrheit", „Wirklichkeit in sich" und erkannter Wirklichkeit", der für augustinische und auch mittelalterliche Einstellung noch nicht fühlbar gewesen, ist lebendig geworden. Die prinzipielle Verschlossenheit des Bewußtseins ist erkannt, und die Frage brennt: Wie komme ich trotzdem ans Wirkliche? Die rein formalen, mathematischen Wahrheiten als allgemeingültig zu beweisen, macht schließlich keine große Schwierigkeit, weil sie keine reale Wirklichkeit sind. Aber Gott, Christus, Kirche! Das unsichtbare, übergeschöpfliche, nicht blos sichtbar geschöpfliche, reale Wesen Gott! Die Schwierigkeit einer absoluten Sicherheit in schwankenden historischen Tatsachen, — und Christus und Kirche, die gerade auf solch historischen Tatsachen beruhen! — Hier setzt Pascals Beweis „aus der Persönlichkeit" ein. Wie das berühmte Einsatz-Argument zeigt („Wenn es auch nicht sicher wäre, daß Gott ist und die Kirche Recht hat, so ist es doch für unser Heil sicherer, ein Leben christlichen Glaubens zu führen!"), ist es ein subjektives Moment, das „Heil

der Seele", das den Ausschlag gibt. In diese Geisteseinstellung fügt sich dann auch fast notwendig Pascals berühmte Bekehrung — ein Erlebnisumschwung von Furcht zu Liebe als Gewißheitsgrund objektiver Erwählung. Gerade die Art, wie Laros die „Intuition" Pascals an Bergsons Intuitionsbegriff zu klären sucht, zeigt diese Einstellung noch deutlicher und den grundlegenden Abstand von Augustin; von der „Intuition" Pascals aus sind schon Kant und Simmel sichtbar: „Gott" als der Ausdruck einer Bewußtseinshöhe.

Freilich hält Pascal noch an einer gewissen Beweiskraft der objektiven Beweise fest, wie Laros wohl nachweist, aber Laros selber sieht sich genötigt, dies (Pascal 172/173, samt Anm. 1) doch wieder sehr einzuschränken, so daß die „Transformation" der Beweise im Ich doch über ein „Zusammenschauen" objektiver Einzelheiten hinausgeht. Die entscheidende Sicherheit liegt denn doch letztlich im persönlichen „Heil", d. h. formal im Subjektiven, was sich am deutlichsten in dem immer wiederkehrenden, sozusagen die „innere Form" der „Pensées" bildenden Gedanken kundtut (den Laros in seiner Pascalstudie leider übersieht): der Mensch schlechthin als chimère, chaos, sujet de contradiction und Gott-Gekreuzigter als einzige Rätsellösung, nur daß Gott als Deus absconditus der Prädestination dieses „Mensch-Chaos" nach freiem Ermessen bestehen läßt oder löst. Aber Gott-Erlöser (nicht bloß Gott-Schöpfer) ist in beiden Fällen die Wesensergänzung des Menschen, so daß Pascal nach rückwärts auf Luther (völlige Ohnmacht des Menschen; Gott alles allein wirkend) und vorwärts auf Blondel weist (Übernatur als notwendige „Erfüllung" der Natur). Während der Gottesweg von Patristik und Scholastik sich dahin fassen läßt; „Gott ist die absolute Wirklichkeit und der absolute Herr und darum ist das ‚Gott anhangen' mein Heil", schließt die von Pascal vertretene neuzeitliche Einstellung: „Ich brauche ein ‚Heil' und darum brauche ich Gott".

Aus diesem Grund zerrinnt auch für den Patristiker und Scholastiker gar bald der Traum einer „Unmittelbarkeit", wie Augustin selber im zehnten Buch der Konfessionen darstellt. Denn die objektive Wirklichkeit Gottes zeigt bald klar das Antlitz des „Unbegreiflichen", des durch alle Geschöpfe „Verhüllten", so daß alles letzte Wissen von Gott letztlich „Wissen im Nicht-Wissen" ist (Gregor von Nyssa) oder „Erkenntnis der Unbegreiflichkeit" (Augustin) oder „helllichte Finsternis" (Pseudo-Areopagit). So wenig also ist die Mystik Augustins und des Pseudo-Areopagiten „unmittelbare" Mystik, daß sie vielmehr durch den Unbegreiflichkeitsgedanken die schärfste Distanz aufrichtet: Mystik des „Erkennens" scheitert an sich selbst, Liebe zu Gott allein ist Nähe zu Gott[1].

Ganz anders für den neuzeitlichen Menschen, dem Gott im Rahmen seiner subjektiven Bedürfnisse und Nöten gegeben ist, als deren „Erfüllung"[2]. Der im subjektiven Bewußtsein eingeschlossene Gott ist gewiß dem Bewußtsein „unmittelbar" als dessen „Ergänzung", „Erfüllung" usw., wie auch sonst das

[1] Darum entspricht die Art, wie Hessen in „Patrist. und Scholast. Philosophie" (Breslau 1922) 34 die Wahrheitsmystik Augustins der Unbegreiflichkeitslehre der Kappadozier gleichsetzt, nicht den historischen Zusammenhängen.

[2] Vgl. wie Newman in Idea of a University diesen Standpunkt in seinen Konsequenzen darlegt und ablehnt (J. H. Newman: Christentum IV 53 Anm. 1).

Erkenntnisobjekt (im Unterschied vom Ding in sich) dem Erkenntnisakt „unmittelbar" ist. Aber dieses „unmittelbar" bedeutet seiner Natur nach entweder eine methodische Beschränkung" — und dann ist das Wichtigste, die transzendente Realität Gottes „an sich", nicht begründet. Oder es bedeutet eine prinzipielle Beschränkung — und dann ist Simmel die Konsequenz, d. h. „Gott" als reiner Ausdruck für einen bestimmten höchsten Bewußtseinszustand.

Wie steht es nun endlich mit Newman? Die französische Newmanforschung, an ihrer Spitze Bremond („Newman", Paris 1906) hält dafür, daß „unmittelbare Intuition" mindestens im Sinne Pascals auch der Sinn der Newmanschen „natürlichen Induktion" (natural inference) bzw. seines „Folgerungssinnes" (illative sense) sei, ja Bremond zeichnet im berüchtigten Epilog seines Buches geradezu die vitale Immanenz als Newmanlehre. Wie er selbst gesteht (421), ist die Voraussetzung dieser Newmanauffassung die Theorie von der entscheidenden Bedeutung der sog. „ersten Bekehrung" Newmans: „Newman, ausgehend von der Tatsache seiner Bekehrung und immer wieder darauf zurückkommend, macht keinen Anspruch, sich irgend einem verständlich zu machen, der nicht in seinem eigenen Leben wenigstens eine Spur ähnlichen religiösen Erlebens vorfindet. Und darum habe ich, selbst auf die Gefahr hin, aufdringlich zu werden, so auf dem innern Leben Newmans bestanden, weil ich, vor der Darlegung seiner Lehre, sein Gebet beschreiben wollte, ja mußte". Diese „erste Bekehrung" hat dann ihre rassenpsychologische Unterlage in der von Wilfrid Ward längst erledigten Legende von Newmans Abstammung, und diese Legende wieder ist der Wurzelpunkt jenes Umschlagserlebnisses, durch das Bremond die „erste Bekehrung" mit der „vitalen Immanenz" verknüpft. Semitische Anschmiegungsfähigkeit (vom Vater her) und hugenottische Intransigenz (von der Mutter) verdichten sich in das Gegensatzerlebnis von Liebe—Schrecken: „Im Augenblick, wo die Furcht am stärksten scheint, wiederholt eine unfehlbare Stimme der christlichen Seele, daß das letzte Wort die Liebe hat" (257).

Laros gibt in seinem „Kardinal Newman" die Abstammungslegende (8—19), die Theorie der „ersten Bekehrung" (59 ff.), die Theorie des Umschlageerlebnisses (66—69; S. 69 fast wörtlich die Formulierung Bremonds), endlich macht er sich (97) auch noch das wegwerfende Urteil Bremonds über die „Essays on miracles", Newmans Abhandlung über die Wunderbeweise, zu eigen. Aber er lehnt mit erfreulicher Entschiedenheit die Konsequenz Bremonds (die vitale Immanenz) ab und begnügt sich mit der „unmittelbaren Intuition", wie er sie für Pascal auslegt (Pascal 123 u. a.).

Die Newmanforschung hat zunächst das erste Stück dieser Theorie, die Abstammungslegende bereits beseitigt. Barry selber, ihr Urheber, hat die Unbewiesenheit seiner Behauptung zugegeben: die einschlägigen Stellen habe ich bereits mehrfach vorgelegt[1]. Die Bremondsche letzte Ausdeutung der „ersten Bekehrung" in vitale Immanenz habe ich nach ihrer historischen Seite in dieser Zeitschrift behandelt[2], nach ihrer systematischen Seite in meiner

[1] Köln. Volkszeitung 1921, Nr. 284; diese Zeitschrift 102 (1922) 451; J. H. Newman: Christentum I (Freiburg 1922) V f. u. a. [2] Vgl. diese Zeitschrift 102 (1922) 443 ff.

„Einführung in Newmans Wesen" usw. (Freiburg 1922). Es bleibt nur die besondere Auslegung Laros, der sie als „intuitive Erkenntnis der Gottesidee in ihrer ganzen Tragweite und erschütternden Tiefe" (Newman 61) hinstellt und somit als Grundpfeiler der Lehre von der „unmittelbaren Intuition". Eine historische Deutung der „ersten Bekehrung" muß aber aus ihren Wurzeln und aus ihren Ausläufern erfolgen, wir müssen an der Hand des autobiographischen Materials prüfen, auf welche vorausgehende Seelenhaltung hin diese „Bekehrung" erfolgt und in welche nachfolgende Seelenhaltung sie sich auswirkt.

Da ist zunächst sehr auffallend, daß Newmans Zeitgenossen (Church, Mozley usw.) einstimmig das „Realisieren des Unsichtbaren" als Charakterwurzel Newmans bezeichnen, womit Newmans eigene Äußerungen in der Apologia und die ganze Richtung seiner Aszese[1] hinweisen. Weiter aber war Scott, dem Newman nach der Apologia seine „Bekehrung" verdankt, nicht, wie Laros meint, Methodist, sondern Evangelikaler, und dazu einer, der (wie wieder die Apologia nachweist), die Notwendigkeit praktischer Heiligkeit betonte. Die Deutung also der „ersten Bekehrung" in ein gefühlsmäßiges „Erleben" Gottes verliert schon dadurch an Unterlagen; es erscheint das „Realisieren des Unsichtbaren" als das Primäre und auf dieser Grundlage die „Bekehrung" als erster Schritt zu ernstem christlichen Leben, als eine „gewöhnliche Erscheinung", nur daß der, dem sie zustieß, ein „ungewöhnlicher Knabe war", wie ein englischer Newmanforscher es in einem Brief an mich formulierte. Darum spricht auch die Apologia von einer „zweiten Bekehrung", von Liberalismus zu kirchlicher Auffassung, und die sizilianische Reise gar enthüllt uns eine „dritte Bekehrung" (im sizilianischen Tagebuch; Mozley I 365 ff.)[2]; mit andern Worten, wir haben eine fortschreitende Entwicklung zu lebendigem christlichem Leben.

Das Entscheidende aber liegt im Hintergrund und im Auswirken der „ersten Bekehrung". Von der Zeit vor ihr schreibt Newman: „Ich erinnere mich, 1815 wohl, daß ich schon tugendhaft, aber nicht religiös sein wollte. Es war etwas in der letzten Idee, das ich nicht liebte. Auch sah ich nicht den Sinn ein von ‚Gott lieben'". Wenn wir nun bedenken, daß der damalige Knabe als recht eigenwillig geschildert wird, als einer, der „seinen eigenen Weg" will (Mozley I 19); ferner, daß die „dritte Bekehrung" (Sizil. Tagebuch; Mozley I 365 ff.), die sonst die gleichen Züge wie die erste aufweist, wiederum auf dem Hintergrund des „Eigenwillens" sich abzeichnet („Ich fühlte, Gott kämpft gegen mich, und fühlte — wenigstens ich weiß warum — meines Eigenwillens wegen"); wenn endlich das Ganze ausklingt in das Lead kindly light mit seinem Grundmotiv I loved to see and choose my path, — but now lead Thou me on („Ich wollte selber führen mich, — doch nun führ du allein) und dieses Grundmotiv wiederum in den Tagebüchern aus den Zeiten des Konfliktes mit Manning usw. weiterklingt, das Grundmotiv des surrender, der unbedingten Übergabe in Gottes Leitung —: wenn wir das alles zusammennehmen und, wie es Forderung historischer Forschung ist, die Einzelstücke aus der Kontinuität

[1] Vgl. „J. H. Newman: Christentum" V (Freiburg 1922) 5—25 81—93; VII 5 ff. u. a.

[2] Letters and Correspondence of J. H. Newman edited by Anne Mozley. New Impression. London 1920.

der ganzen Linie erklären wollen, so ergibt sich als Sinn der „ersten Bekehrung" nicht ein Erlebnis unmittelbarer Nähe zu Gott, sondern tiefe Einsicht des Führungsprinzipes: „Ich wollte selber führen mich, — doch nun führ du allein". Also nicht ein Umschlag von Schrecken zu Liebe, sondern die ehrfürchtige Liebe des 11. Römerkapitels zum „Unbegreiflichen Gott". Aus dieser Psychologie Newmans wird erst verständlich, warum Newman im „Gewissen" (das Bremond in „Erleben" umgetauft hat) so stark die Transzendenz Gottes betont und keinen absoluten Primat des Gewissens kennt, sondern, kraft seiner „Analogietheorie" das „Gewissen" geradezu ersetzen läßt durch die kirchliche Autorität, weil eben der transzendente Gott, der im Gewissen „spurenhaft" sich kundtut, in der Kirche voll sich offenbart[1].

So ist schon aus der Psychologie Newmans der Sinn seiner „natürlichen Induktion" nicht in der Richtung einer ichbefangenen „Intuition" zu suchen. Dazu kommt aber nun die zeitgeschichtliche Fragestellung. Newmans „natürliche Induktion" ist, wie Francis Bacchus in seiner Abhandlung im „Month" Juli 1922 ausführt, gegen die sog. Evidential-School gerichtet, die für den Glauben jedes Christen formelle Beweise als Grundlage forderte. „In diesem System war kein Platz für den Glauben des einfältigen Christen, der sich dem Einfluß von Gründen hingibt, die er nicht analysieren oder handlich darlegen kann." Dieser Schule stand als Extrem eine andere gegenüber, die alle Beweise schlechthin ablehnte. Zwischen diesen beiden Schulen baute Newman seinen Mittelweg des „impliciten Denkens", eines Denkens, das nicht prüft, wie die Einzelgründe zur Gesamtüberzeugung konvergieren, sondern dem sie objektiv, unbewußt, zur Schlußüberzeugung zusammenwachsen[2]. Die sog. „moralischen Einstellungen" (dispositions), von deren Wichtigkeit Newman spricht, haben nur den Sinn, dieses natürliche Denken vor Täuschungen durch unterstittliche Einflüsse zu wahren und den Menschen willig und empfänglich zu erhalten[3]. Newmans Theorie hat aber noch einen andern geschichtlichen Hintergrund, dessen genauere Formulierung ich ebenfalls Father Bacchus verdanke. Es ist die Theorie (deren Quellpunkt wohl Newtons principia sind), daß alle eigentliche Beweisform mathematisch sein müsse. Diesem Extrem steht der Satz von der „Wahrscheinlichkeit als Lebensführer" gegenüber, den Newman übernahm und allmählich zur Theorie der „konvergierenden Wahrscheinlichkeiten" (converging probabilities) umgestaltete, d. h. zur heutigen Theorie der Induktion, vorab der induktiven Methode des historischen Beweises. Probability („Wahrscheinlichkeit") ist also bei Newman wesentlich ein negativer Begriff (= nichtmathematische Sicherheit) und darf darum nicht schlechtweg mit „Wahrscheinlichkeit" übertragen werden. Seinen positiven Sinn hat dieser Begriff dann in der reinen Lehre der Grammar of assent, wo er sich in „wissenschaft-

---

[1] Vgl. J. H. Newman, Christentum II 48 ff.; IV 82 ff. Die bekannte Stelle aus dem Brief an Norfolk („Der erste Toast dem Gewissen") bezieht sich im Lichte dieser Gesamtlehre auf das Gewissen als „Voraussetzung" der Autorität im Sinne von Histor. Sketches (ed. 1909) III 79.

[2] Der Ausgangspunkt ist der allen drei Richtungen gemeinsame Begriff der „Tatsachenbeweise, die gemeinhin Evidences of Revelation heißen" (Univ. Serm. 200). Laros' Deutung von evidences als „innere Einsichtigkeit" ist also historisch unhaltbar (vgl. diese Zeitschrift 104 (1923) 468 ff.

[3] Vgl. J. H. Newman, Christentum I 29 ff.; IV 23 ff. 71 ff.

liche" (informal inference) und „natürliche" Induktion (natural inference) oder „Folgerungssinn" (illative sense) spaltet; aber auch hier deutet der Ausdruck formal inference für das deduktiv-mathematische Verfahren und informal inference für die Induktion auf die einseitige Einstellung der Zeit Newmans, die nur ein analytisch-mathematisches Beweisverfahren als „formellen Beweis" ansah.

Es zeigt sich also — zusammenfassend — Newman, im Gegensatz zu Pascal, klar als Philosophen objektiver Beweise, nur daß er dem organisch wachsenden Beweisgang des natürlichen Denkens, gegenüber einseitig schulgemäßem und mathematischem Beweisverfahren, sein Recht wahrt. Hier wirkt sich eben nur die Grundeigenart seines persönlichen Lebens aus, das fest und bestimmt auf die transzendente Realität der objektiven religiösen Gegenstände gerichtet ist, nicht auf ein Anschauen und Pflegen subjektiver religiöser Zustände: nicht auf subjektives Gotterfahren, sondern auf das „Heilig Heilig Heilig" objektiven Gottesdienstes, wie seine Predigtbände alle es deutlich kundtun[1]. Ein fast prinzipielles Wegsehen vom „Ich" (auch nach seiner religiösen Seite), um sich ganz in Gott zu verlieren, ist der herbe, fast harte, aber wahre Grundzug seiner Schriften, die sich gegen nichts so scharf als gegen „erregte Gefühle" und gegen eine Sucht, Gott zu schauen oder zu berühren, wenden. Der Glaube, der nicht Schauen ist, und der Glaube an den „Unbegreiflichen Gott"[2] ist die kühle, klare Luft, die in ihnen atmet. Eine „unmittelbare Intuition" ist also geradezu gegen Newmans innerstes Geist, gegen das in umbris et imaginibus („in Schatten und Bildern"), das er, wie zu einem letzten Protest gegen ein irdisches „unmittelbares Schauen", auf seinen Grabstein schreiben ließ.

So erweist sich bei genauer Prüfung die Ahnenreihe der „unmittelbaren Intuition" als unzutreffend. Die Hessen-Larossche Folge: Augustinus-Bonaventura-Pascal-Gratry-Newman-Bergson-Dilthey-Scheler, ist nur möglich durch Verwischung aller Fragestellungen. Nur bei Pascal (und dementsprechend Bergson und Dilthey) zeigt sich eine Verwandtschaft; aber die Linie rückwärts zu Augustin und vorwärts zu Newman ist Konstruktion, wie auch die behauptete Verwandtschaft mit Scheler nicht besteht[3]. Denn die phänomenologische Methode der „Wesensschau" ist logisch orientiert und geht auf das „Wesen an sich", liegt in der Linie jener letzten unreduzierbaren Einsichtigkeiten, wie sie das Widerspruchsprinzip darstellt (A ist nicht zugleich nicht A), während die „unmittelbare Intuition" ein psychologischer Vorgang ist und auf das „Dasein", die „Realität" geht.

Hier aber, in der Verwischung des Unterschiedes zwischen Phänomenologie und Intuitionismus, liegt die bedenklichste Seite der neuen Bewegung, da ein solches Mischgebilde naturgemäß zu einer Verabsolutierung subjektiv bedingter Einsichten führt und damit weiterhin zu einer Herrschaftsanmaßung des subjektiven Erlebnisses gegenüber den objektiven Wahrheiten (insbesondere Offenbarungswahrheiten). Hierdurch aber gerät die junge Wissenschaft der Phänomenologie, die, wie alles Menschliche, Zeit und Ruhe zur Reife braucht,

[1] J. H. Newman Christentum VIII 44 ff. u. a.

[2] Ebd. I 19 ff.; III 95 ff.; IV 88 ff.; V 96 ff. u. a.

[3] Für Gratry wird das gleiche Ergebnis in absehbarer Zeit von anderer Seite vorgelegt werden.

weithin in üblen Ruf, wie jetzt schon die Kritiken Hr. Straubingers in den „Hist.-pol. Bl." 171 (1923) 65—76, S. Kracauers in der „Frankf. Ztg." 1923, Nr. 49, Lit. Beil. Nr. 2, sowie selbst A. Dempfs im „Bayr. Kurier" 1923, Lit. Beil. Nr. 2, zeigen, die alle mehr oder minder von einem „autonomen Subjektivismus" (A. Dempf) als der Grundgefahr der Phänomenologie reden, die doch kraft ihrer Methode gerade ins Objektive durchstoßen will und die Überwindung Kants auf ihre Fahne geschrieben hat. Hessen leistet da mit seinen Schriften der Phänomenologie den schlechtesten Dienst. Sollen wir vor ernsten Krisen bewahrt bleiben, so wird es nötig sein, daß die Phänomenologie alle „unmittelbare Intuition" von sich abschüttle und sich als „Philosophie der subjektiven Religion" (d. h. des „religiösen Lebens") ehrlich und klar an der Scholastik als der „Philosophie der objektiven Religion" orientiere, um die Ausdrücke zu gebrauchen, die schon 1872 die unter W. G. Wards, des englischen Neuscholastikers, Leitung stehende Dublin Review anwandte, da sie die Grundlinien einer solchen Philosophie der „subjektiven Religion" als Ausbau der Scholastik entwarf. Dann wird sie es ihren Kritikern nicht so schwer machen, die wissenschaftliche Ruhe und Geduld gegenüber gärenden „Neuerungen" zu bewahren und vorab die dem katholischen Kritiker ziemende Milde des guten Hirten nicht zu verlieren, der sprach: „Ich bin nicht gekommen zu richten, sondern zu retten!"

Erich Przywara S. J.

Besprechungen.

Deutsche Literatur.

Neue Romantik-Bücher.

1. Die Heidelberger Romantik von Herbert Levin. Preisschrift der Corps-Suevia-Stiftung der Universität Heidelberg. 4° (154 S.) München 1922, Parcus & Co.
2. Geschichte der deutschen Literatur im Spiegel der nationalen Entwicklung von 1813 bis 1918, von Wilhelm Kosch. 4° (Bisher 112 S.) Erste Lieferung: Arndt und Schenkendorf. Die alte deutsche Burschenschaft. Vier Tafelbeilagen. — Zweite Lieferung: Arnim, Brentano. Zwei Tafelbeilagen. München 1922, Parcus & Co.
3. Das Mittelalter als Ideal in der Romantik, von Gottfried Salomon. gr. 8° (128 S.) München 1922, Drei Masken-Verlag.
4. Brentanos Romanzen vom Rosenkranz. Magie und Mystik in romantischer und klassischer Prägung, von Dr. phil. Günther Müller. 8° (96 S.) Göttingen 1922, Vandenhoeck & Ruprecht.
5. O Täler weit, o Höhen! Gedichte und Lieder von Joseph v. Eichendorff. Herausgegeben von Karl Freiherr v. Eichendorff. Mit 26 Federzeichnungen von Max Teschemacher. 8° (130 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.
6. Eichendorff-Kalender für das Jahr 1923. Ein romantisches Jahrbuch. Begründet und herausgegeben von Wilhelm Kosch. Mit mehreren Bildtafeln und zwei Vierfarbendrucken von Matthäus Schiestl. 14. Jahrgang. 8° (218 S.) München, Parcus & Co.
7. Die deutsche Romantik, ihre Wesenszüge und ihre ersten Vertreter, von Alois Stockmann S. J. 8° (XII u. 218 S.) Freiburg i. Br. 1921, Herder & Co.
8. Die jüngere Romantik (Brentano, Arnim, Bettina, Görres), von Alois Stockmann S. J. 8° (336 S.) München 1923, Parcus & Co.

1. Der Heidelberger Gelehrte Dr. Herbert Levin bietet in diesem Buch als erster eine zusammenfassende, man kann vielleicht sagen, erschöpfende Darstellung über den wichtigsten Abschnitt in der Geschichte der jüngeren Romantik: die Jahre 1805—1808, als das Freundetrio Arnim-Brentano-Görres in der vielbesungenen Universitätsstadt am Neckar weilte. Darüber hinaus werden die allgemeinen wissenschaftlichen Verhältnisse Heidelbergs, der Aufschwung der Universität zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die geistigen Strömungen unter den Dozenten, die künstlerischen Bestrebungen, das frohe und ernste Leben und Treiben der Studenten, die heftigen, erbitterten Kämpfe, die sich an die Gründung der Einsiedlerzeitung und der Heidelbergischen Jahrbücher knüpften, an Hand eines ungewöhnlich reichen Quellenmaterials geschildert und schließlich noch die für das Aufblühen der christlichen Kunst so ersprießlichen Bemühungen der Kölner Freunde Sulpiz und Melchior Boisserée und Bertram, die 1810 zu vorübergehendem Aufenthalt nach Heidelberg zogen, eingehend gewürdigt.

Ein breiter Raum ist der Darstellung jener berühmten Fehde zwischen den „Einsiedlern" und den Antiromantikern (Voß, Reinbeck, Schreiber, Michaelis, Martens u. a.) gewidmet, wobei der Leser allerdings etwas zu sehr den Eindruck bekommt, als ob es sich da in der Hauptsache um eine persönlich geartete literarische Rauferei gehandelt habe, während doch im Grunde weltanschauliche Gegensätze (Romantik-Rationalismus) miteinander um die Herrschaft rangen. Daß nebenher auch persönliche Momente hüben und drüben eine nur allzu große Rolle spielten, soll damit nicht geleugnet werden, aber ausschlaggebend waren sie nicht.

Das Buch ist ungemein sorgfältig gearbeitet. Levin hat die Mühe nicht gescheut, alle Behauptungen und Angaben von größerem Belang durch genaue Quellennachweise, die in Form von Fußnoten dem Text beigegeben sind, wissenschaftlich einwandfrei zu belegen. Sein Werk wird so für den Durchschnittsleser nicht gerade zur Unterhaltungslektüre, sondern fordert von ihm eine beständige Hingabe und angestrengte Aufmerksamkeit. Ein Reihe von interessanten Bildern (Stadtpläne und Ansichten von Alt-Heidelberg u. a.) sind dem Buche vom Verlag in dankenswerter Weise beigegeben. Wir erfahren endlich zuverlässig, wo Arnim und Brentano während ihrer Arbeit am „Wunderhorn" wohnten, und wissen jetzt, daß Eichendorffs diesbezügliche Angabe in seiner bald in richtiger, bald in verballhornter Form unendlich oft zitierten Schilderung (Halle und Heidelberg) in diesem wie in manchen andern Punkten nicht ganz stimmt. Alles in allem ist Levins Buch eine vorzügliche Spezialarbeit, an der ein Romantikforscher höchstens zu seinem eigenen Nachteil achtlos vorübergehen kann.

2. „Über den deutschen Parteien, Stämmen und Landschaften steht das deutsche Volk. Alles, was seine Einheit und Einigkeit seit der Romantik in Wort und Schrift verkündet, gehört in den Rahmen des vorliegenden Werkes." Mit diesen Sätzen umgrenzt Professor Dr. Kosch die Aufgabe, die er sich in seiner großangelegten „Geschichte der deutschen Literatur" stellt. Nicht um das Hinzufügen einer neuen Nummer zu den ungezählten literarhistorischen Büchern über unser deutsches Schrifttum ist es dem Verfasser zu tun, sondern um eine Geschichte der deutschen Literatur „im Spiegel der nationalen Entwicklung" von der großen Volkserhebung des Jahres 1813 bis zum unglücklichen Ausgang des Weltkriegs 1918. Und weiter: „Eine neue Zeit setzt auch der darstellenden Wissenschaft neue Aufgaben, neue Ziele. Nicht Dichter allein sind es, die den Geist der Zeit bestimmen, Sprache und Literatur entwickeln helfen, sondern auch Gelehrte, Staatsmänner, Kanzelredner, Politiker, Buchhändler u. Zeitungsschreiber haben teil daran."

Kosch will also eigentlich nur die Betrachtungsweise eines Friedrich Schlegel und anderer Romantiker auch auf literarhistorischem Gebiet wieder zur Geltung bringen, wie er denn überhaupt unter den heutigen Befürwortern eine Erneuerung des geistigen Lebens der Nation nach den Grundsätzen jener großen Führer zu Beginn des 19. Jahrhunderts und aus der Zeit der Befreiungskriege immer in der ersten Reihe zu finden ist. Daß die religiöse Erhebung und Läuterung Hand in Hand mit der politischen und kulturellen gehen muß, wenn ein tiefgedrücktes Volk gesunden soll, ist für den Verfasser selbstverständlich, und auch mit dieser Forderung steht er durchaus auf dem Boden der alten Romantik.

Für die beiden ersten bisher vorliegenden Lieferungen erscheint die Betrachtungsweise des Verfassers als die gegebene. Nicht nur das Wirken und die Geisteserzeugnisse eines Arndt, Schenkendorf und Arnim passen vortrefflich in den vaterländischen Rahmen, auch Erscheinungen wie Clemens Brentano und die Verbände der alten deutschen Burschenschaft fügen sich mühelos ein. Auf die weiteren Lieferungen darf man gespannt sein. Für einige von ihnen wird Kosch meines Erachtens mit nicht geringen Schwierigkeiten zu rechnen haben. Schon gleich der zunächst angekündigte Dichter Theodor Amadeus Hoffmann (der „Teufelshoffmann") gehört zwar zu den heute am meisten gefeierten Literaturgrößen aus jener Zeit, war aber unter allen Romantikern an Heimatsinn und Vaterlandsliebe der ärmste. Auch sonst dürfte es für den Verfasser nicht ganz leicht sein, sein Ziel durch alle Phasen der Entwicklung, die das deutsche Geistesleben im 19. Jahrhundert und zu Anfang des 20. durchmachte, klar, sicher und ohne daß die ästhetische Würdigung darunter leidet, zu verfolgen. Sechs Tafeln (Faksimiles von Urkunden und Ansichten aus Heidelbergs vergangenen Tagen) schmücken die vorliegenden Lieferungen des geschmackvoll ausgestatteten Werkes, das insgesamt drei starke Bände umfassen soll.

3. Vielversprechend lautet die Überschrift der wissenschaftlichen Arbeit Gottfried Salomons, eines jungen Frankfurter Gelehrten. Das Mittelalter in seiner religiösen Geschlossenheit, seinem glaubensstarken Innenleben, seiner alle Völker umspannenden Interessengemeinschaft und seinem ausgesprochenen Zug zum Überirdischen, Übersinnlichen, Geistigen und Göttlichen war ja bekanntlich das Ideal aller echten Romantiker von dem jugendlich schwärmerischen Novalis bis zum redegewaltigen rheinischen Volkstribun Joseph Görres. All die diesbezüglichen Wünsche, Bestrebungen, Hoffnungen und Herzensergüsse der Romantiker einmal zusammenfassend zu würdigen, muß dem Forscher als dankbare Aufgabe erscheinen.

Im vorliegenden Buche werden die hochgespannten Erwartungen des Lesers nicht ganz befriedigt. Es scheint, daß der Verfasser seine Arbeit allzusehr nur als Vorbereitung oder Einleitung zu einer vielleicht in Aussicht genommenen größeren Veröffentlichung betrachtete. „Diese Arbeit ist ein Vorwort. Es erschien mir notwendig, der Geschichte und Geschichtschreibung des Mittelalters das Geschichtsideal des Mittelalters voranzustellen" (S. 10). So erhalten wir zwar recht beachtenswerte Bruchstücke, Skizzen, Andeutungen und Hinweise, aber nichts Fertiges, Zusammenhängendes, einheitlich Geschlossenes. Überdies ist auch unter diesen Fragmenten manches anfechtbar oder nur halbrichtig. So steht z. B. gleich das erste Kapitel („Vorworte über die Renaissance") und auch das über „Klassizismus und Romantik" Gesagte deutlich unter dem Einfluß von Nadlers „Berliner Romantik", eines Buches, das bei allem Reize der Neuheit den Charakter einer ausgesprochenen Kampfschrift an der Stirne trägt und eine These aufstellt, die in dieser Zeitschrift bei ausführlicher Darlegung der rein sachlichen Gegengründe abgelehnt wurde[1]. Ebenso wirken die

[1] „Vom Ursprung der deutschen Romantik", in den „Stimmen der Zeit", Juliheft 1922. Vgl. dazu „Lit. Echo" vom 1. September 1922, Spalte 1439 und Eichendorff-Kalender 1923, S. 205.

unnötig vielen Fremdwörter störend und erschweren bisweilen das Verständnis.

Anderseits muß anerkannt werden, daß die anregend geschriebene Broschüre auch nicht zu verkennende Vorzüge aufweist. Ganz richtig sieht der Verfasser in der Romantik nicht nur eine literarische Bewegung; er sucht vielmehr eifrig nach ihren Spuren auch auf andern Gebieten, zumal auf dem der Kunst und ganz besonders in der Rechts- und Wirtschaftsgeschichte. Schon einige von den Kapitelüberschriften deuten die reiche Fülle von wichtigsten Fragen und Gegenständen an, auf die der Verfasser wenigstens die Aufmerksamkeit des Lesers hinlenkt: Neuzeitliche Architektur, Romantische Malerei, Historisch-Liberale und der politische Katholizismus, Historische Rechtsschule, Über den Historismus usw.

Nach Abstammung und religiösem Bekenntnis ist Salomon vermutlich Jude, er steht aber im allgemeinen der katholischen Weltanschauung des Mittelalters unvoreingenommen, ja man kann sagen, wohlwollend gegenüber. Von besonderem Interesse ist noch das Schlußkapitel („Nachwirkungen der politischen Romantik"), worin sich der Verfasser mit einigen neueren Wirtschaftstheorien auseinandersetzt und die gutbegründete Ansicht vertritt, von der Romantik seien alle Gegner der individualistischen, rationalistischen, mechanistischen Staats- und Wirtschaftslehren beeinflußt, die sämtlich in dem einen Punkt übereinstimmten, daß sie „im Mittelalter ein Ideal verehren".

4. Einen streng wissenschaftlichen Charakter trägt die gründliche akademische Spezialstudie des Göttinger Privatdozenten Dr. Günther Müller, über Brentanos unerschöpflich reiche Dichtung „Romanzen vom Rosenkranz". Die Studie „will sachlich und unter Ablehnung jeder Tendenz die Erkenntnis eines Einzelwerks der Romantik fördern", heißt es in der einleitenden „Literarhistorischen Orientierung". Die philosophisch-historischen Fragen betrachtet Müller für die Rosenkranz-Romanzen durch die Arbeiten von Morris, Michels, A. v. Steinle und anderer als in der Hauptsache geklärt. Für ihn handelt es sich jetzt recht eigentlich darum, das „Wesen" der Romanzen zu bestimmen. Es fragt sich also, „welche Bestandteile dieser Organismus (der Dichtung) aufweist, was für Gesetze und Kräfte seinen Bau regeln, wo der zentrale, lebengebende Einheitspunkt liegt und wie die peripheren Schichten sich zu ihm verhalten".

Die ganze scharfsinnige Untersuchung Müllers zu skizzieren und die Begründung der einzelnen, bisweilen etwas kühnen Behauptungen kritisch zu werten, würde eine eigene Abhandlung erfordern. Daß hier die interessantesten, aber auch schwierigsten Probleme aufgerollt werden, läßt schon ein Blick in die Inhaltsangabe erkennen: I. Magie und Mystik in der Literatur um 1800 (Zaubermagie, Magnetismus-Magie, Der „magische Idealismus"). II. Magie und Mystik in den Romanzen vom Rosenkranz (Requisiten, Personen und Konflikte, Die Romanzen christliche Mystik im Görresschen Sinne). III. Die Romanzen vom Rosenkranz und Goethes Faust (Faust und Apo, Natürliche und übernatürliche Ordnung, Autonome Magie und theonome Mystik).

Der Verfasser unterscheidet zwischen dichterischen Werken, in denen die Magie nur die Bedeutung einer Begleiterscheinung, eines technischen Mittels, eines künstlerischen Prinzips hat, wie das in den Schriften Arnims, Tiecks und Kleists der Fall ist, und solchen, in denen sie mit dem Angelpunkt und der Struktur der ganzen in Betracht kommenden Ideenwelt verwachsen erscheint. Dieses letztere trifft bei Goethe und Brentano zu, aber den tiefgehenden Unterschied, der zwischen den Geisteserzeugnissen des Weimarer Dichters und den Romanzen des Frankfurter Romantikers herrscht, hebt Müller schon im ersten Kapitel bei der Würdigung der Wahlverwandtschaften Goethes scharf hervor, indem er zugleich bereits andeutet, wo der „lebengebende Einheitspunkt" der Romanzen liegt: „So kommt es, daß in den Wahlverwandtschaften für eine sittliche Wertung des Magischen kein Raum ist. Die magische Natur, gleich wirksam in den anorganischen wie in sämtlichen organischen Reichen der Welt, ist das Wirkliche, Höchste und Letzte, und die Anwendung der Begriffe böse und gut auf sie hat keinen Sinn; die ihr demütig Ergebenen sind die ihr Nächsten, darum Vollkommensten. Jede Auflehnung gegen sie ist wertlos. Etwas wie „Kampf gegen die Sünde" ist schon darum unmöglich, weil es hier überhaupt keine Sünde gibt, wie auch „Buße" oder „Heiligkeit" ihres christlichen Sinnes entkleidet sind. In den Romanzen dagegen erscheint der Magus und alle mit ihm verknüpfte Magie als böse, ja auf dieser ihrer Bosheit, die den Sinn des Widergöttlichen und Untermenschlichen verbindet, liegt ein starker, bewußter Akzent; ein Zug, der sie nicht nur von den Wahlverwandtschaften, sondern von allen bislang besprochenen und noch zu besprechenden Werken mit radikalem Schnitte trennt" (S. 14).

In der reichhaltigen Literatur, die sich mit Brentanos kühngewaltiger Dichtung befaßt, darf Günther Müllers gediegene Arbeit nicht

übersehen werden; sie gehört unbedingt in die Bibliothek jedes Romantikforschers.

5. Freiherr Karl v. Eichendorff, der Enkel des großen Romantikers, beschenkt uns hier mit einer feinsinnig und geschmackvoll zusammengestellten Auswahl der Poesien seines gefeierten Großvaters. „Wanderlieder, Sängerleben, Zeitlieder, Frühling und Liebe, Totenopfer, Geistliche Gedichte und Romanzen" bilden den Inhalt des hübschen Büchleins, zu dem Teschemacher verständnisinnige Zeichnungen lieferte. In seinem gedankenreichen Geleitwort zitiert der Herausgeber eine Stelle aus „Ahnung und Gegenwart", die für Eichendorffs Eigenart außerordentlich kennzeichnend ist und zugleich das Geheimnis seines staunenswerten Erfolges und der nieveraltenden Frische seiner Poesien andeutet: „Was wollt ihr, daß die Menschen eure Worte hochachten, sich daran erquicken und erbauen sollen, wenn ihr euch selber nicht glaubt, was ihr schreibt, und durch schöne Worte und künstliche Gedanken Gott und Menschen zu überlisten trachtet? Das ist ein eitles, nichtsnutziges Spiel und es hilft euch doch nichts; denn es ist nichts groß, als was aus einem einfältigen Herzen kommt."

Und noch ein anderes Wort des volkstümlichsten unter allen romantischen Dichtern ist so ganz und gar charakteristisch für den Mann; es findet sich in dem vorliegenden Büchlein auf S. 68 unter der Aufschrift „Spruch":

Magst du zu dem Alten halten
Oder Altes neu gestalten,
Mein's nur treu und laß Gott walten!

6. Der Eichendorff-Kalender hat nun bereits seinen 14. Jahrgang angetreten. „Um der von Jahr zu Jahr wachsenden begeisterten Verehrung für unsern Eichendorff, diesen wahrhaften Lieblingsdichter des gesamten deutschen Volkes, eine volkstümliche Stätte zu schaffen, von der sie täglich ausgehen und zu der sie täglich zurückkehren kann, haben wir uns entschlossen, von nun an einen Eichendorff-Kalender herauszugeben", hatte 1910 sein Begründer Univ.-Professor Dr. Wilhelm Kosch in der Ankündigung geschrieben. Diesem Programm ist die Schriftleitung bis heute trotz Literaturstreit, Weltkrieg und Verlagswechsel treu geblieben; denn noch jetzt wird dem schlesischen Dichter in den Blättern des Kalenders der Vorrang vor allen andern literarischen Erscheinungen eingeräumt, ja er steht recht eigentlich im Mittelpunkt, von dem aus die meisten der Beiträge ihr Licht erhalten und betrachtet sein wollen. Zugleich ist aber das Unternehmen über den ursprünglich in Aussicht genommenen Rahmen hinausgewachsen, hat inhaltlich und in der Ausstattung merklich gewonnen und sich zu einem romantischen Jahrbuch ausgestaltet, das alle literarischen Erscheinungen, die sich mit der heute so lebhaft erörterten großen Kulturströmung befassen, verständnisvoll berücksichtigt. Bereits der zweite Jahrgang brachte die seither zur stehenden Rubrik gewordene Romantische Jahresrundschau, d. h. eine ziemlich umfangreiche, zeitweilig über 100 Seiten umfassende Würdigung fast sämtlicher Neuerscheinungen der von Jahr zu Jahr anschwellenden Romantik-Literatur, wobei der Verfasser (Kosch) nicht nur die eigentlichen Bücher, sondern auch kleinere Broschüren und wichtigere Zeitschriftenartikel in den Kreis seiner Betrachtung zu ziehen pflegt.

Schon durch diese Rundschau wird der Kalender zu einem sehr willkommenen, bequemen Hilfsmittel für jeden, der sich mit der deutschen Romantik wissenschaftlich befaßt. Es wäre indes zu wünschen, daß der Verfasser bei Aufzählung der besprochenen Bücher, wenigstens im Verzeichnis am Schlusse das Jahr des Erscheinens beifügte. Übrigens ist in den letzten zwei Jahrgängen dieses sehr dankenswerte Verzeichnis leider ganz ausgefallen, vermutlich aus Raumrücksichten. Im vorliegenden Kalender sieht sich der Herausgeber auch veranlaßt, seine Würdigung, die bisher selbst die Erscheinungen der sog. Neuromantik umfaßte, auf die alte Romantik, d. h. auf die Zeit von etwa 1800 bis 1850 einzuschränken und im übrigen auf die Monatsübersichten in der ebenfalls von ihm begründeten Zeitschrift „Der Wächter" (Parcus & Co.) zu verweisen. Diese Neuerung gereicht meines Erachtens der Jahresrundschau zum Vorteil; denn darüber, ob eine neuzeitliche Dichtung die Bezeichnung „romantisch" verdient, gehen heute die Ansichten noch weit auseinander, und die nun durchgeführte Ausscheidung war schon im Interesse der Klarheit und Geschlossenheit geboten.

Neben der Rundschau enthält der in den letzten Jahrgängen zum stattlichen Buch ausgebaute Kalender kurze Erzählungen, Gedichte, literarhistorische Aufsätze und Kritiken, dazu kleinere Notizen der verschiedensten Art. Unter den literaturgeschichtlichen Beiträgen zur diesjährigen Nummer verdienen besondere Beachtung: die große Festrede des Breslauer Professors Dr. Max Koch „Zum Gedächtnis Eichendorffs", die Aufzeichnungen über den schlesischen Dichter, die von seinem Enkel Karl gesammelt und unter dem Titel „Begegnungen und Gespräche mit Eichendorff" hier in zwölfter Lese erscheinen, ein Essay über Eichendorffs Freund, den Maler Philipp Veit von Dr. Ewald

Reinhard und endlich die eingehende Analyse und Würdigung des „Schattenspiels“ von Clemens Brentanos Bruder Christian aus der Feder von Dr. Herbert Levin. Damit sind indes nur die hauptsächlichsten Partien aus dem reichen Inhalt angedeutet, auch die andern Beiträge (Wilhelm Raabe und die Romantik, Deutsches Wesen im Volksmärchen, Hallische Romantik) bieten zum Teil neue Gesichtspunkte. Dem Freiherrn Karl v. Eichendorff, dem sachkundigen Verwalter des Eichendorffschen Nachlasses, widmet der Herausgeber zum 60. Geburtstag einige schlichte Zeilen. Weniger Geschmack konnte ich dem einen oder andern von den eingestreuten Gedichten abgewinnen.

Wie die angeführten Namen von Mitarbeitern schon andeuten, ist der Eichendorff-Kalender ebensowenig wie der Eichendorff-Bund selbst ein ausschließlich katholisches Unternehmen. Protestanten und Katholiken haben sich hier zusammengefunden, um den „letzten Ritter der Romantik“ zu ehren und in seinem Geist an der Heilung der schweren Schäden, die ein aller Ideale barer Materialismus auch auf dem literarischen Gebiet heraufbeschwor, nach Kräften mitzuwirken. Eine derartige geistige Arbeitsgemeinschaft wird stets mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben, und die Gefahr der Abschwächung religiöser Gegensätze, die sich nun einmal nicht überbrücken lassen, ist naheliegend. Es wird daher immer Aufgabe der Schriftleitung bleiben, diesen Schwierigkeiten und Gefahren — was auch bisher offensichtlich das ernste Bestreben des Herausgebers war — mit Klugheit und Takt, aber ebenso mit grundsätzlicher Festigkeit zu begegnen.

7. und 8. Bei Abfassung meiner zwei Bücher über die *ältere* und *jüngere* deutsche Romantik kam es mir gewiß nicht in erster Reihe darauf an, mit neuen Theorien über das Wesen oder den Ursprung dieser großen kulturgeschichtlich so bedeutungsvollen Bewegung am Ausgang des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts die Leser in Spannung zu halten oder durch blendende Paradoxe ein kurzlebiges Interesse zu erwecken. Es ist schon so unermeßlich viel subjektiv Empfundenes, „Stimmungsvolles“ und verwirrend „Geistreiches“ über die deutsche Romantik geschrieben worden, daß es mir an der Zeit schien, einmal auch an diese buntschillernde, unendlich mannigfaltige, in der Beurteilung noch mehr als in ihrer tatsächlichen Geschichte stetig wechselnde Erscheinung einen, wenn man so will, nüchtern gegenständlichen Maßstab anzulegen, der zwar ihre Gestalten und Werke durchaus nicht in ein Prokrustesbett zwingt, der es aber ermöglicht, nach einheitlichen Gesichtspunkten alle charakteristischen Züge wie die Hauptvertreter der Bewegung gleichzeitig mit innerer Anteilnahme und kritischer Sonde gerecht zu würdigen.

Daß bei diesem Verfahren manch eine führende Persönlichkeit und ganze Gruppen von selbst bisweilen in neuem, ungewohntem Licht erscheinen, haben auch nichtkatholische Kritiker bei Besprechung des ersten Bandes anerkannt. Ein katholischer Priester wird zu manchen Personen und Geisteserzeugnissen der Romantik immer eine etwas andere Stellung einnehmen als die Mehrzahl unsrer heutigen literarischen Kritiker und Forscher, — als die Nur-Literarhistoriker und Nur-Ästheten, die auch in der Sparte „Romantik“, obwohl nicht so ausschließlich wie auf dem Gebiet der Goethe-Forschung, das Feld beherrschen. Gewiß haben katholische Gelehrte in der fachkritischen Betrachtung von einzelnen romantischen Erscheinungen Vorzügliches geleistet, aber eine Gesamtdarstellung der *älteren* Romantik vom Standpunkt unsrer Weltanschauung aus besaßen wir, abgesehen von Eichendorffs unvollständiger und nach siebzig oder mehr Jahren nun doch stark überholter Arbeit, bisher noch nicht, während der völlige Mangel an einem umfangreicheren Werk über die *jüngere* Romantik auch auf nichtkatholischer Seite wiederholt mit Bedauern festgestellt wurde.

Im übrigen mögen die beiden Bücher für sich selbst sprechen. Ich füge nur eben bei, daß „Die jüngere Romantik“ einige Spuren der allgemeinen Unrast und Not der Presse und des Buchhandels an sich trägt, nicht zwar in der wirklich vorzüglichen Ausstattung, die ihr der ungemein leistungsfähige Verlag in dankenswerter Weise verlieh, wohl aber in Form von kleinen Mängeln bei der endgültigen Drucklegung[1], und daß ein dritter, einstweilen aber noch in ferner Aussicht stehender Band das Gesamtwerk über die deutsche Romantik, falls die traurigen Zeitverhältnisse es gestatten, hoffentlich zum glücklichen Abschluß bringen wird.

Alois Stockmann S. J.

[1] Unter dem Vorwort stand ursprünglich das Datum „im November 1921“, das allerdings insofern nicht mehr ganz stimmte, als ich die Literatur von 1922 noch fast vollständig für das mit einiger Verspätung erschienene Buch verwerten konnte. Der Setzer änderte indes, ohne mich zu fragen, aber im guten Glauben „1921“ in „1922“ ab. — S. 304 ist im Worte laureatus bei der Drucklegung der Buchstabe l ausgesprungen; in den Korrekturbogen war das Wort noch intakt. — Endlich weist auch das Register einige Druckversehen von geringerem Belang auf.

Umschau.

Maximilians II. von Bayern Kampf gegen die kleindeutsche Lösung der deutschen Frage im Jahre 1848.

1923 sind fünfundsiebzig Jahre verflossen seit der ersten deutschen Revolution. Im März siegte das Volk auf den Barrikaden, im Mai trat, von den überschwenglichsten Hoffnungen begrüßt, in der Frankfurter Paulskirche das erste deutsche Nationalparlament zusammen, und im Oktober begannen in ihm die großen Kämpfe um die Verfassung des Reiches, um Großdeutsch oder Kleindeutsch, um Erbkaisertum oder Direktorium.

Es ist auffallend, daß diese wirklich bedeutungsvollen Gedenktage zu historischen Arbeiten wenig angeregt haben, wiewohl doch allen Deutschen von heute das Jahr 1848 mit seiner Umwälzung, seinen kühnen Aufbauversuchen und seinem kläglichen Ausgang soviel zu sagen hätte und dem Historiker selber noch so manche ungelöste Fragen bietet. Nur ein größeres Werk ist in letzter Zeit über den Gegenstand erschienen, aus der Feder des bekannten Erforschers bayrischer Geschichte, M. Doeberl: „Bayern und die deutsche Frage in der Epoche des Frankfurter Parlaments“ [1]; aber dieses eine Werk ersetzt viele andere, ja es ist für die geschichtliche Behandlung des Jahres 1848 und überhaupt der neueren deutschen Geschichte in vieler Beziehung geradezu vorbildlich. Doeberl faßt die Frage an der Stelle an, wo sie angefaßt werden muß, wenn unsre Kenntnis der jüngsten Geschichte Deutschlands wirklich vorwärtskommen und nicht in der Enge hergebrachter, vielfach so einseitiger Anschauungen steckenbleiben will. Doeberl greift aus der verwirrenden Fülle der Fragen von 1848 ein Hauptproblem, die deutsche Einheitsfrage, heraus und behandelt sie unter dem Gesichtspunkt des bayrischen Volkes und seiner Regierung. Die doppelte Beschränkung brachte reichen Gewinn: in dieser Weise, unter einer einzigen beherrschenden Idee betrachtet, und gesehen vom Standpunkt des wichtigsten der deutschen Mittelstaaten aus, ergeben sich ganz neue Auffassungen. Viel zu lange haben wir die deutsche Frage nur nach dem preußisch kleindeutschen Wertmaßstabe beurteilt. Die deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts ist aber doch noch mehr als eine preußische Geschichte. Doeberl versteht es, diese neuen Erkenntnisse noch zu mehren durch einen zweiten Vorzug seiner Arbeitsmethode, eine geradezu staunenswerte Beherrschung des gesamten Quellenmaterials. Da ist alles hereingezogen, was die Fragen erhellen kann, darunter namentlich auch viele bisher unbenutzte Quellen. Mit offenkundiger — vielleicht gelegentlich etwas weitgehender — Vorliebe baut er seine Geschichte auf den bayrischen Staatsakten auf, die er wie kein zweiter kennt. Daneben werden aber auch Quellen privaten Charakters, Korrespondenzen und Nachlässe, und, wo es sich darum handelt, die öffentliche Meinung darzustellen, auch Zeitungen, Flugschriften, Aufrufe usw. in reicher Fülle verwertet. So finden sich in dem Buche keine luftigen Konstruktionen, wie sie leider eine neuere Richtung in der deutschen Geschichtsschreibung zum Schaden für die Tatsachen zu bevorzugen beginnt, sondern Wirklichkeiten, an denen nicht viel zu rütteln sein wird, auch wo sie bisherige Anschauungen berichtigen oder ganz neue Erkenntnisse darstellen.

Von allen Abschnitten des Buches dürften aber die Kapitel über den Kampf des bayrischen Königs gegen die kleindeutschen erbkaiserlichen Bestrebungen die wertvollsten neuen Ergebnisse bergen; aus ihnen möchten daher wohl auch einige Mitteilungen besondere Beachtung verdienen.

Es war, wie eingangs schon erwähnt, im Oktober 1848, als mit der Verfassungsberatung die ganze folgenschwere deutsche Frage aufgerollt wurde. Jede engere Einigung Deutschlands bedeutete für die Länder und ihre Fürsten Schmälerung der Eigenrechte. Die kleindeutsche Lösung aber sah Maximilian II. — ein Souverän vom Scheitel bis zur Sohle und Bayer aus ganzer Seele — als die schwerste Bedrohung der Selbständigkeit seines Landes und seiner Herrscherstellung und als ein Unheil für Deutschlands Machtstellung und Kultur an. Der schon lang verhaltene Groll gegen die Nationalversammlung verdichtete sich jetzt bei ihm zu dem Entschluß, zusammen mit den deutschen Fürsten dagegen anzukämpfen, vor allem mit dem preußischen König, dessen Abneigung gegen die Revolution bekannt war. Auf Österreich, das in Italien und Ungarn beschäftigt war, konnte er fürs erste kaum rechnen. Ein Schritt, der von Stuttgart ausging, kam ihm entgegen. Mitte Oktober erschien vom württembergischen Herrscher gesendet, in ganz geheimer Mission ein Staatsrat Klindworth

[1] München u. Berlin 1922, R. Oldenbourg.

in München, ein politischer Abenteurer von übelstem Ruf, der es aber in diesen für die Fürsten so trüben Tagen verstanden hatte, sich in das Vertrauen des Stuttgarter Hofes einzudrängen. Er hatte Aufträge, die gerade den Gedanken des Bayernkönigs entsprachen, und so kam rasch eine Punktation mit dem Unterhändler zu Stande, die gegen die Kaiseridee gerichtet war. Mit ihr machte sich Klindworth auf den Weg nach Berlin. Auch Friedrich Wilhelm IV. nahm den fremden Menschen mit offenen Armen auf und offenbarte ihm seine innersten politischen Anschauungen; die Briefe Klindworths an Maximilian II. geben lehrreiche Aufschlüsse über die Stimmung des Preußenkönigs und das Zerwürfnis mit seinem Ministerium. Er versicherte dem Unterhändler, daß er sich den Königen von Württemberg und Bayern gerade dadurch zu besonderem Danke verpflichtet fühle, daß sie zwischen seiner Person und seinen Ministern, zwischen seiner Sinnes- und Handlungsweise und derjenigen seiner Räte ebenso richtig als scharf unterschieden hätten. Diese wollten ihn gegen seinen Willen mächtig und glücklich machen. Er aber wiederhole ihnen tagtäglich, daß er nie und nimmer auf ein solches Vorhaben eingehen, nie und nimmer eine fremde Krone annehmen und tragen werde. Er wolle nichts usurpieren, überhaupt nichts ansprechen und empfangen als dasjenige, was seine Mitfürsten, und nur sie allein, und was sie ihm aus freien Stücken gewähren und übertragen wollten. Von Untertanen, von der Revolution, von dem verfluchten Komödienhause in Frankfurt wolle und werde er nie das mindeste annehmen. Er wolle und werde die Revolution aus Deutschland, sobald er könne, herausfegen, aber nie werde er mit ihr gemeinschaftliche Sache machen, nie ihr Vorschub leisten oder gar sich von ihr gebrauchen und verbrauchen lassen. Der preußische König erklärte auch mit aller Bestimmtheit, er wolle Österreich nicht aus Deutschland drängen, ihm vielmehr die Kaiserkrone gerne überlassen; für Preußen begehre er nur das oberste Kron-Feldherrn-Amt. Er mahnte Klindworth zu sorgen, daß es bald zu einem Einverständnisse zwischen Bayern und Württemberg komme, und versprach dann seine Teilnahme.

Froh der günstigen Aufnahme kehrte Klindworth nach Stuttgart zurück und erhielt hier die Vollmacht, nun über die ganze Verfassungsfrage auf der Grundlage der Münchener Abmachungen zu verhandeln. Dann eilte er wieder nach Bayern. Aber jetzt gab es Schwierigkeiten. Maximilian wollte von einem Kron-Feldherrn-Amt für Preußen nichts wissen. Doch kam nach vielem Drängen Klindworths eine gemeinsame Instruktion zu Stande, der zufolge vor allem die oberste Reichsgewalt durch sämtliche deutsche Könige ausgeübt werden sollte. Neben sie sollte ein Haus der Vertreter aller deutschen Stämme treten.

In Berlin kam Klindworths Sendung dann zum Scheitern; die Schuld lag aber nicht am König; er nahm den Unterhändler wieder mit aller Offenheit und Ehre auf. Seine Minister jedoch weigerten sich einfach, trotz der königlichen Befehle, mit einem Menschen von der Art des Stuttgarter Staatsrates sich an einen Verhandlungstisch zu setzen. Ihnen kam es wohl nicht ungelegen, daß dieser erste fürstliche Vorstoß gegen die kleindeutsche Lösung einer so ungeeigneten Persönlichkeit anvertraut worden war; denn das damalige Berliner Ministerium wäre auf die politischen Vorschläge, die Klindworth brachte, niemals eingegangen. So blieben ihm unerwünschte Auseinandersetzungen und eine klare Darlegung seiner Ziele erspart, und vorläufig war es nach ihrer Ansicht noch am vorteilhaftesten, sich zurückzuhalten.

Wohl diese Unsicherheit, die Berlin bot, war der Anlaß, daß Maximilian II. sich noch während der Mission Klindworths auch mit Österreich ins Benehmen setzte, dessen bedrängte Lage infolge der Aufstände in Italien, Ungarn und Wien sich durch die Entschiedenheit des Ministerpräsidenten, Fürsten Eugen von Schwarzenberg, langsam zu festigen begann. Auf Rat Abels, der, wie Doeberl des öftern nachweist, in dieser Zeit wieder bedeutenden Einfluß ausübte, wurde der Legationsrat Karl Maria v. Aretin, ein schroffer bayrischer Partikularist, nach Österreich entsandt. Nach seiner Instruktion sollte er dort vor allem gegen die kleindeutsche Lösung und gegen die preußische Hegemonie wirken und den Kaiserstaat von einem Austritt aus dem deutschen Staatsverbande zurückhalten. Am 3. Dezember traf Aretin in Olmütz ein, gerade nach der Abdankung des Kaisers Ferdinand und der Thronbesteigung des jugendlichen Franz Joseph. Man hatte hier aber doch noch ganz andere Sorgen, als in die deutschen Verhältnisse einzugreifen und sich zu all den Feinden auch noch die Nationalversammlung auf den Hals zu laden. Schwarzenberg erklärte dem bayrischen Abgesandten geradezu, daß er zunächst nur an Österreich denken könne; erst wenn dieses wieder sicherer dastehe, könne das Verhältnis zu Deutschland in Erwägung gezogen werden. Der beste Rat, den er dem König von Bayern

geben könne, sei der, sich soviel als möglich auf eigene Füße zu stellen, durch ein starkes und treues Heer.

Am 10. Dezember war Aretin wieder in München. Da drangen plötzlich Gerüchte über Verhandlungen Preußens mit Österreich in der deutschen Frage an den bayrischen Königshof, und zur selben Zeit wurde es in Frankfurt immer deutlicher, daß der Plan Heinrich v. Gagerns, einer Einigung Deutschlands zu einem engeren Bund ohne Österreich, immer mehr Anhänger gewinne, und daß die Stellung des bisherigen Leiters des Reichsministeriums, Schmerling, des entschiedensten Verfechters des großdeutschen Gedankens, unhaltbar werde. In der Tat trat Schmerling am 15. Dezember zurück; sein Nachfolger wurde der gefürchtete Heinrich v. Gagern. Nun wurde Aretin in Eile aus dem Urlaub, den er eben angetreten hatte, zurückbeordert und schon am 19. Dezember zum zweiten Male nach Österreich gesandt. Er sollte entschieden gegen die preußische Hegemonie arbeiten und Österreich für einen Bund gegen die Kleindeutschen gewinnen.

Aber auch diesmal waren Aretin keine Erfolge beschieden. Bei seiner Ankunft in Olmütz fand er dort tatsächlich einen preußischen Unterhändler vor, ja noch mehr: er stellte fest, daß Österreich einer Lösung der deutschen Frage im Sinne eines engeren und weiteren Bundes nicht unzugänglich war. Schwarzenberg empfing den bayrischen Abgesandten, nachdem er eben von dem preußischen Diplomaten eine Memoire entgegengenommen hatte, in dem ein Weg dieser Art zur Lösung der deutschen Schwierigkeiten vorgeschlagen war. Der Minister verhehlte nicht, daß er mit dem preußischen Plane in gewissen Grenzen einverstanden sei. Nun warnte Aretin eindringlich und stellte dem österreichischen Ministerpräsidenten vor, daß dann auch einmal der Tag kommen könnte, an dem die preußischen Adler vor Kufstein und Salzburg sich zeigten; aber mit feinem Spott erinnerte Schwarzenberg den bayrischen Unterhändler daran, daß Bayern ja durch den Zollverein bereits einem kleindeutschen Bunde sich angeschlossen habe.

Maximilian II. war durch die Meldungen seines Vertrauensmannes bestürzt und mahnte und beschwor, doch ja eine Sinnesänderung Österreichs herbeizuführen. Aber Aretin erreichte nur allgemeine Versicherungen: Österreich werde sich keinenfalls aus der ihm in Deutschland gebührenden Stellung verdrängen lassen. Er reiste ab ohne greifbare Zusagen. Und doch stand der Umschwung Österreichs in seiner Stellung zu Deutschland schon unmittelbar bevor. Schmerling, der glühende Verteidiger Großdeutschlands, war von Frankfurt nach Olmütz gekommen. Ihm ist, wie Doeberl wohl mit Recht annimmt, die endgültige Schwenkung Österreichs in erster Linie zu danken. Am 31. Dezember 1848 kehrte er nach Frankfurt zurück, als Bevollmächtigter der österreichischen Regierung bei der provisorischen Zentralgewalt; er brachte eine Note an Gagern mit, in der Österreich erklärte, seine Stellung als deutsche Bundesmacht auf keinen Fall aufgeben zu wollen. Nun folgten die Ereignisse rasch und in dramatisch wachsender Verwicklung. Während die kleindeutsche Partei unverdrossen ihre Wege weiter ging, während Preußen in seiner Zirkulardepesche vom 23. Januar, die der König gleich nach ihrem Erlaß wieder bereute, noch einmal für eine berichtigte kleindeutsche Lösung sich einsetzte, legte Österreich am 4. und 27. Februar sein formelles Veto gegen die Ziele der Kaiserpartei ein und erklärte als einzig mögliche Form die großdeutsche mit einer direktorialen Spitze. Der Münchener Hof triumphierte und schloß sich immer enger an Österreich an. In diesen Tagen sandte Maximilian II. seinen besten Diplomaten, den Grafen Max v. Lerchenfeld, nach Frankfurt zu den dort beginnenden Verhandlungen einiger deutscher Regierungen und verzichtete auf seine politischen Lieblingsideen nur, um die kleindeutsche Gefahr zu bannen. Auch im Parlament wuchs in dieser Zeit die Zahl derer, die für eine großdeutsche Lösung der deutschen Frage zu arbeiten begannen; unter Führung Welckers wurde ein neuer Entwurf in Angriff genommen, der auch Preußen entgegenkam. Die Hoffnung auf einen friedlichen Ausgleich zwischen den beiden Parteien und den beiden deutschen Großmächten wuchsen, da brachte der Märzbeginn alle Erwartungen jäh zum Scheitern. Am 4. März oktroyierte die österreichische Regierung dem ganzen Kaiserstaat eine neue Verfassung, durch die die Monarchie zu einem Einheitsstaat zusammengefaßt werden sollte, und verlangte am 9. März Aufnahme des Gesamtstaates mit allen seinen Ländern in das deutsche Reich. Deutschland sollte somit Österreich seine angefochtenen Besitzungen in Italien und Ungarn garantieren. Nun bestieg derselbe Welcker, der eben noch an einem großdeutschen Verfassungsentwurfe gearbeitet hatte, am 13. März die Rednertribüne und beantragte unter ungeheuerer Spannung aller Annahme der ganzen kleindeutschen Verfassung, wie sie da lag, und Wahl des preußischen Königs zum deutschen Kaiser. Der

Antrag fiel am 21. März 1849 durch, da die Linke mit den Großdeutschen stimmte. Aber bei einer zweiten Lesung am 27. und 28. bekam er eine kleine Mehrheit. Die Radikalen hatten sich durch Zugeständnisse gewinnen lassen. Gewaltig war der Eindruck in Deutschland. Man hielt Krieg und Aufruhr für unvermeidlich. In dieser schwierigen Lage suchte Bayern zu vermitteln. In Berlin ließ es ernste Vorstellungen machen, welche Folgen die Herausdrängung Österreichs für die Stellung der Deutschen haben müsse; in Wien wies es darauf hin, welch gefährliche Folgen die Forderung Österreichs, mit allen Staaten dem deutschen Reich beizutreten, nach sich ziehen müsse. An die größeren deutschen Höfe aber schickte es eine Note, die in eindrucksvoller Weise auf die Schäden der kleindeutschen Politik hinwies und Bayerns bisherige Politik zu rechtfertigen suchte.

Selbst mit ausländischen Höfen suchte sich Maximilian II. in der Zeit der größten Gefahr in Verbindung zu setzen, mit jenen Mächten, die nach den Befreiungskriegen den Deutschen Bund garantiert hatten: er hoffte, daß sie gewaltsam der Ausdrängung Österreichs widerstehen würden. Sozialistische Blätter haben diese Seiten des Doeberlschen Werkes gierig herausgegriffen und von Vaterlandsverrat des Bayernkönigs geredet. Glücklich und klug war dieser Schritt des Herrschers keineswegs. Aber Landesverrat war es auch nicht. Das heißt doch vollständig die Stellung des Fürstentums in dieser Zeit und die ganze Schwere des deutschen Problems verkennen, das heißt auch Maximilian II. Unrecht tun, der wohl Bayer, aber ebenso sehr auch Deutscher war.

Doeberl selber aber muß man dankbar sein, daß er in der unbestechlichen Wahrheitsliebe des Historikers auch diese uns heute minder licht anmutenden Tatsachen darstellt. Mit Recht darf nach diesem Bande über das Jahr 1848 die vom Verfasser angekündigten weitern Arbeiten zur bayrisch-deutschen Geschichte mit Spannung erwarten. Doeberl gedenkt nämlich die ganze Geschichte des Verhältnisses Bayerns zu Deutschland im 19. Jahrhundert in einer Reihe von Monographien darzustellen. Diese erste ist ein verheißungsvoller Anfang; die ganze Sammlung wird zweifellos bei der Methode und den langjährigen Vorarbeiten, namentlich den ausgedehnten Archivstudien des Verfassers, unsere Kenntnis der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts in ungewöhnlicher Weise bereichern und uns viele Fragen der deutschen Gegenwart erst richtig verstehen lehren. Joseph Grisar S. J.

Die Konstitution der rumänischen Kirche.

Der Säkularisation des rumänischen Kirchengutes, die Fürst Alexander Johann Kusa vorgenommen, folgte in Rumänien alsbald die Erklärung der Unabhängigkeit der Landeskirche vom ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel. „Seit den ältesten Zeiten", sagt ein Rundschreiben der Heiligen Synode vom Jahre 1896, „hatte unser Land seine eigene Kirche und eine eigene Hierarchie. Aber wie das Land politisch gedemütigt und fremden Mächten unterworfen ward, so hatte auch seine Kirche viel unter der Willkür der kirchlichen Autoritäten des Orients zu leiden. Man entfernte die Bischöfe nach Belieben von ihren Sitzen, wie Hilarion von Rimnik, beraubte die Metropoliten, wie Theodosius und Antimus von Ungarn-Walachei, ihrer Stellung, ja die Legaten des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel oder andere etwa durchreisende Patriarchen vertrieben die Bischöfe nach Belieben. Dieser Stand der Dinge war beklagenswert: das Schicksal der Fürsten unsrer Kirche ruhte nicht in den Händen unsres Landes. Endlich erfüllte sich die Zeit, die Sehnsucht unsrer Vorfahren ward gestillt, die göttliche Vorsehung erbarmte sich unsrer Kirche. Unser vorzüglicher und weiser Regent, König Karl I. von Rumänien, hat der rumänischen Kirche Rechte zuerkannt und eine Organisation verliehen, die den durch die Apostel gegebenen Regeln entsprechen und nicht mehr durch unsrem Lande und unsrer Kirche fremde Menschen in Vergessenheit gebracht werden können." Die im Jahre 1866 von König Karl erlassene Konstitution bestimmte in Artikel 21: Die geistlichen, kanonischen und disziplinären Angelegenheiten der orthodoxen rumänischen Kirche werden von einer Synode als höchster Autorität verwaltet und entschieden. Weitere Bestimmungen bleiben einem besondern Gesetze vorbehalten. Dieses Gesetz erschien sechs Jahre später, im Jahre 1872, dessen Ausführungsbestimmungen 1873 unter dem konservativen Ministerium Catarghi. Die Autokephalie der rumänischen orthodoxen Kirche ward indes erst im Jahre 1885 von allen andern schismatischen Kirchengemeinschaften anerkannt.

War nun die rumänische Kirche auch unabhängig von Neurom, war sie auch durchaus national geworden, war zwar die Herrschaft des Staates über sie in den Grundzügen festgelegt, so gelang es doch erst in den Jahren 1891 und 1892, sie voll und ganz zur Dienerin der politischen Gewalt zu machen. Den Vor-

wand zu dieser Unterjochung bot die moralische Abgestorbenheit der Kirche; das Ziel des Kampfes war, wie der damalige Kultusminister Take Jonescu sich ausdrückte, „eine nationale Kirche auf granitnem Fundamente zu schaffen".

Die rumänische Kirche hatte damals zwei Klassen von Priestern, Dorfpriester und Stadtpriester. Diese Teilung in zwei verschiedene Rangklassen hatte die traurigsten Folgen. Mit dürftigen Kenntnissen in Lesen und Schreiben ausgestattet, wie sie ihm die Elementarschule vermittelt hatte, trat der Dorfpriesterkandidat in das Seminar, um es nach vier Jahren wieder zu verlassen. Meist noch zu jung, um schon die Priesterweihe zu empfangen, versah er durch eine Reihe von Jahren das Amt des Lehrers in einem Dorfe, bis der Bischof ihn zur Weihe rief und ihm ein Benefizium verlieh. Welches der Einfluß eines so ungebildeten Pfarrers war, ist leicht zu ermessen. Seiner Bildung nach wenig über die große Menge erhaben, bisweilen selbst niedriger stehend als die Herde, hing der Pope gänzlich von denen ab, die ihm seinen Unterhalt gewährten, größeren Besitzern wie von den Bauern. Die Woche hindurch auf dem Felde als Bauer tätig, war der Dorfpfarrer Sonntags ein Beamter, der die Zeremonien der Kirche ausübte, soweit er dafür auf Bezahlung zu rechnen hatte. Selten nur feierte er die heilige Liturgie (Messe), kaum hielt er je einmal eine Predigt, ja bisweilen vergingen Monate, ohne daß er eine priesterliche Funktion ausübte. Kein Wunder, daß vor etwa zwanzig Jahren noch ein Dorf bei Jassy sich der katholischen Kirche anschließen wollte, um endlich eine geistliche Versorgung zu finden.

Die Lage der Stadtpriester war von der der Dorfpfarrer nur wenig verschieden. Zwar mußten die ersteren die doppelte Zahl von Jahren im Seminar verbleiben und erlangten so eine etwas bessere Ausbildung, indes nahm auch bei ihnen die Sorge um die materiellen Interessen ihre Zeit und Arbeitskraft derart in Anspruch, daß für die Ausübung ihres Amtes wenig übrig blieb. In den letzten Jahren des siebten Jahrzehnts war die Zahl dieser Priester so gewachsen, daß viele genötigt waren, neben ihrem Amte andere Beschäftigungen zu ergreifen, die mit jenen oft allzuwenig in Einklang standen, ja wohl selbst mit den zehn Geboten in Widerspruch traten. Eine Vorstellung von den Verpflichtungen der Moral oder gar ein klarer Begriff von den aszetischen Forderungen der Priesterwürde leuchtete wohl nie in ihre Seele hinein, und so kam es, daß Stadt- wie Dorfklerus in Rumänien den bedauernswertesten Stand bildeten. Anstatt dem Volke durch ihr Beispiel voranzuleuchten, lehrten die Priester es vielfach, alles, was erhaben und heilig ist, in den Staub zu ziehen, ja selbst zu bekämpfen. Kein Wunder, wenn die Sittlichkeit bald kaum dem Namen nach bekannt, der Glaube dem Indifferentismus oder selbst vollkommenem Unglauben gewichen war. Ein Abgeordneter wagte es, den um 1900 verstorbenen, wegen seiner Gelehrsamkeit in ganz Rumänien hochgeschätzten Bischof Romanu, einen wütenden Feind der katholischen Kirche, öffentlich zu fragen, ob er denn etwa noch an den veralteten Glaubenssätzen des Christentums festhalte.

Während der Rumäne den katholischen Priester achtet und ehrt, hat er für seinen Popen nur Geringschätzung. Die rumänischen Schriftsteller lieben es, wenn sie Räuber, Mörder, Ehebrecher und andere Bösewichte schildern, solche vorzugsweise aus dem Popenstande zu nehmen. „Der Pope", schreibt der radikale und katholikenfeindliche Adeverul [1], „ist kein achtbarer Mensch, er ist auch weder ein Ratgeber in geistlichen Dingen noch ein Mittler zwischen Himmel und Erde. Im Gegenteil ist er der Gegenstand beständigen Spottes und spielt in den Erzählungen des Volkes eine lächerliche, ja oft selbst Abscheu erregende Rolle. Aber hat er denn nicht seinerseits alles getan, was er nur vermochte, damit man ihn nicht ernst nimmt? Fortwährend in Not um das tägliche Brot muß er die Gläubigen um milde Gaben ansprechen oder auf unstatthaften Wegen, sei es selbst als Wucherer und Halsabschneider, seinen Unterhalt suchen. Nie wird er die Achtung genießen, die selbst dem Gemeindeschreiber zuteil wird. Man findet ihn öfter im Wirtshaus als in der Kirche; dort betrinkt er sich mit den Bauern um die Wette, wenn er nicht etwa mit seinen Schäflein gar handgemein wird. Dagegen der katholische Priester ist ein Apostel, der weiß, wie er sich das Vertrauen erwerben und die Menschen für seine Sache gewinnen kann." Während der Bojare den katholischen Priester mit herzlicher Freundlichkeit aufnimmt, läßt er seinen schismatischen Pfarrer bei der Dienerschaft warten und fertigt ihn ab, als wenn es sein letzter Knecht wäre.

Dieser traurige Zustand bot der Regierung im Jahre 1893 den Vorwand, Reformen vorzunehmen, in Wahrheit die Gelegenheit zu benützen, die Kirche dem Staate völlig zu unterwerfen. Die Bischöfe, deren Rechte insbesondere bedroht waren, setzten unter der Führung

[1] 15. (27.) Dezember 1896.

des Metropoliten Joseph Gheorgian dem Minister Take Jonescu entschiedenen Widerstand entgegen. Ein Teil der Abgeordneten stand auf seiten des Klerus, ein Teil trat für die Regierung ein. Während die weltlichen Universitätsprofessoren, auf die Kanones gestützt, die Rechte der Kirche verteidigten, fand sich im Klerus selbst ein Verräter. An demselben Tage, an dem der bisherige Metropolit der Walachei, Gheorgian, noch mittags mit dem Chef der liberalen Opposition, Sturdza, dem Metropoliten der Moldau, Joseph Naniescu, und dem Bischof von Galatz, Parthenie Clinceni, verabredet hatte, die für das Gesetz Stimmenden mit dem Banne zu belegen, mußte er nachmittags seine Demission einreichen. Durch Verrat eines Amtsbruders erhielt der Bischof von Ardjesch (Arges) davon Kenntnis und beschloß, sich an seine Stelle als Metropolit zu setzen. Er unterbreitete Gheorgian eine Anzahl von Briefen, die der Metropolit an eine Dame in Kissingen geschrieben, mit der er mehrere Kinder hatte, und drohte ihm mit einem Skandalprozeß. Der Minister versprach Gheorgian, im Falle er freiwillig resignierte, außer der gesetzlichen Pension von 10000 Franken noch eine nationale Anerkennung von jährlich 12000 Lei zu zahlen. Das Gesetz ward in Abwesenheit des Metropoliten dank den Bemühungen Petrescus angenommen. Als Lohn seiner Mühen erhielt Petrescu die Würde eines Metropoliten der Walachei.

Das erste, was die „konservative" Regierung tat, um die Kirche „auf ein granitenes Fundament" zu stellen, war, daß sie einige Seminarien schloß. Alsdann verbot sie den Bischöfen, einem Kleriker die heiligen Weihen anders als mit Erlaubnis der Regierung und für eine bestimmte Stelle zu erteilen. Weit entfernt aber, daß der Bischof den Kandidaten nach seinem eigenen Gutdünken zu wählen berechtigt wäre, muß er vielmehr dem Minister drei Namen vorlegen. Gefällt der weltlichen Macht keiner von diesen, so benennt sie selbst dem Bischof ihren Kandidaten, den jener nun zu weihen hat. Bis auf die geringsten Einzelheiten regelt der Minister die Angelegenheiten der Kirche. Als im Jahre 1891 in Jassy ein katholisches Seminar eröffnet ward und die Seminaristen sich der Bevölkerung in klerikaler Kleidung zeigten, wollte auch der Rektor des schismatischen Seminars für seine Zöglinge ein gleiches vorschreiben. Er richtete in diesem Sinne eine Eingabe an den Minister; diese wurde indes abschlägig beschieden, so daß die Alumnen des schismatischen Seminars bis zur Stunde keine geistliche Tracht tragen. Eine günstige Folge hatte das Eingreifen des Staates in die Rechtssphäre der Kirche, obwohl man diese an sich nicht gutheißen kann, allerdings: die Erhöhung der Bildungsstufe des schismatischen Klerus. Für die Dorfpriester wurden acht Jahre Seminar vorgeschrieben, für die Stadtpriester traten noch vier Jahre Universitätsstudien hinzu. Wer fortan das Seminar verläßt, ist ein guter Sänger, Lehrer, Naturforscher usw.; damit hat er nach Ansicht der Regierung die Qualifikation zum Pfarrer. Auf den Kirchengesang entfällt durch acht Jahre wöchentlich eine Anzahl von Stunden, ebenso wird die Pädagogik sorgfältig gelehrt. Dem Studium der Philosophie sind indes nur ein Jahr hindurch 1—2 Stunden wöchentlich gewidmet, auf die Moraltheologie entfallen durch ein Jahr $1^1/_2$ Stunden in der Woche, der Dogmatik gehören 2 Stunden durch zwei Jahre zu. Begabtere Schüler sendet die Regierung nach Beendigung der Seminarstudien auf auswärtige Universitäten, mit Vorliebe auf deutsche protestantische, besonders Leipzig. Dort nehmen die Kandidaten den Rationalismus und die ungläubige Theologie in sich auf, um später deren Grundsätze von ihren eigenen Lehrstühlen herab zu verkünden und so den überall herrschenden Unglauben auch in der Theologie zu verbreiten. Einst besuchte ein Kandidat der Theologie das damals von Jesuiten geleitete katholische Seminar in Jassy, um die Studienordnung desselben kennen zu lernen. Wie erstaunte er, als er hörte, daß die Aufnahme in das Seminar erst nach sechsjährigen humanistischen Studien gewährt werde, daß im Seminar durch zwei Jahre täglich philosophische Vorlesungen und durch vier Jahre drei oder vier Stunden täglich Vorlesungen aus den theologischen Disziplinen gehört werden mußten! Wie diesem Kandidaten, so fehlten selbst den Professoren der Theologie die gewöhnlichsten religiösen Begriffe. „Die Ehe", schreibt eine theologische rumänische Zeitschrift, „ist ihrer Natur nach unauflöslich, und die abendländische Kirche hält sich an diese Wahrheit, indes die orientalische weiß Rücksicht zu nehmen auf die menschliche Schwäche und Gebrechlichkeit und nimmt deshalb von dieser Grundeigenschaft der Ehe Abstand."

Der neue Metropolit wurde von der liberalen Partei mit großem Mißtrauen empfangen. Dies bewog ihn, Take Jonescu den Rücken zu wenden und sich für Sturdza zu erklären. Das Entgegenkommen indes, das er der Regierung bei der Unterjochung der Kirche

in den Verhandlungen des Parlamentes gezeigt, wurde von vielen als Verrat an dieser angesehen und verbitterte die Herzen gegen ihn. Während ferner sein Vorgänger ängstlich bedacht war, den scheinbaren Frieden innerhalb der rumänischen Kirche in keiner Weise stören zu lassen, ließ Ghenadie den Klerus seine schwere Hand bald hart fühlen. Auch die Bischöfe machte er sich zu Feinden, da er, obgleich er nur vier Volksschulklassen durchgemacht, sich in unbegreiflichem Hochmut als ihr Oberherr aufspielte. Ganz besonders war ihm der Metropolit der Moldau feindlich gesinnt, der mit aller Bestimmtheit darauf gerechnet hatte, die letzte Stufe der Ehren zu erklimmen. Das Bestreben, die höchste Gewalt über die rumänische Kirche zu erlangen, machte Ghenadie zum Feinde der Regierung, deren willfähriges Werkzeug er zur Unterjochung der Kirche gewesen war. Der König wie die Minister hatten darauf gerechnet, daß er auch nach der Erhöhung, die er lediglich ihrer Gnade zu verdanken hatte, ein treuer Diener der weltlichen Macht sein werde. Doch der neue Metropolit ignorierte alle Vorschriften und Befehle, die ihm aus dem Kultusministerium zugingen. Dazu schaffte er der Regierung durch seinen Mangel an Takt die größten Schwierigkeiten. Im Jahre 1895 begann er mit dem Fürsten Bibescu, dem einstmaligen Rivalen König Karls in der Bewerbung um die rumänische Krone, einen Streit wegen gewisser Fundationen, die unter der Verwaltung Bibescus als Epitropus standen und deren Ephorus Ghenadie war. Gewiß war manches gegen die Verwaltung Bibescus zu erinnern, indes war es nicht das, was den Metropoliten bekümmerte: er hatte einen Freund in Bereitschaft, den er an die Stelle des Fürsten setzen wollte. Der König forderte den Ministerpräsidenten auf, sich Bibescus anzunehmen, der sich ganz in den Schutz der Majestät gestellt, und Sturdza wies den Metropoliten energisch zurück. Ghenadies Vorgehen hatte der konservativen Partei, der er den Rücken gewendet, eine erwünschte Gelegenheit gegeben, ihn anzugreifen und manche Beschuldigungen aus alter und neuer Zeit gegen ihn vorzubringen. Woher stammte u. a. sein Vermögen? Hatte er nicht nach dem Tode eines Bischofs, dessen Sekretär er gewesen, dessen Erbe angetreten, ohne durch ein Testament dazu berechtigt zu sein? Wie viele Unregelmäßigkeiten hatte er sich zudem in der Verwaltung der Metropolie schuldig gemacht! Den ersten Vorstoß gegen Ghenadie führte der Adeverul (Wahrheit), ein Blatt, das mit seinem Namen geradesoviel gemeinsam hat, als das Parteiinteresse es fordert. Wenngleich es radikale, ja fast antimonarchische Grundsätze vertritt, ist es doch eines der gelesensten Blätter. Bald sekundierte die Vointa nationala (Der Wille des Volkes). Andere folgten mit mächtigen Trompetenstößen. Flugschriften erschienen für und gegen den Primas und das ganze Land nahm an der Bewegung teil.

Augustin Arndt S. J.

Die Rechtsfriedensbewegung.

Mit elementarer Gewalt kommt die Sehnsucht nach Frieden, „Frieden auf Erden", zum Ausdruck. Es hängt leider nicht vom guten Willen eines Volkes, des deutschen, ab, der Friedensidee unter den Nationen zum Siege zu verhelfen, — aber wohl hängt es vom guten Willen eben dieses deutschen Volkes ab, der Friedensidee unter den eigenen Volksklassen und Volksgenossen zum Siege zu verhelfen. Gewiß, es ist eine Utopie, zu glauben, es ließe sich je ein Zustand allgemeinen Friedens ohne Streitigkeiten und Prozesse anbahnen, aber was die sittliche Würde eines Kulturstaates und eines christlichen Volkes verlangt, ist das Zurückdämmen der Prozeßsucht mit ihren vergiftenden, unheilvollen Folgen an Haß, Rachsucht und Feindschaft. Es gibt ja ganze Dörfer, die durch Prozesse für Generationen in feindliche Lager zerrissen sind. Darum ist es gerade vom Standpunkt des Christentums aus lebhaft zu begrüßen, wenn in juristischen Kreisen seit mehreren Jahren eine Bewegung eingesetzt hat, die darauf abzielt, in der öffentlichen Rechtspflege einem außergerichtlichen Güteverfahren zu größerer Bedeutung zu verhelfen, ein solches Güteverfahren gesetzlich vorzuschreiben und seine Aufgaben genau festzulegen. Sinn und Zweck dieses Verfahrens wäre, in strittigen Fällen, die zum Prozesse führen könnten, vorher die Rechtslage zu klären und die Parteien zu einem gütlichen Vergleiche zu bewegen. Man denke nur an die Ehescheidungsprozesse, um zu erkennen, von welcher Bedeutung ein solches obligatorisches Schlichtungsverfahren werden kann, welch willkommenen Ausweg es auch einem gewissenhaften katholischen Juristen bieten kann, Gewissenskonflikte zu vermeiden.

War auch bei dem bisherigen Rechtsverfahren für Richter und Anwälte von gutem Willen Raum für Schlichtungsversuche, so hatte und hat doch dieses Güteverfahren in unsrem deutschen Rechtsleben eine recht untergeordnete Bedeutung. Das ist ein Mangel.

Darin könnten und müßten wir von andern Ländern — wie z. B. von Dänemark — lernen. Daher ist es nur freudig zu begrüßen, wenn edle Männer seit einer Reihe von Jahren als Vorkämpfer dieser Friedensidee aufgetreten sind: Nicht Rechtsstreit in verbitternden Prozessen, sondern Rechtsfrieden in Aussprache und Ausgleich! In den ersten Kriegsjahren schlossen sich eine Reihe solcher Männer, meist Juristen, zu einer Vereinigung von „Freunden des Güteverfahrens" zusammen. An ihrer Spitze steht der Notar Justizrat Lütkemann (Hannover). Ihre Ideen sind ausgeführt und begründet in der Sammelschrift R. Deinhardts „Deutscher Rechtsfriede" (Leipzig 1916, Deichertsche Verlag). Darin findet sich auch ein Entwurf zu gesetzlichen Vorschlägen für ein Güteverfahren von Deinhardt und Professor G. Lehmann. Die Vorschläge gehen dahin, daß jedem Prozesse ein solches Güteverfahren voranzugehen habe. Ein eigenes „Rechtsfriedensamt" habe den Termin zu dem Ausgleichsversuche anzusetzen. Dabei könne jede Partei durch einen Anwalt vertreten sein, den „Friedensanwalt", der die Rechtslage zu prüfen habe.

Am 5. und 6. November 1920 fand im Reichsjustizministerium unter Beteiligung der Vertreter der Justizministerien aller größeren deutschen Länder eine eigene Beratung darüber statt, wie ein solches Güteverfahren gesetzlich ausgestaltet werden könnte. Bei der Aussprache überzeugten sich auch die anfänglichen Gegner dieser Idee davon, daß ihre Durchführung zum Segen des Volkes und der Familien gereichen müsse.

Doch die besten Gesetzeseinrichtungen können durch den bösen Willen der Menschen sabotiert werden. Wer nun einmal haßverblendet ist, der rennt eben blindwütig an allen zur Versöhnung ausgestreckten Händen vorüber, schlägt mit der gepanzerten Faust auf den Tisch und schreit nach seinem „Recht". Darum muß mit den Vorschlägen nach der Schaffung gesetzlicher Möglichkeiten zu einem Güteverfahren für die, die guten Willens sind, auch die Erziehung des Volkes zu eben diesem guten Willen einsetzen. Wenn man heute, zumal in den Kreisen des arbeitenden Volkes, die moderne Rechtspflege als Klassenjustiz bezeichnet, so wäre es eine schöne Aufgabe der Führer von Arbeiterverbänden, hier und da in Vorträgen auf die hohen ethischen Vorteile einer Erneuerung des Rechtswesens im Sinne dieser Rechtsfriedensbewegung hinzuweisen. Vor allem aber ist dies auch eine Aufgabe unsrer Presse. Das hat der eifrige Vorkämpfer dieser idealen Bewegung, Rechtsanwalt Klein in Bonn, in seiner Schrift „Friedensjustiz und Presse" überzeugend ausgeführt. Er hat die hohe Genugtuung, zu sehen, daß gerade die Volkserzieher, unsre Lehrer, viel Verständnis für die Bedeutung dieser Rechtsfriedensidee zeigen. Die Lehrer Zopes und Schülter (Bonn) haben in eigenen Schriftchen Anregung und praktische Anleitung gegeben, wie die junge Generation, vorab in den Gesinnungsfächern der Schule und Fortbildungsschule, zur Friedensgesinnung und ihrer Betätigung im praktischen Leben erzogen werden könne. Noch mehr dürfte dieses eminente Erziehungswerk Aufgabe der Geistlichen und Seelsorger sein. Empfiehlt es sich ohnehin, in dieser haßzerrissenen Zeit mehr noch wie sonst, das „Kindlein liebet einander" mit dem nimmererlöschenden Feuer des Liebesjüngers zu wiederholen, so wird der Pfarrer in seiner Gemeinde gewiß auch gerne Verständnis wecken für jede neue Form zur Verwirklichung des alten Ideals: Friede den Menschen auf Erden. Darum wird er auch Verständnis haben und Verständnis wecken für diese so ideale Rechtsfriedensbewegung.

Josef Christ S. J.

Aphoristik der Zukunftsstil?

Man ist auf der Suche nach einem neuen Stil. Auf dem Gebiet der bildenden Künste fiel der Name Konstruktivismus, für die Dichtkunst wird die Aphoristik als der Zukunftsstil vorausgesagt [1].

Somit sollte die äußere Formgebung zu einer der geschichtlichen Stilarten zurückkehren. Der Aphorismus, dessen erste Blüte Frankreich in Larochefoucaulds Maximes und Pascals Pensées besitzt, dem Nietzsches „Zarathustra" unerreichte Vollendung gab, soll sich zur kunstvoll darstellenden Aphoristik erweitern. Mit freiem Reim und Rhythmus bereichert wird der Aphorismus zu Vers und Strophe der neuen Dichtkunst, ein innerer Zusammenhang flicht diese in sich geschlossenen Ringe zu einer reich gegliederten, schmiegsamen Kette.

Oder in anderem Bilde: Satz steht bei Satz „wie Granitblock bei Granitblock, dazwischen schmale Klüfte und breite Zwischenräume", doch immer so berechnet, daß „geistige Muskelkraft und Behendigkeit" den Leser zum Gipfel, zu „Lösung und Erlösung" gelangen läßt.

Neu soll die innere Form dieser Aphoristik

[1] Johannes Nacht, Pflugschar und Flugsame. Aphorismen und die Aphoristik der neue Stil. Berlin 1922, Concordia.

sein, sie schafft an der Synthese von Impressionismus und Expressionismus. „Die Resultante im Parallelogramm des impressionistischen und expressionischen Stils ist der aphoristische Kunststil, der Kürze mit Weite, Empfindung mit Reflexion, Impression mit Expression in höherer Einheit verbindet."

Diesem Stil gehört nach Johannes Nacht die Zukunft. „Epik, Lyrik und Dramatik in Neo-Aphorismen wie in Versen zu schreiben, so lautet die Inschrift des Wegweisers der Entwicklung. Und nicht mehr fern ist das Ziel. ... Ein künftiger „Faust" wird nicht mehr in Versform geschrieben werden, sondern in der Kunstform der neuen Prosa, im neugestalteten Aphorismus. ... Die Buchdeckel mehrbändiger Romane gleichen heute schon Sargdeckeln. Ein schöngeistiges Werk großen Formats und dicken Leibes wird künftig ein literarischer Atavismus sein."

Johannes Nacht theoretisiert und prophezeit nicht nur, er sucht auch selbst die neue Kunstform zu handhaben, sie ist ihm Pflugschar, den Boden aufzureißen, und Flugsame, den er in die Furchen flattern läßt. Nur sind seine Aphorismen selten blank und scharf, noch seltener beflügelt.

Klein ist die Zahl der Sätze, die man sich merken möchte. „Der Philosoph verhält sich zum Dichter wie die Brücke zum Regenbogen." „Die Höflichkeit ist der elastische Puffer, der verhütet, daß sich die dampfroßwütigen Menschen ernstlich zerschlagen." „Aphorismen sind unausgebrütete Eier; man soll sie ausbrüten, nicht nur genießen wollen." „Ich liebe Menschen, die wie Aphorismen sind: schaumlos, kernig, in sich vollendet und immer eine Anregung."

Die wenigsten der vorgelegten Aphorismen haben diese löblichen Eigenschaften, viele sind herzlich geistlos. „Erst muß er erwärmt werden, ehe er wärmt, — der Pelz und alles wollewarme Wohlwollen." Bekommt man nicht einen faden Geschmack auf die Zunge, wenn man liest: „Der Gedanke verhält sich zum Aphorismus wie das Kakaopulver zum Praliné"? Geschmacklos und gehässig ist folgende Witzelei: „Da sich nicht jedes Gewerbe so sichtbar ins Gesicht schreibt wie das ‚horizontale Gewerbe', so wäre es angebracht, daß jeder ein Abzeichen seines Erwerbskreises trüge wie etwa der Geistliche, der wohl, um sich kenntlich zu machen, die Verkehrtheit seiner Denkart auf den — Kragen überträgt."

Man möchte fast meinen, dem Verfasser sei ein Schimmer von Selbsterkenntnis gedämmert, als er schrieb: „Macht einer viele dumme Bemerkungen, nennt man ihn einen Dummkopf, macht einer ein Buch mit dummen Bemerkungen, so nennt man ihn auch — Aphoristiker."

Damit soll nichts gegen Dichtungen gesagt sein, die sich aus Aphorismen aufbauen. Nur ist das kein neuer Stil, und Aphoristik wäre als ausschließliche Kunstform gar nicht erwünscht. Bei der Papierknappheit und Geldentwertung wäre ja ein Zug zur Kürze ganz zweckentsprechend; aber praktische Zweckmäßigkeit war nie Ausgang und Regel neuer Kunstrichtungen. Im Gegenteil, — viel mächtiger erweist sich das Verlangen nach gründlicher Abwechslung, die oft von Gegensatz zu Gegensatz führt. Es ist wohl denkbar, daß die Kunst des Wortes der spielerischen Freiheit überdrüssig wird, um wieder zu strenger Form und Regelgebundenheit zurückzukehren.

Sigmund Stang 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.

Die katholischen Grundsätze in der Schulfrage.

Der Schulkampf in Deutschland, der in diesen Tagen wieder heftig entbrannt ist, tobt nicht erst seit der Revolution von 1918. Er ist ein Stück aus dem gewaltigen Ringen, das namentlich seit dem Beginn der Neuzeit zwischen dem modernen Staat und den Religionsgemeinschaften, sowie zwischen der Freiheit der Einzelmenschen und der Staatsallmacht sich entsponnen hat. Solche Auseinandersetzungen, die an die tiefsten Wurzeln des menschlichen Daseins rühren, müssen naturnotwendig zu heftigen Kämpfen führen. Es kann nach solchem Streite nur Friede werden, wenn man allerseits die Fragen aus dem Rahmen der Tagespolitik herausnimmt, wenn man alle Schlagwörter und alle Leidenschaftlichkeit ausschaltet, wenn man ferner von der Oberfläche zum Grunde der Dinge vordringt und die Gegensätze, soweit das möglich ist, auf ihre einfachste Form bringt. Eine solche Darstellung wird aber auch klar zeigen, ob eine Lösung auf dem Boden der Verständigung oder, wie man heute mit einem häßlichen Worte sagt, des „Kompromisses" möglich ist, oder ob man eine ganz andere Lösung wird suchen müssen.

Es ist von vornherein bedeutungsvoll, zu sagen, daß wir in dem Schulkampf nicht nur etwas Lebensfeindliches sehen. Wenn der alte Satz, daß der Kampf der Vater aller Dinge ist, auch keineswegs in dieser Allgemeinheit zu Recht besteht, so sind wir doch der Meinung, daß gerade der Schulkampf uns etwas außerordentlich Wertvolles bringen kann. Wir haben die Überzeugung, daß unser ganzes Volksleben nur gesunden kann, wenn die gegenseitige Achtung, das gegenseitige Vertrauen und die wechselseitige Liebe wachsen. Kommt es zu einer gerechten Lösung der Schulfrage, so werden wir diesem großen Ziel ein ganz bedeutendes Stück näher sein. Denn wie überall, ist auch hier die Gerechtigkeit das Fundament der Völker.

Von der Abgrenzung dieser Rechte soll im Folgenden die Rede sein. Wir erwarten nicht, daß man in den andern Lagern unsre Ansicht einfach übernimmt, wir wollen sie nur leidenschaftslos auseinandersetzen, um zu zeigen, welche Ansprüche wir glauben machen zu müssen. Wir hoffen, daß eine solche Darstellung des Problems einiges beitragen wird zu dem Frieden im Innern unsres Volkes, der uns heute mehr not tut denn je.

1.

Wer hat ein Recht auf die Erziehung der Kinder? das ist die Grundfrage. Welche Ausdehnung hat dieses Recht, wie wird es begrenzt?

Bis in die Neuzeit hinein war es die Überzeugung aller Völker, daß die Eltern das erste und ursprünglichste Recht auf die Erziehung ihrer Kinder hätten. Überlegungen so einleuchtender und einfacher Art führten zu diesem Ergebnis, daß man nur schwer einsieht, wie man sich ihnen ernstlich verschließen kann. Nur wenn man annimmt, daß der einzelne eine Ziffer ist, ohne jedes Eigenrecht, wenn man das Individuum auslöscht, kommt man zu einer Auffassung, die die Erziehung ganz allein der Gemeinschaft zuspricht, die der Familie höchstens eine ökonomische Aufgabe zuerkennt.

Es scheint uns noch immer einleuchtend zu sein, daß die Familie vor der Gesellschaft da war, daß sie also auch Rechte besitzt, die ihr unabhängig von aller Gemeinschaft zukommen. Sie muß ihre wesentlichen Aufgaben erfüllen können, ohne von der Gesellschaft getragen zu sein. Zu diesen wesentlichen Aufgaben gehört aber sonder Zweifel die Erziehung des jungen Menschenkindes, durch die überhaupt erst die Bildung der größeren Gemeinschaften ermöglicht wurde.

Neuerdings hat Herr Dompropst Prälat Dr. Mausbach der Frage des Elternrechts eine eindringende Untersuchung gewidmet (Festschrift für Felix Porsch 93 ff.).

Mit der ganzen älteren Philosophie und Soziologie führt er für das Elternrecht folgende schlagende Gründe ins Feld:

Die Kinder sind zunächst gewissermaßen Eigentum der Eltern. Das Ursprungsverhältnis bedingt das stärkste Besitzrecht. Natürlich kann es sich gegenüber einem Menschen, der selber Rechtssubjekt ist, nicht um ein Eigentumsrecht im strengen Wortsinn handeln. Jedoch bleibt so viel bestehen, daß die Eltern ihrerseits über das Kind so weit verfügen können, als zu seiner menschenwürdigen Entwicklung notwendig ist. Je mehr das Kind der sorgenden, pflegenden und anregenden Tätigkeit der Eltern entbehren kann, je selbständiger es wird, um so mehr muß das Elternrecht zurücktreten.

Dann ist das Kind in die innigste Lebensgemeinschaft mit den Eltern, in die Familie, hineingebaut. Aus der Familie empfängt es lange Zeit alle Kräfte und alles Gute, es befruchtet und bereichert aber auch seinerseits wieder die Familie. Diese innige Lebensgemeinschaft ist nicht ein künstliches Gebilde, sondern durchaus naturgewachsen. Den Eltern als den Hauptträgern der Familiengemeinschaft erwächst daraus das Recht und die Pflicht, das Kind zu einem möglichst vollwertigen Familienglied zu machen. Das ist aber nur möglich auf dem Wege der Erziehung.

Dazu kommt endlich, daß die Natur die Eltern auch mit hervorragenden Gaben ausgestattet hat, die eine gute Erziehung der Kinder gewährleisten. Der Schlachtruf einer modernen Jugend, die den Eltern die Befähigung zur Erziehung absprechen will, ändert nichts an der Tatsache, daß der Pflege- und Hilfstrieb in den Eltern in sehr ausgiebigem Maße vorhanden ist. Das wird auch von der neueren Soziologie durchaus anerkannt. Jene Triebe aber sind es, aus denen vor allem das erziehliche Tun wurzelhaft erwächst.

Das so kurz gezeichnete, aus den natürlichen Gegebenheiten von Eltern und Kindern erwachsene Elternrecht wird auch positiv festgelegt.

Die Kirche hat von jeher dieses Recht geschützt. Wer eine kleine Auswahl der hierhin gehörigen kirchlichen Erlasse wünscht, der sei auf die große Ausgabe des Codex iuris canonici von Kardinal Gasparri verwiesen, der zu Can. 1113 und 1335 die notwendigsten Angaben bietet. Man ersieht daraus, wie besonders in den letzten Jahrhunderten die kirchliche Autorität sich wieder und wieder veranlaßt sah, für das bedrohte Elternrecht einzutreten. Die katholische Auffassung faßt Can. 1113 knapp und klar zusammen: „Die Eltern sind aufs schwerste verpflichtet, die Erziehung ihrer Kinder, die religiöse wie die sittliche, die physische wie die bürgerliche, nach Kräften zu besorgen und auch für ihr zeitliches Wohl Fürsorge zu treffen."

Allen modernen Bestrebungen zum Trotze hat auch die deutsche Reichsverfassung in Artikel 120 dieses Recht feierlich festgelegt: „Die Erziehung zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit ist oberste Pflicht und natürliches Recht der Eltern, über deren Betätigung die staatliche Gemeinschaft wacht."

Es handelt sich hier um ein Grund- und Naturrecht. Würde man es ausräumen oder ungerechtfertigterweise beschränken, so würde man an den Fundamenten unsrer gesamten Ordnung rütteln, und es wäre gewiß, daß über kurz oder lang das ganze Gebäude zusammenstürzen müßte.

Gleichwohl ist dieses natur- und gottgewollte Elternrecht keineswegs unumschränkt. Es findet zunächst einmal seine Grenzen im Kinde selber. Das leibliche und geistige Wohl des Kindes ist Norm und Gesetz aller elterlichen Gewalt. Sie hat nichts von Selbstsucht an sich. Die Eltern gehören nach unsrer Auffassung in keiner Weise in die Lebensform des Machtmenschen, wenn wir einmal die von Eduard Spranger aufgestellten Typen zu Grunde legen, sondern ganz und gar in die Form des sozialen Menschen, dessen ganzes Tun darauf gerichtet ist, den andern, für den er arbeitet, zu fördern und sich gleich zu gestalten, ja ihn, wenn es möglich ist, über die eigene Höhe hinauszuführen. Die Erziehung hat die allmähliche Selbständigmachung des Zöglings zum Zwecke. Daher steht sie immer im umgekehrten Verhältnis zum innern Wachstum des Kindes und erlischt mit seiner Verselbständigung ganz.

Dann findet das Elternrecht seine Grenze an dem Gewissen des Kindes. Das gilt nicht nur in dem Sinne, daß die Eltern selbstverständlich dem Kinde nichts offenbar Böses befehlen können, auch nicht nur so, daß sie in die Wahl des Lebensberufs nicht zwingend eingreifen dürfen, nein, sie müssen auch die Gewissensfreiheit des Kindes achten. Würde das Kind in einem Alter, in dem es sich über Voraussetzungen und Tragweite eines solchen Schrittes klar ist, nach reiflicher Überlegung sich einer andern Religion als der von den Eltern befolgten anschließen, so könnten die Eltern es nicht daran hindern[1]. Wann die notwendigen Voraussetzungen für einen solchen Schritt gegeben sind, ist natürlich im einzelnen Falle zu entscheiden. Das Gesetz über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921 setzt bekanntlich das vollendete vierzehnte Jahr als das Alter der Religionsmündigkeit fest. Aber vom Standpunkt des Naturrechts ist diese Norm weder nach unten noch nach oben als starre Grenze aufzufassen. Bevor der Zeitpunkt der Religionsmündigkeit eingetreten ist, haben die Eltern das Recht und die Pflicht, ihre Kinder in der Religion zu erziehen, die sie nach ihrer innersten Überzeugung als die richtige anerkennen. Dann tritt das Kindesrecht ein. Das ist auch die Auffassung des hl. Thomas von Aquin. Er fragt, ob man die Kinder der Juden oder der Ungläubigen wider den Willen der Eltern taufen dürfe. Abgesehen von der Todesgefahr des Kindes verneint er diese Frage bedingungslos. Als Gründe führt er an: Einmal, weil in einem solchen Falle die neue Religion bei der anders gearteten Erziehung durch die Eltern doch wieder in Gefahr komme, dann aber hauptsächlich, weil das ein Eingriff in das natürliche Recht der Eltern wäre.

[1] Die Frage, ob für einen Katholiken ein solcher Religionswechsel ohne subjektive Schuld geschehen kann, bleibt hier außer Betracht.

Wenn aber das Kind anfange, den Gebrauch seines freien Willens zu haben, beginne es auch, sein eigener Herr zu werden: „dann kann es in Bezug auf die Dinge, die das göttliche oder natürliche Recht betreffen, für sich selber sorgen: dann ist es zum Glauben zu bringen, nicht durch Zwang, sondern durch Überzeugung.“ [1]

Somit bietet die katholische Auffassung vom Elternrecht ein wohlabgestimmtes Ganzes. Sie wahrt das Recht des Kindes, soweit das Kind nur fähig ist, selber als Rechtsträger aufzutreten, sie schützt aber auch das Elternrecht gegenüber dem Kind in all den Dingen, die zum wahren Wohle des Kindes unerläßlich sind. Sie ist ebenso weit entfernt von einer schwächlichen Nachgiebigkeit gegen das Kind, wie sie die Eltern zu Tyrannen über das ihnen anvertraute junge Menschenwesen macht. Sie gibt den Eltern Rechte, aber diesen Rechten entsprechen Pflichten, über deren Erfüllung einmal strengste Rechenschaft gefordert wird.

Nun wächst sich die Familie über die Großfamilie, die Sippe, das Volk zum Staat aus. Auch der Staat ist natur- und damit gottgewollt. Er erwächst aus den tiefen Bedürfnissen der menschlichen Natur. Durch die naturgegebenen Aufgaben des Staates werden uns ebenso verbindliche Pflichten auferlegt, wie wir sie beim Verhältnis von Eltern und Kind kennen lernten. Wir Katholiken stehen auf dem Standpunkt, daß es hier heißen muß, dem Staate zu geben, was des Staates ist, genau so gut, wie wir Gott geben, was Gottes ist. Es kommt nur alles darauf an, zu erkennen, welches die Aufgaben des Staates sind. Stehen sie einmal fest, so haben wir sie zu bejahen.

Was brachte die Menschen dazu, Gemeinschaften und schließlich auch den Staat zu bilden? Alfred Vierkandt stellt in seiner „Gesellschaftslehre“ (Stuttgart 1923) das Gesetz auf, daß Gemeinschaften entstehen durch „ein Unvermögen, eine Leistung ebensogut oder überhaupt ausführen zu können“ (S. 281). Damit ist umgekehrt gesagt, daß die Leistung des einzelnen, soweit er sie selber überhaupt oder ebensogut zustande bringen kann, auch von ihm zu schaffen ist. Vierkandt sagt darüber (S. 328): „Ein maßgebender Gesichtspunkt dabei (bei den Aufgaben des Staates) ist auch der, ob für die Verwirklichung des Einzelwerks das Eingreifen des Staates notwendig ist, oder die einzelnen Individuen oder auch die Gesellschaft stark genug sind, — entsprechend dem Satze, daß innerhalb der Gemeinschaft ein solidarisches Verhältnis, d. h. eine gegenseitige Hilfe, nur eintritt, wo sie notwendig ist.“

Diese Überlegung bewahrt von vornherein vor Überspannung der Staatsgewalt. Sie zieht wenigstens theoretisch eine scharfe Grenze.

Das Unvermögen, eine Leistung durch Einzelmenschen oder Gruppen zu vollbringen, kann nun ein sehr vielgestaltiges sein. Es ist zunächst einmal ein wirklicher Notstand. Dieser kann erwachsen aus einem ungerechtfertigten Angriff gegen die individuellen Güter, namentlich bei schwächeren Einzelwesen oder Gruppen, die aus sich nicht fähig sind, ihre Rechte zu schützen. Hier muß der Staat eintreten. Er kann aber aber auch in dem Fehlen notwendiger Lebensbedingungen bestehen, so zwar, daß wieder dem einzelnen nicht möglich ist, Ersatz zu schaffen. Diese beiden Fälle können auch bei der Erziehung des

[1] S. th. 2, 2, q. 10, a. 12 in c.; vgl. 3, q. 68, a. 10 in c.

jungen Menschenkindes vorkommen. Das Kind hat ein Recht auf eine Erziehung, die sein leibliches, geistiges und sittliches Wohl nicht gefährdet. Begehen die Eltern hier Übergriffe, so hat der Staat einzugreifen, wenn nötig so weit, daß den Eltern die Personensorge völlig entzogen wird" (vgl. z. B. B.G.B. § 1666).

Aber auch wenn solche widerrechtlichen Übergriffe nicht vorliegen, kann die menschenwürdige Erziehung des Kindes gefährdet sein durch das Fehlen der Eltern, sei es, daß sie tot sind, sei es, daß sie durch irgend welche Umstände nicht imstande sind, sich der Erziehung des Kindes zu widmen. Auch dann kann und muß, falls nicht anderweitig gesorgt ist, der Staat eingreifen.

Allein mit dieser Schutzaufgabe sind die Ziele des Staates keineswegs erfüllt. Der Staat, wie wir ihn auffassen, ist Rechts- und Kulturstaat. Das ist auch von den Päpsten wiederholt klar ausgesprochen worden (vgl. z. B. Baur und Rieder, Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik, Freiburg 1923, 22). Der Staat soll, wie Leo XIII. sagt, „dem Menschen geeignete Hilfsmittel bieten, um zur Vollkommenheit zu gelangen" (a. a. O.). Er ist nicht selber Träger der Kultur, er ist, wie Kerschensteiner zu sagen pflegt, „nicht Träger zeitloser Werte". „Er besitzt", wie Mausbach sagt (Festschrift für F. Porsch 89), „zweifelsohne kein Lehramt, keine von ihm selbst zu verwaltende Erziehungsweisheit." Er soll nur Mittel bereit stellen, die Kulturgüter zu fördern. Er soll weiter es allen Menschen ermöglichen, an diesen Kulturgütern Anteil zu nehmen. Soweit zur Erreichung dieser Ziele Eingriffe in die Freiheit des einzelnen oder der Gruppen notwendig sind, kann der Staat sie vornehmen.

Endlich hat der Staat das Recht, alles das zu verlangen, was erforderlich ist, damit er seine Existenz sichert und seine wesentlichen Aufgaben erfüllen kann. Er ist eine vollkommene Gesellschaft, das will sagen, er ist in sich unabhängig von jeder andern irdischen Macht, hat seine ganz bestimmten Eigenziele und kann alles das tun, was zur Erreichung dieser Ziele nötig ist.

Aus diesen Rechten folgt nun eine Reihe von Befugnissen für die Erziehung.

Einmal muß der Staat überall da eingreifen, wo eine Erziehung angewandt wird, die gegen seine Lebensbelange verstößt.

Ferner aber kann er von allen Untertanen verlangen, daß sie sich das Mindestmaß von Bildung aneignen, das notwendig ist, damit der Staat in der Kulturlage, in der er sich augenblicklich befindet, seine Aufgaben erfüllen kann. Das Maß dieser Bildung ändert sich natürlich mit der Kulturhöhe. Man wird im einzelnen Fall über den erforderlichen Bildungsgrad recht geteilter Meinung sein können. Letzte Instanz in diesen Dingen muß aber schließlich der Staat selber sein. Er hat die Bildungshöhe nach sorgfältiger Prüfung aller Umstände festzusetzen. Dieses Mindestmaß an Bildung kann der Staat, wenn nötig, erzwingen (Bildungszwang).

Dann aber kann er auch verlangen, daß die zu seinem Bestand notwendigen Tugenden (Staatsbürgertugenden) genügend berücksichtigt werden. Das ist von erhöhter Bedeutung in einem Staate mit demokratischer Verfassung, da in ihm an die einzelnen Bürger auch in sittlicher Hinsicht besondere Anforderungen gestellt werden.

Wenn diese dem Staate notwendige Bildung und Erziehung in bestimmten Familien nicht gesichert wird, so kann der Staat die Eltern dieser Familien auch zwingen, die Kinder außerhalb der Familie erziehen zu lassen: er kann sie zwingen, ihre Kinder in Schulen zu schicken (Schulzwang).

Endlich kann der Staat als vollkommene Gesellschaft auch von sich aus Schulen errichten, um den Bürgern die Erreichung notwendiger und nützlicher Bildung zu erleichtern, aber auch um für sich die notwendigen Beamten und sonstigen Organe heranzuschulen.

Damit sind die Rechte des Staates auf Erziehung und Schule erschöpft. Sie erwachsen aus den notwendigen und naturgegebenen Aufgaben, die dem Staatsgebilde zukommen.

Grenzen wir sie der größeren Klarheit halber noch negativ ab, so ist der Grundsatz festzuhalten, daß auch in der Erziehung die einzelnen alles das zu tun haben, was sie aus sich heraus leisten können. Daran müßte der Staat schon im eigensten Interesse festhalten, damit er für die Erfüllung seiner so mannigfaltigen und schwierigen Aufgaben entlastet wird, aber auch, damit die individuellen Kräfte der einzelnen Bürger nach Möglichkeit in Tätigkeit treten. Ein Organismus ist um so gesunder, je vollkräftiger die einzelnen Zellen ihre Aufgabe erfüllen.

Nun ist mit diesem Grundsatz sicher nicht vereinbar ein staatliches Schulmonopol. Denn daß der Staat allein in der Lage ist, Erziehungseinrichtungen zu schaffen, die seinen berechtigten Wünschen Rechnung tragen, ist eine unbeweisbare Annahme. Sowohl die Familie als auch manche frei gebildete Gruppe kann durchaus eine allen vernünftigen Staatsansprüchen genügende Erziehung und Bildung vermitteln. Wenn man heute öfter das Argument braucht, der Staat müsse die einheitliche Schule verlangen, um durch sie die zu starken sozialen Gegensätze auszugleichen, er müsse auch positiv die Einheit des Volkes fördern, so scheint uns ein solcher Beweisgang doch manche Mängel zu bieten. Einmal unterstellt er, daß die Familien und die Gruppen nicht imstande seien, dieses hohe Gut sozialen Ausgleichs zu schaffen. Die Familie kann mit den ihr zu Gebote stehenden Erziehungsmitteln wohl die sozialen Tugenden so weit pflegen, als es zu einem verständigen Ausgleich nötig ist. Dann aber dürfte es doch mehr als fraglich sein, ob die Schule wirklich diesen Ausgleich fertig bringt. Das Problem liegt viel tiefer, als daß man es allein dadurch nachhaltig lösen könnte, daß man Kinder derselben Schule zuführt. Benützt man aber dieses Argument als Vorwand für eine völlige Auslöschung der Standesunterschiede, so müssen wir erklären, daß uns die Rechte der Individuen und der Stände, solange sie in vernünftigen Schranken bleiben, naturgegebene Größen sind. Die staatliche Zwangsschule lehnen wir damit allerdings ab.

Zugleich stellen wir so das Recht auf, daß jeder, der die Befähigung erbringt, Unterricht erteilen und, falls er die nötigen Mittel dazu hat, auch Schulen errichten kann. Unterrichtsfreiheit und das Recht, neben den Staatsschulen auch Privatschulen zu errichten, folgen zwangsläufig aus unsern Überlegungen. Die preußische Verfassung vom Jahre 1850 vertrat im Art. 22 diesen Standpunkt: „Unterricht zu erteilen und Unterrichtsanstalten zu errichten, steht jedem frei, der seine sittliche, wissenschaftliche und technische Be-

fähigung den betreffenden Staatsbehörden nachgewiesen hat." Ausgeführt ist allerdings dieser von Weitherzigkeit zeugende Grundsatz nicht. Nur wenn solche Schulen klar den Anforderungen, die der Staat stellen muß, nicht entsprechen, kann der Staat eingreifen. Ob sie das vom Staate verlangte Bildungsmaß wirklich vermitteln, darüber kann der Staat sich selbstverständlich vergewissern. Endlich folgt aus unsrer Abgrenzung auch noch das Recht der Eltern, die dazu in der Lage sind, ihren Kindern Privatunterricht erteilen zu lassen.

Auch hier sehen wir also wieder ein zartes und elastisches Verhältnis, das aber doch in seinen Grundsätzen klar und scharf umrissen ist. Eine solche Lösung der Frage Elternrecht und Staatsrecht wahrt peinlich die beiderseitigen Belange und trägt damit wesentlich zu einem gesunden Wachsen der einzelnen wie der Familien und des Staates bei.

2.

Bedarf es schon sorgfältiger Überlegung, die Rechte der Eltern und des Staates gegeneinander abzugrenzen, so wird die Aufgabe noch bedeutend schwieriger, wenn zu diesen beiden Erziehungsgewalten eine dritte tritt, die ebenfalls Ansprüche erhebt. Nach katholischer Auffassung hat derselbe Gott, der den Eltern und dem Staat ihre Rechte gegeben, eine zweite vollkommene Gesellschaft gegründet, die Kirche. Diese hat einen ganz neuen Zweck: sie soll die Menschen zu ihrem übernatürlichen Ziele, zur beseligenden Anschauung Gottes im Jenseits hinführen. Der Weg zu diesem Ziel ist das religiös-sittliche Leben der Menschen. Somit untersteht nach Gottes Willen der Kirche das gesamte Gebiet des Religiös-Sittlichen. Damit ist der Kirche ein großes Stück der Erziehungsaufgabe übertragen. Wer in der jetzigen Ordnung religiös-sittlich erziehen will, kann das an sich nur in Abhängigkeit von der Kirche.

Da, wie wir sahen, nun auch Elternhaus und Schule Rechte auf die Erziehung haben, so können leicht Streitpunkte entstehen. Was die Familie angeht, so sind diese für die katholischen Eltern, um die es sich hier vor allem handelt, nicht von großer Bedeutung. Denn einmal schützt die Kirche immer die Elternrechte; dann aber sieht sie in den Eltern ihre ersten gegebenen Vertreter, die die Anfänge der religiös-sittlichen Erziehung vermitteln. Sie verpflichtet die Eltern und deren Stellvertreter streng im Gewissen, für eine religiös-sittliche Erziehung nach katholischen Grundsätzen zu sorgen (Can. 1113 1335 1372, § 2). Katholische Eltern nehmen diesen Auftrag ihrer Kirche mit dem ganzen Ernste, den eine schwere Gewissenspflicht mit sich bringt. Die Kirche ist ihnen ja die Stellvertreterin Gottes auf Erden. Sie werden immer mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln alles ablehnen und bekämpfen, was sie an der Erfüllung dieser Pflicht hindern wollte. Sie wissen zudem, daß sie ihren Kindern nichts Kostbareres mitgeben können als eine solide katholische Erziehung.

Schwieriger gestaltet sich die Sachlage dem Staate gegenüber. Wir wollen sie zunächst betrachten unter der Voraussetzung eines Staates, in dem nur katholische Einwohner sich befinden und der auch seinerseits bemüht ist, die Rechte der Kirche zu wahren.

Welche Rechte hat unter diesen Verhältnissen die Kirche?

Sie lassen sich nach einer dreifachen Richtung hin kennzeichnen.

Einmal hat die Kirche das Recht, Schulen aller Art zu gründen. Das folgt ganz klar aus ihrer Eigenschaft als vollkommene Gesellschaft. Das

Kirchenrecht, das bekanntlich die großen, allgemein gültigen Grundsätze enthält, sagt in Can. 1375: „Die Kirche hat das Recht, Schulen aller Art, nicht nur Elementarschulen, sondern auch mittlere und höhere Schulen zu gründen." Wollte also der Staat ein Schulmonopol einrichten, so verstieße er gegen die klaren Rechte der Kirche.

Ferner hat die Kirche das Recht, die gesamte religiös-sittliche Erziehung sich zu unterstellen. Das gilt natürlich in erster Linie von der Erteilung des Religionsunterrichts. Sie kann und muß an sich verlangen, daß er in allen Schularten erteilt wird. Can. 1375 spricht das aus:

„§ 1. In jeder Elementarschule ist den Kindern eine ihrem Alter entsprechende religiöse Unterweisung zu erteilen.

§ 2. Die Jugend, die mittlere oder höhere Schulen besucht, soll ausgiebigeren Religionsunterricht erhalten, und die Ortsbischöfe sollen sorgen, daß dies geschehe durch besonders seeleneifrige und wissenschaftlich hervorragende Priester."

Der Religionsunterricht, wo immer er gegeben wird, kann ferner nur im Auftrag der Kirche erteilt werden.

Der katholischen Kirche ist das ganze Heilsgut anvertraut. Dieses Gut den Menschen zu übermitteln, hat sie göttlichen Auftrag. Die Menschen sind verpflichtet, auf ihre Stimme zu hören. Das besagt Can. 1328:

„ §. 1. Christus der Herr hat das Glaubensgut (depositum fidei) der Kirche anvertraut, damit sie selber unter ständigem Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Lehre heilig bewahre und treu auslege.

§ 2. Die Kirche hat unabhängig von jeder Staatsgewalt das Recht und die Pflicht, allen Völkern die Lehre des Evangeliums zu verkünden, diese aber sind kraft göttlichen Gesetzes gehalten, die Lehre gehörig zu lernen und sich der wahren Kirche Gottes anzuschließen."

Aus sich hat kein Mensch Auftrag und Vollmacht, eine solche verbindliche Lehrverkündigung vorzunehmen. Er muß von der Kirche dazu eigens beauftragt werden. Daher verlangt die Kirche für die Erteilung des Religionsunterrichts die kanonische Sendung (missio canonica).

Can. 1328: „Niemand ist es erlaubt, das Predigtamt auszuüben, wenn er nicht von rechtmäßigen Oberen gesandt ist, sei es durch eine besonders erteilte Vollmacht, sei es durch Übertragung eines Amtes, mit dem nach den heiligen Kanones das Predigtamt verbunden ist."

Wenn hier vom Predigtamt die Rede ist, so ist dies nach der Stellung des Kanons als Einleitung zum Titel XX im weitesten Sinne des Wortes zu verstehen, so daß auch der Religionsunterricht darunter fällt. Die missio gibt dem Lehrer erst die rechte Autorität. Sie stellt ihn hinein in den großen Rahmen der Gesamtkirche, in deren Auftrag er das schwierige und verantwortungsvolle Amt ausübt. Sie hebt ihn weit über seine eigene Persönlichkeit und Individualität hinaus und umgibt ihn in besonderer Weise mit dem Abglanz göttlicher Autorität, die ihm die Kirche verleiht.

Diese Grundsätze sind so allgemein ausgesprochen, daß an und für sich auch der Religionsunterricht in der Schule miteinbegriffen ist. Allein die Kirche hebt diesen Punkt wegen seiner besondern Wichtigkeit noch eigens hervor. Auch der in der Schule erteilte Religionsunterricht untersteht der Kirche, und zwar in Schulen aller Art.

Can. 1381, § 1: „Die religiöse Unterweisung (und Erziehung, religiosa institutio) der Jugend in Schulen jeder Art untersteht der Autorität und Aufsicht der Kirche."

Wenn das der Fall ist, so muß folgerichtig die Kirche auch die Befugnis haben, die Religionslehrer und die Religionsbücher zu approbieren.

Can. 1381, § 3: „Dieselben (die Ortsbischöfe) haben in gleicher Weise das Recht, die Religionslehrer und die Religionsbücher zu approbieren." Dieses Recht besagt nicht bloß eine Einspruchsbefugnis gegen Lehrer und Bücher, die die Kirche ablehnen muß, sondern das Recht der positiven Prüfung und Gutheißung.

Damit untersteht gemäß kirchlichem Rechte der gesamte Religionsunterricht nach Inhalt und Form der Kirche.

Es fragt sich nun noch, wer nach kirchlichem Rechte mit der Erteilung des Religionsunterrichts zu betrauen ist und wem das Aufsichtsrecht zusteht.

Die ersten Beauftragten der Kirche sind, wie schon vermerkt, die Eltern und deren Stellvertreter, die entweder selber die Anfangsgründe der religiös-sittlichen Erziehung zu geben haben oder doch verpflichtet sind, daß dies in einwandfreier Weise durch andere geschieht (Can. 1113 1335 1372 u. 2).

Dann ist es der Pfarrer in seiner Gemeinde, sowohl für die Kinder (Can. 1329—1331) wie für die Erwachsenen (Can. 1332). Der Religionsunterricht, von dem in diesen Bestimmungen die Rede ist, braucht an sich nicht in der Schule erteilt zu werden.

Dazu kommen weitere, vom Bischof ausgerüstete Lehrpersonen geistlichen und weltlichen Standes (Can. 1327, § 2, 1333 1334).

Schließlich ist selbstverständlich und an erster Stelle der Bischof selber verpflichtet, das Wort Gottes zu verkündigen (Can. 1327).

Das Aufsichtsrecht über den Religionsunterricht, mag er nun in oder außerhalb der Schule erteilt werden, steht an sich dem Bischof zu. Das ist klar gesagt in Can. 1382: „Die Ortsbischöfe können selbst oder durch andere auch alle Schulen, Oratorien, Erholungsheime, Patronate usw. in dem, was die religiös-sittliche Erziehung betrifft, visitieren."

Es handelt sich hier um ein aus den kirchlichen Grundsätzen folgerichtig sich ergebendes Recht, auf das die Kirche, wenn sie die ihr von Gott gestellte Aufgabe treu erfüllen will, nicht verzichten kann. Es ist damit ebensowenig ein Mißtrauensvotum gegen die Lehrpersonen, die den Religionsunterricht erteilen, ausgesprochen, wie das in einer staatlichen Aufsicht über andere Unterrichtsfächer liegt.

Aber wie steht es mit dem Aufsichtsrecht der Pfarrer über den in der Schule erteilten Religionsunterricht? In Lehrerkreisen besteht zum Teil die Befürchtung, es möge, falls dem Pfarrer die Aufsicht über den Religionsunterricht zustehe, durch eine andere Türe wieder die christliche Ortsschulaufsicht eingeführt werden. Eine solche Befürchtung scheint uns unbegründet zu sein. Gewiß kann der Bischof den Pfarrer für den einzelnen Fall wie auch allgemein damit betrauen, in seinem, des Bischofs, Namen den Religionsunterricht zu visitieren (Can. 1382). Ob aber der Pfarrer kraft seines Amtes das Visitationsrecht hat, ist eine nicht ganz geklärte Frage. Jedenfalls scheint uns das aus den Bestimmungen des allgemeinen Kirchenrechts nicht zu folgen. Dieses mahnt

den Pfarrer wohl, über alles, was in religiös-sittlicher Beziehung in der Gemeinde und namentlich in den Schulen geschieht, zu wachen. Diese Wachsamkeit schließt aber meines Erachtens nicht die Befugnis der Visitation in sich. Can. 469 sagt: „Der Pfarrer soll sorgfältig darüber wachen, daß in seiner Gemeinde nichts gegen Glauben und Sitte gelehrt wird, besonders gilt das von den öffentlichen und privaten Schulen."

Während das Visitationsrecht die Befugnis erteilt, in die betreffende Schule zu gehen, Prüfungen vorzunehmen, gegen den Lehrer, wenn es einmal nötig sein sollte, einzuschreiten, besagt die Überwachungspflicht an sich nur, daß der Pfarrer achthaben soll, daß in der Schule nichts Glaubens- oder Sittenwidriges gelehrt werde. Das kann er aber auch, ohne daß er den Religionsunterricht visitiert. Kommen ihm Klagen zu Ohren, so soll er sie an den Bischof berichten, der dann eine Visitation veranlassen kann.

Das scheint uns, wie gesagt, die Auffassung des allgemeinen Kirchenrechts zu sein. Ob diese Bestimmungen ohne weiteres auf unsre deutschen Verhältnisse Anwendung finden können, ob nicht hier historisch erworbene Rechte vielleicht eine andere Auffassung nötig machen, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden. Jedenfalls ist es die Sache der Bischöfe, unter Berücksichtigung aller Umstände zu bestimmen, in welcher Weise das kirchliche Aufsichtsrecht auszuüben ist.

Und wenn dem Pfarrer dieses Recht wirklich zustände, so ist doch grundsätzlich daran festzuhalten, daß ein solches Recht mit der alten Ortsschulaufsicht nichts zu tun hat. Als Ortsschulinspektor war der Pfarrer Staatsbeamter, dem der ganze Schulbetrieb unterstand. Hat er den Religionsunterricht zu visitieren, so kommt er im Auftrag der Kirche, die durch ihn ein ihr von Gott selber gegebenes Recht ausüben läßt.

Schon diese Rechte der Kirche auf den Religionsunterricht können zu einer Reihe von Reibungsflächen mit der Staatsgewalt führen.

Auch wenn der Lehrer Staatsbeamter ist, so bleibt er doch in der Erteilung des Religionsunterrichts von der Kirche abhängig. Nun kann man es verstehen, daß auch der Staat Interesse daran hat, daß der Religionsunterricht in einer Weise erteilt wird, bei der auch seine eigenen Belange berücksichtigt werden. Die Kirche wird immer gern bereit sein, bei solchen Dingen, in denen gemeinsame Interessen berührt werden, mit dem Staat ein gütliches Übereinkommen zu treffen. Sie muß allerdings dabei darauf bestehen, daß der Staat ihr eigenstes Gebiet nicht antastet. Sie kann z. B. über die Prüfung der Religionslehrer, die ja auch staatlich angestellt werden, mit dem Staate Vereinbarungen treffen. Ob aber der Religionslehrer fähig ist, die missio canonica zu bekommen oder zu behalten, ist eine ausschließlich kirchliche Angelegenheit.

Nun steht der Kirche über die Schule noch ein dritter Kreis von Rechten zu. Sie verlangt zunächst, „daß die Gläubigen von Jugend auf so erzogen werden, daß ihnen nicht nur nichts vermittelt wird, was der katholischen Religion und der Sittlichkeit widerspricht, sondern daß die religiöse und sittliche Erziehung den ersten Platz einnimmt" (Can. 1372, § 1).

Darum muß sie auch Schulen, die diesen Forderungen nicht entsprechen, ablehnen (Can. 1374). Sie muß gegen Lehrer, die gegen den Glauben oder die gute Sitte verstoßen, wirksam Einspruch erheben, sie muß die Entfernung von Lehr-

büchern, die mit den katholischen Grundsätzen nicht vereinbar sind, durchsetzen können (Can. 1381, § 3).

Alle diese Dinge lassen sich an sich verhältnismäßig einfach regeln, wenn die Kirche es mit einem katholischen Staate zu tun hat. Wie die Geschichte zeigt, können allerdings auch hier noch große Meinungsverschiedenheiten vorkommen.

3.

Schwierig aber wird die Sache ganz besonders im modernen Staate. Hier tritt neben die katholische Kirche eine ganze Reihe von andern Religionsgemeinschaften, die ihre Ansprüche in gleicher oder doch ähnlicher Weise geltend machen wie die katholische Kirche. Dadurch entsteht für den Staat eine nicht geringe Schwierigkeit. Wie soll er sich diesen Religionsgemeinschaften gegenüber verhalten? Es handelt sich hier nicht um die schwierige Frage, was ein katholischer Staat zu tun hat, wenn andere Religionsgemeinschaften anfangen, in ihm Fuß zu fassen. Wir fragen uns nur, was der Staat zu tun hat unter der Voraussetzung, daß mehrere Religionsgemeinschaften in seinem Schoße sich befinden. Wir stellen diese Frage hier wieder nicht allgemein, sondern nur in Bezug auf die Schule. Einen Weg, aus diesen Schwierigkeiten herauszukommen, hat Holland erfolgreich betreten. Der Staat, der paritätisch ist, errichtet von sich aus allgemeine Staatsschulen, die allen Kindern aller Bekenntnisse und Weltanschauungen offen stehen (Gemeinschaftsschulen würden wir sagen). Daneben überläßt er aber den Weltanschauungsverbänden und andern besonders qualifizierten Gruppen das Recht, Schulen zu errichten. Diese müssen gewisse, vom Staat aufgestellte Schulziele erreichen, müssen, was Gebäude, Mindeststundenzahl, Ferien und ähnliches anbetrifft, den Staatsvorschriften entsprechen, können sich aber sonst noch in genügendem Ausmaß selber gestalten. Sie erhalten dieselben Zuschüsse, die den öffentlichen Schulen zustehen. Eine solche Lösung wahrt einmal die dem Staate zukommenden Rechte auf die Schule. Sie zieht auch den Staat in einer Weise heran, die seiner eigentlichen Aufgabe entspricht. Die holländische Lösung stellt sich auf den Boden einer vernünftig aufgefaßten Gewissensfreiheit, sie wahrt das Eltern- und Kirchenrecht und ist damit in vieler Hinsicht so ideal, wie es bei den heutigen Verhältnissen eines konfessionell gemischten Staates möglich ist. Die absolute Staatshoheit über die Schule ist allerdings in Holland überwunden.

Nur auf einem ähnlichen Wege glauben wir, daß wir in Deutschland zu einer Lösung kommen werden, die zum Frieden führt. Die Reichsverfassung stellt in dieser Hinsicht große Grundsätze auf, die, folgerichtig zu Ende gedacht, zu einem Ergebnis führen würden, wie es die holländische Regelung darstellt. Die Reichsverfassung betont zunächst den Grundsatz der Gewissensfreiheit. Artikel 135 sagt: „Alle Bewohner des Reiches genießen volle Glaubens- und Gewissensfreiheit.“ Dann sagt sie in Artikel 137: „Es besteht keine Staatskirche.“ Damit verbindet sie die starke Betonung des Elternrechts in Artikel 120. Diese Grundsätze müßten nun, so sollte man meinen, auch in der Schulfrage angewandt werden. Dann könnten auch wir Katholiken hoffen, daß uns im modernen Staat unser Recht würde.

Wenn wir uns auf den Standpunkt der Gewissensfreiheit stellen, so heißt das natürlich nicht, daß der einzelne Mensch ohne weitere Prüfung sich irgend

eine Religion wählen kann, es heißt auch nicht, daß wir alle Religionen für gleich gut halten — uns ist die katholische Kirche nach wie vor die einzig wahre Kirche —, und wir sind der Meinung, daß alle Menschen objektiv verpflichtet sind, dieser wahren Kirche sich anzuschließen (vgl. dazu den Syllabus Pius' IX. n. 15 16 77 ff., Denz. 1715 1716 1777 ff.).

Wohl aber meinen wir, daß man einen Menschen, der sich auf solide Gründe hin eine religiöse Überzeugung gebildet hat, nicht zwingen kann, diese aufzugeben oder gegen sie zu handeln. Es ist von unsrem Standpunkt aus tief bedauerlich, daß die große Spaltung in unsrem Vaterland uns in so viele Lager teilt. Gott hat dies zugelassen; wir haben die Pflicht, mit allen vernünftigen Mitteln dafür zu sorgen, daß wieder ein Hirt und eine Herde werde. Wir können das tun durch unser Gebet, unser Beispiel, unsre Literatur usw. Aber der Zwang gehört nicht zu diesen Mitteln. Wie wir einen protestantischen Vater nicht zwingen, sein Kind in die katholische Schule zu schicken, so dürfen wir auch einen überzeugten Sozialisten nicht zwingen, sein Kind anders erziehen zu lassen, als er es mit seiner Überzeugung glaubt vereinbaren zu können. Wir können ihm die Verderblichkeit der weltlichen Schule und der religionslosen Erziehung klarmachen, wir können, wie der hl. Thomas von Aquin von den Ungläubigen sagt, mahnen und zu überzeugen suchen, aber wir können ihn nicht zwingen. Tunc inducendus est ad fidem non coactione, sed persuasione (S. th. 2, 2, q. 10, a. 12). Auch das Kirchenrecht spricht diesen Grundsatz aus. Can. 1351 sagt: „Zur Annahme des katholischen Glaubens soll niemand gezwungen werden."

Zwingt aber der Staat die Eltern, ihre Kinder in eine Schule zu schicken, die sie vom Standpunkt ihres Gewissens ablehnen müssen, so bringt er sie in schweren innern Konflikt. Alle Eltern, die eine feste Überzeugung in den Fragen des religiös-sittlichen Lebens oder der Welt als ihr kostbarstes Gut ansehen, werden es als einen Eingriff in ihr innerstes Heiligtum betrachten, wenn die Staatsgewalt versucht, ihr Elternrecht zu schmälern.

Wenn wir uns in diesem Sinn auf den Boden der Gewissensfreiheit stellen, so ist damit natürlich nicht gesagt, daß wir uns mit der Gemeinschaftsschule oder der weltlichen Schule innerlich abgefunden hätten. Wie jeder folgerichtige Sozialist immer die Bekenntnisschule ablehnen wird, wie er alles tun wird, seine Schule auszudehnen, wie er die Bekenntnisschule nur duldet, so sehen auch wir die Zulassung der weltlichen Schule in der jetzigen Lage als das kleinere Übel an, das wir so lange werden ertragen müssen, als es nicht gelingt, mit den Mitteln der Überzeugung eine einheitliche Weltanschauung in unsrem Vaterland zu schaffen.

Wenn also der Staat diese Grundsätze aufstellt, so haben wir einen Boden, von dem aus wir das Problem praktisch lösen können. Er darf es allerdings nicht so machen, daß er erträgliche Vordersätze zugibt, sich aber dann scheut, die Folgerungen zu ziehen. Das wäre ein bedauerlicher Mangel an Folgerichtigkeit und müßte natürlich zu den schlimmsten Verwicklungen führen.

Welche Folgerungen müssen nun aus den genannten Vordersätzen gezogen werden? Einmal ist es bei der jetzigen Lage in unsrem Vaterland ganz unmöglich, das Ideal des deutschen Lehrervereins, die nationale Einheitsschule, zu verwirklichen. Eine solche wird allüberall auf den Widerstand des Eltern-

gewissens stoßen. Wir Katholiken müssen, wie oben schon gesagt, eine Schule fordern, die vom Geiste des Katholizismus getragen ist. Für uns ist die Auffassung unmöglich, daß der Schulbetrieb an sich religionslos sein kann, daß man aber in einem Anbau der Schule Religionsunterricht erteilt (Gemeinschaftsschule). Die Religion spielt für uns in der Erziehung eine beherrschende Rolle, daß wir alles daran setzen müssen, die von manchen immer noch mehr erweiterte Kluft zwischen Religion und Leben zu überbrücken. Die katholischen Kinder gehören grundsätzlich in eine katholische Schule. Das Kirchenrecht mahnt die Eltern ausdrücklich in Can. 1374: „Katholische Kinder sollen nichtkatholische, neutrale oder gemischte Schulen, die nämlich auch Nichtkatholiken offen stehen, nicht besuchen. Es ist einzig Sache des Ortsbischofs, nach Maßgabe der Instruktionen des Apostolischen Stuhles zu bestimmen, unter welchen Umständen und unter Anwendung welcher Vorsichtsmaßregeln zur Verhütung des Abfalls es geduldet werden kann, daß solche Schulen besucht werden." Es handelt sich also für Katholiken immer um Ausnahmefälle, deren Zulassung dem Bischof zusteht. Die Kirche tut dies nicht so sehr aus der Furcht, ihre Kinder zu verlieren und dadurch an Ansehen einzubüßen, sondern sie tut es, weil sie sich innerlich vor Gott schwer verpflichtet weiß, für das Seelenheil der ihr Anvertrauten nach Kräften zu sorgen und alles von ihnen fernzuhalten, was das kostbarste Gut, das sie dem Menschen zu geben hat, den katholischen Glauben, gefährden könnte.

Diesen Grundsatz haben die deutschen Katholiken auch durch das glänzende Ergebnis der Unterschriftensammlung für die Bekenntnisschule in einer so eindrucksvollen Form ausgesprochen, daß kein Zweifel mehr darüber bestehen kann, daß im deutschen katholischen Volke diese Auffassung fest verankert ist. Ganz ähnlich verlangen die gläubigen Protestanten für ihre Kinder die evangelische Bekenntnisschule.

Nun genügt es aber keineswegs, daß die Bekenntnisschule dem Namen nach uns bewilligt wird. Wie der Sozialist verlangen wird, daß seine Schule ganz in seinem (sozialistischen) Geiste aufgebaut wird, ebenso müssen wir darauf bestehen, daß auch unsre katholische Schule ihrem innern Geiste nach wirklich katholisch ist. Daher müssen wir verlangen, daß an katholischen Schulen nur überzeugungstreue katholische Lehrer angestellt werden. Eltern und Kirche müssen wirksam durchsetzen können, daß man ihren Kindern nicht Lehrpersonen gibt, die in religiöser oder sittlicher Beziehung zu ernsten Bedenken Anlaß geben. Die Entscheidung, ob ein Lehrer, was den katholischen Standpunkt betrifft, an eine katholische Schule gehört, kann unmöglich der Staatsgewalt allein zustehen. An diesem Punkte kann der Staat zeigen, ob es ihm mit seinen großen Grundsätzen Ernst ist. Er kann überzeugt sein, daß er nur dann zu einer erträglichen Regelung der Schulfrage kommt, wenn er es peinlich vermeidet, Lehrer, die katholische Eltern ablehnen müssen, an katholischen Schulen anzustellen oder weiter zu behalten. Es kann nicht deutlich genug auf diese wunde Stelle hingewiesen werden. Auch in protestantischen Kreisen haben Vorkommnisse der letzten Zeit die Eltern aufmerksam gemacht. Auch hier tritt die Auffassung zutage, daß man lieber auf die Staatsschule, die man doch bisher über alles schätzte, verzichten will, als daß man durch ungeeignete Lehrer die Kinder gefährden läßt.

Tüchtige katholische Lehrer aber werden wir nur dann erhalten, wenn zum wenigsten die Fachausbildung konfessionell gestaltet ist. Wir Katholiken wissen zu gut, was von einem treu katholischen Lehrerstand abhängt. Wir sind gern bereit, für die Ausbildung unsrer Lehrer alles zu tun, was in unsern Kräften steht. Aber wir müssen die Gewißheit haben, daß diese Lehrer im Geiste des Katholizismus arbeiten, daß sie auch durch das Beispiel eines katholischen Lebens den Kindern voranleuchten.

Auch was die Lehrbücher angeht, können wir nicht nur die Bücher, die unsre Auffassung verletzen, nicht dulden, wir müssen auch verlangen, daß wenigstens für die sogenannten Gesinnungsfächer auch die großen Erziehungsschätze des Katholizismus verwertet werden.

Der Religionsunterricht kann in katholischen Schulen wie überhaupt in allen Schulen, die ihn noch beibehalten, nur unter Leitung und Aufsicht der Kirche erteilt werden.

Die hier entwickelten Grundsätze müssen für alle Volksschulen gelten. Sie dürfen nicht durch die Bestimmungen schultechnischer oder pädagogischer Art wieder umgestoßen oder eingeschränkt werden. Wo eine genügende Zahl katholischer Kinder vorhanden ist, muß auch auf Antrag der Eltern eine katholische Schule errichtet werden können, auch wenn es nur eine Schule mit einer Lehrkraft wäre. Wo das nicht angeht, muß für die konfessionellen Minderheiten auch in weltanschaulicher Hinsicht so gut gesorgt sein, daß sie wenigstens keinen Schaden leiden.

Grundsätzlich muß endlich die Möglichkeit offen bleiben, auch katholische Privatschulen zu gründen. Der Staat müßte auch diese in hinreichendem Maß unterstützen.

Wird es möglich sein, ein Reichsschulgesetz zu schaffen, das diese Grundsätze im wesentlichen wahrt? Wir glauben die Frage mit Ja beantworten zu können. Es scheint, daß man auch im nichtkatholischen Lager für die hier vorgeschlagene Lösung mehr Verständnis gewinnt. Es muß allerdings im Denken vieler Deutschen noch eine bedeutende Wandlung vor sich gehen, es muß mit der richtig verstandenen Gewissensfreiheit und mit dem Elternrecht Ernst gemacht werden. Wenn man sich allerseits redlich Mühe gibt, wird man sicher einen Weg zum Ziele finden. Die deutschen Katholiken wollen nichts anderes als die Freiheit ihrer religiösen Überzeugung. Sie tasten die Rechte Andersdenkender nicht an, sie müssen aber auch verlangen, daß man ihnen gerecht zu werden versucht. Man darf überzeugt sein, daß es sich für sie nicht um ein hartnäckiges Festbeißen auf einen einmal festgelegten Standpunkt handelt, sondern um eine ganz ernste Gewissenssache. Und vor dem Gewissen der Menschen muß auch der Staat heilige Ehrfurcht haben, will er nicht zum eigenen Totengräber werden. Man muß ferner wissen, daß die deutschen Katholiken nicht gewillt sind, ihren Standpunkt preiszugeben; denn dann würden sie sich selber aufgeben. Sie wollen wahrlich nicht den Kampf, sondern den Frieden. Der Weg zum Schulfrieden liegt klar und offen vor uns, er ist kein anderer als der Weg der Gerechtigkeit und des gegenseitigen Vertrauens.

Josef Schröteler S. J.

Katholisches und modernes Denken.

Die Leser erinnern sich wohl noch der Auseinandersetzung, die im letzten November- und Märzheft dieser Zeitschrift zwischen Professor Messer und mir über das Verhältnis von Katholizismus und moderner Denkfreiheit stattfand. Es wurden darin von hüben und drüben einige Fragen von weittragender Bedeutung für das heutige Geistesleben erörtert. Obschon dabei begreiflicherweise keine völlige Einigung erzielt werden konnte, so dürfte doch auch manches Hindernis einer Verständigung gefallen sein. Das wäre bei so schwierigen und grundlegenden Fragen immerhin ein Erfolg. Es liegen ja zwischen den philosophischen und religiösen Weltanschauungen und Bekenntnissen nicht nur sachliche Meinungsverschiedenheiten, sondern auch Berge von Vorurteilen und Mißverständnissen, die eine unglückselige, verwirrende Polemik in Jahrhunderten aufgetürmt hat. Jeder Versuch, etwas von diesen Bergen, die wie hohe Scheidewände unser Volk zerklüften, abzutragen, ist gewiß des Schweißes der Edelsten wert.

Aus dieser Erwägung heraus möchte ich, einer neuerlichen Anregung Professor Messers folgend, auf einige der strittigen Punkte zurückkommen, um in Rede und Gegenrede die berührten Probleme, soweit möglich, einer größeren Klärung entgegenzuführen.

* * *

Professor Messer legte in einer brieflichen Erwiderung auf meinen Märzaufsatz folgende Bedenken vor:

Da es sich in unsrer Diskussion in der Tat um „Fragen von grundlegender Bedeutung" handelt, so fühle ich mich verpflichtet, nochmals auf ein paar wesentliche Punkte einzugehen (unter Zurückstellung mancher anderer sachlicher Bedenken, die ich gegen die Ausführungen Pribillas zu erheben hätte). Ich will wenigstens das meine tun, um ein gegenseitiges Verstehen zu erreichen.

1. Pribilla schreibt: „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." [1]

Dieser Gedankengang schien mir selbst früher (wohl unter dem Einfluß des katholischen Jugendunterrichts) völlig einleuchtend. Darum mußte mir auch lange die Frage unlösbar erscheinen: Was verpflichtet den, der nicht mehr an Gott glaubt, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen?

Erst spät kam ich zu der Einsicht, daß diese Frage deshalb unlösbar ist, weil sie falsch gestellt ist. Wenn ich nämlich etwas als „gut" nicht nur kühl theoretisch kenne, sondern wenn ich es wirklich als sittlichen Wert erlebe, so erlebe ich es unmittelbar als „sein-sollend", als „kategorischen Imperativ", als „verpflichtend". Jene Frage aber setzt voraus, daß das „Verpflichtende" etwas vom „Guten" Verschiedenes wäre und zu ihm erst hinzutreten könne

[1] Diese Zeitschrift 104 (1923) 434.

und müsse; tatsächlich ist das „Gute" und das „Verpflichtende" identisch, zwei Namen für dieselbe Sache.

Daraus ergibt sich aber, daß mich ein anderes Wesen (sei es Gott oder Mensch) gar nicht im eigentlichen Sinne zum Guten „verpflichten" kann. Es kann mir das Gute befehlen, seine Unterlassung mit Strafe bedrohen, aber es kann nicht erreichen, daß ich mich zu etwas innerlich „verpflichtet" fühle, es sei denn, daß mir dies als „gut" einleuchtet. Ist dies aber der Fall, so fühle ich mich ohnedies verpflichtet; alle Bemühung, mich zu verpflichten, ist dann überflüssig.

Freilich können Gebot und Strafandrohung (auch Liebe zu Gott und anderes) motivierend auf mich wirken, und solche Motivation mag unterstützend wirken, wenn mein sittliches Verpflichtungsgefühl für sich nicht ausreicht, das Wollen und Handeln zu bestimmen, aber der spezifisch-sittliche Wert desselben wird durch solche Hilfsmotive nicht begründet und nicht vermehrt[1].

2. Etwas als gut oder böse erleben, das bedeutet aber die Stimme des Gewissens vernehmen. Unter „sittlicher Autonomie" habe ich stets den Grundsatz verstanden, immer dem eigenen Gewissen zu folgen; auch bin ich der Ansicht, daß dies der Sinn der Autonomie bei Kant, Fichte und bei den ihnen sich anschließenden neueren Ethikern ist. Ich bin geradezu überrascht, bei Pribilla zu lesen, diese Bedeutung von Autonomie entferne sich vom „gewöhnlichen Sprachgebrauch". Er fährt fort: „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" (S. 435). Hier ist Wahres und Falsches gemischt. Da ich (wie Pribilla) im Gewissen „die letzte Instanz für unser praktisches Verhalten" (S. 434) sehe, so darf ich auch sagen, kein anderer kann für den Menschen sittlicher Gesetzgeber sein, sondern er selbst ist es, insofern als er die Gebote seines Gewissens grundsätzlich als verpflichtend anerkennt. Es ergibt sich bei dieser Betrachtung jene bekannte Zweiheit im Menschen; denn als „Naturwesen", d. h. mit seinen unwillkürlichen Neigungen, unterscheidet sich der Mensch von sich selber, insoweit er „Vernunftwesen" ist, d. h. fähig der sittlichen Erkenntnis durch sein Gewissen. Ist nun das Gewissen für die ethische Betrachtung die letzte Instanz, so kann sehr wohl der religiöse Mensch noch einen Schritt weiter gehen und das Gebot des Gewissens (d. i. der „praktischen Vernunft") als Gebot Gottes auffassen. So ist also die sittliche Verpflichtung einer Rückführung auf Gott zwar — rein ethisch betrachtet — nicht „bedürftig", wohl aber — religiös betrachtet — „fähig". Dies ist auch durchaus die Überzeugung Kants. Zu dieser steht es darum gar nicht im Widerspruch, wenn Pribilla sagt: „Der Mensch ist ein von Gott abhängiges Geschöpf, nicht der gesetzgebende Gott selbst. Die menschliche Vernunft ist Herold, nicht Urheber des Sittengesetzes" (S. 435). Auch meiner eigenen Auffassung des Autonomiegedankens widerspricht dies durchaus nicht.

3. Die Prüfung freilich, ob ein Gebot (oder eine Institution) von Gott stammt, ist nicht so einfach wie die Prüfung der Legitimation eines militärischen

[1] Vgl. Messer, Sittenlehre (Leipzig 1920, Quelle & Meyer) 110 f.

Befehlsüberbringers. Auch würde ich Bedenken tragen, Gottes Autorität mit der eines militärischen Kommandeurs zu vergleichen, wie Pribilla dies S. 443 tut. (Schon das Merkmal der absoluten Vollkommenheit im Begriff Gottes verbietet das.) Wohl aber kann ich ihm zugeben, daß „mein Gedankengang im Grunde jede Autorität in Frage stellt" (wobei natürlich das Recht der Autorität auf pädagogischem Gebiet von mir nicht angefochten wird). Es kann nämlich nicht zwei „letzte", d. h. oberste Instanzen geben. Ist das Gewissen oberste Instanz, so kann es nicht irgend eine Autorität sein. Das gilt auch, wenn wir unsre Betrachtung über das Gebiet der sittlichen Erkenntnis auf das Gesamtgebiet der Erkenntnis ausdehnen (wie man ja nicht nur von einem sittlichen, sondern auch von einem „logischen" bzw. „wissenschaftlichen" Gewissen redet).

Dagegen führt mein Gedankengang nicht zu einem allgemeinen Relativismus, wenn darunter die Leugnung oder grundsätzliche Bezweiflung „objektiver Wahrheiten und Werte" verstanden wird. Der Kern meines von Pribilla S. 443 zitierten Gedankengangs ist ja der, daß wirkliche Selbständigkeit (d. h. Autonomie) des Denkens grundsätzlich Unabhängigkeit von Autorität einschließe. Damit ist nicht gesagt, daß man Sätze wie $3 \times 4 = 12$ nur vorläufig („freibleibend") anerkennen könne; denn als Grund für die Gültigkeit mathematischer Sätze kann Autorität überhaupt nicht in Frage kommen. Ebensowenig ist damit gesagt, daß der selbständige Forscher nie auf Autorität sich berufen dürfe. Schon aus Gründen der wissenschaftlichen „Arbeitsteilung" ist das notwendig. Der Sinn solcher Berufung ist aber nicht der, daß dadurch eine Frage endgültig entschieden sei. Man verweist durch eine solche Berufung den Hörer oder Leser lediglich dahin, wo er nähere Rechenschaft über die Gründe irgend einer Ansicht findet. Diese Gründe nachzuprüfen, überläßt man seiner autonomen Vernunft.

Was aber ist es, was den „modernen", d. h. den autonomen Denker prinzipiell jeder Autorität gegenüber selbständig macht? Gerade der Umstand, daß er „eine sichere, objektive Wahrheit annimmt und natürlich auch deren Erkennbarkeit für möglich hält". Wenn Pribilla diese Annahme gerade als charakteristisch für den Katholiken hinstellt (S. 444), so würde, wenn er in Bezug auf diesen recht hat, hier ebenfalls (wie in der Frage des Gewissens und der Autonomie) eine viel weiter gehende prinzipielle Übereinstimmung zwischen katholischem und modernem Denken sich herausstellen, als gewöhnlich angenommen wird. Pribilla will die Gemeinsamkeit nur in dem „Suchen" nach Wahrheit finden (S. 443). Aber solches „Suchen" wäre ja sinnlos, wenn nicht Wahrheit selbst und ihre Erkennbarkeit vorausgesetzt würde. Unterschiede können dann noch bestehen in der Bemessung der Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Aber die Einsicht, daß und warum gewisse Fragen nicht oder nur vermutungsweise gelöst werden können, ist auch — eine Erkenntnis.

* * *

Dem aufmerksamen Leser der Ausführungen Messers kann es nicht entgangen sein, daß hier eine ganze Reihe schwierigster Probleme berührt werden, deren klare Erfassung und Lösung nicht wenig Geduld und Geistesanstrengung erfordern. Deshalb möchte ich schon im voraus um Verzeihung bitten, wenn

meine Erwiderung stellenweise subtile Untersuchungen aufnimmt, die den Rahmen einer für weitere Kreise bestimmten Zeitschrift zu sprengen drohen. Aber es scheint doch ratsam und billig, auf freimütig gestellte ernste Fragen auch eine offene und ehrliche Antwort zu geben. Dabei wird es zweckmäßig sein, dem Gedankengang Messers Punkt für Punkt zu folgen.

1. Die erste Frage betrifft den Begriff oder die Formalursache der sittlichen Verpflichtung. Die sehr beachtliche und scharfsinnige Darlegung Messers führt in der Tat in das Allerheiligste der Ethik, dessen Erkenntnis freilich durch dichte Schleier behindert ist. Auch die christliche Ethik ist trotz der Forschung der Jahrtausende in den letzten feinsten Unterscheidungen ihres Bereichs noch nicht zu völliger Klarheit und Sicherheit gelangt. Die Leser werden deshalb vielleicht erstaunt sein, zu sehen, daß ich die Darstellung Messers weniger als Einwand denn als willkommene Gelegenheit betrachte, um meine Ansicht in einer Frage darzutun, die mich seit langem beschäftigt. Vieles von dem, was Messer im ersten Punkte schreibt, findet durchaus meine Zustimmung; ich bemerke aber ausdrücklich, daß es in dieser Frage nach der Formalursache der sittlichen Verpflichtung weder eine erklärte Lehre der katholischen Kirche noch eine Übereinstimmung unter den katholischen Theologen gibt, daß daher meine Ausführungen keine größere Autorität in Anspruch nehmen können, als die beigebrachten Beweise begründen.

Meine Worte, die Messer eingangs wiederholt, waren mit Absicht so weitmaschig gewählt, um Spielraum für die verschiedenen möglichen Ansichten freizuhalten und auch den Wahrheitskern des Messerschen Einwandes unangetastet zu lassen. Nun aber sei die ganze Frage in ihrer zugespitztesten Form aufgegriffen und bis an den äußersten Punkt vorgetragen, wo die Entscheidung fallen muß.

Messer fragt: „Was verpflichtet den, der nicht mehr an Gott glaubt, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen?“ Schaut man nur auf die Form der Frage, dann ist die Antwort leicht. Derselbe Gott, der den Gläubigen verpflichtet, verpflichtet auch den Ungläubigen, wie ja auch in der physischen Ordnung derselbe Gott seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, über Christen und Atheisten. Die objektive Ordnung der Dinge wird nicht verkehrt, wie immer die Menschen sich subjektiv zu ihr stellen mögen. Aber der Sinn der Frage ist offenbar ein anderer: Wie soll man ein Pflichtbewußtsein in dem erklären, der nicht an Gott glaubt? Wie kann ein Atheist sich für verpflichtet erachten?

So gefaßt, ist die Frage leichter gestellt als beantwortet. Messer glaubt sie dadurch lösen zu können, daß er das Gute und das Verpflichtende gleichsetzt. Bereits in meinem Aufsatz über „Gotteserkenntnis und Sittlichkeit“ im letzten Juniheft dieser Zeitschrift S. 211 habe ich darauf hingewiesen, daß diese Gleichsetzung nicht ohne weiteres zulässig ist. Die Gleichsetzung ist nur insoweit statthaft, als es sich um ein notwendiges Gutes handelt, dessen Verwirklichung von der Vernunftordnung gefordert wird, dessen Unterlassung also eine sittliche Verschuldung einschließt. Genau betrachtet, unterscheidet ja auch Messer das kühl theoretisch (also als nichtverpflichtend) erkannte Gute von dem als „sein-sollend“ erlebten Guten; das letztere ist eben jenes Gute, mit dem die innere Verpflichtung, es zu wollen, verbunden ist. Dagegen ist das

sittlich Böse immer mit der innern Nötigung verknüpft, es zu unterlassen. Nach dieser negativen Seite hin ist also die Messersche Gleichsetzung inhaltlich berechtigt. Nicht als ob das sittlich Böse begrifflich mit der Verpflichtung zu seiner Unterlassung zusammenfiele. Das sittlich Böse besagt an sich nur einen Gegensatz wider die Vernunftordnung, die Verpflichtung dagegen die innere Nötigung, es zu meiden. Aber wo immer wir etwas als sittlich böse erkennen, gewahren wir in uns zugleich die innere Anforderung oder den „kategorischen Imperativ", es zu unterlassen. Es fragt sich nun, wie und woher wir diese dem Menschen eigentümliche Erscheinung erklären sollen.

Wo und wie das Problem liegt, wird am leichtesten ersichtlich, wenn wir einen Einzelfall näher ins Auge fassen. Jedermann, mag er einen religiösen Standpunkt einnehmen, wie immer er will, wird zugeben, daß er Verpflichtungen gegen die Wahrheit habe; jedenfalls wird er das mit gutem „Gewissen" nicht bestreiten können. Einem Menschen, der etwa am Dasein Gottes zweifelt, werden wir ohne weiteres den Rat geben, er solle nach bestem Wissen und Gewissen nach der Wahrheit streben, und er wird das auch als seine ernste Pflicht ansehen. Wie läßt sich nun ein solches Verpflichtungsbewußtsein bei einem Menschen verstehen, der nicht an Gott glaubt?

Man könnte hier zunächst daran denken, daß das wohlverstandene Selbstinteresse ihm diese Verpflichtung auferlege, da nur die Wahrheit ihn wirklich glücklich machen könne. Aber abgesehen davon, daß diese Erkenntnis doch nicht so ganz unbezweifelbar ist — den Teufel macht die Erkenntnis der Wahrheit gewiß nicht glücklich — so scheint sie als Begründung jener Verpflichtung schon deshalb nicht zu genügen, weil sie unser Verhältnis zur Wahrheit nicht richtig darstellt, sondern umkehrt. Nicht die Wahrheit soll uns dienen, sondern wir müssen vielmehr im Dienste der Wahrheit stehen. Zur Wahrheit müssen wir uns bekennen, unabhängig davon, ob sie uns glücklich macht oder nicht. Wir können also nicht die absolute Verpflichtung gegenüber der Wahrheit von unsrem wohlverstandenen Selbstinteresse ableiten, das, in sich selbst betrachtet, übrigens nur einen relativen Wert darstellt.

Auch die naturhafte Liebe zur Wahrheit und zum Wissen bietet keine hinreichende Erklärung. Sie besagt zwar, daß wir dem Irrtum nicht bewußt anhangen können, ihn nicht bewußt der Wahrheit vorziehen können, aber die Verpflichtung sagt, daß wir dem Irrtum nicht bewußt anhangen dürfen. Das erstere ist der Ausdruck einer naturhaften Verbundenheit, das zweite der einer sittlichen Verbundenheit, oder wenn wir die Fachworte des Aquinaten[1] gebrauchen wollen, es tritt uns hier deutlich der Unterschied zwischen der necessitas naturalis und der necessitas iustitiae entgegen.

Viele Theologen, denen die hier liegende Schwierigkeit zum Bewußtsein gekommen ist, suchen sich zu helfen, indem sie in unsrem Falle das Pflichtgefühl aus einer Ahnung Gottes ableiten. Es gebe praktisch kaum einen erwachsenen Menschen, zu dem nicht irgendwie die Kunde von einem Gott als Urheber des Sittengesetzes gedrungen sei. Diese Ahnung Gottes, die auch den ausgesprochenen Atheisten nicht ganz verlasse, müsse ihn antreiben, sich über das Dasein Gottes zu vergewissern und die sittlichen Gebote zu be-

[1] Summa theol. 2, 2, q. 104, a. 4 c.

obachten; sonst setze er sich der Gefahr aus, jenen Gott zu beleidigen. Aber die Ahnung Gottes ist doch nichts anderes als eine Vermutung über Gottes Dasein, ein Rechnen mit der Möglichkeit eines Gottes ohne feste Entscheidung für oder wider. Wie sollte nun der bloß geahnte Gott im erkennenden und handelnden Menschen eine sichere, unbezweifelbare Verpflichtung begründen können? Hat nicht Mausbach[1] recht, wenn er schreibt: „Es ist ein deutliches Gesetz, eine sicher erkannte Pflicht, die er (der Atheist) z. B. bei einem Morde übertritt; der bloß ‚geahnte' Gott, die bloß ‚mögliche' Verantwortung können nicht die Grundlage dieser sichern Verpflichtung bilden." Der zweifelhafte Gott scheint doch nur eine zweifelhafte Verpflichtung begründen zu können, die als solche der bindenden Kraft entbehrt. Oder sollte der Grundsatz: obligatio dubia, obligatio nulla, nur für die einzelnen Verpflichtungen gelten, nicht aber für die Entstehung der Verpflichtung überhaupt?

Wie vollends sollen wir den extremen Fall des verwirrten Gewissens erklären, kraft dessen sich jemand aus innerer Ehrlichkeit verpflichtet glaubt, das Dasein Gottes zu bezweifeln oder zu leugnen? Der Fall ist möglich, und es ist für unsre jetzige Untersuchung gleichgültig, ob er nur mit oder auch ohne vorhergehende Schuld möglich sei. In diesem Falle können wir doch nicht die Verpflichtung aus einer gleichzeitigen oder vorherigen Erkenntnis oder Ahnung Gottes ableiten. Wir müssen also eine Erkenntnis der Pflicht auch ohne Erkenntnis Gottes annehmen, wenn wir auch gerne zugeben, daß diese Erkenntnis noch keine erschöpfende Einsicht in das Wesen der sittlichen Verpflichtung ist.

Eine andere Gedankenreihe, bei der ich mich eng an die Darlegung Messers anschließen kann, führt zum gleichen Ergebnis. Fragen wir einmal, warum der Mensch den Geboten Gottes gehorchen muß. Wir werden vielleicht in der ersten Überraschung antworten: „Weil Gott der allmächtige Herr ist, dem sich zu widersetzen höchst unklug wäre." Aber das ist offenbar keine ethische Betrachtungsart; denn in ähnlicher Weise könnte man auch eine Verpflichtung des Schwachen gegenüber dem Stärkeren aufstellen. Man mag weiter sagen, ich muß Gott gehorchen, weil er es mir befiehlt. Indessen es bleibt die Frage, warum es sittlich gut und geboten ist, mich dem Willen Gottes zu fügen. Der Wille Gottes allein kann wohl ein Machtgebot, nicht aber einen sittlichen Anspruch begründen, und ehe ich in sittlicher Weise dem Willen Gottes gehorche oder durch Ungehorsam mich schuldig mache, muß ich erkennen, daß die Unterwerfung unter Gott sittlich gut und geboten ist[2]. Man wird also noch beifügen: „Weil Gott der weiseste und heiligste Gesetzgeber, weil er unser Schöpfer ist." Aber warum muß ich dem heiligsten Gesetzgeber und meinem Schöpfer gehorchen? Etwa weil er mich strafen kann, wenn ich es nicht tue? Aber die Strafe setzt eine Verpflichtung voraus, sie ist die Ahndung für eine verletzte Pflicht, sie kann also die Verpflichtung nicht schaffen und begründen. Schließlich bleibt nichts anderes übrig als zu sagen: Ich muß den Geboten Gottes gehorchen, weil ich es in unmittelbar einleuchtender Klar-

[1] Philosophisches Jahrbuch 14 (Fulda 1901) 94.

[2] Chr. Pesch, Praelectiones dogmaticae III n. 683: Etiamsi Deus iubeat me oboedire, si ratione prius non est malum huic praecepto resistere, ex *sola* voluntate Dei praecipientis nulla moralitas oriri potest.

heit als sittlich gut, und zwar im Sinne eines notwendigen Gutes erkenne, d. h. weil es nicht nur von der rechten Vernunftordnung gebilligt, sondern von ihr gefordert wird.

Es ergibt sich daher als Schlußfolgerung: Die Formalursache der sittlichen Verpflichtung ist die wesenhafte Gebundenheit des Menschen an die Vernunftordnung, in die er als Vernunftwesen unentrinnbar eingespannt ist und die deshalb jedem, der zum Gebrauch der Vernunft gelangt, mit unwiderstehlicher Eindringlichkeit zum Bewußtsein kommt. Die Erkenntnis der Verpflichtung enthält demnach noch nicht, jedenfalls nicht notwendig, schon eine formelle Erkenntnis Gottes.

Diese Ansicht findet eine gewichtige Stütze in der Tatsache, daß nach Ausweis der Geschichte und nach den Erfahrungen des Lebens die sittlichen Ideen weniger der Erschütterung und Anzweiflung ausgesetzt sind als die metaphysischen, transzendenten Wahrheiten (Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele). Dieser Tatsache trägt ja auch die theologische Wissenschaft Rechnung; denn während die Theologen einmütig lehren, daß der erwachsene Mensch niemals, auch nicht durch eigene Schuld, die Grundzüge des sittlichen Pflichtbewußtseins, des ius naturale, verlieren könne[1], gestehen sie zu, daß bei ihm eine Unkenntnis Gottes bzw. ein Verlust der Gotteserkenntnis möglich sei. Das setzt doch voraus, daß zwischen Pflichtbewußtsein und Gotteserkenntnis nicht schon ein begrifflicher Zusammenhang obwaltet.

Auf die Frage also, warum wir das von der Vernunftordnung Geforderte tun und das ihr Widersprechende meiden müssen, können wir nur durch den Hinweis auf die einleuchtende Klarheit dieser Forderung antworten, ohne sie auf einen noch klareren Grundsatz zurückführen zu können. So können wir ja auch in der Erkenntnisordnung den Grundsatz, daß die Wahrheit dem Irrtum vorzuziehen sei, nicht weiter begründen, da jeder Versuch, die Berechtigung dieses Satzes zu beweisen, schon den zu beweisenden Satz voraussetzen müßte. Wie wir hier vor einem logischen Apriori stehen, so dort vor einem ethischen Apriori[2]. Wäre unsre Natur diabolisch auf das Böse hingeordnet, so würden wir das Böse als unsre Pflicht erkennen. Nun aber ist unsre Natur auf die Verwirklichung der Vernunftordnung eingestellt. Das ist ja der berechtigte Kern in den oft pantheistisch mißdeuteten Worten Goethes:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?[3]

[1] S. Thomas, Summa theol. 1, 2, q. 94, a. 6.

[2] Thomas von Aquin stellt die logischen und ethischen Prinzipien hinsichtlich ihrer ursprünglichen Evidenz völlig gleich. Daher nennt er auch die ersten Grundsätze des natürlichen Sittengesetzes principia per se nota (Summa theol. 1, 2, q. 94, a. 2 c) und naturaliter nobis indita (ebd. 1, q. 79, a. 12 c) und bezeichnet ihre Erkenntnis als cognitionem sine inquisitione (Quaest. disp. de veritate q. 16, a. 1 c). Die Annahme der ersten unableitbaren Prinzipien ist nicht ein blindes Für-wahr-halten, sondern eine Erkenntnis, die unmittelbar durch sich selbst einleuchtender ist als jeder Beweis. Vgl. Aristoteles, Analyt. poster. 1, 3 und 2, 19; 72 b, 5 und 100 b, 8.

[3] Zahme Xenien III. Schon Plotin (Enneaden 1, 6, 9) hatte in ähnlichen Worten die naturhafte Veranlagung des erkennenden Subjekts auf das zu Erkennende hervorgehoben: „Wohl nie sah ein Auge die Sonne, das nicht sonnenhaft (ἡλιοειδής) geworden war. So mag die Seele nie das Schöne (gemeint ist das sittlich Schöne) sehen, wenn sie nicht schön geworden ist. So werde denn jeder erst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will."

Wer die einleuchtende und verpflichtende Kraft der sittlichen Vernunftordnung leugnet, verfällt folgerichtig dem ethischen Skeptizismus, der zwar direkt nicht widerlegbar ist, sich aber durch seine ungeheuerlichen Konsequenzen als unhaltbar erweist. Wollte aber jemand mit dem ethischen Skeptizismus gar im Leben Ernst machen, so würde er praktisch sich selbst aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließen.

Fragt man, wie die scholastischen Theologen sich zu unsrem Problem gestellt haben, so ist zu antworten, daß die Vertreter der Hochscholastik zwar sehr häufig und eingehend den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem göttlichen Gesetz (lex aeterna) und dem natürlichen Sittengesetz behandelt, aber unser Problem in seiner heutigen scharfen Fassung nicht gekannt haben. Die späteren Scholastiker nahmen zu ihm Stellung bei der Untersuchung, ob und inwieweit bei Unkenntnis Gottes eine Sünde möglich sei. Das ist offenbar das gleiche Problem wie das unsrige; denn die Frage, ob eine Sünde bei Unkenntnis Gottes möglich sei, ist gleichbedeutend mit der, ob die sittliche Verpflichtung ohne Erkenntnis Gottes erkannt werden könne, da ja die Sünde nichts anderes ist als ein Verstoß gegen die erkannte Pflicht. Die ausführlichsten Darstellungen darüber fand ich bei den berühmten Theologen Franziskus de Victoria O. Pr. († 1546) und Johannes de Lugo S. J. († 1660)[1]. Ein Einblick in ihre Abhandlungen genügt, um zu sehen, wie umstritten diese schwierige Frage damals war, und in der Erörterung dieses Problems ist seitdem kein wesentlicher Fortschritt zu verzeichnen. Drei Grundanschauungen lassen sich unterscheiden, wobei allerdings zu beachten ist, daß die einzelnen Theologen nicht immer von den gleichen Voraussetzungen ausgehen.

Die erste Ansicht behauptet, jeder schwere Verstoß gegen die Vernunftordnung sei auch bei unverschuldeter Unkenntnis Gottes zugleich eine schwere Beleidigung Gottes, also eine eigentliche Todsünde, die eine ewige Strafe verdiene[2]. Ihr Grund ist dieser: der gegen die Vernunftordnung Verstoßende verletze ein ihm deutlich erkennbares Gesetz und beleidige damit virtuell den tatsächlichen, wenn auch nicht erkannten Urheber dieses Gesetzes. Es sei zur Beleidigung nicht erforderlich, daß der Beleidiger sie als solche erkenne, sondern es genüge, wenn er bewußt Anlaß zu gerechtem Unwillen des Beleidigten gebe. Qui offendit legem, offendit regem. In dieser Ansicht ist trotz des ihr zu Grunde liegenden richtigen Gedankens ein rigoristischer Zug unverkennbar.

Die zweite Ansicht hält es für ausgeschlossen, es könne jemand bewußt gegen die rechte Vernunftordnung verstoßen, ohne darin irgendwie (formell oder virtuell) zugleich einen Verstoß gegen Gottes Gebot zu erkennen; sie leugnet also die Möglichkeit einer Sünde ohne Erkenntnis Gottes als des obersten Gesetzgebers[3]. Auf den

[1] Victoria (Vittoria), Relectiones tredecim. Relectio 13: De eo, ad quod tenetur homo, cum primum venit ad usum rationis, pars 2, n. 8—10 (Ingolstadt 1580); Lugo, De mysterio incarnationis, Disput. 5, sect. 5—6, n. 69—120. Die Belege aus Victoria und Lugo beziehen sich auf die hier angegebenen Werke.

[2] So Salas (In 1, 2, q. 88, tract. 13, disp. 16, sect. 22, n. 59—63; Barcinonae 1609 II, p. 799), Azor (Institutiones morales I, lib. 4, c. 1, q. 4), Andreas de Vega (Tridentini decreti de iustificatione expositio lib. 13, c. 25; Venetiis 1548, fol. 385 D). Vega setzt allerdings nicht die Unkenntnis Gottes voraus, sondern die unverschuldete Unkenntnis, daß Gott durch Verstöße gegen die Vernunftordnung beleidigt werde (forte ignorari potest inculpabiliter, eum nostris peccatis offendi). Trotzdem hält er auch in solchem Falle eine eigentliche Todsünde für möglich (sufficit ad perdendum gratiam ipsius consensus in aliquo, quod est contra rectam rationem). Vgl. Lugo n. 69—73.

[3] So z. B. Lessius (De perfectionibus moribusque divinis lib. 13, c. 26, n. 185), Curiel

naheliegenden Einwand, es könnten dann diejenigen, die Gott nicht erkennen, nicht sündigen, erhält man zur Antwort, es gebe keine oder nur ganz wenige sittlich zurechnungsfähige Menschen, die nicht eine genügende Erkenntnis Gottes hätten. Zur Unterstützung wird dann noch die Hilfshypothese von der Ahnung Gottes herangezogen (vgl. Lugo n. 107), die wir bereits erwähnt und als nicht hinreichenden Grund für eine sichere Verpflichtung befunden haben.

Die schwerwiegenden Bedenken, die gegen diese auch heute weitverbreitete Ansicht sprechen, sind den Theologen nicht entgangen. Da nach ihrer gewöhnlichen Meinung eine schuldlose Unkenntnis Gottes wenigstens für kurze Zeit vorhanden sein kann, so wären wir folgerichtig genötigt, bei einem erwachsenen Menschen einen Zustand als möglich anzunehmen, in dem er alle Verbrechen begehen könnte, ohne daß ihn irgend eine Schuld belastete. Wer aber durch eigene Schuld den Gottesglauben verloren, wäre während der Zeit seines Unglaubens einer formellen Schuld unfähig und nur insofern für seine Übeltaten verantwortlich, als er schuldhaft seine jetzige Geistesverfassung herbeigeführt hat (vgl. Victoria n. 10, p. 632). Anderseits geht es auch nicht an, alle diejenigen, die gegenüber der Gotteserkenntnis Unglauben oder Zweifel äußern, einfach als Lügner oder als Opfer der Selbsttäuschung hinzustellen, oder aber ihnen wahres Pflichtbewußtsein abzusprechen. Die harten, kaum erträglichen Schlußfolgerungen, die sich aus dieser zweiten Ansicht ergeben, scheinen deutlich auf einen Fehler in ihrer Voraussetzung hinzuweisen [1].

Die dritte Ansicht ist zwar geneigt, in der Tatsachenfrage mit der zweiten übereinzustimmen, will aber theoretisch die Möglichkeit offenlassen, daß jemand die Schlechtheit und Unerlaubtheit seiner Handlung einsieht, ohne darin, z. B. bei Unkenntnis Gottes, einen Verstoß gegen Gottes Gebot zu erkennen und zu begehen. Damit wäre also eine sog. philosophische Sünde gegeben, der kein theologischer Charakter zukäme und darum auch keine ewige Strafe gebührte. So z. B. Lugo [2] und in der Sache auch Suarez [3]. Ersterer fügt noch hinzu (n. 112): Soweit es sich dabei um eine schwere Sünde handle, verdiene sie nach menschlichem Ermessen eine Strafe, die schwerer sei als irgend eine für eine ihrem Gegenstand nach läßliche Sünde (credibile est, nullum esse peccatum leve ex obiecto, cui correspondeat tam gravis poena, quanta peccato illi philosophice gravi). Der sprachliche Ausdruck verrät deutlich, daß es sich hier um theologische Spekulationen, nicht um eine feststehende kirchliche Lehre handelt. Die Frage nach dem Strafmaß für die Schuld kann in unsrer philosophischen Untersuchung um so eher ausscheiden, als wir darüber aus der bloßen Vernunft nicht mit Sicherheit urteilen können. Es genügt festzustellen, daß große Theologen eine sittliche Schuld und Strafwürdigkeit begrifflich auch ohne Erkenntnis Gottes für möglich halten. Jedenfalls stehen einer solchen Auffassung keine Bedenken vonseiten der katholischen Lehre entgegen. Es mag noch eigens bemerkt werden, daß die hier erwähnten Erörterungen

---

(In 1, 2, q. 71, a. 6, dub. 3, § 2 [Antverpiae 1621, p. 304]), Dom. Viva (Damnatarum thesium trutina p. III: De peccato philosophico); vgl. Lugo n. 75—77 105—108. Auch Cajetan (In 1, 2, q. 71, a. 6 ad 5) bemerkt, jeder Verstoß gegen die Vernunftordnung sei zugleich eine Abwendung von Gott, erwähnt aber dabei nicht den Fall der Unkenntnis Gottes.

[1] Es läßt sich auf diesem dunklen Gebiet manche Ansicht aufstellen, die mit einem gewissen Scheine von Wahrheit verteidigt werden kann oder sich als Ausweg aus der Verlegenheit anbietet. Aber es kommt doch vor allem darauf an, ob sie dem wirklichen Tatbestand gerecht wird. Zutreffend bemerkt Victoria (n. 6, p. 623): In moralibus non oportet sollicitum esse, an possit aliqua sententia et opinio defendi, aut quomodo responderi possit argumentis, sed considerare potius, quid verisimilius sit.

[2] n. 109—118; n. 70 Advertendum.

[3] De gratia lib. 7, c. 23, n. 20; De vitiis et peccatis disp. 2, sect. 2, n. 5—7. Seinen hier angekündigten Vorsatz, über die Strafe für die philosophische Sünde später zu handeln, scheint Suarez nicht ausgeführt zu haben.

der Theologen durch die später erfolgte Verwerfung der These über die sog. philosophische Sünde nicht getroffen werden [1].

Soviel über die Ansichten der scholastischen Theologen zu unsrer Frage. Wenn ihre Ausführungen uns Heutige nicht ganz befriedigen, so liegt der Grund in den veränderten Zeitverhältnissen. Dem gläubigen Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein lagen die Fragen fern, die mit einer kritischen oder gar skeptischen Stellungnahme zur Gotteserkenntnis gegeben sind. Jenen Theologen, die in einer völlig christlichen Umwelt lebten, erschienen Zweifel am Dasein Gottes höchstens als eine entfernte theoretische Möglichkeit, nicht als eine praktische Wirklichkeit. Daher stehen ihre Untersuchungen unter einer andern geistigen Einstellung als der uns heute gebotenen. Zwischen ihnen und uns liegen nicht nur die Zeiten der Aufklärung und der französischen Revolution, sondern auch ein Jahrhundert idealistischer Philosophie, die durch ihre erkenntnistheoretischen Bedenken bei vielen die Sicherheit des Gottesglaubens erschüttert hat. Nur ganz langsam scheinen sich neuerdings in der modernen Philosophie die Nebelschwaden dieser krankhaften und krankmachenden Zweifelsucht zu verziehen.

Gestützt durch innere Gründe und die Autorität bedeutender Theologen können wir also sagen: Die Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung kann der Erkenntnis Gottes vorausgehen; sie ist also logisch (begrifflich) nicht in dieser begründet [2]. Weiter wird man allerdings nicht gehen dürfen. Zwar haben sich angesehene Theologen dahin geäußert, der Mensch könne in seinem Gewissen sündigen, auch wenn es keinen Gott gebe, und das sittlich Böse bleibe sittlich böse, ob es nun einen Gott gebe oder nicht [3]. Aber diese Ansicht scheint mir eine Überspannung der Moralität zu sein. Wenn ich den Urgrund alles Seins und aller Ordnung aufhebe, dann kann vielleicht noch von physischen Übeln oder unzweckmäßigen, grausamen Handlungen, nicht aber von sittlicher Ordnung und Bindung die Rede sein [4]. Überdies ist die Annahme, es gebe keinen

[1] Alexander VIII. verwarf im Jahre 1690 „als ärgerniserregend, verwegen, anstößig für fromme Ohren und irrig" den Satz: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei neque aeterna poena dignum (Denzinger, Enchiridion [14] n. 1290). Der Sinn dieser These ist umstritten. Nach der wahrscheinlichsten Auslegung wollte der Papst einer laxen Auffassung der Sünde entgegentreten und dem Sünder einen Vorwand zur Selbsttäuschung nehmen; dieser sollte sich nicht von einer Beleidigung Gottes durch die Ausrede freisprechen dürfen, er habe zwar die Sündhaftigkeit seiner Handlung erkannt, dabei aber nicht an Gottes Verbot gedacht. Solche Trennung der philosophischen und theologischen Seite der Sünde sei, will die Verurteilung sagen, im allgemeinen (per se) und zumal unter Christen nicht als praktisch möglich anzunehmen (vgl. auch Lugo n. 103—105). Ob und inwieweit sie als Ausnahme unter bestimmten Umständen (per accidens) stattfinden kann, ist damit nicht entschieden. Überdies spricht die These von Unkenntnis Gottes ohne Unterscheidung, ob sie schuldbar ist oder nicht. (Vgl. Lacroix, Theologia moralis V, n. 58 59.)

[2] Ausdrücklich betonen dies Victoria (n. 10, p. 632) und Suarez (De legibus lib. 2, c. 4, n. 9); vgl. auch Lehmkuhl (Theologia moralis I [12], n. 281).

[3] So Gregorius Ariminensis (In 2, dist. 34, q. 1, art. 2, initio; Venetiis 1532, II, fol. 107 v*) und ihm wörtlich folgend Gabriel Biel (In 2, dist. 35, qu. unica); ferner Azor (Instit. mor. I, lib. 4, c. 1, q. 1 et 3), Bellarmin (De Rom. Pontifice lib. 4, c. 20 in fine), Lugo (n. 73). Lessius (a. a. O. n. 185) schreibt: Si nullus esset Deus, nullum fore peccatum vere et proprie mortiferum, sed omnia fore venialia. Vgl. Suarez (De leg. lib. 2, c. 6, n. 3).

[4] Victoria (n. 9, p. 631): Neque est mihi intelligibile, quomodo aliquis peccet, si omnino non obligatur, neque video, quomodo obligetur, si non habet superiorem, atque adeo si Deus non esset vel nihil praeciperet, ego non dubito, quin nullum esset proprie peccatum aut malum

Gott, eine falsche und innerlich sinnlose Voraussetzung, so daß jeder Versuch ihrer logischen Durchführung das Denken notwendig in Widersprüche verstricken muß. Wir hätten dann eine Welt ohne Weltgrund und Weltziel.

Wenn also die Erkenntnis Gottes auch nicht zum Begriff der sittlichen Verpflichtung gehört, so ist sie doch von größter Bedeutung für die Sittlichkeit, da Gott der ontologische Grund für die ganze sittliche Ordnung ist. Das ist ja die zwangläufige Rückwirkung der metaphysischen Irrtümer: sie greifen schließlich die Sicherheit auch der unmittelbar einleuchtenden Tatsachen an. Wer unbefangen die große Natur betrachtet, wird unwillkürlich ihre wunderbare Ordnung erkennen, ohne dabei vielleicht irgendwie an Gott zu denken. Wer aber bewußt das Dasein Gottes leugnet oder bezweifelt, wird folgerichtig gedrängt, ebenfalls die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur zu leugnen oder zu bezweifeln. Nach einiger Übung mag er sogar dahin gelangen, daß er überhaupt den Blick für die Ordnung der Natur einbüßt. Alle Dinge erscheinen dem entstellt, der ein entstellendes Glas vor sein Auge hält. In ähnlicher Weise wirkt die Leugnung des Daseins Gottes zerstörend auf die Moral zurück; sie nimmt ihr die Seele. Diese Schlußfolgerung wird durch die Geschichte der Philosophie bestätigt; denn alle, die bewußt den Atheismus vertreten haben, leugneten folgerichtig auch die absolute Verbindlichkeit des Sittengesetzes.

2. Die Frage nach dem geschichtlich ursprünglichen Sinn der sittlichen Autonomie ist von untergeordneter Bedeutung, falls nur über die Sache selbst eine Einigung erzielt wird. Wenn, wie Messer will, unter sittlicher Autonomie nichts anderes zu verstehen ist, als daß der Mensch immer seinem Gewissen folgen müsse und daß die Stimme des Gewissens höher zu gelten habe als alle äußere Autorität, warum hat denn die moderne Philosophie unter dem Schlachtruf dieser Autonomie ein Jahrhundert lang gegen die „heteronome Pseudo-Moral" der katholischen Kirche Sturm gelaufen, die doch jenen Grundsatz niemals verkannt hat?[1] Wer die „Selbstgesetzlichkeit" des Menschen (Röm. 2, 14) dahin versteht, daß die Vernunft das Sittengesetz nur als Herold verkündet, nicht aber selbstherrlich als Gesetzgeber schafft, weicht in keiner Weise von der katholischen Lehre ab. Auch die Unterscheidung, die Messer zwischen einem ethischen Apriori, einer ethischen Unableitbarkeit und einer metaphysischen Rückführbarkeit der Verpflichtung anstellt, kann unbedenklich zugestanden werden, falls man die dazu von mir im ersten Punkte gegebene Erklärung vor Augen hält.

Messer gibt zu, daß die Verpflichtung einer Rückführung auf Gott fähig ist. Es fragt sich also noch, ob sie einer solchen auch bedürftig ist. Die Antwort kann nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein. Gewiß ist es im Einzelfall für den sittlich Handelnden nicht notwendig, sich des Ursprungs der Ver-

morale, licet posset esse peccatum, sicut est in natura vel in arte, nec esset aliter malum, quod homo interficeret patrem, quam quod lupus interficeret matrem.

[1] Mit geradezu feierlichen Worten hat Bellarmin (De Rom. Pontifice lib. 4, c. 20) diese „Autonomie" verkündet: Cum dicimus, conscientiam esse superiorem omnibus humanis iudiciis, nihil aliud dicere volumus, quam eum, qui sibi bene conscius est, non debere metuere, ne a Deo damnetur, etiamsi omnes homines, qui cor non vident, secus forte de eius rebus gestis iudicent. Das „Palladium modernen Geisteslebens" war also schon längst vor der modernen Philosophie entdeckt.

pflichtung aus Gott bewußt zu werden. Deshalb kann auch der Atheist aus Pflichtbewußtsein handeln. Anders aber steht es um die Ethik. Sie kann nicht bei der unmittelbaren Evidenz der sittlichen Vernunftordnung stehen bleiben und dann ihr Denken abschirren. Alle Wissenschaft ist Erkenntnis aus den Ursachen, und so muß auch die Ethik nach dem metaphysischen Grunde der absoluten Verpflichtung forschen: Woher kommt das Sollen in das wollende Subjekt? Woher dieser Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswesen, der nichts anderes ist als der Gegensatz zwischen dem Gesetz des Geistes und dem des Fleisches (Röm. 7, 21—23)? Diese Betrachtung führt notwendig zur Erkenntnis der Bedingtheit und Abhängigkeit unsrer Natur und damit zu einem unbedingten und unabhängigen Schöpfer und Gesetzgeber, in dem allein alle sittliche Ordnung letztlich ihre Begründung findet.

Was von der Ethik gilt, gilt auch von dem sittlichen Leben in seiner Gesamtheit. Es braucht angesichts der schweren Opfer, die bei der treuen Beobachtung der sittlichen Imperative zu bringen sind, unbedingt einen Halt an dem Wohin und Warum. Die Vernunft ist zwar fähig, aus sich das sittliche Gesetz zu finden und als Ideal hinzustellen, aber sie ist nicht imstande, es aus sich zu erfüllen, d. h. ihm ohne alle religiösen Motive gegen die anstürmenden Leidenschaften und Neigungen des Herzens zum Siege zu verhelfen. Der Geist mag noch so willig sein und am Gesetz Gefallen haben, aber das Fleisch ist schwach, wenn seine Schwäche nicht durch die Kraft von oben überwunden wird. Die Geschichte beweist es tausendfach, daß Steigen und Fallen der Sittlichkeit unlöslich mit dem Steigen und Fallen der Religion verbunden ist. Das „bessere Selbst" genügt nicht, um das Herabsinken zu verhüten [1].

3. Zum dritten Punkte bitte ich die Leser, den Schluß meines Märzaufsatzes selbst einzusehen. Ich habe dort nicht behauptet, die Prüfung einer göttlichen Offenbarung sei ebenso einfach wie die der Legitimation eines militärischen Befehlsüberbringers. Jeder Vergleich ist, soll er nicht zu Ungereimtheiten führen, auf den Vergleichspunkt zu beschränken [2]. Dieser aber lag darin, daß die Prüfung, ob die Autorität wirklich gesprochen habe, nicht notwendig ein Richten über die Autorität bedeute. Warum der Vergleich Gottes mit einem militärischen Kommandeur bedenklich sein soll, ist mir nicht ersichtlich, da doch in der Heiligen Schrift Gott oft mit einem Menschen (Hausvater, Sämann, Hirt, König) verglichen wird. Wir können über Gott nur nach Analogie menschlicher Verhältnisse reden, wobei wir uns natürlich stets des unendlichen Abstandes zwischen göttlichen und menschlichen Dingen bewußt bleiben müssen.

Bedeutsam scheint mir das offene Zugeständnis Messers, daß sein Gedankengang im Grunde jede Autorität in Frage stellt. Da nun der Mensch und die Menschheit, auch weit über das pädagogische Gebiet hinaus, nicht nur der Freiheit, sondern auch der Autorität unbedingt bedürfen, so ist das eine Folgerung, die an der Richtigkeit seiner Voraussetzung von vornherein zweifeln läßt. Daß

[1] Vgl. auch den Aufsatz von Ernst Troeltsch über „Atheistische Ethik": Preußische Jahrbücher 82 (1895) 193 ff. (abgedruckt in: Gesammelte Schriften II [1913] 525 ff.).

[2] Chrysostomus bemerkt: Ut semper dixi, parabolae non sunt ad literam accipiendae; inde enim absurda multa sequerentur. Homil. 47 in Mt. n. 1; Migne, P. gr. 58, 482.

die Lehre vom Gewissen als oberster Instanz für unser praktisches Verhalten nicht notwendig zu einer grundsätzlichen Gefährdung der Autorität führe, hatte ich bereits in meinem Aufsatz über das Gewissen dargetan[1]. Auch hatte ich dort gezeigt, daß es zwischen der göttlichen Autorität und dem Spruche des Gewissens, schon rein begrifflich betrachtet, niemals einen Gegensatz geben könne, da Gott will, daß wir stets unsrem Gewissen folgen. Messer beruft sich nun auf den ganz selbstverständlich klingenden Satz: „Es kann nicht zwei ‚letzte', d. h. oberste Instanzen geben." Die Antwort würde in der Schulsprache lauten müssen: in eodem ordine et sub eodem respectu! Das Gewissen ist die letzte subjektive Instanz für den einzelnen; daneben gibt es noch eine höchste objektive Instanz: das Gesetz oder, konkret in seiner Ursache gefaßt, die Autorität.

Ein Beispiel aus der katholischen Glaubenslehre möge, von katholischem Standpunkt aus betrachtet, diesen Unterschied erläutern. Durch das Vatikanische Konzil ist erklärt worden, daß der Papst bei Lehrentscheidungen für die ganze Kirche in Glaubens- und Sittenfragen unfehlbar ist. Damit ist diese Frage objektiv endgültig entschieden. Da nun jeder Mensch verpflichtet ist, der objektiven Wahrheit sich zu unterwerfen, so ist an sich (per se) jeder Mensch verpflichtet, auch diese Wahrheit anzuerkennen. Eine ganz andere Frage aber ist es, wie nun der einzelne subjektiv zur Erkenntnis dieser Wahrheit bzw. ihrer Glaubwürdigkeit gelangt oder nicht gelangt. Hierfür ist das Gewissen des einzelnen entscheidend. Es wäre unsittlich, wollte etwa ein Protestant jene Wahrheit annehmen, ehe er sich von der göttlichen Autorität der katholischen Kirche innerlich überzeugt hätte. Damit nämlich ein Gesetz den einzelnen verpflichtet, muß es ihm hinreichend promulgiert sein, d. h. es muß nicht nur inhaltlich, sondern auch als für ihn verpflichtend zu seiner Kenntnis gekommen sein. Das gleiche gilt von jeder Autorität. Daraus ergibt sich, daß im Grunde niemals ein Konflikt zwischen einem wahren Gewissensspruch und einer wahren Autorität entstehen kann. Wo immer dem Gewissen eine wahre, als solche erkannte Autorität entgegentritt, gibt das Gewissen von sich aus den Befehl, dem Gebot der Autorität nachzukommen. Wo aber das richtig gebildete Gewissen gegen eine von außen gestellte Forderung ernste, nicht zu überwindende Bedenken hat, da liegt eben kein verpflichtendes Gebot der Autorität vor.

Die Theorie über das rechte Verhältnis von Gewissen und Autorität hat auszugehen von dem Normalfall eines richtigen Gewissens und einer wahren Autorität, die sich als solche ausweist und sich in den Schranken ihrer Zuständigkeit hält. Wie der Mensch auf dem Gebiet des Wissens sein Erkennen nach Maßgabe seiner Verstandeskräfte der objektiven Seinsordnung angleichen muß, so muß er auf dem ethischen Gebiet sein Handeln nach Maßgabe seines Gewissens in Übereinstimmung mit der objektiven Wertordnung bringen. Die notwendige Voraussetzung, ohne die alles Streben sinnlos wäre, ist dabei, daß das Denken auf das Sein und das Gewissen auf die absolute Wertordnung abgestimmt ist. Daraus folgt, daß das Gewissen nicht grundsätzlich die Autorität in Frage stellen kann; denn die Autorität ist nichts anderes als

[1] Diese Zeitschrift 103 (1922) 208 ff.

der Ausdruck der objektiv gültigen Wertordnung. Eine unrechtmäßige Autorität oder ein ungerechtes Gesetz ist philosophisch betrachtet ein innerer Widerspruch[1]. Der metaphysische Grund für die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen Gewissen und Autorität ist der gleiche wie der für die harmonische Einstellung der Denkgesetze auf die Seinsgesetze: beide haben ihren Urheber in demselben Gott (Röm. 2, 14; 13, 1).

Natürlich liegen die Verhältnisse bei der tatsächlichen Anwendung der theoretischen Grundsätze nicht so schematisch einfach. Das wirkliche Leben verwischt oft bis zur Unkenntlichkeit die Grenzen zwischen Gewissen und Autorität und bringt den Menschen in Lagen, wo sowohl die Stimme des Gewissens als das Recht der Autorität dunkel und zweifelhaft wird. Dann heißt es, mit sich und andern zu Rate gehen, um Klarheit nach dieser oder jener Seite zu finden, und nach den Regeln, die für die Pflichtenkonflikte gelten, sich entscheiden. Daß dabei der Mensch subjektiv immer seinem Gewissen, auch dem irrenden Gewissen folgen muß, brauche ich wohl nicht zu wiederholen.

Wenngleich nun das Gewissen die letzte innere Instanz ist, so ist doch die Autorität für das Gewissen nicht bedeutungslos. Denn die Autorität wirkt auf das Gewissen belehrend, führend und, wo sie als solche erkannt ist, auch bindend. Wie der einsame Wanderer sich am Wegweiser (es gibt auch Wegweiser, die ein Gebot enthalten), so kann das Gewissen sich an der Autorität zurechtfinden und anderseits sich dadurch schuldig machen, daß es die nötige Erkundigung vernachlässigt, ob und wie die Autorität gesprochen hat.

Die Gefahr des allgemeinen Relativismus liegt für den Messerschen Standpunkt in seiner zaudernden Haltung gegenüber dem Rechte der wohlbegründeten Autorität. Mein scherzweise angeführter Vergleich aus der Mathematik zielte in diese Richtung. Wer sich, so war mein Gedanke, von der Zuverlässigkeit oder gar Göttlichkeit einer Autorität überzeugt hat, kann und muß sich ihr ohne Rückhalt anschließen, und die unbegründete Furcht, es möchte sich eines Tages diese Autorität als unzuverlässig erweisen, braucht in keiner Weise die absolute Festigkeit seiner innern Zustimmung zu erschüttern. So stimmen wir ja auch unbedingt der Wahrheit $3 \times 4 = 12$ zu, ohne der Befürchtung Raum zu geben, es möchte sich eines Tages die Organisation unsrer Vernunft ändern und ein anderes Ergebnis fordern.

Mit seiner Erklärung der wissenschaftlichen Arbeitsteilung wird Messer schwerlich weiten Anklang finden. Das ist doch keine Arbeitsteilung, wenn jeder einzelne, um zu sicherem Besitz der Wahrheit zu gelangen, die ganze Arbeit der andern noch einmal selbst tun muß. Es gäbe also kein endgültiges Wissen von Dingen, die ich nicht selbständig untersucht hätte? Alles andere wäre nur vorläufige Übernahme? Wie arm wäre dann in der Tat der Bereich unsres Wissens! Treffend bemerkt Rudolf v. Jhering[2]: „Das wenigste von dem, was wir für wahr halten, können wir selber auf seine Wahrheit prüfen ... Dies Verhältnis muß notwendigerweise in demselbem Maße zu-

[1] Thomas von Aquin (Summa theol. 1, 2, q. 95, a. 2) sagt deshalb: Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae (das natürliche Sittengesetz spricht sich im Gewissen aus) derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.

[2] Der Zweck im Recht II[4] (Leipzig 1905) 465 471.

nehmen, als die Summe dessen, was zu wissen ist, im Laufe der Geschichte und der Kultur wächst, oder als das Individuum seinem Beruf nach einer größeren Summe des zu Wissenden bedarf — die eigene Prüfung wird in demselben Maße schwieriger, als die Masse größer wird. Der Philosoph muß mehr als wahr annehmen als der Historiker, Naturforscher, Jurist, er würde nicht Philosoph sein können, wenn er das gesamte Material, das er von ihnen entgegennimmt, selber prüfen wollte." Daher fürchte ich, daß die Auffassung Messers folgerichtig durchgeführt den ganzen Bau des menschlichen Wissens in Frage stellt. Doch wäre es wohl unbillig, seine Worte so zu pressen, als ob er eine gesicherte Erkenntnis z. B. geschichtlicher und geographischer Tatsachen für ausgeschlossen halte, solange der Erkennende sie nicht autonom nachgeprüft habe.

Es ist echt katholisch gedacht, daß alles Suchen nach der Wahrheit sinnlos wäre, wenn nicht die Wahrheit selbst und ihre Erkennbarkeit vorausgesetzt würde. Aber da erhebt sich die folgenschwere Frage: Was ist Wahrheit? Das katholische Denken hat in Einklang mit dem natürlichen Denken stets daran festgehalten, daß unser Verstand zu einer Erkenntnis der absoluten, transsubjektiven Wirklichkeit, und zwar auch in den großen Fragen des Lebens gelangen könne. Unser Denken ist dann wahr, wenn es den objektiven Sachverhalt der Dinge getreu wiedergibt. Dagegen hat das moderne Denken unter dem Einfluß der „Kopernikustat" Kants den Begriff der Wahrheit geradezu umgestülpt. Danach erkennen wir nicht die Natur der Dinge, sondern verarbeiten nur unsre Vorstellungen von den Dingen. Das Denken richtet sich nicht nach dem Objekt, sondern das Objekt richtet sich nach unsrem Denken: Die Natur steht unter dem Verstandesgesetz! Nach drüben ist die Aussicht uns verbaut. Und wenn dann am Ende der Philosophie die Einsicht steht, daß wir gerade über die Fragen, auf die es wesentlich ankommt, nichts Sicheres wissen können, so mag man das „auch eine Erkenntnis" nennen, aber es ist eine Erkenntnis, die dem schmerzvollen Verzicht auf alle Wahrheit im absoluten Sinn aufs Haar gleicht. Das ist die Einsicht des verzweifelnden Faust, zu sehen, „daß wir nichts wissen können! — Das will mir schier das Herz verbrennen".

Messer hat wie so mancher der modernen Denker in der Erkenntnistheorie mutig den Schritt über Kant hinaus getan und sich dem erkenntnistheoretischen Realismus der scholastischen Philosophie genähert. Doch schrickt er noch vor den Folgerungen dieses Systems zurück. Vor allem fürchtet er von der Autorität eine Vergewaltigung des Gewissens. Vielleicht wird ihn ein vertiefteres Studium über die Grundlagen und Rechte der Autorität sowie über die Wesenszüge und Bedürfnisse der menschlichen Natur zu der Einsicht führen, daß die wahre Autorität nicht ein Feind, sondern ein Freund auch des selbständigen, gereiften Denkers ist, der wie jeder andere Mensch mehr empfangen muß, als er zu geben hat.

Max Pribilla S. J.

Pascal. Zum 300. Geburtstag (19. Juni).

Es gibt wenige Menschen, die eine so allseitige Anerkennung gefunden haben, wie der aufglänzende Forscher, der als noch junger Mann der Welt und Wissenschaft Lebewohl sagte und mit neununddreißig Jahren als Aszet und Einsiedler starb. Wenn Ruhm erhebt, dann ist Pascal einer der größten Menschen. Ein erschreckendes Genie nennt ihn Chateaubriand. Wissenschaft, Literatur und Religion erkennen ihn als Geistesriesen an. Daß der Zwölfjährige sich selbst seine Geometrie erfand, der Sechzehnjährige ein Werk über Kegelschnitte veröffentlichte, bald darauf eine Rechenmaschine baute und durch planvoll durchdachte Experimente die Tatsache des Luftdrucks und die Abnahme desselben mit der Höhe nachwies, Arbeiten über das Gleichgewicht der Flüssigkeiten und verschiedene geometrische Probleme veröffentlichte, von denen das der Zykloide das wuchtigste war, das erregt um so mehr Bewunderung, als der schwächliche Körper immer wieder der Riesenarbeit des Geistes unterlag. Dabei hat dieser Mathematiker die eigenartige Gabe gehabt, mächtig auf den Augenblick, auf seine Mitmenschen einzuwirken. In seinen „Gedanken" erzählt er einmal: „Ich hatte eine lange Zeit mit dem Studium der abstrakten Wissenschaften verbracht; daß es so selten möglich ist, seine Ideen darüber mit andern auszutauschen, hatte mir dies Studium verleidet. Als ich das Studium des Menschen begann, sah ich, daß diese abstrakten Wissenschaften nicht für den Menschen geeignet sind, und daß ich mich weiter von meinem Menschenberuf entfernte, indem ich weiter denn andere in sie eindrang, als wenn sie mir ganz unbekannt geblieben wären. Ich verzieh den andern, wenig davon zu wissen. Aber ich glaubte wenigstens, viele Genossen im Studium des Menschen zu finden, und dieses sei das wahre, für ihn passende Studium. Ich hatte mich getäuscht. Es gibt noch weniger Menschen, die den Menschen, als die die Geometrie studieren. Nur aus Unfähigkeit, diesen zu studieren, sucht man das andere. Aber ist es nicht besser für ihn, wenn er nichts von sich weiß, um glücklich zu sein?" Jedenfalls so weit hat Pascal den Menschen gekannt, daß er ihn zu fesseln verstand. Auch als Journalist, als Improvisator hat er einen Ruf, einen vielleicht ganz einzigartigen Ruf. Durch seine Provinzialbriefe ist Pascal den weitesten Kreisen bekannt geworden. Daß er scharfe, viel zu scharfe Töne anschlug, daß die Angegriffenen in sachlicher Gegenwehr seine Schläge in Luftstreiche gewendet haben, das ist vergessen. Sein Werk wirkt fort. Es wurde damals verschlungen. Das klassische Gewand sorgt dafür, daß es auch heute noch gern gelesen wird. Und seine starken Seiten kann ja heutzutage auch ein Jesuit ruhig würdigen, da seine Ziele verlassen, die Schwäche seiner Beweise genügend offengelegt sind[1].

Eine eigentümliche Tragik liegt auf dem Leben des einzigbegabten Mannes, die einen mit allem versöhnen möchte, was sich in seiner Erscheinung an Bedenklichkeiten auftut. Sie ist gewiß auch ein Grund, daß Pascal in dem Wahrheitsucher unsrer Tage so manche verwandte Saiten anklingen macht. Daß Voltaire über Pascals Gottsuchen herfiel, macht seine Stellung nur sympathischer. Sie ist schwach, diese Grundeinstellung Pascals, seine Apologetik ist zu sehr

[1] Vgl. Kreiten in dieser Zeitschrift Band 42—45 und 50.

auf der skeptischen Herabwürdigung der menschlichen Vernunft aufgebaut; aber so bedenklich sie ist, so wohlgemeint erscheint sie und so bestrickend für den Menschen von heute. Seine mathematischen und physikalischen Forschungen, so genial, so stürmisch vorandrängend sie sind (der Nachweis des Luftdrucks war zugleich ein wissenschaftlich methodischer Umsturz), sie imponieren eigentlich durch die Souveränität, womit der Entdecker selbst sie verachtet. Pascal lieh sich nur der Wissenschaft.

Der klare Geist, der sich vom altertümlich ererbten Irrtum lossagt, nicht im verwegenen Bruche, sondern in überlegter, schön gestufter Entwicklung, wie ist er demütig gläubig geblieben, da er klarer als andere den Abstand überschaut, der ihn von der Einsicht in das Wesen der Dinge trennte. Welch scharfe Worte findet er für das geschniegelte Halbwissen seiner und unsrer Zeit: „Die Welt (das gewöhnliche Volk) urteilt richtig über die Dinge; denn sie befindet sich in der natürlichen Unwissenheit, welche die wahre Weisheit des Menschen ist. Die Wissenschaften haben zwei Enden, die sich berühren; das eine ist die reine, natürliche Unwissenheit, in der sich alle Menschen bei ihrer Geburt befinden; das andere ist dasjenige, wohin die großen Seelen gelangen, die alles, was die Menschen wissen können, durchlaufen und dann gefunden haben, daß sie nichts wissen, sich somit in jener selben Unwissenheit begegnen, von der sie ausgegangen waren. Aber das ist eine gelehrte Unwissenheit, die sich kennt. Die zwischen diesen beiden Enden Befindlichen, welche aus der natürlichen Unwissenheit herausgetreten sind, ohne zu der andern gelangen zu können, haben einen Anstrich von dieser anmaßenden Wissenschaft und spielen die Klugen. Sie sind es, welche die Welt stören, und schlecht über alles urteilen. Das Volk und die Gescheiten bilden den Gang der Welt, jene verachten ihn und sind verachtet, sie urteilen schlecht über alles, die Welt aber urteilt richtig.“ Und Pascal handelt dieser Erkenntnis gemäß. Welcher Anblick! Pascal, der große Entdecker der Zykloidenberechnung und der barometrischen Höhenmessung, der weitblickende Unternehmer, der zuerst die Mietdroschken einführte, der Reformtheolog, der den gigantischen Plan einer ganz neu aufgebauten Apologetik als sein Lebenswerk auffaßte, dieser Pascal verbirgt sich in der Einsamkeit und verbringt fast den ganzen Tag mit der Lesung der Heiligen Schrift. Dieser Torso eines Entdeckers, Torso eines Apologeten und Torso eines Heiligen, ja man muß wohl sagen, Torso eines Katholiken. Kann ein Blinder den Blinden führen? Und doch wie viele führte er und führt er noch, der selbst zu oft der Blindgeführte war. Es ist sonderbar, wie leicht seine rigoristische Aszese ertragen wird, vielleicht deshalb, weil er sie nicht von den Jesuiten und Mönchen entlehnte, sondern von den Verteidigern der „Gnade“, dem Gefolge des Jansenius, aus den Zellen von Port-Royal. Fragt man sich, warum er nicht weiter ab in die Irre ging, wie es Luther und Kalvin getan, so mag dafür die Umgebung die Erklärung bieten, die Politik des Jansenismus, wohl aber auch sein klarer Verstand, der demütig genug blieb, man mag sagen, pyrrhonisch genug, um seiner Beschränktheit sich dauernd zu erinnern.

Hier liegen ohne Zweifel wahre Vorzüge Pascals. Er ist ein Wahrheitsucher und deshalb immer modern. Er kämpft gegen das traditionelle Wissen, aber will das Wertvolle, das die Tradition bietet, voll ausgenützt wissen. Er

geht auf seiner Suche nach Wahrheit vielfach in die Irre, aber er hebt doch manches Goldkorn, weil er mit wirklichem Opfermut sucht.

Das nächste Ziel, wofür er kämpfte, ist heute vielleicht vergessen und verlassen, das große Ideal bleibt, heute mehr wie damals. Der Gegner, gegen den er sich aufbäumte, ist auch heute noch gehaßt und gefürchtet, wenn auch nicht mehr unter Katholiken. Die Zeitentwicklung ist über die großen Fragen des Jansenismus nach der Autorität der Kirche hinweggegangen. Pascals Kampfesweise ist nicht immer ritterlich, sie kann katzenhaft verschlagen werden. Aber wer weiß, wieviel von diesem Vorwurf auf seine Umgebung fällt. Hat sich doch Pascal selbst endlich von seinen früheren jansenistischen Freunden grollend zurückgezogen, weil ihn ihr hinterhältiges Versteckenspielen anwiderte.

Der Jansenismus hat Pascal benützt. Als neue Lehre brauchte er Wunder. Das mit viel Lärm verkündete Wunder an Pascals Nichte, das auf Pascal selbst einen überwältigenden Eindruck machte, das er als die heilige, gewaltige Stimme Jesu Christi im 16. Provinzialbrief seinen Gegnern entgegenhält, selbst dieses Wunder war nicht so wirksam als das Wunder der Bekehrung des gelehrten Blasius Pascal. Es kann zugegeben werden, daß die literarische Hochflut des Jansenismus Pascal hochgehoben und hochgehalten hat, weil sie es so wollte und weil er für die Sekte leuchten mußte. Da sich diese Streitigkeiten über ein Jahrhundert hinzogen, mußte Pascals Ruhm dauernd wachsen. Aber zweifellos war Pascal nicht nur das Idol einer Partei, selbst wenn diese Partei ewig bleibt. Der Jansenistenstreit versank in der französischen Revolution und mit ihm Pascals Name, um aber im letzten Jahrhundert besonders durch Cousin wieder auferweckt zu werden. Es mag sein, daß Pascal in Deutschland deshalb besondere Beachtung fand, weil er gegen die gefährlichen Jesuiten die Anklagen der Provinciales geschleudert. Die Ausgabe, die Dreydorff von den Provinzialbriefen veranstaltete, ist nach der Ankündigung des Herausgebers als Kampfmittel gegen die Jesuiten gedacht. Aber wie oft findet man heute Pascals Pensées zitiert, wo von der Jesuitenhetze sich kein Zweiglein mehr regt. Dem fertigen Katholiken mag Pascal wenig zu sagen haben, aber es gibt Ringende und Schwankende besonders unter unsern Gebildeten, die Gegensätze zwischen Wissen und Glauben mehr fühlen und fürchten, als sie oft auszusprechen wagen, sie finden sich zu Pascal hingezogen. Nicht als ob Pascal ein Patron der Zweifler hätte sein wollen, aber er hat manchem Zweifel das geistreiche Wort und die überlegene Fassung gegeben. Der Grundzug seines Wesens bleibt ein halber Zweifel, und der macht ihn dem Zweifler sympathisch. Pascal wollte den Zweifel überwinden, ohne ganzen Erfolg zu haben; der Neuere will ihn vielleicht nicht überwinden. Aber er braucht Pascals Gedanken, um seiner heutigen Skepsis ein klassisches Gewand zu verleihen. Pascal weiß manches wundervoll zu sagen. Einiges ist zu geistreich, als daß es voll wahr sein könnte. So sein berühmter Satz über den unendlichen Raum: „Es ist eine unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Oberfläche nirgends ist.“ Oder folgender schwermütige Zug aus den Pensées: Da hast du es, was ich sehe und was mich stört; ich schaue nach allen Seiten und sehe nirgends etwas anderes als Dunkelheit; die Natur bietet mir nichts, was mir nicht Stoff zum Zweifel und zur Unruhe gäbe. Sähe ich nichts darin, was eine Gottheit

verriete, so würde ich mich zur Verneinung entschließen; sähe ich überall die Spuren eines Schöpfers, so würde ich in Frieden im Glauben ruhen; da ich aber zu viel sehe, um zu verneinen, und zu wenig, um mich zu beruhigen, so bin ich in einem beklagenswerten Zustand, in dem ich hundertmal wünschte, daß, wenn ein Gott die Natur erhält, sie mir dies ohne Zweideutigkeit sage, und daß, wenn die Spuren, welche sie von ihm aufweist, täuschend sind, sie dieselben gänzlich unterdrücke; daß sie alles sage oder nichts, damit ich sähe, welche Partei ich ergreifen soll. Statt dessen kenne ich in dem Zustand, in dem ich mich befinde, da ich nicht weiß, was ich bin und was ich tun soll, weder meine Lage noch meine Pflicht; mein Herz verlangt ganz danach, zu erkennen, wo das wahre Gut ist, um ihm zu folgen, und nichts würde mir zu schwer für die Ewigkeit." Es ist das große Schweigen der Welt, das ihn erschreckt, gewiß ein Geheimnis für jeden, aber ein schrecklicher Alb für den Jansenisten Pascal, der zu dem Rätsel von Gottes Führung und der menschlichen Freiheit nie die rechte Stellung gewann. — Das große Problem „Glauben und Wissen", das immer und erst recht heute modern ist, hat Pascal nicht losgelassen. Die Aufgabe, es zu lösen, hat gigantische Anstrengungen in ihm erweckt, aber tatsächlich auch seine letzte Kraft verzehrt, ehe sie gelöst war. Und die Art, wie er die Aufgabe angreift, zeigt, daß er sie wohl nie gelöst hätte.

Es liegt eine große Tragik über Pascals Leben und spiegelt sich wider in seinen Werken. Natürlich wird man zunächst an seine geschwächte Gesundheit denken. Sie hat sein Leben schwer beschattet. Sie entschuldigt manche Schwäche und Reizbarkeit. Aber viel größer ist der Einfluß, den ein anderes Unglück auf Pascals Entwicklung ausgeübt. Dieses Übel heißt Jansenismus. Der Jansenismus hat sein Talent mißbraucht, sein Gemüt verbittert, seine Kraft vergeudet, sein Leben vergiftet, sein Wirken, das ein reiner Segen hätte sein können, in Unheil und Verderben verkehrt. Und das alles durch die Konstruktionen des Dr. Arnauld, des Nicole und der andern Führer von Port-Royal. Und das alles bei dem Wahrheitsucher Pascal, bis er endlich hinter die Kulissen schaut und sich grollend zurückzieht, aber ohne die Höhe der Folgerung zu ersteigen, daß er für sich und andere das Lügengewebe zerreißen müsse. Viel hat die Sekte der Kirche geschadet, aber man möchte ihr am wenigsten verzeihen, daß sie Pascal der Kirche und der Wissenschaft entrissen. Und man muß es Pascal verargen, daß er sie nicht früh genug durchschaut. Aber da ist nun noch dieser gefühlsmäßige Einschlag in Pascals Entwicklung zu beachten. Sein Vater und mit ihm die ganze Familie stand zu den Häuptern der Partei in vertrauten Beziehungen. Am Totenbett des Vaters hatte Abbé Singlin, der Vertraute St. Cyrans, gestanden. Pascals jüngere Schwester Jacqueline war in Port-Royal eingetreten und so weit die Vertraute der Mutter Angelica geworden, daß sie zur Subpriorin erkoren wurde. Vielleicht mutet bei dem Spötter der Provinzialbriefe und erst gar bei dem Mathematikus diese Gefühlsbetonung zunächst sonderbar an, in Wirklichkeit ist sie ja bei derlei Leuten nicht selten. Vielleicht mag die Anlage, welche die Auvergner Berge dem Kinde Clermonts mitgaben, durch die fast dauernde Kränklichkeit vertieft worden sein. Jedenfalls stimmt dazu eine auffallende theoretische Wertung des Gefühls als Erkenntnisquelle: „Die Kenntnis der ersten Prinzipien", sagt er einmal, „wie das Dasein von

Raum, Zeit, Bewegung, Zahlen ist ebenso sicher als irgend eine andere, welche die Schlußfolgerung uns vermittelt. Und gerade diese Kenntnisse, welche das Herz und der Instinkt uns vermitteln, sind der Stützpunkt der Vernunft bei ihren Schlüssen. Das Herz fühlt, daß es im Raume drei Ausdehnungen gibt und daß die Zahlen unendlich sind, und die Vernunft beweist dann, daß es keine zwei Quadratzahlen gibt, deren eine das Doppelte der andern sei. Die Prinzipien fühlt man, die Lehrsätze folgert man, und alles mit Sicherheit, wenn auch auf verschiedenem Wege." Natürlich ist Pascal deshalb kein Anhänger oder Vorläufer Schleiermachers. Er hat hier wohl nur das rechte Wort nicht gefunden für die Verstandestätigkeit, die uns die Denk- und Rechenaxiome direkt ohne Beweis als notwendig durchschauen läßt. Aber gewiß spielt das Herz bei Pascals Logik mit, und das erklärt gewiß auch seine Anhänglichkeit an Port-Royal. Jacqueline hat es sich etwas kosten lassen, ihn zu angeln, aber es gelang dann auch, ihn bis zu ihrem Tod in der Partei festzuhalten. Und er ist waschechter Jansenist geworden. Seine skeptische Mißachtung der menschlichen Vernunft, seine Hiebe gegen den Dogmatismus der alten Schule, seine Betonung des Gefühls, das alles entsprang der jansenistischen Weltanschauung. Aber dieser schwermütige Ton besticht. Und dabei diese geistvolle Darstellung! Kein Wunder, daß auch die jansenistischen Pensées solchen Eindruck machen. Man nehme etwa die berühmte Stelle von der Eigenliebe: „Es ist die Natur der Eigenliebe und dieses menschlichen Ich, nichts zu lieben als sich, nichts zu achten als sich. Aber was wird sie beginnen? Sie kann unmöglich verhindern, daß dieses geliebte Wesen voller Fehler und Gebrechen sei; es möchte groß sein und sieht sich klein; es will glücklich sein und sieht sich elend; es will vollkommen sein und sieht sich voller Unvollkommenheiten; es will der Gegenstand der Achtung und Liebe der Menschen sein und sieht, daß seine Fehler nur ihre Abneigung und Verachtung verdienen. Diese Verlegenheit, in welcher es sich befindet, bringt in ihm die ungerechteste und verbrecherischste Leidenschaft hervor, die man sich einbilden kann; denn es empfängt einen tödlichen Haß gegen diese Wahrheit, welche ihm zusteht und es von seinen Gebrechen überzeugt. Es möchte sie vernichten, und da es sie nicht in sich zerstören kann, so zerstört es sie soviel wie möglich in seiner und der andern Erkenntnis, d. h. es wendet alle Mühe auf, seine Fehler andern und sich selbst zu verbergen, und kann nicht dulden, daß man sie ihm zeige, noch daß man sie sehe. Es ist gewiß ein Übel, voller Fehler zu sein, aber es ist ein noch größeres Übel, voller Fehler zu sein und sie nicht erkennen wollen, weil dadurch noch jenes einer freiwilligen Täuschung hinzukommt. Wir wollen nicht, daß die andern uns täuschen; wir finden es nicht recht, daß sie von uns mehr geehrt sein wollen, als sie verdienen; es ist also auch nicht recht, daß wir sie täuschen und von ihnen mehr geehrt sein wollen, als wir es verdienen. Wenn sie also nur Laster und Fehler entdecken, die wir wirklich haben, so tun sie uns offenbar kein Unrecht an; denn sie sind nicht schuld daran, ja sie erweisen uns Gutes, da sie uns behilflich sind, uns von einem Übel, der Unkenntnis unsrer Fehler, zu befreien. Wir sollen also nicht zürnen, weil sie sie kennen, und uns verachten, da es gerecht ist, daß sie uns so kennen, wie wir sind, und uns verachten, weil wir verächtlich sind.

Das wären die Gedanken, die in einem gerechten und unparteiischen Herzen entstehen würden. Was müssen wir also von dem unsrigen sagen, das gerade in der umgekehrten Stimmung ist? Oder ist es nicht wahr, daß wir die Wahrheit hassen und diejenigen, welche sie uns sagen? daß wir es gerne haben, wenn man sich zu unsern Gunsten täuscht, und daß wir wünschen, von ihnen als ganz anders geliebt zu werden, als wir wirklich sind? Ein Beweis für diese Tatsache, der mir Schauder einflößt, ist dieser: Die katholische Religion verpflichtet uns nicht, unsre Sünden ohne Wahl aller Welt zu bekennen; sie duldet, daß man sie vor allen andern Menschen verborgen halte, nur einen einzigen nimmt sie aus, ihm sollen wir nach ihrem Befehl den Grund unsres Herzens zeigen, und zwar ganz so, wie er ist. Nur diesen einen sollen wir über uns nicht in Täuschung befangen sein lassen; ihn dagegen verpflichtet sie zu einem unverletzlichen Stillschweigen, infolgedessen seine Kenntnis bei ihm aufgehoben ist, als bestehe sie nicht. Kann man sich etwas Liebreicheres und Sanfteres denken? Und doch, die Verderbnis des Menschen ist so groß, daß er selbst in diesem Gesetz eine Härte findet, und das ist eine der Hauptursachen, die einen großen Teil Europas gegen die Kirche in Aufruhr gebracht hat. Wie ungerecht und unvernünftig muß das Herz des Menschen sein, daß es sogar verkehrt findet, wenn man einem Menschen gegenüber das tut, was man in gewissem Sinne gerechterweise allen gegenüber tun müßte?" usw. Das ist Pascal, und doch könnte die Stelle ihrem Inhalt nach bei einem alten Geistesmann stehen. Pascal verleugnet auch in den Pensées durchaus nicht sein wissenschaftliches Genie. Dabei treten einem Formen der Naturanschauung entgegen, die in eigentümlich tiefer Vorahnung der kommenden Naturforschung als Prophezeiung von Erkenntnissen sich darstellen, die heute erst uns aufdämmern.

Nachdem er den Menschen in den Riesenweiten des Universums zunächst hat verschwinden lassen: „Was ist ein Mensch im Unendlichen?" fährt er fort: „Um ihm aber ein anderes, ebenso erstaunliches Wunder vorzuführen, suche er in dem, was er kennt, die feinsten Dinge auf: Eine Milbe möge ihm in der Kleinheit eines Körpers Teile zeigen, die noch unvergleichlich kleiner sind, Beine mit Sehnen, Venen in diesen Beinen, Blut in diesen Venen, Säfte in diesem Blute, Tropfen in diesen Säften, Gase in diesen Säften; er teile dann diese letzteren, er erschöpfe in Vorstellungen alle seine Kraft, und über den letzten Gegenstand seiner Vorstellungen wollen wir dann weiter reden. Er denkt vielleicht, das sei das äußerst Kleinste in der Natur. Ich aber werde ihm darin einen neuen Abgrund zeigen; ich will ihm nicht bloß das sichtbare Weltall, sondern die überhaupt denkbare Unermeßlichkeit der Natur in den Umfang dieses kleinen Atoms malen, so daß er darin eine Unendlichkeit von Weltallen findet, wovon jedes sein Firmament, seine Planeten, seine Erde in demselben Verhältnis hat wie diese sichtbare Welt, und auf dieser Erde Tiere und endlich Milben usw." Die Übertreibung und Konsequenzmacherei springt in dieser Stelle Pascals zu leicht in die Augen, und man versteht, daß noch vor wenigen Jahrzehnten P. Kreiten die Verlegung des Universums in das Kleinstgedachte als „fixe Idee" verspottete. Es mutet einen eigentümlich an, wenn man in neuester Zeit diese fixe Idee reellste Wirklichkeit werden sieht, wenn das Atom in seinem feineren Aufbau auf Grund der heutigen physi-

kalischen Kenntnisse mit einem Sonnensystem verglichen wird, wo Elektronen auf elliptischen Bahnen den Atomkern umkreisen. Tatsächlich ist die Auffassung, daß der Mensch gewissermaßen zwischen zwei Unendlichkeiten gestellt ist, die Anschauung von heute. Wo solche Genies wie Pascal etwas ahnen, mag tatsächlich das Gefühl leichter das Richtige treffen. Natürlich darf die letzte Entscheidung über die Wahrheit nicht beim Gefühl liegen. Und vielleicht wollte Pascal das auch selbst nicht sagen. Wir wissen ja nur, daß sein Werk unvollendet blieb, daß bei seinem Tode nur Bruchstücke vorhanden waren, wir ahnen nicht, wie er diese Bruchstücke verwenden wollte, ob als Einwürfe oder Beweise. Deshalb ist es vielleicht gerechter, seine positiven Leistungen anzuerkennen und das Fehlende durch seinen frühen Tod zu entschuldigen. Die Menschheit wacht eifersüchtig über die Ehre ihrer großen Genies, man muß mit dieser Empfindlichkeit rechnen. Freilich sind die Bruchstücke der Pensées als solche herausgehoben worden, und es ist darum Pflicht, auf Mißverständliches in diesem Buche hinzuweisen.

Ein fertiges Werk Pascals, für das er die Verantwortung trägt, sind jene achtzehn Briefe, die er an einen Freund in der Provinz schrieb und die als Provinciales ungeheure Verbreitung fanden und entsetzlichen Schaden stifteten. Sie fallen in die erste Zeit von Pascals Aufenthalt in dem Jansenistennest Port-Royal. Unmittelbare Veranlassung war die drohende Verurteilung des Dr. Arnauld durch die Sorbonne. Arnauld selber, das Haupt der Partei, entwarf eine Verteidigungsschrift. Sie sollte dem Rate guter Freunde gemäß die Anklagen gegen Arnauld als verschrobene Spitzfindigkeiten darstellen und seinen Prozeß vor der großen Öffentlichkeit als Lärm um nichts lächerlich machen. Aber Arnaulds Broschüre wurde schwerfällig; er selbst erkannte, daß sie nicht geeignet war. „Aber Sie", wandte er sich an Pascal, „Sie sind jung, Schöngeist und interessant; Sie sollten etwas machen." Und der junge Adept schrieb. Die Messieurs lieferten ihm den Stoff und er schuf die Form, diese vielbewunderte, witzig sarkastische Form der Provinciales. Als ob die Überlegenheit der geistigen Arbeitsteilung und überlegten Zusammenarbeit ihre glänzenden Vorteile hätte zeigen wollen. Man nennt diese Briefe einzigartig im vollsten Sinne, klassisch, bahnbrechend für die französische Literatur. Und sie wirkten. Paris lachte über den Streit der gelehrten Herren von der Sorbonne, ihre spitzfindigen Unterscheidungen, ihre Abstimmungen, bei denen die schnell herbeigetrommelten Kuttenträger die Entscheidung herbeiführen halfen. Durch gewandte Verdrehung wird der ganze Streit gegen Arnauld als eine Wortklauberei um den Ausdruck: „Nächstes Vermögen" dargestellt, das man in beiden Schulen, denen der Dominikaner und Jesuiten, gebraucht, das aber keiner erklären darf. Der Schluß des ersten Briefes ist bezeichnend für seine Kampfart. Er fingiert, als habe er die Vertreter beider Schulen beieinander getroffen und die Antwort erhalten: „Sie müssen behaupten, daß alle Gerechten das nächste Vermögen haben, dabei aber von jedem Sinn abstrahieren: abstrahendo a sensu Thomistarum et a sensu aliorum theologorum. Das heißt also, sagte ich, indem ich sie verließ, man muß das Wort mit den Lippen hervorbringen, aus Furcht, dem Namen nach ein Ketzer zu werden. Oder ist etwa das Wort aus der Heiligen Schrift? Nein, gaben sie zur Antwort. — Oder stammt es etwa von den Vätern oder den Konzilien oder den Päpsten? Nein. —

Ist es etwa vom hl. Thomas? — Welche Notwendigkeit also, es auszusprechen, da es sich weder auf die Autorität gründet noch einen selbständigen vernünftigen Sinn in sich hat? — Sie sind hartnäckig, war ihre Antwort, sie werden es aussprechen oder ein Ketzer sein und Herr Arnauld auch; denn wir bilden die Mehrheit, und wenn es nötig ist, so werden wir so viel Kutten auftreiben, daß wir den Sieg davontragen. Auf diesen soliden Grund hin habe ich sie eben verlassen, um diesen Bericht niederzuschreiben usw."

Diese Flucht an die lachende Öffentlichkeit berührt schon sehr merkwürdig. Ist das Pascal, der Wahrheitsucher? Der Streit um ein Wort kann ein sehr ernster sein. Beim Kampf der alten Kirche gegen den Arianismus handelte es sich um ein i. Welch ein Feld für einen oberflächlichen Spötter!

Der zweite Brief, der besonders auf die Dominikaner gemünzt war, um sie wenigstens vor der Öffentlichkeit als tatsächlich eines Sinnes mit den Jansenisten zu erweisen, konnte ebensowenig wie der erste die Verurteilung Arnaulds hindern. So ist der kurze dritte Brief etwas kleinlaut; der Versuch, alles auf die leichte Schulter zu nehmen, sieht etwas gezwungen aus. Im vierten Briefe werden die Jesuiten gewaltig hergenommen, in dem Pascal einen gemütlichen Tölpel von Pater im Zwiegespräch zu den haarsträubendsten dogmatischen Behauptungen verführt. Damit bildet dieser Brief die Überleitung zu den folgenden über die Jesuitenmoral, die den Provinzialbriefen eigentlich das Pikante und Verheerende gegeben haben. Die letzten Briefe, es sind insgesamt achtzehn, müssen sich gegen die vernichtende Kritik wenden, die von seiten der Jesuiten, vielleicht etwas spät und schwerfällig, aber gründlich auftrat und die nach allem Tantam den streitbaren Kämpfer im Mauseloch verschwinden läßt: „Laßt Port-Royal in Ruhe, dann lassen wir auch euch in Ruhe." Und das nach Aufdeckung all der Schandtaten und Schandlehren in Dogma und Moral! Kann man Pascal ernst nehmen? Gewiß nicht. Aber seine Briefe haben gewirkt, seine Anschuldigungen werden heute noch geglaubt, und sein Ton steckt an. Pascal hat den Weg bereitet, Voltaire kann kommen.

Wie kam es, daß Pascal so schrieb? Pascal, der frühreife, blendend begabte Knabe, war von seinem Vater, einem Juristen im Staatsdienst, der zugleich seiner Neigung nach Physiker war, erzogen und in die Kenntnis der Literatur und bald auch, als das mathematische Talent des Knaben sich im selbständigen Entdecken der Geometrie zeigte, in die exakten Wissenschaften eingeführt. Die Arbeiten über die Kegelschnitte, die Erfindung seiner Rechenmaschine, besonders aber seine Arbeiten und Entdeckungen über den Luftdruck und das Gewicht der Luft gaben ihm bald einen Namen und in der Familie eine fast abgöttische Verehrung. Pascal hatte eine vorläufige Arbeit über den horror vacui veröffentlicht, worin er jener alten Anschauung, daß die Natur grundsätzlich das Auftreten eines leeren Raumes zu vermeiden strebe, mit Logik und Experimenten zu Leibe rückte. Der damalige Rektor des Jesuitenkollegs zu Clermont in Paris, P. Noël, ein tüchtiger Physiker, allerdings der alten Schule, glaubte die alte Lehre verteidigen zu sollen und schrieb eine ausführliche Abhandlung, in der er mit allen Mitteln der Spekulation und schwachen Experimenten die alte Anschauung zu stützen suchte. Der junge Pascal antwortete höflich, aber schon von oben herab und etwas ironisch mit tatsächlich durchschlagenden Beweisen. In einer ebenfalls sehr höflichen Antwort lehnt

P. Noël die Existenz des leeren Raumes ab, und damit endet die Korrespondenz Aber sie hatte ein Nachspiel. P. Noël gab ein Buch heraus, „Das Volle des Leeren", das angeblich nicht gegen Pascal gerichtet sein sollte. Der Titel, die barocke Widmung an den Fürsten Conti und nicht zuletzt der Inhalt gaben Pascal Anlaß zu scharfer Kritik, die aber zunächst nur in einem Privatbrief an einen Freund zum Ausdruck kam. Aber dafür erhielt P. Noël eine Antwort von Pascals Vater, die tatsächlich als Vorläufer der Provinzialbriefe bezeichnet werden muß, eine lange Auseinandersetzung, die trotz der höflichen Form so gespickt ist mit Ironien und Verdächtigungen, daß man nichts Gutes für die Zukunft hoffen kann. Befremdend ist ein derartiger Zusammenstoß zwischen dem geistig schwächeren, durch Tradition und Lebensstellung stärkeren Vertreter der alten Schule mit dem vierundzwanzigjährigen Sturmgeist durchaus nicht, man könnte solche Kämpfe Naturnotwendigkeiten nennen. Natürlich mußte er zu Gunsten Pascals ausgehen. Aber es ist zu bedauern, daß er mit schrillen Mißtönen der Verdächtigung ausklang und Verbitterung nachwirkte. In die nun folgende Zeit (September 1648) fällt Pascals berühmtestes Experiment, die auf seine Veranlassung von seinem Schwager Périer unternommene Besteigung des Puy de Dôme mit dem Barometer und der Nachweis, daß der Luftdruck mit der Höhe abnimmt. Das lieferte Pascal den endgültigen Beweis, daß es mit dem horror vacui nichts sei: „Nicht bloß in diesem Falle hat die Spitzfindigkeit der Menschen, wenn ihre Schwäche den wahren Grund einer Erscheinung nicht geben konnte, eingebildete Scheingründe gegeben, die man dann mit schönen Namen belegte, welche das Ohr zwar füllen, den Geist aber leer lassen.... Es geschieht trotz allem nicht ohne eine gewisse Trauer, daß ich von jenen so allgemein angenommenen Meinungen ablasse; ich tue es nur, indem ich der Macht der Wahrheit weiche, die mich zwingt. Ich habe den neuen Meinungen widerstanden, solange ich noch einen Vorwand hatte, den alten zu folgen...." Man möchte meinen, bei dieser Einstellung hätte Pascal Verständnis haben können für die etwas schwerfällige Art, mit der die Jesuiten seine Erfolge aufnahmen. P. Noël war nämlich nicht der einzige, der ihn herausforderte. Im Kolleg von Clermont-Ferrand hatte man ihm die Priorität seiner Entdeckung streitig gemacht, lenkte aber auf seinen Protest hin ein. Übrigens waren solche Prioritätsstreitigkeiten damals häufig. Aber das starke Selbstbewußtsein des jungen Forschers, das die jansenistische Aszese kaum zurückdrängte, die stark betonte Kampfstimmung, die in den wiederholten wissenschaftlich-persönlichen Fehden gereizt worden war, dazu die Gesundheitsschädigungen, die Nerven und Magen stark angegriffen hatten, das alles gab mitsamt der jansenistischen Umgebung die Einstellung für die Provinzialbriefe. Vorurteile gegen die Jesuiten waren da.

Durch die mehr oder weniger wissenschaftlichen Auseinandersetzungen waren sie nicht verbessert worden. Man kann es den Jesuiten nicht verdenken, daß sie in den Strauß mit Pascal keinen gleichwertigen Kämpfer senden konnten. Pascal überragte eben seine Zeitgenossen. Daß auf diese spekulativen Köpfe die Tatsachen nicht sofort den gehörigen Eindruck machten, kann man aus der ganzen Einstellung der Zeit verstehen, ohne daß ein böser Wille zur Erklärung herangezogen werden muß. Die eben herangezogenen Sätze Pascals zeigen, daß er damals Verständnis für die Stellungnahme des P. Noël haben konnte.

Daß er für die Gegnerschaft der Jesuiten dieses Verständnis nicht hatte, zeigt der Brief des Vaters. Die Vorurteile gegen den Orden waren durch die Jansenisten verstärkt worden. Bei der Ausarbeitung der Provinzialbriefe lieferten diese das Material. Pascal fand sich plötzlich vor die Aufgabe gestellt, Fragen schwieriger Art zu behandeln, die er nie eingehend hatte studieren können. Das konnte natürlich keine fachmännische Bearbeitung geben. Die Zeit zu einer solchen fehlte vollständig.

Es läßt sich bei dieser Art des Arbeitens eine große wissenschaftliche Leichtfertigkeit nicht übersehen, die nicht zu dem Entdecker der Gesetze des Luftdrucks und der Zykloide, aber schon eher zu dem halbskeptischen Menschenfeind paßt. In gelegentlichen Stimmungen konnte Pascal ausplatzen: „Die Menschen sind so notwendig Narren, daß es närrisch in einer andern Art von Narrheit wäre, nicht Narr zu sein.“ „Welche Chimäre ist der Mensch, welche unerhörte Neuheit, welches Ungeheuer, welches Chaos, welches Subjekt des Widerspruchs, welches Wunder, Richter über alle Dinge, Schwachkopf, Erdenwurm, von der Wahrheit entthront, Kloake der Ungewißheit und des Irrtums, die Glorie und der Auskehricht des Universums.“ Pascal ist eben auch Mensch, eine Summe von Gegensätzen, groß und armselig zugleich. Nehmen wir die bürgerliche Seite seiner wissenschaftlichen Großtaten. Er beschuldigte Torricelli des Plagiats. Descartes' Behauptung, er habe Pascal die Idee der Bergbesteigung für die Messung des Luftdrucks angegeben, strafte Pascal mit Verachtung. Pascals Preisfrage über die Eigenschaften der Zykloide wurde Anlaß zu einem Rattenkönig von Keifereien, wohl nicht ganz ohne Pascals Schuld. Und neben diesen empfindlichen, reizbaren Pascal halte man die oben mitgeteilte wundervolle Betrachtung über die Eigenliebe, um sich den betrübenden Mißklang zwischen Ideal und Leben einmal wieder recht zu Bewußtsein zu bringen.

Weil Pascal kein ausgeglichener Charakter war, deshalb ist auch seine persönliche Leistung, seine große Apologie, kein ausgeglichenes Werk geworden. Seine Pensées ersticken fast in der beengenden Luft des Zweifels. Er ist dem Spötter und Zweifler Montaigne auf den Sumpfboden nachgegangen, um ihn auf seinem Gebiet zu schlagen. Aber auf dem Moore verliert jeder den Halt. Kein Wunder, daß seine Streiche schwächlich fallen und in dem von vornherein verratenen Kampfe nur ein deus ex machina ihn rettet, ein fast verzweifelter Glaube.

Neununddreißig Jahre zählte Pascal, ebenso wie sein Zeit- und Forschungsgenosse Torricelli, als er hinüberging. Torricelli hatte in einem Vortrag, den er vor der Accademia della Crusca in Rom hielt, den Gedanken ausgesprochen, daß der Ruhm nach dem Tode keinen Wert mehr habe. Pascal verachtete ihn schon vorher. In den letzten Jahren vor seinem Tode war er der Welt und Wissenschaft fast völlig abgestorben. Er starb mit den Tröstungen der katholischen Kirche versehen. Er soll dem Pfarrer beruhigende Versicherungen über seine Rechtgläubigkeit gemacht haben, die diesen zufriedenstellten. In den letzten Jahren stand Pascal abseits von den allzu geschmeidigen Häuptern der Jansenisten, allerdings damit der katholischen Auffassung nicht näher. Aber die Zeit war unklar. Zu einem Widerruf der Provinciales hat er sich trotz der kirchlichen Verurteilung anscheinend nicht verpflichtet gefühlt.

Nicht lange vor seinem Tode schrieb er: „Seltsam! wir suchen Stütze und Schutz in der Gesellschaft unsresgleichen, die doch schwach und ruhelos sind wie wir. Sie werden uns nicht helfen, wir werden allein sterben. Man muß also tun, als wäre man allein — aber würde man dann stolze Häuser bauen? Man würde ohne Bedenken die Wahrheit suchen; tut man das nicht, so ist das ein Zeichen, daß man die Achtung der Menschen höher hält als die Erforschung der Wahrheit.“ Pascal hat gewiß ehrlich gesucht. Aber wir sehen vielleicht klarer wie er, daß Jahre hindurch die Menschen von Port-Royal einen bedenklichen Einfluß auf ihn gewonnen haben und Parteileidenschaft seinen suchenden Blick von der Wahrheit ablenkte. Wir müssen von vielem absehen, wenn wir Pascals Größe rein genießen wollen.

Franz Heselhaus S. J.

Soziale Aufrichtigkeit und soziale Demut.

Von Aufrichtigkeit in persönlichen Angelegenheiten, von einer Demut, die sich auf das eigene Sein und Können bezieht, spricht man genug. Man erzieht auch zu diesen Tugenden.

Es gibt aber auch eine Aufrichtigkeit und eine Demut des Gemeinschaftslebens; Aufrichtigkeit und Bescheidenheit bei Beurteilung und Kritik der Gemeinschaft, zu der man gehört. Man wertet ihre guten Eigenschaften und ihre Fehler wahrheitsgemäß, nach einem sachlichen Maßstab. Man pocht nicht stolz auf ihre Vorzüge und Erfolge, man spricht von ihr besonnen und bescheiden.

Das nennen wir hier mit einem kurzen, wenn auch nicht ganz passenden Ausdruck „soziale Aufrichtigkeit und Demut". Die eben gegebene Erklärung wehrt wohl genügend alle Mißverständnisse ab.

Die Erziehung zu diesen beiden eng, ja unzertrennlich miteinander verbundenen Tugenden ist heute um so wichtiger, als die großen weltlichen und kirchlichen Gemeinschaften mehr und mehr zur prüfend-richtenden Einsicht vordringen, daß der Gemeinsinn, die Pietät und das Standesbewußtsein zu einer liebevollen, aber doch strengen und unerbittlich gerechten Beurteilung des eigenen Wesens und Tuns in keinerlei Gegensatz stehen. Lob und Verteidigung „um jeden Preis", besonders Auswärtigen gegenüber, machen mehr und mehr der Achtung vor dem Wahrheitswort Platz.

Auch die aufstrebenden Jugendgemeinschaften und Jugendverbände fordern eine Fülle neuer „sozialer" Tugenden auf der Linie der Bescheidenheit und Selbsterkenntnis. Lehrt doch die Geschichte, daß ein starker Teil der Mißgeschicke und Mißhelligkeiten, welche die menschliche Gesellschaft und die Kirche zerrissen haben, auf die Unaufrichtigkeit und den Hochmut weltlicher und kirchlicher Gemeinschaften zurückgehen. Wir sollten unsrer Zeit ähnliche Erschütterungen zu ersparen suchen.

Die zeitgemäße Wichtigkeit dieser beiden Tugenden muß auch in Verbindung gebracht werden mit zwei modernen Strömungen, einer philosophischen und einer religiösen, die wir am Schlusse kennzeichnen und in Beziehung setzen werden zur Aufrichtigkeit und Demut.

Die erste Frage, an die wir herantreten wollen, ist eine erzieherische.

Man kann da zunächst untersuchen, welcher der beiden Tugenden der Vorrang innerhalb der Erziehung zukommt.

Die individuelle Aufrichtigkeit — man gestatte diesen Ausdruck — wird bei dem Kind an erster Stelle einsetzen; die Demut folgt nach. Denn die Aufrichtigkeit muß zunächst die verborgenen Tiefen der Seele erhellen, bevor die Erkenntnis und das Geständnis der eigenen Kleinheit und der eigenen Not Wert und Wort der Demut finden. Die „soziale" Aufrichtigkeit aber kann nicht lebendig werden, bevor jene Eigenwahrhaftigkeit fest begründet ist. Sonst artet sie leicht in vorlaute Kritik der Gemeinschaft aus, in eigensinnige Beurteilung von Dingen, die dem „Aufrichtigen" in seinem Kreise mißliebig sind, in ein boshaftes Aufdecken der Fehler aus Verärgerung oder beleidigtem Stolze. Die Liebe zur Wahrheit muß tief eingelassen sein, damit man wirklich sagen könne: „Jedes meiner Worte über die Gemeinschaft steht ausschließlich im

heiligen Dienste der Wahrheit", damit man trotz einer innigen Liebe zum Ganzen das richtende Wahrwort wagen dürfe. So ruht denn die soziale Aufrichtigkeit auf einer sorgfältig geschulten Wahrheitsliebe.

Es ist ferner einleuchtend, daß eine soziale Demut unfaßbar bleibt, wenn Begriff, Wert und Übung der Demut im persönlichen Leben nicht schon anhaltend in der Sonne standen und sich in Taten bewährten. Denn es gehört eine viel feinere seelische Aufmerksamkeit und eine weit geschultere Kunst der Zergliederung dazu, alle Schliche der Eigenliebe und des Hochmuts zu entlarven, wenn man ein Urteil über Vorzüge und Schwächen einer Organisation, eines Verbandes fällen soll, dem man sich begeistert angeschlossen hat.

Ja, auf diesem Felde geraten die soziale Aufrichtigkeit und die soziale Demut nicht selten in Widerstreit. Man gesteht sich die Mißstände der Vereinigung ein, leugnet sie aber aus „Gemeinschaftsgeist" vor der Öffentlichkeit.

Anderseits kann freilich ein Mangel an „persönlicher" Demut sehr leicht zu ungerechten Urteilen über die Gemeinschaften, eigene und fremde, verleiten und diese Richtersprüche mit einer falsch verstandenen Gemeinschaftsdemut entschuldigen.

So ist denn auch die individuelle Demut eine notwendige Vorbedingung der sozialen.

Jetzt erst können wir die Frage beantworten, ob der Aufstieg zur sozialen Aufrichtigkeit, gleich dem zur individuellen, der sozialen Demut vorangehen müsse.

Um das zu entdecken, müssen wir uns zuerst über einige Entwicklungen und Werdegänge in der jugendlichen Seele klar werden.

Der junge Mensch, der einem Verband, einem Verein, einer Genossenschaft im weitesten Sinne beitritt, tut es meist nach Erkenntnis ihm zusagender Ideale in edler Begeisterung. Wir setzen, unsern obigen Ausführungen gemäß, voraus, daß er eine gute Grundlage in Wahrheitsliebe und persönlicher Demut gelegt hat. Alsbald wird er, wenn er nicht dumm, blind oder ganz kindlich unbefangen ist, einen gewissen Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit bemerken. Sich das einzugestehen, bedarf es keiner neuen Schulung zur Aufrichtigkeit.

Brennend wird aber die Frage: „Wie stelle ich mich zu diesen Mißständen? Was kann ich tun, sie zu heben?"

In diesem Zeitpunkt kann nun, trotz einer gut ausgebildeten Wahrheitsliebe, die soziale Aufrichtigkeit versagen. Man versteckt vor sich selbst die entdeckten Unzulänglichkeiten und verschweigt sie vor andern, selbst dort, wo das Schweigen einer Leugnung nahe kommt. Der junge Mann ist eben noch nicht gewöhnt, Beweggründe zur Aufrichtigkeit auf soziale Gebilde anzuwenden. Er ist noch nicht treffsicher in seinem Urteil. Begeisterung und Treue überschwemmen auch das der Wahrheit zukommende Gebiet. Es findet sich eine Menge Entschuldigungen für die Gemeinschaft, die ein aufrichtiger Kerl niemals zu seinen eigenen Gunsten ausspielen würde.

Eine Art Verbandstolz greift hier verwirrend ein. Kameradschaft, Innungsgeist, Treue, Gesinnungstüchtigkeit, dankbare Liebe drängen und überzeugen die fragende Seele. Die laute Stimme begeisterter, aber nicht immer urteilsstarker Freunde übertönt wohl auch die Wahrheitsmahnung des Gewissens. Manchmal treibt eine unpädagogische Rüge den Ansatz zu einem aufrichtigen

Vergleich des Ideals mit der Wirklichkeit in die Tiefen der Seele zurück. Überkluge Meister bespötteln die aufdämmernde Erkenntnis als Anmaßung oder Irrtum und malen alles, was zur Zunft gehört, in Gold und Purpur. Der Jünger versinkt dann in Zweifel und Schweigen.

Es kann freilich auch anders kommen. Das zertrümmerte Vollideal weckt Zorn, ein Rückstoß wird ausgelöst. Die persönliche Aufrichtigkeit kann die ganze Seele so ungestüm ergreifen, daß die Erkenntnis der Schwächen im Verband keine Verschleierung, keine Trübung der Wahrheit, nicht im Denken und nicht im Worte, duldet. Die individuelle Aufrichtigkeit bricht dann ins Gehege der sozialen ein, bevor diese eigentlich errungen oder gar abgeklärt ist.

In diesem zweiten Falle muß die individuelle Demut der Aufrichtigkeit Maß und Ziel setzen. Wir haben das bereits oben angedeutet. Der junge Mann soll zur Einsicht kommen, daß er das Wesen der sozialen Aufrichtigkeit, die von der individuellen an Art verschieden ist, noch nicht gefaßt hat.

Der Weg zu dieser Aufrichtigkeit führt aber durch eine fünffache Erkenntnis: die Erkenntnis, daß die Hochziele der Gemeinschaft losgelöst werden müssen von den rein persönlichen Anschauungen und Liebhabereien der einzelnen; die Erkenntnis, daß die Ideale innerhalb der Gemeinschaft niemals einen allgemeinen festen Besitz bedeuten, sondern immer nur einen Weg, ein Streben, ein Näherkommen; die Erkenntnis, daß die Kritik der Allgemeinheit weit mehr Takt und Selbstzucht fordert als die Kritik der eigenen Person; die Erkenntnis, daß man an die Gemeinschaft einen ganz andern Maßstab anlegen muß als an den einzelnen: Die Ideale für den Verband als solchen sind höher zu stellen als für das Einzelglied, die allgemein durchführbaren praktischen Forderungen für alle und jeden sind als Allgemeinsatzung maßvoll zu betonen. Und noch eine fünfte Erkenntnis ist durchschlagend: Gegenstand der sozialen Aufrichtigkeit ist die Gesamtorganisation, wie sie wirklich lebt, es sind die Teilgliederungen und der Geist der Leitung, auch die Arbeiten und Versammlungen, nicht die einzelnen Mitglieder, die kein Amt bekleiden.

Ohne diese fünffache Erkenntnis kann die soziale Aufrichtigkeit überhaupt nicht lebendig werden.

Wie man aber sieht, ist in dieser fünffachen Erkenntnis die soziale Demut bereits eingeschlossen, denn diese bedeutet nichts anderes als die objektive Einschätzung der eigenen und der fremden Gemeinschaftswerte, mit bescheidenem Sinne für die eigenen, mit großmütig anerkennendem für die fremden.

So führt bei der Erziehung zur sozialen Aufrichtigkeit der Weg über die soziale Demut, während die „individuelle" Demut der „individuellen" Aufrichtigkeit erst nachfolgt.

* * *

Wie soll man nun aber zu dieser sozialen Aufrichtigkeit und Demut erziehen?

Die Grundlagen, also die individuelle Wahrheitsliebe und Bescheidenheit, müssen immer wieder geprüft und durchmustert werden.

Dann setzen neue Beweggründe ein.

Der Meister mache auf die Einseitigkeit aller menschlichen Einrichtungen aufmerksam, auf das Zeitliche, geschichtlich, völkisch, ja örtlich Bedingte, lauter Größen, die überall miteinfließen; er enthülle die menschliche, also endliche

und mit Unvollkommenheiten aller Art gemischte Güte aller unsrer Unternehmungen und Werke.

Der Meister zeige an Beispielen, auch an solchen innerhalb der eigenen Gemeinschaft, wie selbst schöne und bewunderungswürdige Dinge mit einhaftenden Schwächen durchwachsen sind.

Das Gute und Nachahmenswerte an andern Körperschaften veranschauliche man neidlos und freundlich, um das Auge für fremde Vollkommenheit zu schärfen.

Eindringliche und feine psychologische Zergliederungen sollen dann die versteckte Eitelkeit enthüllen, welche zu unterst im Gemeinschaftsstolz sitzt, jene verborgene Sucht nach dem Sichsonnen im Glanze der Genossenschaft, jene selbstsüchtige Ruhmgier, die nach der Anteilnahme an der Wahlgestalt des Gesamtkörpers hascht, jene kleinliche Eifersucht und jenen bemäntelten Neid, die hinter dem maßlosen Lobe des Eigenen häßlich züngeln.

Man preise sodann den Adel einer weitherzigen Gesinnung, die Auge und Ohr und Herz hat für eine Schönheit und Güte, die außerhalb der eigenen Grenzen liegen; man zeichne tadelnd die Beschränktheit einer Seele, die jede Kleinwelt mit Weltmaßen beurteilt, die eifersüchtig mäkelt, boshaft schnüffelt, sich diebisch, aber natürlich mitleidig seufzend, freut über eine köstlich rechtzeitige Entgleisung des Gegners.

Wenn vielleicht ein Fanatismus der Gerechtigkeit wirkliche Schwächen des Fremden übersieht und kleine Unebenheiten des Eigenen übertreibt, so ist das besser als gegenteilige Gesinnung.

Von hoher Bedeutung ist hier für die Jugend das Beispiel der Erwachsenen.

Die Jugend beobachtet genau Benehmen und Urteile ihrer geistigen Führer, wie sie sich also zu den eigenen und zu den fremden Gemeinschaften stellen, wie die Geistlichen über die Laien urteilen, und umgekehrt, wie die Mitglieder eines Ordens über andere Genossenschaften sprechen, wie bescheiden sie den engeren Kreis ihrer eigenen Verbände loben.

Jugend unterscheidet gar wohl zwischen Klugheit und Schlauheit, vorsichtigem Vorgehen und diplomatischem Wesen.

Der Erzieher wird bei der Jugend durch Offenheit und Aufrichtigkeit, selbst wenn sie die Grenzen kluger Rücksichten überschreitet, weniger Schaden anrichten als durch Ausflüchte und Zweideutigkeiten, die vielleicht vor dem Richterstuhl der Sittlichkeit noch bestehen.

Niemals darf man der Jugend etwas „vormachen", z. B. um ihnen den Schein von Rechten vorzuspiegeln, die man ihnen im Grunde doch nicht einräumt.

Niemals darf man ihre zutrauliche Unbefangenheit durch berechnende Kunststücke einer unterstrichenen Großmut ausnützen.

Niemals darf man, wenn man den jungen Charakter nicht vor einen bösen innern Zwiespalt stellen will, durch Wohltaten zu einer unfreiwilligen Gefolgschaft zwingen. Auch soll man nicht von Rechten sprechen, wo man Pflichten meint, auch nicht Dinge, die gar nicht unwichtig sind, für unbedeutend ausgeben, damit die Jugend unbedacht darauf verzichte.

Die „soziale" Demut hat noch eine andere Seite. Man beurteilt nicht bloß bescheiden die Vorzüge der eigenen Gemeinschaft und nachsichtig die Schwächen

der fremden, man beugt sich auch unter die Ziele und die Grundanschauungen seiner Körperschaft mit großmütigem Verzicht auf persönliche Ansichten.

Es gibt nämlich Menschen, die sich Gott und Eltern und Vorgesetzten und Freunden gegenüber bescheiden und bildsam geben, während sie sich zur Gemeinschaft, der sie angehören, nicht richtig einstellen. Sie identifizieren sich so mit den Ideen ihres Kreises, daß sich ihnen jeder persönliche Ausspruch, jede eigene Anschauung zum Verbandsgedanken und zum Verbandsgut verdichtet. Sie sind dann zunächst überzeugt, nur für das gegenständliche Ideal ihrer Gesellschaft einzutreten, und halten für demütige Pflicht, was häufig nur stolzes Selbstbewußtsein ist.

Zuerst übertreiben sie nur einige Hochziele ihrer Innungen, allmählich formen sie diese halb unbewußt um; sie schieben ihre eigenen Lieblingsgedanken unter und entdecken bei ihren Genossen allerlei Makel und Irrungen und eine gefährliche Abkehr vom Gipfel. Bald schon halten sie sich allein für eine Verkörperung der ursprünglichen Schönheit und Lauterkeit der Genossenschaft und finden überall Trägheit und beginnende Fäulnis. Sie sind davon die „Ganzen", die „Einzigen", die Besitzer des Urgeistes ihres Verbandes. Für die übrigen bleibt fast nur noch der Neid der Besitzlosen.

Um bei solchen Stimmungen den ärgsten Täuschungen vorzubeugen, muß eine Demut einsetzen, die psychologisch die Mitte hält zwischen der individuellen und der sozialen, immerhin aber mehr in der Richtung der sozialen geht.

Der Mensch urteilt nämlich hier als Verbandsglied, als Vertreter der Ideen seiner Gemeinschaft. Insofern er sich der Gemeinschaft gegenüberstellt, kann er individuell Demut üben. Insofern er aber die Ideen der Gemeinschaft in sich aufnimmt, sie verarbeitet und beurteilt, muß er diesen Ideen gegenüber Demut üben, nicht soweit diese als Hochziele des Verbandes objektiv vorhanden sind, sondern soweit sie in ihm selbst leben und wirken. Mit andern Worten: soziale Demut offenbart sich zunächst in der bescheidenen Beurteilung des eigenen Kreises; sodann aber auch in der zurückhaltenden Abschätzung der eigenen Person, sofern diese als *Trägerin der Gesamtziele* dasteht.

Persönliche Demut regelt das Verhältnis zum Verband, wie sie das Verhältnis zu Gott und zu den Mitmenschen regelt. Soziale Demut regelt in unsrem besondern Falle das Verhältnis des Privatmanns zu sich selbst, weil man gleichsam ein zweites Ich als Verbandsmitglied zu werten hat.

Demut ist richtige Selbsteinschätzung im Vergleich zu andern Werten. Nun haben aber die Bundesziele und die Wege, die zum Gipfel führen, ein doppeltes Leben; ein objektives, als Genossenschaftsideal und als Genossenschaftssatzung, und ein persönliches, in den einzelnen Mitgliedern.

Jeder aus der Gefolgschaft macht sich gleichsam eins mit dem Gesamtkörper; aber unter dem bestimmten Gesichtspunkt des individuellen Besitzes und der individuellen Ausübung der Verbandsideale.

Neue philosophische und religiöse Strömungen, die in wunderlichen Mündungen auslaufen, finden ein gesundes Heilmittel im Zusammenklang von Aufrichtigkeit und Demut.

Eine moderne philosophische Richtung, die ganz stark vom Naturalismus und der Metaphysikscheu abrückt, auch das wirkliche Leben und die Vorherrschaft des Seins im Gegensatz zum Idealismus betont und sich stark an James

und Bergson orientiert, die sich sogar an das Christentum anlehnen möchte, weil sie überirdische, ewige Ziele des Menschentums annimmt, scheint neuerdings Anhang zu gewinnen. Sie geht vom Gedanken aus, daß bedeutende und schöpferische Menschen die unendliche Macht und den allgebietenden Willen Gottes, dem gegenüber das Geschöpf zur Bedeutungslosigkeit herabsinkt, als unerträgliche Last empfinden. Schuld und Sühne verblassen, so sagt sie, mehr und mehr in der Seele des modernen Menschen. Dieser wolle statt dessen Verantwortung tragen an der Entwicklung des Weltalls, und so dürfe man die höchste, transzendente Vollkommenheit nicht von Anfang an im Wesen eines unendlichen Seins einschließen, man müsse sie vielmehr als Schlußergebnis des langsamen Aufstiegs eines Weltgeistes fassen; an der Vollendung dieses Kosmos sei aber der Mensch, als augenblicklich höchster Ausdruck des Persönlichen, schöpferisch tätig, ja sogar in erster Linie beteiligt.

Dieser Gedanke ist in seinen Wurzeln nicht neu. Man braucht nur an Schopenhauer, Hartmann, Deussen, Horneffer zu denken.

Unlängst hat ihn noch mit einer kurzgeschürzten Begründung und mitten in interessanten Zusammenhängen Arthur Baumgarten in Köln vertreten. (Neueste Richtungen der allgemeinen Philosophie und die Zukunftsaussichten der Rechtsphilosophie. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XVI [1923] 237 bis 320.) „Bedenkt man, wie sehr sich gerade die besten Geister aller Nationen dagegen sträuben, Gott als eine neben dem Menschen im Universum stehende, in sich abgeschlossene Persönlichkeit aufzufassen, während doch anderseits Persönlichkeit für uns die höchste denkbare Seinsform darstellt, so wird die Lehre nicht zu kühn sein, daß Gott nichts anderes ist als der in der Zerstreuung des jetzigen Universums lebende, im Menschen, wennschon nicht notwendigerso doch möglicherweise seine höchste Manifestation findende Weltgeist im Zustand höchster, vorläufig als Persönlichkeit vorzustellender Vereinheitlichung und Vollendung, zu dem er sich im Weltprozeß schließlich emporzuringen bestimmt ist" (a. a. O. 264).

Auch das Christentum verwirft die Lehre von einem Gott, der neben dem Menschen steht, aber von hier zur Leugnung der „abgeschlossenen Persönlichkeit" und zur Entwicklung des Weltgeistes führt kein logischer Gedankengang.

Auseinandersetzen können wir uns hier mit dieser Weltanschauung nicht. Wir erwähnen sie, um die Notwendigkeit unsrer Erziehung zur Aufrichtigkeit und Demut zu unterstreichen.

Diese Philosophie verkennt zwei Grundgedanken, die an anderer Stelle in dieser Zeitschrift zur Behandlung kamen: die Analogie des Seins, die, das Unendliche vom Endlichen trennend, die metaphysische Wurzel der Demut als sittlicher Kraft bildet (101. Bd., Mai 1921, 81 ff.), und die durch die Idee des mystischen Körpers Christi begründete Gemeinschaftsgesinnung (103. Bd., Juni 1922, 178 ff.), welche, den unendlichen Abstand vom Göttlichen zum Menschlichen wieder überbrückend, alles menschliche Leben, Tun und Schaffen einbaut in das göttliche Leben, Tun und Schaffen und so den Menschen verantwortungsvoll arbeiten läßt an göttlichen Weltplänen. Aber während jene phantastische Dichtung eines sich entwickelnden Weltgeistes das unendliche Sein verflüchtigt und auflöst, um das menschliche Wesen einer Vollkommenheit zuzuführen, für die weder Wahrscheinlichkeiten

noch Möglichkeiten ausdenkbar sind, rüstet die christliche Wahrheit das endliche Sein mit Kräften aus, die ihm einen Wert und eine Würde verleihen, deren Größen und Herrlichkeiten die gewaltigste Verantwortung aufrufen. Und während dort Schuld und Sühne — unter voller Verkennung der tiefsten Feinheiten moderner Seelen — geleugnet werden, weil sie die Selbstherrlichkeit des Menschen aufheben, erstehen sie hier aus der Aufrichtigkeit eines Geistes, der sich seiner vielfachen Abhängigkeiten bewußt ist, sie werden zur Demut verklärt und zu sühnenden Taten getrieben.

Eben weil der christliche Glaube zur Weltgemeinschaft und zur Gottesgemeinschaft emporhebt, weil er seine Jünger damit zur höchsten, verantwortlichsten Arbeit am Werk im Reich und Weltplan Gottes heranzieht, braucht er vor allem die sittlichen Hilfskräfte der sozialen Demut und der sozialen Aufrichtigkeit. Diese allein vermögen in der gottmenschlichen Gemeinschaft, an welcher der Mensch mitarbeitend teilnimmt, das Menschliche vom Göttlichen zu sondern, die Grenzen des endlichen Könnens und Schaffens vorurteilslos zu ziehen, den einzelnen in das Gebiet des Ganzen bescheiden und doch wunderbar frei und arbeitsstark hereinzustellen. Jene schillernde Weltgeistentwicklung dagegen würde den Menschen zu einem selbstbewußten und stolzen Ahnen überirdischer Pläne, an deren Verwirklichung er teilnehmen soll, erziehen, Pläne, die eben doch nur geahnt sind, weil sie vom Ahnenden erfunden wurden, und die erfunden werden, weil man, allen klarsten Bewußtseinstatsachen zum Trotze, den Menschen und sein Glück zum Mittelpunkt des Weltalls machen will. Die immanente Vernünftigkeit der Gemeinschaftsaufrichtigkeit und der Gemeinschaftsdemut wird leicht diese Überhebungen zergliedern und zerfasern.

Der Einklang, den wir in der Erziehung herstellen sollen zwischen der Aufrichtigkeit und der Demut, der individuellen sowohl als der sozialen, ist auch deshalb so bedeutsam, weil heute gerade diese beiden Tugenden in den Herzen junger Menschen nicht selten in einen gewissen Gegensatz treten.

Die Glaubensschwierigkeiten klammern sich, wie die Erfahrung lehrt, häufig an eine falsch verstandene oder doch unklare Wahrheitsliebe. Junge Leute, deren sittliches Leben vollkommen unantastbar ist, stehen plötzlich vor religiösen Einwänden, die ihnen unlösbar scheinen. Und gerade, wenn sie bis dahin eine volle innere Aufrichtigkeit gegen sich selbst mit der ganzen Glut ihrer Seele gepflegt haben, erschrecken sie vor diesem aufgähnenden Zwiespalt zwischen dem anstürmenden Zweifel, aus dem sie keinen Ausgang sehen, und ihrer bisherigen Weltanschauung. Du mußt, so schreit es in ihnen, wenn du aufrichtig sein willst, eher auf das sonnige Glaubensglück deiner Kindheit verzichten, als dein inneres und äußeres Leben von Überzeugungen lenken lassen, die du eigentlich doch nicht mehr hast.

Tausende lauterer Charaktere fallen diesem Schlusse zum Opfer. Es ist ein Trugschluß, der im Mangel an Demut wurzelt. Der wahrhaft demütige Mensch wird, wenn er auch zunächst in dichteste Finsternis gehüllt ist, wenn ihm auch alle Beweise für Gott und die Kirche scheinbar zusammenbrechen, dennoch in einem gewissen Zusammenhang mit dem Unendlichen bleiben, weil er sich wie ein schwaches Fünklein inmitten des Weltalls fühlt. Er wird sein „Ich“ niemals zum Mittelpunkt und Maßstab machen. Auch in dunkler Nacht wird ein kleines Licht wenigstens aus dem Unendlichen in seine Seele

leuchten. Denn seine Abhängigkeit von einem höchsten Wesen ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Nichts erscheint ihm unwahrscheinlicher und absurder als die Annahme, daß ein plötzlich aufdämmerndes Urteil in seinem Verstand über Sein und Wesen der Welt endgültig entscheiden solle.

Wahre Demut führt immer eine Menge von Zweifeln am eigenen Wissen und Können mit, die sich den einsetzenden Glaubenszweifeln entgegenwerfen. Wenn vorerst die alte Wahrheit auch nur als mögliche Offenbarung und Forderung eines höheren Wesens erschiene, beugt sich der bescheidene Sinn, stößt nichts vom bisher Erkannten und Geglaubten ab und geht ruhig an die Prüfung, Untersuchung, Bestätigung der alten Überzeugungen. Wahre Demut erinnert sich alsbald, daß die aufflackernden Einwände kein Ursprungswert sind, sondern nur den zweifelhaften Wert oft gestellter und oft beantworteter Fragen aufweisen. Nur der Stolz pocht protzig auf die eigene, zwanzigjährige Weisheit und Erfahrung. Und dieser Stolz ist wahrhaftig Sünde genug, wenn man nach der Sünde des Unglaubens forscht.

Demut mit Aufrichtigkeit im Bunde bewacht den Glauben. Aufrichtigkeit, die mit Stolz auferzogen wurde, schützt nicht.

Die Wacht der Demut wird aber wirksamer, wenn soziale Demut mit aufzieht. Das ist seelisch so zu verstehen:

In demselben Augenblick, da Zweifel den Gottesberuf der Kirche zu erschüttern drohen, erscheint die Kirche, die man bislang als seine eigene Heimat und Gemeinschaft ansah, gleichsam (wenn auch unfreiwillig, in tiefster Seele ungewollt) als fremde Größe, als fremde Gemeinschaft, gegen die sich Gegnerschaft regt. Ist man nun zur sozialen Demut, wie wir sie hier verstehen und geschildert haben, erzogen, so wird das wundervolle Lichtbild der Kirche, der Stadt auf dem Berge, die Seele beruhigen. Jahrtausende der Weisheit und des Wissens, der Glanz der Heiligkeit vieler vorbildlicher Menschen, die weltbewegende Kraft christlicher Gedanken und Geheimnisse erheben sich wider die Kleinwelt der eigenen Meinungen und Zweifel. Das stolze Selbstbewußtsein zerrinnt in nichts, weil man gelernt hat, die in großen Menschengemeinschaften aufgesammelte Weisheit über die seinige zu stellen. Während der stolze Mensch immer kleinlich bleibt, weil er sich im engen Neste seiner Kleinwelt einpuppt, ragt der Demütige mit den feinsten Spitzen seines Geistes in die lichten Höhen der Großwelt des Denkens, einer Frucht ahnenreichen Gemeinschaftsdenkens hinein. Während Zwerge am Boden kauern und im Unrat wühlen, der — ein Wahrzeichen des Endlichen und Menschlichen — stets die Spuren des Größten verunziert, wandelt der durch Demut zur wahren Größe Erzogene, sonnenverklärt, über jene Höhen, auf denen der Kirche Geist und Herz unvergängliche Werke geschaffen hat. Und diese Güte und Schönheit ruft ihn zur Gemeinschaft zurück.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Von „Mari Madlen" zum „Unheiligen Haus".

Das Erstlingswerk Leo Weismantels „Mari Madlen"[1] ist E. Th. A. Hoffmann, Hermann Löns und Selma Lagerlöf zugeeignet. Spukhafte Romantik, erdverwurzelte Heimatkunst, ethisch vertiefte Märchen- und Sagenwelt wird der Leser dieser Widmung erwarten, und er wird nicht enttäuscht. Aber darüber hinaus und alles beherrschend tritt uns hier in der katholischen Literatur zum ersten Male jener Expressionismus entgegen, der die dichterische Erscheinungswelt zur apokalyptischen Vision des Transzendenten und den lyrischen Grundton zum ekstatischen Schrei macht.

Die Rhön bildet den landschaftlichen Hintergrund, der mit unheimlich glühenden Farben gemalt ist. Ein enges Tälchen führt die Rhön hinauf, vom Wildwasser in die Kalkplatten eingesägt, die an den Hängen wie „grauer Blätterteig dünn geschichtet" aus dem zerrissenen Rasen schauen. In einer Mulde, die in den weichen Sandboden über dem Kalkboden eingewühlt ist, liegt das Dorf Teufelshausen; an einem Pfad, der vom Dorf zur Bergkuppe führt, hocken wie Perlen an der Schnur die Gehöfte. Über dem Waldring steigt die nackte Kuppe auf, der Hexentempel. Wie zinnblauschwarze Flöten erheben sich dort Felstrümmer, die sich zu einer gewaltigen Orgel zusammenfügen. „Von Feuer umloht sitzt ein greulicher Drache als Organist davor und spielt. Der Drache hat siebentausend Ohren und siebentausend Augen, hat siebentausend Mäuler; der horcht und lugt und schwatzt. Alles Gerede, das um die Häupter der Menschen schwebt, trägt der Wind ihm zu: alles Schauen aber trägt das Licht ihm zu. Und was er sieht und was er hört, das beschwatzt er. Er tut, als schlafe er, — aber wenn sein Ohr eine Frage vernahm, so antwortet einer seiner Schlünde leise und flüsternd wie das Säuseln der Orgel." Nicht nur das Düstere, Gespenstische der Rhön bannt Weismantel in sein Werk, auch dem Freundlichen, Friedlichen gönnt er bisweilen ein Plätzchen. Wie ein Schmetterling, der die Puppenhülle sprengt, fliegt das Tal aus dem zerreißenden Nebel auf. „Wie ein Schmetterling: der schwarze, gegliederte Leib mit der silbern schimmernden Bachfurche, da heben sich die Flügel, sie sind bemalt mit glänzenden Bildwerken. An den Außenrändern ziehen langgestreckte Bergrücken mit Buchen- und Eichenwäldern, nach innen wölben sich flach die Feldgewanne zur Sommerseite nieder, gegen den Winter die weiten Wiesen und Tannenkuppeln, die wie behaarte Warzen auf sanftroten Wölbungen sitzen. Und abermals weiter nach innen zum schwarzleuchtenden Leib, dem bernsteinernen, sinken die Gehänge gemächlich ab, dort liegen zwischen Dotterblumen und Vergißmeinnicht, Weiden, Erlen und Birken gewetterte Häuser, einsame Weiler, geschwätzige Dörfer und leise singende Gehöfte, rotsteinerne betende Kirchlein und weinende Friedhöfe mit vielen tröstenden Kreuzen."

In dieser Landschaft erneut sich das Faustschicksal. Nicht umsonst trägt Löhmer, der Held, den Vornamen Heinrich. Das Gretchen aber heißt diesmal Mari Madlen; der in der dialektischen Form so eigen klingende Name gibt dem Roman den Titel.

---

[1] Ein Roman aus der Rhön. 8° (424 S.) München 1918, Kösel.

Nach zwanzigjähriger Abwesenheit kehrt Heinrich Löhmer in die Heimat zurück, getrieben von unbezwinglichem Heimweh, dessen tiefste Wurzel in seine Jugendliebe hinabreicht. An die Stelle des Faustischen Eingangsmonologs tritt ein Traum, der das Vorleben wieder erstehen läßt. Harmlos frohe Kinderjahre im kleinen Bauernbetrieb der Eltern. Dann das lange Haus mit den neun Schulzimmern: jedes Jahr sitzt Heinrich in einem andern der neun Zimmer. Als angehender Student gewinnt er im Heimatdörfchen die Liebe Mari Madlens. Aber da er keine Hütte hatte, die ihr hätte Obdach bieten, keinen Tisch, an dem sie ihren Hunger hätte stillen können — seine Eltern sind inzwischen arm gestorben —, wagt er nicht, um sie zu freien. Sie wird das Weib eines andern. Ein Jahr später stirbt sie, nachdem sie einem Mädchen, das ihren Namen erhält, das Leben geschenkt. Heinrich studiert erst Theologie; aber die Erinnerung an Mari Madlen treibt ihn aus dem Würzburger Priesterseminar. Das Verlangen, sich den Naturwissenschaften zu weihen, scheitert an seiner Armut. Als Kohlenschipper zieht er in die neue Welt, er macht sein Glück und wird unermeßlich reich; die Güter und Genüsse aller Weltteile stehen ihm zu Diensten. Auf der Höhe seines Glücks wird er vor die Wahl gestellt, die Güter von sich zu werfen und dem gekreuzigten Sohn Gottes nachzufolgen — oder Herr zu bleiben über die Dinge der Welt und an den Dingen zum Riesen zu werden, Gott gleich. Und er wählt das Zweite. Er kehrt zurück nach seiner Geburtsstätte, um sich eine neue Welt zu schaffen ohne Leid. „Ein ewiger Haß stieg in ihm auf gegen alle Not und Trübsal, und er beschloß, sie mit der Wurzel auszureißen aus der Erde, in der sie haftet, und alle jene zu vernichten, die sich mit ihr versöhnen und sie geduldig tragen — als Sühne oder als Schuld.“ Alle Not verspricht er zu lindern, aber er stellt eine Forderung: „Ihr sollt an mich glauben statt an euren Herrn Dekan, — an mich, an die Welt und an das Diesseits.“ „Ich will euch saubere Häuser geben aus Steinmauern und mit Ziegeldächern, frischer Luft und flammendem Sonnenlicht in ihren weiten Räumen, gesegnete Früchte eurer Felder, eurer Hände und eurer Gehirne. — Das Leid aber und den Tod sollt ihr bezwingen, indem ihr eure Schuld verneint und die Welt der Dinge besieget mit den Waffen eures Geistes ...“ Der Gegenspieler des faustischen Diesseitsmenschen ist der alte Dekan, eine kraftvolle, stämmige Gestalt Mitte der Sechziger. Seine Lebensweisheit ist zusammengefaßt in dem Zuspruch, den er Mari Madlen gibt, die ihre aufkeimende Neigung zu dem unheimlichen Fremden beichtet. „Wenn wir es recht von Grund aus betrachten, ist jedes Streben nach bessern Verhältnissen voller Makel; sagt doch dies Bestreben, daß man die Last, die uns Gott als Strafe auferlegt hat, abzustreifen versucht. So wir wahre Reue hätten und ernstlich zur wahren Seligkeit gelangen wollten, müßten wir Schmerz und Arbeit um ihrer selbst willen suchen. Unsre Sehnsucht aber nach den freien Freuden des Paradieses ist uns schon erfüllt worden durch das Leiden und Sterben unsres Herrn Jesus Christus. Für den einzelnen Menschen wird sie erst verwirklicht nach Ablauf seiner Prüfungszeit und seines irdischen Daseins.“

Im Hause, wo die verwaiste Mari Madlen mit ihrer alten Tante wohnt, beginnt Heinrich Löhmer sein Eroberungswerk. Dem Aberglauben, der durch Springwurz und Zaubertrank zu Reichtum und Einfluß über das Menschenherz kommen will, stellt er als seine Machtmittel die natürlichguten Kräfte der

Menschennatur entgegen: des Menschen Scharfsinn und Kunst, den Willen, wahr, gut und stark zu sein. Der Dekan vergleicht das Neue, das sich gleißend anbietet, mit einem Schiff aus fremden Landen voller Reichtum und Genuß — aber es birgt den schwarzen Tod. „Du lügst, alter Dekan. Wer sagt dir, daß der schwarze Tod auf dem Schiffe ist?“ ruft Heinrich Löhmer empört. — „Mein Glaube sagt es mir“, ist die Antwort. — „Das ist die Grenzmauer eures Wissens — ich will sie niederreißen.“

Dieser Versuch, den christlichen Glauben, den Glauben an den gekreuzigten Erlöser zu zerstören, scheint mir künstlerisch der Höhepunkt des Romans. Die heiligen Dreikönige, die am Epiphanietag von den Teufelshausenern nach Bethlehem gewiesen waren, kehren wieder. Sie haben den gesuchten Erlöser nicht gefunden. Das Kind von Bethlehem ist nicht der Heiland der Welt. „Wir sind beim Kinde geblieben ..., wir sind gestanden unter seinem Kreuz. Also hatte Christus zu uns gesagt: ‚Wenn ich sterben werde, werde ich mit meinem Leid und meinem Tod von euch nehmen alles Leid und allen Tod.‘ Und als es mit dem Herrn zu Ende ging, da kamen alle Leiden und Jammer der Welt an sein Kreuz geflogen. Wie schwarze Geier kamen sie zum Rabengerichte, da ward die Seele des Herrn zu einer Taube, damit die Geier ihr nachflögen, fort von dieser Welt. Aber die Taube im Herrn ward voll Angst erfüllt durch die vielen hockenden Geier, und sie rief: ‚O mein Gott, wenn es möglich ist, nimm diesen Kelch von mir, doch nicht wie ich will, sondern wie du willst‘ — und dann sprach er: ‚Es ist vollbracht!‘ Da flog die Taube aus seinem Leibe, und es schossen die Geier auf und stürzten sich auf sie und packten sie mit ihren Klauen und zerhackten sie mit ihren Schnäbeln. Dann kehrten sie zurück zur Stadt Jerusalem, und sie hockten sich auf das Kreuz des Herrn und auf die Kreuze der Schächer und hockten sich auf den ganzen Kalvarienberg, und sie bedeckten die ganze Erde.... Sie waren wieder da, die Geier, vielfältiger als je zuvor, und der Herr war umsonst gestorben — oder — oder — ihr habt uns einen falschen Weg gewiesen — und wir haben ein falsches Kindlein gefunden und angebetet — daß Gott erbarm —.“ Die einen schluchzen, die andern dringen drohend auf Löhmer ein. „Laßt ihn ein Wunder tun!“ höhnen sie. Wenn er die lahme Dorothe heile, solle man ihn freilassen. Der Wahnsinnsschrei Mari Madlens: „Dorothe, stehe auf und wandle!“ tut das Scheinwunder. Heinrich Löhmer erst entsetzt, faßt sich rasch. Frohlockend reckt er sich auf: „Das soll Zeugnis sein für die Wahrheit meines Wortes!“ „Wie Hunde krochen sie zu ihm; die offenen, rotschwarzen Mäuler gähnten aus den bleichen Gesichtern zu ihm empor wie Löcher eines Siebs.“ Am meisten aber verfällt seinem Zauber Mari Madlen. Vor den Augen des jungen Lehrers, der sich von dem Mädchen wieder geliebt glaubt, führt er sie in seine Kammer.

Ein furchtbares Hochwasser mit Bergrutsch geht über das Dörflein nieder. In der Nacht der Verwirrung geschieht viel heimliches Verbrechen; Diebstahl, Schändung, Mord. Vor dem Grimm der Bauern, die in dem Unglück ein Strafgericht Gottes sehen, muß der Fremde fliehen. Doch der Dekan selbst ruft ihn zurück, damit er die Not lindere. Er schließt mit Heinrich Löhmer einen Pakt. Für Rat und Hilfeleistung verpfändet der Dekan dem Fremden auf die Zeit eines Jahres alle Seelen des Dorfes, nur eine behält er sich vor — Mari Madlen.

Heinrich Löhmer bleibt Mari Madlen fern. Aber die andern gewinnt er für sein Reich. Zu allererst sucht er ihnen das Schuldbewußtsein zu nehmen: in dunkler Nacht läßt er die Toten, die in der Verwirrung der Naturkatastrophe Opfer verbrecherischer Anschläge geworden waren, begraben. Sein Gold und sein Können stellt er in den Dienst der Bauern; er baut ihnen ihre Häuser wieder auf, läßt sie aus dem Moor Ackerland und aus der Heide Wald gewinnen, die Felder auf tausendfältigen Ertrag bestellen, legt einen Schutzwall an gegen drohenden Bergsturz.

Mari Madlen aber, von Heinrich Löhmer verlassen, vom Dekan mit Schmach und Schande aus der Jungfrauenbank gewiesen, geht mit ihrem neugeborenen Kind ins Wasser.

Unter den Anhängern Heinrich Löhmers bahnt sich Abfall an. Man borgt Geld vom Juden, um Löhmer das gespendete Gold zurückzustellen. Viele gehen auf Wanderschaft, um nicht wiederzukommen. Die Schwankenden fordern eine Kirche oder Kapelle von ihm. Das gibt ihm die Idee zum Entscheidungskampf: das Volk soll wählen zwischen einem Altarbild, das er, und einem, das der Dekan schaffen läßt. Auf dem Bilde des Dekans ist der sterbende Gekreuzigte abgebildet, umgeben von Verbrechern, welche die Züge der hervorragendsten Leute aus Teufelshausen tragen. Das andre Bild stellt Mari Madlen dar, aus weiter Ferne durch leidvolles Menschentum kommend, irdischen Paradiesfrieden spendend, nichts wissend von Schuld und Sünde. — Das Volk aber wählt das Kreuzigungsbild.

Mit all seinem Gold, mit dem Sarge Mari Madlens auf dem Wagen verläßt Heinrich das Dorf, vor den Augen der Entsetzten lenkt er ins Moor hinein, wo er versinkt. —

Den Sinn dieses Weltanschauungsromans spricht der alte Weber aus, der als Einziger treu zum Dekan hält: „Ich will Euch sagen, warum Euer Werk zerbrach: Ihr wolltet das Leid ausreißen. O Herr, das könnt Ihr nicht, weil das Leid Strafe ist und Weg der Reinigung. Wie wollt Ihr einen Beschmutzten schmücken, ehe ihr ihn gewaschen habt? ... Es ist Euch keine Gewalt gegeben, unser Gewissen zu reinigen, davon zerbricht Euer Werk. Und Ihr selbst geht zu Grunde, weil Ihr Euren Glauben nicht auf Gott gestellt habt, sondern auf eines fremden Menschen Seele. Herr, an allem, was Ihr nicht tragt in der eigenen Brust und im Vertrauen zu Gott, daran nagt der Zweifel — nicht hat Mari Madlen Euch verlassen — Ihr schlugt sie tot... Ein Trieb ist dem Menschen gegeben, der uns emporjage zu Gott, — dem Weib das Herz, dem Mann der Verstand. Aber Herz und Verstand sind Pferde, die der Zügel bedürfen. Wem sie ungelenkt bleiben, den tragen sie nicht zu Gott, den hetzen sie in Tod und Hölle. So starb Mari Madlen an der Unrast ihres und Eures zügellosen Herzens....“ Mit seinem Wort von der Hölle soll freilich der Weber nicht Recht behalten. Weismantel läßt Gottes Stimme selbst die Begnadigung aussprechen, in einer Szene, die ein Beispiel expressionistischen Romanstils sein mag.

„In der Rhön lief der Wind zwischen den Mooren auf der Hochstraße dahin, pfeilschnell wie ein Zielläufer, plötzlich stolperte er, machte einen Kopfsturz und fuhr von der Erde gegen den Himmel — eine Hose stieg auf, Staub mit sich wirbelnd, wie ein gedrehter Akazienbaum, riesengroß in die Höhe. Oben

breitete sie ihre Arme aus und ließ wie eine Regenwolke die mitgenommenen Sandkörner zur Erde zurückfallen. — Der Säulenheilige ist die Windhose. — Mit ausgespannten Armen reckte er sich zum Himmel, wie Fahnentuch flatterte seine zerrissene Kutte vom Leibe weg. — Und er rief, daß es hinweghallte über die Moore und über die Berge und über die weiten Lande fernhin bis an das Meer und an die Grenzen des Erdkreises. Und er rief, daß es aufwärts drang von der Erde zum Mond, von Stern zu Stern, von Sonne zu Sonne. Und der alte Säulenheilige rief: ‚Weh, Herr ... Verworfen hast du vor meinen Augen Mari Madlen und ihn, den sie liebte. Ich beuge mich vor deinem Gericht, doch dein Urteil klagt dich an: die du verworfen hast, wollten Liebe, aber ihr Wollen verkehrte sich in Haß, weil du es nicht begnadetest. Des klagt dein eigenes Wort dich an, o Herr!‘“ Es antwortet aber die Stimme des Herrn aus den Wolken: „... Nicht liebe ich jene, die den Willen, den ich ihnen gab, von sich schieben und sich meine Knechte nennen und Sklaven. Ich liebe jene, die wollen, auch wenn sie irren, und um ihres Willens werde ich ihr Irren zum Heile lenken: Ich liebe jene, die das Gute ersehnen, selbst wenn sie im Pfuhl der Sünde untergehn und rufen: ‚Herr, laß uns versinken, wo du nur wandelst über den Wogen‘, — und ich werde über die tosende See gegangen kommen und den Versinkenden reichen meine hilfreiche Hand, — Tor, nicht um ihrer Sünde, um ihrer Sehnsucht und ihrer Liebe willen....“ —

Dieser Erstlingsroman des Achtundzwanzigjährigen ist bis zum Übermaß mit den schwierigsten Problemen beladen. Das Verhältnis des aufs Jenseits gerichteten Christentums zur Diesseitskultur, der Sinn des Leidens, die Stellung des genialen Übermenschen zur „Herde“ der Durchschnittsmenschen, das alles soll im bunten Schein der Kunst sein Wesen spiegeln. Am ehesten befriedigt die Rechtfertigung des Leidens als der durch den Kreuztod Christi geweihten Entsühnung. Die Rückkehr der von heimlicher Schuld Gedrückten zum Gekreuzigten findet in der Wahl des Kreuzigungsbildes ihren Ausdruck; noch ergreifender darin, daß die charakteristischen Vertreter des Volkes sich vom Maler des Dekans als Schächer und Verfolger darstellen lassen. Das Bekenntnis ihrer Sünde unter den ausgebreiteten Armen des Gekreuzigten gibt ihnen den Seelenfrieden. Die Auffassung von der Sühnekraft des Leidens spielt auch hinein in die Wertung der Diesseitskultur und der Erdenfreude. Aber hier spricht der Vertreter des Christentums, der alte Dekan, doch manches aus, was eher Montanismus als Christentum ist. Freilich setzt der Dichter den Dekan durchaus nicht der siegenden Sache gleich, die er vertritt; es ist indes schwer zu scheiden, wo der irrende Mensch und wo Gottes Sache sich in seinem Worte offenbart. Sicher wird durch Gottes Stimme selbst das Urteil des Dekans über Mari Madlen und Heinrich Löhmer, diese irrenden Geniemenschen, umgestoßen. Hier aber klingt neben dem richtigen Gedanken, daß Gott dem redlich Strebenden seine Irrungen nicht zur Schuld rechnet, doch auch der Wahn an von einer sittlich-religiösen Sonderstellung des Geniemenschen gegenüber den Herdenmenschen. „Es ist ein Mensch, ein einziger, und sein Reichtum ist größer als der einer ganzen Herde.... Weil eine Herde leben und nicht sterben will, muß der Einzige sein Recht lassen, weil eine mächtigere Herde ist — mußtet Ihr dazu einen Gott ersinnen?“ So glaubt

der Dekan Mari Madlen ihr Leben und eigenmächtiges Sterben rechtfertigen zu hören, als er an ihrer Leiche steht.

Viele Begebenheiten des Romans sind nicht in dem Grade von der Idee beherrscht, wie man es von einer ausgesprochenen Weltanschauungsdichtung fordern muß. So bleibt die Bedeutung des Paktes zwischen dem Dekan und Heinrich ein Rätsel; in undurchdringliches Dunkel ist das Ende des Dekans gehüllt, den die Freude über ein Beichtbekenntnis tötet. Wie ist ins Gefüge der Dichtung die Drohung des Todes einzusetzen: „Find' ich ihn (Heinrich) unvermählt in einem Jahr, so muß er sterben. Ist aber Mari Madlen sein Weib, so ist alle meine Macht dahin“? In vielen Fällen hat die Glut des Gefühls und der Sturm der Phantasie Gebilde geschaffen, die in der Dämmerung einer Märchen- oder Spukdichtung ihren poetischen Wert hätten, die aber in dem Licht des Weltanschauungsromans als Verzerrung, als unbesiegliche Widerstände wirken.

Anderseits sind die Menschen so typisiert, daß sie nicht wie Wesen von Fleisch und Blut wirken, sondern ähnlich wie die Knochengestalt des Todes oder wie der „Kleine, Seidenschwarze“ als wandelnde Allegorien von Natur- und Geistesmächten. Mehr als Mari Madlen, die weibliche, gefühlsgetragene, und Heinrich Löhmer, die männliche, verstandbeherrschte Diesseitsrichtung, fesselt rein menschlich der alte Dekan, dem Weismantel offenbar vieles aus seinen Jugendsehnsüchten und Mannesenttäuschungen geschenkt hat.

Mehr allegorische Gedankendichtung als erzählende Gestaltung von Menschenschicksalen, läßt auch die Darstellungsform nicht den Eindruck epischer Behaglichkeit aufkommen. Die Handlung ist in kurze Abschnitte zerrissen, die sich dramatisch und blitzhaft wechselnd folgen wie die Auftritte eines Sturm- und Drangdramas.

* * *

Viel epischeren Charakter haben Weismantels *kleinere Erzählungen und Legenden*. Die Gier nach Besitz und irdischem Wohlsein, die sich nie ersättigen kann, weil der unendliche Glückstrieb des Menschen sich tragisch verirrt hat, ist Vorwurf der meisten dieser Dichtungen. Am ruhigsten in der Form ist die Rahmenerzählung „*Die Bettler des lieben Gottes*“[1]. Stark an Selma Lagerlöf erinnern die beiden Stücke der „*Kläuse von Niklashausen*“[2], deren Gestalt in seltsamem Gegensatz zum Titel und der humoristischen Einführung steht.

Das Armutsmotiv kehrt wieder in der Legende „*Fürstbischof Hermanns Zug in die Rhön*“[3]. Mit zwingender Klarheit geht es dem goldstrotzenden Prälaten auf, wie mehr als Reichtum ist die wertschaffende Arbeit, Kindersegen, und zu allerhöchst Gottinnigkeit. Da streift der Fürstbischof seinen goldbrokatenen Ornat vom Leibe, sieben Tage und sieben Nächte gibt er seinen Leib den Unbilden des Wetters preis und liegt vor Gott im Gebete: „Arm, o Herr, soll mein Leib sein vor dir, auf daß du reich machest meine Seele.“ Der Hofnarr stülpt ihm aber wieder den goldbrokatenen Ornat über: „Nicht seid ihr zur Armut, sondern zum Reichtum des Leibes bestimmt. Kehret zurück, damit ein Hirt sei bei der Herde! Gott führte Euch in dies Land der Armut,

[1] Kempten 1919, Kösel. [2] Saarlouis 1919, Hausen.
[3] Frankfurt a. M. 1920, Patmosverlag.

damit Ihr dessen Reichtum erkennet und wisset, daß vor dem Reichtum der Seele jener des Leibes zerfällt in Schutt und Asche.“

Ist die „Rhönfahrt“ von erhabener Einfachheit, so quillt im „Gangolfsbrunnen“[1] reiches, verwirrend mannigfaches Leben. Sogar Humor — etwas Seltenes bei Weismantel — wagt sich hervor. Und doch steht wieder in der Mitte eines der schwersten Probleme des Theismus: die Sünde. Wie auf allen Äckern Gottes Weizen und Unkraut wächst, so bringt der Einsiedel mit seiner Erweckung zu höherem Leben nicht nur die reine Liebe Klaras und Peters zur Entfaltung, sondern er gibt auch den Anstoß zur dämonischen Entwicklung Beatrices, die er durch seinen Tod schließlich erlöst. — Meisterlich ist das zagfrohe Erwachen des Friedens nach dem dreißigjährigen Kriege geschildert; nicht minder glücklich das unberechenbar schweifende, wildreligiöse Auftreten der Geißlerprozession.

* * *

Sowohl Weismantels ethischer Drang, als Prophet und Prediger seinem Volke den Weg zu katholischer Geistigkeit zu weisen, wie seine künstlerische, dem Expressionismus nahestehende Eigenart, mußten zu dramatischen Versuchen führen, die eine Verschmelzung von Mysterienspiel und Moralität darstellen. Drei Einakter zusammengefaßt als „Die Reiter der Apokalypse“[2] sind die vielsagende Eröffnung der Bühnendichtungen Weismantels.

In der mittelalterlichen Stadt, die schon Jahre lang umlagert ist, herrscht Hungersnot. Hungersnot, die zum Wahnsinn führt: ein Rabbiner hält sich für den Propheten Jeremias, ein Gerber nagt sich die Zähne an Steinen aus, die Blumenliese beißt vor Hunger im Spiele dem Brüderchen ein Stück aus der Wange. Und zur Empörung treibt die Hungersnot gegen den standhaften Stadthauptmann, der diamantenhart Wahrheit und Recht gegen den Feind festhält: „Wir wollen nichts von Wahrheit wissen und nichts von Recht.“ Selbst der Pflegesohn des Stadthauptmanns schließt sich den Rebellierenden an und wird ihr Wortführer dem Vater gegenüber: „Der Verhungernde schreit nach Brot und nicht nach Recht.“ Er fordert, daß die oberste Macht jetzt in seine Hand übergehe, wie es schon längst hätte sein sollen. Der Stadthauptmann willigt ein, für den Fall, daß er die Stadt nicht übergibt, sondern den Plan durchführt, den der Alte entworfen hat. Dessen weigert sich der Pflegesohn. Zum Zweikampf gezwungen, fällt er von der Hand des Stadthauptmanns. Die Leiche schickt dieser als Antwort an die Rebellen. Nun läßt er seinen Kriegsplan ausführen. Ein gemästetes Schwein wird in einer hohlen Granate ins feindliche Lager geschleudert, indes zugleich unter endlosem Festjubel Bauerngespanne mit Kisten beladen über den Wall ziehen. Es ist das einzige Schwein in der Stadt, die Proviantwagen aber sind leer. Die List gelingt; der Feind verzweifelt daran, die Stadt auszuhungern und zieht ab. Da man aber den Stadthauptmann in seinem Zelte aufsucht, findet man ihn tot vom Hunger erschöpft. Der Bischof läßt die Leiche in den Dom tragen und auf dem Altar niedersetzen: „So groß sind Menschen nicht, sind Heilige nur, die Gott in seiner Gnade berufen hat. Uns Zwergen ziemt es, die Riesen zu ehren und in ihren Fußstapfen zu wandeln gläubig wie Kinder.“

[1] Ebd. 1920. [2] Ebd. 1919.

Soweit wäre dieser Einakter eine sehr geschickt dramatisierte Anekdote, zugleich eine Verherrlichung von todverachtender Ausdauer im Kampf für die gemeinsame Sache. Aber der Gegensatz zwischen dem Stadthauptmann und seinem Pflegesohn wird ins Grundsätzliche vertieft. Deshalb hat der Stadthauptmann den Leutnant nicht zum obersten Führer gemacht, weil dieser all sein Glauben und Hoffen auf die Maschinen setzte, die er mit kluger Berechnung der Kräfte des Stoffes ersann — nicht aber auf Menschen. „Da habe ich gewußt“, rechtfertigt sich der Stadthauptmann, „du mußtest zu Schanden werden, du und dein Wollen. Nie ist ein Mensch noch durch Maschinen besiegt worden, besiegt noch nie, zerschmettert wurde höchstens nur der Leib. Was soll der Totschlag, wo der Sieg nur hilft, Besiegung Lebendiger!“ Über dem Kriegsgetümmel physischen Ringens leuchtet ein sittliches Ideal auf: die Überwindung des ungerechten Angreifers durch einen Sieg auf seelischem Gebiet. Vielleicht sogar mit religiösen Kräften; denn wir hören den Stadthauptmann sprechen: „In höchster Not ist mir eine Erkenntnis gekommen: Ich muß allein sein in dieser Stunde der Not, allein mit der einen Waffe, der ich vertraue — allein mit dem Heiligen Geiste, der dritten Person in der Gottheit.“ Und dann kommt der Sieg über die Belagerer durch die Kriegslist, die das letzte Schwein in eine Granate läd. Hier ist ein halb komisches, halb peinliches Mißverhältnis zwischen Ankündigung und Erfüllung — nur das heroische Sterben des Stadthauptmanns hebt über die Enttäuschung hinweg. —

„Der Sieger“ ist das Mittelstück der apokalyptischen Reiter. — Sechs Meere hat der Kaufherr durchfahren und Schätze gesammelt, um die Gunst der schönen Frau zu erwerben, um für Edelsteine und kostbare Stoffe „ihren minniglichen Leib einzutauschen. Reichtum hat sie von ihm gefordert, wie sie dereinst heischte, er solle als ruhmgekrönter Sieger um sie werben. Aber wie sie den Sieger von Marigliano verschmähte, so erhört sie auch den zurückgekehrten Kaufherrn nicht. Sie spottet: „Glaubt Ihr, Ihr seid nun reicher geworden. Ihr wart ein Stutzer und Müßiggänger, nun seid Ihr ein in Arbeit Rasender — soll ich Euch drum höher schätzen?“ — Schon morgen will er drum wieder ausziehen, um das siebente, das letzte Meer zu durchfahren. An dessen äußerstem Ufer ragt ein Tempel, und in dem Tempel steht ein Kelch, — wer ihn besitzt und aus ihm trinkt, besitzt das ewige Leben und Herrschaft über die ganze Erde. „Bleibt, Herr, mahnt die schöne Frau, „vielleicht, daß Ihr hier in dieser Stadt eher findet, was Ihr Euch sucht, als hinter dem siebenten Meer.“ — Wie der Sieger in der Feldschlacht zum Besiegten seiner Grausamkeit wurde, da er die gefangenen Feinde hinrichten ließ, so ist der an Gold und Edelsteinen Reiche arm an Menschenliebe: erbarmungslos läßt er den Aussätzigen strafen und vertreiben, der sich in das festliche Haus wagt. Arm, besiegt, ohnmächtig würde er auch trotz der Herrschaft über die ganze Erde von seinem Zug ins siebente Meer zurückkehren. Einer der apokalyptischen Reiter muß ihm den wahren Siegerkranz offenbaren.

Während des Mahles im Garten entdeckt die schöne Frau, daß der Kaufherr vom Aussatz ergriffen ist. Alles flieht vor ihm, die Diener verschließen ihm das eigene Haus. Entsetzt gewahrt er selbst die Bläschen, die weiß wie Schimmel sind und wie Grünspan schillern. Doch gegen das Gebot, zur Stadt hinaus zu den Aussätzigen in den Wald zu gehen, bäumt er sich auf. In seinem

Ingrimm faßt er den Entschluß, seine pesthafte Not über die ganze Stadt zu bringen; durch ein Mädchen will er die Seuche verbreiten. Die Jungfrau, der er auflauert, ist das Töchterlein des Pförtners, das sich für den Miselsüchtigen opfern will; durch ihr Herzblut soll er gerettet werden. Erst ist er gewillt, das Opfer anzunehmen; geheilt hofft er, von der schönen Frau erhört zu werden. Doch diese erklärt ihm — sie wußte sich den Zutritt zu dem Aussätzigen zu erzwingen —: „Ihr werdet mich nicht finden. Ich irre in fremde Länder, den zu finden, den ich suche.“ Den Sieger schlechthin.

Und er gewinnt den Sieg. Erst über seine wilde Lebensgier: die Jungfrau soll nicht sterben für ihn. Und da er ihren Opfertod unter dem Messer des Arztes nicht mehr hat hindern können, weist er den goldenen Kelch mit ihrem Blute von sich. „Ich trinke das Blut der Jungfrau nicht, bleibe pesthaft lieber, als daß ich trinke.“

Da wird das Nahen der Feinde gemeldet; die Rache für den grausam mißbrauchten Sieg von Marigliano droht. Unkenntlich vermummt bietet der Kaufherr sich als Feldhauptmann zur Führung an. Ein Prediger, der die Geißlerprozession führt, mahnt, den Feinden in Liebe entgegenzuziehen, bereit, lieber von ihrer Hand zu sterben, als sich mit Menschenblut zu beflecken. Schon wirkt auch in die Ferne das Opfer der Jungfrau; aus den Nachbarstädten kommen kranzgeschmückte Scharen zum Versöhnungsfeste. Der aussätzige Feldhauptmann steht entlarvt allein mit seinem Hasse. Jetzt gewinnt er auch den Sieg über seinen Haßwillen. Er will ihnen an Liebe nicht nachstehen und sie von seinem sünd- und pestgeschlagenen Leib befreien. Da trifft ihn ein tödlicher Pfeil. In prunkvollem Schmuck naht die schöne Frau, um den Sterbenden als Sieger zu ehren. Den Kopf in ihren Schoß gebettet, haucht er seine Seele aus.

In einer geistvollen Würdigung Weismantels weist Gustav Keckeis darauf hin, wie im Sieger-Kaufherrn Heinrich Löhmer wiederkehrt, „der ruhelose, alle Erdenfernen nach persönlichem Erlebnis und Selbsterhöhung durchsuchende Mann“. Aber erst der durch die Seuche Vernichtete entdeckt das Letzte und Höchste: die aufopfernde Liebe und ihre Wunderwirkung auf die Masse. „Seine entweichende Seele trägt die tragische Ahnung vom Unwert seines reichen äußeren Lebens und von einer neuen liebegesegneten Gemeinschaft demütig in die Ewigkeit.“ Mit Recht vermißt Keckeis die geschlossene Form. „Das Ganze ist noch nicht Gestalt, sondern Schwingung aus Weismantels Seele, die für den auszugießenden Inhalt noch keine zureichende Form kennt.“ [1]

Der dritte Einakter ist dem Kriege geweiht: „Die unheiligen Krieger“; der Titel schon enthält das Werturteil.

Mitten zwischen Cuma und Neapel liegt das Landhaus, das Schauplatz ist. Cuma, der Sitz der Alten, Konservativen ist verfeindet mit Neapel, der Stadt der Jungen, Freisinnigen, Fortschrittlichen. Vater und Mutter, eine Tochter, zwei Söhne, von denen der eine vermählt ist, wohnen unter dem gleichen Dach; einer von diesen „Bluts- und Wahlverwandten“ mißtraut dem andern. Vater und Mutter sind Cumaner, die Kinder sind insgeheim mit

[1] Literarischer Handweiser 58 (1922) 158.

Neapel verschworen. Zeichen der Verschworenen ist ein verborgen getragener kleiner Dolch aus Silber. In der kommenden Nacht soll der Kampf entbrennen; der Liebste der Tochter soll durch ein Feuer vom Berge das Zeichen geben. Doch dieser will neutral bleiben, er will den Frieden. An seiner Stelle geht die Tochter.

Der Vater, der um die Verschwörung weiß, schickt den Sohn mit einem Brief nach Capua, um ihn zu retten. Da dieser sich weigert und offen das Zeichen der Verschworenen zeigt, will der Vater ihn am Leben strafen. Beim Kampfe ist er wehrlos in die Gewalt des Sohnes gegeben, der ihn schont. Vater und Sohn versöhnen sich; die Versöhnung soll sich auf alle Verschworenen erstrecken, ihre Forderungen sollen gewährt werden, wenn sie bittend kommen, aber sie müssen zuvor die silbernen Dolche ablegen. Dessen aber weigert sich der Sohn — im bevorstehenden Entscheidungskampfe werden Vater und Sohn einander feindlich gegenüberstehen.

Die Gattin des zweiten Sohnes ist trotz der Neigung zu dem Freunde aus dem Norden ihrem Gatten treu, indes dieser sie mit der Kokotte betrügt. Ja, er macht die Gattin zur letzten Dienerin im Hause, zur Magd der Kokotte, da sie sich weigert, ihn mit dem Dolche von der Dirne zu befreien. Der Freund aber nimmt die von den Cumanern angebotene Feldhauptmannswürde an; im Kampfe hofft er den Gatten, der mit Neapel verschworen ist, aus dem Wege zu räumen.

Da es zum Kampfe kommen soll, Cumaner und Neapolitaner sich gegenseitig überlisten, der eine in der Falle des andern steckt, tritt ein Ausbruch des nahen Vulkans ein. In der gemeinsamen Abwehr der Naturkatastrophe versöhnen sich die streitenden Heerlager. Der Tod, der in einer spukhaften Szene dem Marsbilde das Schwert aus der Hand nimmt, holt sich seine Beute. Den Vater erschlägt ein fallender Stein, den Gatten begräbt ein stürzendes Haus, den Freund erwürgen giftige Dämpfe.

Gattin und Schwester aber ahnen im Los der Kinder, die sie unter dem Herzen tragen, ein neues Menschheitsgeschick im Lande der Liebe. Unter den immer mächtiger werdenden Klängen einer Symphonie formt sich im Munde der drei Frauen der Sinn des Spiels.

Die Mutter: Die Mutter mit gesegnetem Schoß
Ist neuer Menschheit neues Los —
Die Gattin: Hörst du das Lied!
Die Mutter: Als ich gesegnet über die Erde ging,
Da dachte ich an hassenswerte Ding'
Und war von Lust und Gier so voll,
Daß ich der Lieb und Sonne bar
Der sündhaften Krieger Geschlecht gebar.
Ich klage mich an, ich klage mich an,
Ich habe die große Schuld getan. —
Ihr, meine Töchter, wacht auf und träumet nicht!
Wacht auf Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl, Gesicht!
All Tun der Mütter ist eine Saat.
Fünf Sämänner gehen früh und spat
Durchs Feld und werfen den Samen aus
Und kehren selbst nächtlings im Schlaf nicht nachhaus.

Die Gattin: Laß, Mutter, uns lugen nach Sternen und Sonnen,
Lauschen auf der Töne berauschende Wonnen,
Aufs Spiel der Geige und den Gesang,
Auf das, was sonst zur Harmonie noch zwang,
Des Dichters liebende Gewalt.
Die Tochter: Horcht auf das Rauschen vom Pinienwald!
Die Gattin: Gottes Stimme ruft uns armen Blinden,
Daß wir hörend uns heimwärts finden. — —

Haß und Krieg erscheint so als Folge von Träumen der Lust und Gier, der Friede als Frucht der Beherrschung von Sinnen und Leidenschaften, als Widerklang der Harmonie, die in Welt und Kunst sich offenbart, als hingebendes Lauschen auf Gottes Stimme, die heimwärts ruft. Das ist in allegorischen Bildern und lyrischen Versen behauptet und versichert, aber der innere Zusammenhang ist nicht in der Verkettung der Handlung anschaulich geworden.

* * *

Im Vorspiel zum „Totentanz 1921“ [1] tritt der Tod als Spielmann auf. Ort ist ein Stadtplatz, der „Nabel der Erde, der Mittelpunkt des verlorenen Paradieses“. Nach Westen über die Kluft des Stromes führt eine Brücke aus dieser Welt in die andere: dort drüben liegen Himmel und Hölle. An allen Lebensaltern zeigt der Spielmann seine Macht; das spielende Kind ertränkt er im Main, den eifersüchtigen Zwanzigjährigen läßt er die Geliebte und sich selber morden, dem unredlichen Richter bricht er das Genick. Zum Schluß zeigt er dem Lebensknecht und den tanzenden Frauen seine Macht im Bilde, man steht so vor der Allegorie in der Allegorie, vor dem Symbol in der zweiten Potenz.

(Ein helles Licht fällt auf den Spielmann und macht ihn offenbar als den Tod. Er springt vom Brunnen, wo er gesessen, und geht auf die Brücke zu. Von dort kommt ein kleines Kind, das noch nicht gehen kann, auf allen Vieren gekrabbelt, wendet sich vorm Spielmann wieder um und krabbelt zurück.)

Der Spielmann: Ein Knäblein, seht, es krabbelt, kann noch nicht auf den Beinen stehen. Wie eine Welle, die das Meer an Küstenfelsen warf, durchs eigene Schwergewicht zurückfällt in das Meer, kehrt dieses Kindlein um, dorthin, woher es kam.

(Und da der Spielmann spielt, kommen vor den Schauenden und Bangenden vorüber erst ein Knabe und ein Mädchen, dann ein Mann, sein Weib, das ein Kind im Arme trägt, dann, auf einen Krückenstab gebeugt, ein Greis. Sie schreiten aus einer Gasse und gehen über die Brücke. Dabei geht die Sonne auf, und es wird Tag, und sie schreitet wie die Gestalten über die Höhe, und es wird wieder Nacht, und Mond und Sterne scheinen.)

Der Knabe (spricht am Morgen zum Mädchen): Wie Blumen sind alle Tage, wir aber sind wie Schmetterlinge, die von einer zur andern fliegen.

Das Mädchen (spricht zum Knaben): Komm, wir wollen über die Brücke gehen. Dort drüben, so las ich in einem alten Buche, sollen noch viel schönere Blumen blühen. (Sie gehen über die Brücke.)

Der Mann (schreitet mächtig aus, und seine Augen blicken starr und scharf über die Brücke in die Ferne zur Stunde des Mittags): Das Ziel! Das Ziel! Es blinkt wie die Spitze eines Turmes in der Mittagssonne dort drüben über der Brücke.

Die Frau (die ihr neugeborenes Kind im Arme trägt): Ich sehe nicht, ich bin blind an den Augen des Geistes, aber ich will meinen Arm in deinen legen, daß ich dein

[1] Ein Spiel vom Leben und Sterben unserer Tage. Frankfurt a. M. 1921, Patmosverlag.

Schreiten fühle und mit dir über die Brücke wandle und nicht in den Strom stürze. (Sie gehen über die Brücke.)

Der Greis (kommt allein, irrend, mit dem Abend): Ich suche und suche, ich irre und irre. Ein Wald von Bäumen umgibt mich. Hörte ich doch eine Glocke! (Da läutet es von jenseits der Brücke.) Nun höre ich sie wieder, nun will ich folgen. Vielleicht, daß ich so an des Lebens Endziel komme. (Da er über die Brücke geht, taucht die Sonne unter, und der Mond und die Sterne steigen strahlend herauf.)

In fünf Geschehnissen vollzieht sich das „Spiel vom Leben und Sterben unsrer Tage.

„Der doppelköpfige Tod“ enthüllt den Gegensatz des seligen und unseligen Sterbens. In der „Auktion“ läßt der Tod als wahrer Jakob die Wertlosigkeit aller zeitlichen Güter erkennen, wenn ihnen nicht aus der gottverbundenen Seele Wert zuströmt. Als Fackelträger kommt der Tod zur „schönen Maid“, die ihrem Bräutigam, der im Felde steht, untreu wird; statt sie ins Schloß des Reichen zu führen, tanzt er sie ins Grab. Im „Pressekönig“ wird verlogenes Zeitungswesen und schamlose Schundliteratur gerichtet und in den Teufelsrachen geworfen, während die durch den Dichter Hugo Rhöner sittlich Erweckten gerettet werden. Der „Bauerntod“ tritt als Regierungsrat unter die um höhern Milchpreis Feilschenden.

Das Nachspiel „Von den vier letzten Dingen“ führt in einer derbkomischen und einer dämonischen Szene in die Hölle, läßt dann in biblischer Weise das jüngste Gericht sich vollziehen, um schließlich aus der Eschatologie zur Moral der Gegenwart zurückzukehren. Dem Landmann, der mit Weib und Kind vor dem Tode zu Gott flüchtet, kündet die Stimme des Herrn den Tod als Strafe und Sühne der Sünde. Wie nun der Tod triumphierend in den Zuschauerraum hineinruft: „Und mir verfallen seid ihr alle“, spricht die Stimme des Herrn auch ihm das Urteil: „Auch du, o Tod, mußt sterben. Auch deine Stunde ist von mir gesetzt, denn ich liebe den Tod nicht, ich liebe das Leben. Du aber, Landmann der Erde, stehe auf... Noch jeden Morgen, daß du vom Schlafe erwachst, bringen meine Engel ein Feld auf deine Erde, das du bestellen sollst, und legen einen Sack mit Samen an die Schwelle deiner Tür. Mit dir aber und mit deinem ganzen Geschlecht schloß ich ein Bündnis von Anbeginn eurer Schuld bis zum Ende eurer Schuld. Über allen Tod, den ihr gezeugt, schwor ich euch Leben zu noch jede Stunde (über einem vom Sturm verwüsteten Felde steht ein Regenbogen) und im Angesicht von Himmel und Hölle und Erde erneuere ich mit dir den Bund und schwöre: So lange die Erde steht, so lange soll nicht aufhören Säen und Ernten, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“ —

Von den dramatischen Versuchen Weismantels tritt „Der Wächter unter dem Galgen“ [1] am anspruchsvollsten auf; das in seiner dunklen Sinnbildlichkeit seltsam ergreifende Werk könnte Anlaß zu umfangreichen grüblerischen Kommentaren werden. Als Poesie einfachhin stelle ich „Die Belagerten“ und den „Totentanz“ zu höchst.

Zumal der „Totentanz“ bringt den prophetenhaften Charakter von Weismantels Dichtung am reinsten zum Ausdruck. Da ist einmal die überall durchleuchtende Absicht, nicht bloß ästhetisch zu wirken, sondern durch das Kunst-

[1] Frankfurt a. M. 1920, Patmosverlag. Vgl. diese Zeitschrift 102 (1921/1922) 60 ff.

werk sittlich zu erlösen, ins Geistige zu heben. Er bricht die Schranke zwischen Bühne und Zuschauerraum nieder. Der Zuschauer soll nicht in selbstsicherer Ruhe harmlosen ästhetischen Schein genießen, nein, er soll sich von geistiger Wirklichkeit gefangen fühlen; er muß sich mit der Gedankenwelt des Dichters auseinandersetzen. Bis zum sinnenfälligen Vorgang hat sich diese seelenrettende Absicht verkörpert. Am Ende des Vorspiels blitzen Lichtstrahlen aus der Tiefe der dunklen Bühne auf und zeigen in den vordersten Logen einen prunkvoll gekleideten Greis, ein üppiges Liebespaar, als Wächter aber in der Logentür erscheint der Tod, der den Aufgeschreckten die Flucht verlegt. Riesengroß reckt sich der Tod auf zwischen Parkett und Bühne und spricht: „Die Türen sind geschlossen um des Theaters Runde und um die Welt. Wer eintrat in dies Spiel, muß es zu Ende spielen. An jeder Tür, die nach auswärts führt, steh ich als Beschließer, und mir verfallen seid ihr alle. Ihr selbst dem Tod verfallen seid nur Zeugen erst, wenn andre sterben, — mögt ihr daraus ein Heil erwerben, ihr, die ihr selbst Mitspieler seid. Die Stunde, die rinnt, ist eure Zeit!“

Der Inhalt der Predigt dieses Zeitpropheten kreist immer um letzte Dinge und tiefste Fragen und heischt Antwort von Gott selbst. Bezeichnend ist die Zwiesprache zwischen dem Offizier und der Stimme des Herrn.

Der Offizier: Hast du, o Gott, den Wert uns nicht genommen?
Das Vaterhaus, das Reich, die Kirche liegt in Schmach.
Die Stimme des Herrn: Daß du sie reinigen sollst! —
Was klagst du an den Tod?
Der Offizier: Ich weiß, o Herr, du sandtest ihn,
Daß ich an ihm das Leben erst erwürbe.
Die Stimme des Herrn: Was klagst du an die Sünde?
Der Offizier: Ich weiß, o Herr, du läßt sie zu,
Daß sie mir Stachel sei zum Guten. —
O ihr, die ihr den Sinn nicht findet,
Die Sinnlosigkeit ist eine Geißel,
Sie peitscht uns hin zum Sinn.
Die Wertlosigkeit ist eine Geißel,
Sie peitscht uns hin zum Wert.

Immer wieder ringt er mit dem Problem des Leidens und Sterbens. So wenn er den Weber Tod in sturmumtostem Webstuhl zwischen den Schützengräben auftauchen läßt, hinter ihm die Mutter des Leibes, üppig, schön und prunkvoll.

Die Mutter des Leibes: Ich gab die Glut der Küsse, daß ihre Seelen taumeln vor Seligkeit wie Lämmer in den Tagen des Frühlings.

Der Weber: Ich aber durchkreuze die Wollust ihrer taumelnden Seelen mit dem Schwert des Schmerzes, daß ihr Geist aus der Seele aufspringe klar sinnend, den schwebenden Sternen gleich aus dem träumenden Dunkel der Nacht. . . . Das Kind, das du gebarst, war erdschwer wie ein Stein.

Die Mutter des Leibes: Ja. Du aber gabst ihm Flügel, daß es entschwebe durch die Lüfte. In Demut neige ich vor dir mein Haupt und Knie. Ich gebar meine Kinder nur der Zeit. —

Der Weber: Ich aber gebar sie der Ewigkeit!

Die Mutter: Ich gebar sie der Erde.

Der Weber: Ich aber gebar sie dem Himmel oder der Hölle!

Die Mutter: Ich gebar nur den Menschen. —
Der Weber: Ich aber gebar den Geist.

Prophetisch-visionär ist auch die Formung dieser Botschaft von der Nichtigkeit des Endlichen, vom Adel des Geistes und der Ewigkeit. Selbst wo Vorgänge in Zeit und Stoff mit Hilfe von so modern-realen Mitteln, wie das Telephon ist, geschildert werden, entfernt sich die Darstellung himmelweit von Realismus oder gar Naturalismus. So wenn ein unlauteres Börsenmanöver in die Spanne weniger Minuten zusammengedrängt wird. Während Hugo Rhöner mit dem Pressekönig verhandelt, klingelt ein Telephon.

Stimme aus dem Telephon: Gold in Kalifornien, in kleinen Adern —
Fritz Londoner (gibt die Nachricht weiter): Gold in Kalifornien — in mächtigen Adern.
Stimme aus dem Telephon: In dünnen —
Fritz Londoner: Stopp — wer stört die Leitung? In mächtigen Adern. Aktien!
Vielstimmiges Echo: Aktien! Aktien!
Fritz Londoner (reibt sich die Hände): Ströme von Auswanderern! Die Schiffsaktien steigen, die Bergwerksaktien schnellen in die Höhe!
Hugo Rhöner: Besitzen Sie Schiffahrts- und Kalifornier Bergwerksaktien? Ich glaube, die Urmeldung hieß, die Adern seien dünn.
Fritz Londoner (ins Telephon): Nach den letzten Meldungen übersteigen die Goldadernfunde alles bisher gekannte Maß.
Hugo Rhöner: Ihr Vermögen ist in Gefahr, Herr Londoner!
Fritz Londoner: Sie Baby! Es vermehrt sich in kürzester Zeit ums Vielfache. Die Aktien steigen.
Hugo Rhöner: In einer Sekunde stürzen sie unendlich.
Fritz Londoner: Eine Sekunde vor jener einen Sekunde — (Das Telephon klingelt.) Halloh? — Dann rasch verkaufen! — Gut! — (Laut schreiend) Halloh! Falschmeldungen aus Kalifornien! (Ein Krachen wie vom Zusammenstürzen vieler Häuser wird hörbar, unendliches Geschrei, Wehklagen und Wehgeheul gellt aus dem Telephon.)

Der ganze Vorgang wirkt mehr als Symbol, denn als reales Geschehen. Vollends im Symbolismus sind wir, wenn der Tod als Spielmann, Fackelträger oder Weber auftritt, wenn die Mutter des Lebens oder der Knecht des Lebens sich zeigen, wenn die „Gezeugten des Pressekönigs“ auf die Bühne stürmen: Apachen, Dirnen, Frau Syphilis, wenn in Sturmwolken der weiße Reiter mit Helmkrone und Bogen sichtbar wird.

* * *

Luzifers Blut, das von dem Streiche Michaels aus des Erzteufels Wunden entströmte, rann nieder „auf der Menschen Feld und ward erstarrend Gold und Geld“. „Das Spiel vom Blute Luzifers[1] ist ein Mysterium vom Unsegen des Goldes zum Preis der Frau Armut; mehr noch von der Demut vor Gott, von dem alle guten Gaben sind. Es hebt an am Tage, da Fürstbischof Hermann von Würzburg die Regierung antritt. Der Klerus wünscht den Bau eines Domes, die Mönche kommen mit Plänen zu Schulen, Spitälern und Klöstern, der Adel erhofft die Errichtung von Burgen und Palästen, die Feier froher Feste. Das Volk aber soll steuern; an den Steuern, am Gelde hängt alles. Doch der Erzbischof verzichtet auf Geld und Steuern, er will nur den lebendigen Dom aus Menschenseelen bauen, auch das steuerpflichtige Volk soll ein

[1] Frankfurt a. M. 1922, Verlag des Bühnenvolksbundes (Patmosverlag).

menschenwürdiges Leben führen. Darob große Enttäuschung bei Adel und Geistlichkeit, zaghaft mißtrauische Freude beim Volke.

Da bringen Fremde — es sind vermummte Teufel — eine Truhe voll Gold. Doch niemand kann es anfassen, es brennt wie glühende Kohlen; nur dem Erzbischof ist es kühles Metall. So will Beelzebub den Fürstbischof zu Stolz und Hoffahrt verführen. Doch der Schutzengel des Fürstbischofs verkündet: „Der Fluch, der auf dem Golde liegt, wird weichen, so ihr den Schatz dem Ärmsten gebt, der auf dieser Erde lebt. Daran aber werdet ihr ihn erkennen, daß seine Hände das Gold greifen können, ohne daß er das Feuer spürt, das euch verbrennt.“ — Nur der Narr des Bischofs und die Teufel haben bemerkt, daß Hermann das Gold ohne Schaden berührt hat.

Mit dem ganzen Gefolge bricht der Fürstbischof in die Rhön auf, um den Ärmsten zu suchen. Aber weder beim Geschlecht der Wehrwölfe, noch in der Familie des Besenbinders, noch in dem Moormädchen, dem Kind von Dieb und Hure, finden sie den Ärmsten, alle haben sie etwas Seelisches, das sie reich macht. Da geht dem Fürstbischof die Erkenntnis auf: „Führte uns Gott in dieses Land der Armut, damit wir dessen Reichtum erkännten und wissen, daß vor dem Reichtum der Seele jener des Leibes zerfällt in Schutt und Asche? Lasset mich allein — daß ich den Ärmsten endlich finde.“ Er ahnt, daß er selbst trotz seines Goldbrokats der Ärmste aller Armen ist.

Von vermummten Teufeln geführt kommen Wallfahrer, um den Fürstbischof als den von Gott Erwählten zu feiern. Die Teufel haben ausgesprengt, Hermann habe ja, ohne Schaden zu nehmen, das Gold berührt; er sei der Heilige, durch den Gott den Fluch vom Golde nehmen wolle. Aber er entlarvt die bösen Geister. Vor Gott demütigt er sich als den Ärmsten aller Armen: „O, ich wahres Nichts! Nichts ist, was mir nicht von dir gegeben ist.“ Er legt den Ornat ab. Da spricht der Narr: „Sieh, du nimmst ab das Kleid deiner Hochmut und erkennst deine Nacktheit vor Gott.“ Und Fürstbischof Hermann stürzt den Goldschatz über die Felsen hinab in die Schlucht. Engel nahen, ihm zu dienen, der Engel des Feldes, der Grube, des Meeres; sie verheißen ihm Unterstützung und Gottes Segen. Auf einem Esel reitend zieht Hermann in der Frühe des Palmsonntags in seine Bischofsstadt ein. —

In bunten, lebensvollen Szenen legt Weismantel hier seine Legende von Fürstbischof Hermanns Rhönfahrt auseinander. Aber die Erweiterung bringt keine gedankliche Bereicherung, sondern allerlei Unklarheit und Verwirrung.

Es ist doch des Teufels Werk, daß nur der Fürstbischof das Gold berühren kann, ohne sich die Hand zu versengen, und das, damit er so in Hoffahrt falle. Wie kann da der Schutzengel die dramatische Handlung und Spannung einleiten mit der Eröffnung, der Ärmste könne ungeschädigt in den Schatz greifen und ihn verteilen? Doch sei es so ausgelegt, daß der Teufel das eine beabsichtige, Gottes Zulassung aber das andere meine. Ist dann nicht das ganze Spiel in der Einleitungsszene schon zu Ende? Nicht nur Teufel und Engel wissen es, auch der Fürstbischof weiß, daß er das Gold ungestraft angefaßt hat, und der Zuschauer weiß es auch. Also ist er sicher der Ärmste, was brauchts das lange Suchen?

Ferner schillert das Wort vom Ärmsten verwirrend aus einer Bedeutung in die andere. Der Engel will doch dem teuflischen Plan entgegenwirken, also

die vorhandene Überhebung nicht zu vermessenem Stolze werden lassen, sondern sie demütigen. So müßte sein Wort vom Ärmsten den an wahrem, menschlichem Werk Ärmsten bedeuten. Aber das ließ sich nicht gut im Ernst auf Hermann anwenden, drum wird im Lauf der Handlung der Ärmste an wahrem Werk zum Demütigsten, der am deutlichsten erkennt und am herzlichsten anerkennt, daß er aus sich nichts Wertvolles besitzt, sondern alles von Gott empfängt.

* * *

Was Weismantel als Ziel seines dramatischen Schaffens vorschwebt, hat er in einer Sonntagsvorlesung des Bonner Stadttheaters ausgesprochen: es ist die Gesundung unsres völkischen Wesens, Gesundung des Lebens, in dem die Einzelmenschen sich zu einem geistigen Organismus zusammenschließen. „Gesundung ist nur möglich, wenn wieder Stätten gemeinsamen Lebens geschaffen werden, wie es früher so mancher Wallfahrtsort war, wo durch den Ring heiterer Diesseitsfreuden die Menschen emporstiegen zur Gnadenkapelle, zu Gott.... Wenn wir heute leider eine solche Stätte religiös-weltlichen Gemeinschaftswesens für das ganze Volk nicht mehr schaffen können, so muß und kann wenigstens eine Stätte erstehen, an der wir alle im Wirrwarr des Tages immer wieder erkennen, daß ein Reich der Güte, der Schönheit ist.“ Diese Stätte soll das neue Volkstheater sein und seine Aufgabe soll es erfüllen durch die neue dramatische Legende[1].

Legende bedeutet hier „das, was jedermann lesen, in sich aufnehmen soll, das für alle Gültige, eine Art Sittenspiegel, von der Bühne vorgehalten“[2]. Weismantel hat nicht nur die Aufgabe gezeigt, sondern in seinen Bühnenwerken auch wertvolle Beiträge zur ihrer Lösung geliefert. Gerade die Richtung auf die Volksgemeinschaft hat seine Kunst von artistischer Manier immer mehr zu allgemein erfreulichem Schönheitskult geführt.

* * *

Mit dem „Unheiligen Haus“ (Kösel 1922) hat Weismantel sich wieder dem umfangreichen Roman zugewendet. Der Vergleich mit „Mari Madlen“ drängt sich auf. Es ist keine Frage, die Form hat sich beruhigt und geklärt; aber nicht so ausgeglichen und durchsichtig ist die Stellung und Lösung des sittlich-sozialen Problems, das den geistigen Gehalt ausmacht. All das idyllische und tragische Geschehen aus zwei Generationen einer Rhönbauernfamilie kreist um den einen Mittelpunkt: Übertretung althergebrachter, unmenschlich harter Gesetze und die tragische Auswirkung dieses Gesetzbruches.

Auf dem Dillhofe gilt das strengste Erstgeborenenrecht; die Nachgeborenen müssen als unverehelichte Knechte und Mägde dem Erstgeborenen dienen, der dafür auch den gebrechlichen und kranken Geschwistern Obdach und Unterhalt zu bieten hat. Franz, der Zweitgeborene, bäumt sich gegen dies Gesetz auf und zieht in die Fremde, wo ein anderes Erbrecht gilt. Bei Ohm Benno, der in Armut und Schande von seiner Flucht wieder zurückgekehrt ist, hat Franz die Schmiedekunst erlernt: durch Meisterstücke seiner Kunst erwirbt er sich ein Recht auf die „goldene Schmiede“, die alle dreiunddreißig Jahre bei einem Wettschmieden dem Tüchtigsten zufällt. Christine, die Tochter des letzten Herrn

[1] Bei W. Kosch, Das deutsche Theater und Drama seit Schillers Tod. 2. Auflage (Leipzig 1922, Vier Quellen-Verlag) 278 f. [2] A. a. O. 279.

der goldenen Schmiede wird sein Weib. Aber Vater und Mutter verfluchen den Gesetzbrecher.

Und der Fluch scheint sich zu erfüllen. Sechs Kinder sterben kaum geboren weg. Da verspricht Christine, und Franz schließt sich dem Gelöbnis an: das siebte Kind soll Gott geweiht sein, wenn es am Leben bleibt. Es ist ein Knabe, Jürg soll dem Altar dienen. Er wächst auch in diesem Gedanken auf. Aber die erwiderte Liebe zu Elis läßt ihn vor dem Eintritt ins Priesterseminar zurückschrecken. Nach anfänglichem Sträuben finden die Eltern sich drein, daß er nicht Theologie studiere. Die Mutter, die jetzt erwartet, daß der durch das Gelöbnis abgewendete frühe Tod seine Hand auf Jürg lege, bietet ihr eigenes Leben als Ersatz an. Von Stund an siecht sie hin, nur der erneute Entschluß Jürgs, Priester zu werden, und die Gewißheit, daß Gott sein Opfer angenommen hat, reißen sie ins Leben zurück. Doch nicht für lange; ein Jahr später stirbt sie, und Vater Dill folgt ihr nach wenigen Tagen.

Jürg kommt im Priesterseminar zu Ruhe und Frieden. Freilich die Sorge um das Schicksal der Elis quält ihn. Seine Hoffnung, daß sie den Traum ihrer Kindheit, ins Kloster zu gehen, erfüllen möchte, wird getäuscht. Er bangt um ihre Ehre und ihr Seelenheil; er fühlt sich wie in eine Schuld verstrickt. Als eifriger, selbstloser Priester wirkt er erst unter den Armen der Stadt, dann wird er Pfarrer an der Wallfahrtskirche Maria-Ehrenberg. Hier kommt er mit einem alten Gebrauch, der zum ungeschriebenen Gesetz geworden ist, in tragischen Konflikt. Gefallene Mädchen der Gegend müssen an Mariä Himmelfahrt die sogenannten Schandsteine siebenmal um die Wallfahrtskirche tragen; erst dann dürfen sie wieder am Tisch der Eltern essen. Aus menschlichem Erbarmen arbeitet er darauf hin, dies Gesetz abzuschaffen; freilich quält ihn auch die Furcht, einmal Elis unter den Büßerinnen zu finden, denen er als Wallfahrtspfarrer die Schandsteine aufladen muß. Und wirklich kommt es soweit. Der Bischof glaubt, das Gesetz nicht aufheben zu sollen, bietet aber Jürg eine ehrenvolle Versetzung an; doch dieser harrt auf seinem Posten aus. Elis aber will kommen, sich von ihm die Schandsteine auflegen zu lassen, um durch die Schmach von seiner Hand der innern Unruhe los zu werden und kalt und herzlos ein Dirnenleben führen zu können. Jürg ist entschlossen, das Gesetz zu erfüllen; der Androhung der Suspension hätte es dazu nicht bedurft. Doch wie er das Joch auf Elis' Schultern heben will und sieht, daß diese Gesetzeserfüllung sie in Verstocktheit und ewiges Verderben stürzen wird, da wirft er Steine und Joch in den abgrundtiefen Brunnen. Elis' Verhärtung ist gelöst, aber Jürg geht aller priesterlichen Vollmacht beraubt einem strengen Gericht entgegen. Der Bischof, der Mariä Himmelfahrt am Wallfahrtsorte feiert, entscheidet: „Die Steine sollt ihr lassen, wo sie liegen, sie haben Unheil unter die Menschen gebracht. Aber weh dem, der sie zu versenken, das Gesetz gebrochen hat. Habt Ihr gewußt, Jürg Dill, daß, wer das Gesetz bricht, vom Gesetz wird gebrochen werden?“ —

Das unheilige Haus, das Geschlecht der Dille umfaßt so zwei Generationen, die von der Unheiligkeit wie von einem Fluche verfolgt sind. Mögen sie das harte Gesetz erfüllen oder es brechen, immer geraten sie in Schuld und Unglück. Augustin Wibbelt macht in einer feinsinnigen Besprechung auf den tieferen Charakter dieser Tragik aufmerksam, die in Hebbels Art an Stelle

der moralischen eine metaphysische Schuld stellt. Weismantel binde Gesetz und Freiheit, Gesetz und Seele, Gesetz und Liebe in einen unlösbaren Widerspruch, der für das moralische Gebiet kaum noch eine klare Scheidung von Recht und Unrecht ermögliche, so daß die Menschen gleichsam unschuldig schuldig werden. Diese metaphysische Tragik gebe wohl einen dunkleren, aber keinen tieferen Hintergrund und stehe durch ihren geheimen Pessimismus mit der christlichen Weltanschauung nicht recht im Einklang. — Das hat ja Weismantel auch selber gefühlt und darum entspannt er die zerreißende Tragik ganz zuletzt mit raschem Griff in wehmütige Harmonie: Jürg sieht hinter der Prüfung der nächsten Zukunft das gelobte Land liegen, und Elis geht einem erlösten Leben entgegen.

Auf jeden Fall hindert das Problemhafte, das den geistigen Kern des Romans ausmacht, den ungestörten Genuß. Und es ist so viel reife Schönheit in den einzelnen Szenen und Gestalten! Alles ist in eine feierliche legendenhafte Sphäre gehoben, in die selten Fremdartiges eindringt. Als solche stilwidrigen Fremdkörper empfinde ich die spukhaft-romantischen Vorgänge bei der Vergebung der goldenen Schmiede und das auf Suggestion spekulierende Komödienspiel des Doktors am Krankenlager Christines. Auch die Gestalt des Oheim Benno und der Mödel haben zu viel Dämonisches oder wenigstens dämonisch Scheinendes, als daß sie menschlich lebendig würden. Dafür sind Franz Dill und Christine, Jürg und Elis Menschen, deren seelisches Sein und Leben unwiderstehlich gefangen nimmt, während ihre leibliche Erscheinung im Leuchten des Psychischen verblaßt. Man möchte fast wünschen, Weismantel wählte sich einmal einen weniger problemschweren Vorwurf, um seine Gestaltungskraft und Sprachgewalt an die Bildung eines weitgespannten Menschenschicksals zu setzen.

* * *

Weismantel hat sich jüngst[1] über die Sendung der katholischen Literatur ausgesprochen. Keine andere könne es sein als die der Kirche selbst: die Menschheit aus dem Reich der Träume in die Wirklichkeit hinein zu erlösen und zu befreien. Dies könne sie aber nur, und nur dann habe sie Bedeutung auch für die außerkatholische Welt, wenn sie — katholisch werde.

Erlösungswille ist die ethische Triebfeder von Weismantels künstlerischem Schaffen. Jedes seiner Bücher zieht in die Welt als Reiter auf weißem Rosse, um zu siegen, um die Wahngebilde zu zerstören, in denen der menschliche Glücks- und Vollkommenheitstrieb vergeblich die Erfüllung sucht.

In all seinen Büchern wirbt Weismantel um die Seele seines Volkes, für jedes seiner Werke gilt das Wort aus dem Vorspruch zum „Spiel vom Blute Luzifers“: „Habt acht, daß ihr die Braut erkennt. Sie wird euch folgen, schwer beladen mit Gut folgt ihr Hochzeitswagen eurer Heimkehr. Uns sendet zu euch die Braut. Wir haben ein hochzeitlich Kleid angelegt und heben an ein bräutlich werbend Spiel.“

Die Braut aber ist in „weißes armes Linnen“ gekleidet. Aus Mammonismus und Materialismus will er die Seele lösen. So klagt der Brautwerber den Bräutigam an: „Es steht zur Klag, daß dir das Geld das Maß sei aller

[1] „Literarisches Echo“ 25 (1922) 331.

Dinge, daß dir das Geld der Wert sei aller Werte und das Gewicht auf allen deinen Wagen.“ Weismantel schildert unermüdlich die Ohnmacht irdischen Gutes, dem Menschen Glück zu schenken, ja er macht das Geld zum fluchbeladenen Blute Luzifers. Armut aber schafft die Empfänglichkeit für die Begnadung von oben. „Werft ab die Gier; denn sie ist Kleid. Und die Blöße wird Demut sein, in Gnaden empfangende.“

Eine der ersten Gnaden ist die allumfassende Liebe, so daß „die Mütter sein werden wie die Pelikane, die ihre Kinder zu säugen den spitzen Schnabel in das eigene Herz stoßen, auf daß das Blut in die hungrigen Schnäbel ihrer Jungen träufle. Die Väter werden den Mordstahl wenden nicht mehr gegen Bruder und Bruder. Sie alle werden Söhne sein des Lichts.“

Dies Licht aber strahlt aus der heiligen Dreifaltigkeit und leuchtet der erlösungsbedürftigen Menschheit in Christus und seiner Kirche. Mit dem Drange einer Kunst, die sich im schärfsten Gegensatz zu Realismus und Naturalismus weiß und deshalb letzte Hintergründe, höchste und tiefste geistige Jenseitigkeiten in die Mitte des künstlerischen Vordergrunds rückt, spricht Weismantel in seinen Dichtungen das Bekenntnis zur katholisch geschauten Geistwelt aus. Aus Fürstbischof Hermanns Mund spricht sein Dichtergebet: „Gott sei in euch wie die Schwere im Wasser, die euch Bächlein in der Rinne der Erde hinaus zum Meere des Vaters trägt.“ —

Auch Weismantels Kunstform ist Erlösung, eine stufenweise steigende, noch nicht vollendete Erlösung des Expressionismus aus der Sturm- und Drangmanier ins Ästhetisch-Maßvolle. Schon die tiefe Verwurzelung in der Heimat, die oft realistisch nachgebildete, oft symbolisch stilisierte Umwelt der Rhön bewahrte seine Dichtung vor den maß- und sinnlosen Verzerrungen jener Kunstrichtung, die als krampfige Verneinung von Naturalismus und Impressionismus ins Dasein trat. „Mari Madlen“ ist ganz beherrscht von dem Zug ins Symbolische und Dithyrambische, den Paul Wiegler mit Recht als die epische Form der Modernen von 1920 bezeichnet[1]. Während aber die nicht christlich oder wenigstens theistisch Gläubigen als Sinn der Welt die Menschheit, die Brüderlichkeit zum Ziel ihrer überpersönlichen Symbole machen, nimmt Weismantels Symbolik apokalyptisch-eschatologischen Charakter an. Sein Blick ist mit Vorliebe auf die letzten Dinge gerichtet, auf Tod und Gericht, Himmel und Hölle. In den leiblichen und seelischen Nöten der Nachkriegszeit sieht er die schrecklichen apokalyptischen Reiter über Land und Volk hinjagen, aber immer wieder schaut er zuletzt Christus als den Reiter auf weißem Roß, der auszieht, um zu siegen. Im „Unheiligen Haus“ hat sich das Apokalyptisch-Eschatologische gemildert zum Legendenhaft-Symbolischen. Naturschilderung und Menschendarstellung ist noch immer weit entfernt von realistischer Treue oder klassischer Idealisierung; geistige Probleme, sittlich-religiöse Ideen stellen Personen und Begebenheiten in so grelle symbolische Beleuchtung, daß das Sinnlich-Individuelle verblaßt. Sofern nur das Problem durchsichtig und richtig gestellt und gelöst wird, ist diese Art der künstlerischen Gestaltung zu begrüßen; freilich darf sie nicht mit dem Anspruch der Alleinberechtigung auftreten.

Sigmund Stang S. J.

[1] „Die Neue Rundschau“ (1922) 1191.

Besprechungen.

Liturgiewissenschaft.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. In Verbindung mit Prof. Dr. A. Baumstark und Dr. R. Guardini herausgegeben von Dr. Odo Casel O. S. B. Zweiter Band. gr. 8° (188 S.) Münster i. W. 1922, Aschendorff. Grundzahl 4.80

Der geschichtliche Teil des zweiten Bandes des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft enthält vier Aufsätze. Im ersten weist Prof. Baumstark die bei der Adoratio Crucis heute am Karfreitag üblichen Gesänge, Crucem tuam adoramus und Improperien, als verwandt mit liturgischen Gesangstücken ähnlicher Art in den Riten des Ostens und als Bearbeitungen derselben nach. Zu Rom fanden sie, soweit sich heute feststellen läßt, erst um die Wende des ersten Jahrtausends in die Karfreitagsfeier Aufnahme, für die Datierung der ältesten römischen Ordines, die jene Gesangstücke noch nicht kennen, sind sie daher ohne Bedeutung. Der zweite ist eine sehr eingehende, interessante und beachtenswerte Studie P. O. Casels über die Beziehungen des Martyriums zu dem Kreuzestod des Herrn sowie die jährliche Gedächtnisfeier der Märtyrer und der liturgischen Totenfeier zur Erneuerung des Kreuzesopfers in der Meßfeier, wie dieselben in dem Leonianum, Gelasianum und Gregorianum zum Ausdruck kommen.

Ob man aber die liturgische Osterfeier, die als die reale, wenn auch mystische Wiedergegenwärtigsetzung des Opfertods Christi nichts mit einem Spiel gemein hat und kaum ohne Beeinträchtigung ihres erhabenen Charakters als Spiel bezeichnet werden kann, als Mysterienspiel und die mit der eucharistischen Mysterienfeier verbundene Jahresfeier der Märtyrer, die doch nur in einem bloßen Gedächtnis derselben, nicht in irgend einer realen oder doch wenigstens symbolischen Erneuerung ihres Martyriums besteht, als Märtyrermysterium charakterisieren darf? Und ob man sagen kann: „Wenn Leiden und Verklärung des Märtyrers ein Teil und eine Folge der Passion Christi sind, so ist es selbstverständlich, daß aus dem Meßopfer, durch das die Tat Christi gegenwärtig wird, alle Verherrlichung und alles ewige Leben der Blutzeugen hervorgeht, und wenn das Mysterium eine ewige Gegenwart — richtiger doch wohl nur eine stets sich wiederholende Vergegenwärtigung — des Erlösungswerks darstellt, so hat das eben vollzogene Opfer (nicht etwa nur das erste an ihrem frischen Grabe) ihnen die Glorie geschenkt“? Allerdings bringt jede liturgische Gedächtnisfeier eines Märtyrers diesem Glorie, aber doch nur eine Vermehrung der gloria accidentalis. Die wesentliche Glorie, gloria prima, wurde dem Märtyrer nicht durch das Meßopfer, auch nicht durch das an seinem frischen Grabe gefeierte zuteil, sondern unabhängig von ihm lediglich durch den gleich jedem andern guten Werke durch Christi Kreuzestod übernatürlich verdienstlichen Martertod. Oder hatte die Seele des Märtyrers nach seinem Tode so lange auf die himmlische Glorie zu warten, bis für sie das heilige Opfer dargebracht worden war? Was der Verfasser aus den Sakramentaren an Belegen für seine Auffassung anführt, beweist diese in keiner Weise, das Martyrium Matthaei aber, auf das er sich auch beruft, tut gerade das Gegenteil dar. Denn in Kap. 24 wird ausdrücklich berichtet, daß man den Apostel gleich nach seinem Tode, noch ehe das heilige Opfer dargebracht worden war, in den Himmel auffahren sah, die Wirkung der frühmorgens nach seinem Hinscheiden abgehaltenen Liturgie aber bestand nach Kap. 26 nicht in seiner erst jetzt erfolgenden Glorifizierung, sondern in der wunderbaren, von einer Erscheinung des Heiligen begleiteten Zurückbringung des Leibes desselben, den der König in einem eisernen Sarge sieben Stadien vom Ufer entfernt in das Meer hatte versenken lassen. Im Schlusse der Studie hat mich der Satz befremdet: „Die drei römischen Sakramentare lassen noch deutlich beobachten, wie diese in der älteren Zeit ausgebildete tiefere Auffassung der liturgischen Begehungen — daß diese Liturgie nämlich alle, Märtyrer, Konfessores wie überhaupt alle Christen, zur ewigen Herrlichkeit mit Christus bei Gott führe — allmählich verblaßt, wie die liturgische Fruchtbarkeit und das Mitleben mit der Kirche abnimmt“. Oder kann man es ein Verblassen nennen, wenn entsprechend der schärferen und klareren Formulierung des Dogmas auch die liturgischen Gebete eine genauere, die kirchliche Lehre zutreffender und lichtvoller wiedergebende, keiner künstlichen Erklärung bedürfende Fassung erhält? Und kann man angesichts der großartigen Entfaltung, welche alle kirchlichen Funktionen, die Messe nicht ausgenommen, sowie nicht minder das Kirchenjahr mit seinem stets glänzender sich entwickelnden Festkreis allenthalben erfuhren, von einer Abnahme der liturgischen Fruchtbarkeit und des Mitlebens mit der Kirche sprechen? Nur ungern und nur im Interesse der liturgiewissenschaftlichen Forschung mache ich diese Bemerkungen zu der trefflichen Studie. Je objektiver und nüchterner wir an die Quellen herantreten, um so besser wird es um die Ergebnisse stehen.

Der dritte, von P. Dold herrührende Aufsatz befaßt sich mit einigen Sakramentarfragmenten des 9. Jahrhunderts, von denen die beiden ersten, hier zum ersten Mal veröffentlichten anscheinend von einem gregorianisierten Gelasianum herrühren. Er ist ein dankenswerter Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des römischen Sakramentars. Sehr wertvoll ist endlich auch die letzte Studie aus der Feder P. A. Wilmarts O. S. B., in der dieser eine bislang unbekannte, anscheinend dem 9. Jahrhundert entstammende Erklärung des ambrosianischen Meßritus aus einer Handschrift der Universitätsbibliothek zu Montpellier unter Beigabe eines reichhaltigen Anmerkungsmaterials der Forschung zugänglich macht.

Im zweiten, dem systematischen Teile, handelt in lichtvoller, anregender Weise P. Thom. Michels O. S. B. über Tag und Nacht in den Ferialhymnen, P. O. Casel von dem Offizium und der Messe an den Festen heiliger Jungfrauen.

Von den Miszellen des dritten Abschnitts seien hervorgehoben „Die Liturgie des sog. Eusebius von Alexandreia“ und „Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia“, beide von Prof. Baumstark, Quam oblationem von P. O. Casel, von dem abweichend ich jedoch den letzten Satz der Oration nicht als nachhinkenden Wunschsatz, sondern als einen durch ut consecutivum eingeleiteten Folgesatz auffassen möchte, „Zur Datierung des Leonianum“ von Prof. Lietzmann sowie „Ein merkwürdiges Sakramentarfragment“ von P. A. Dold.

Sehr reichhaltig ist auch diesmal wieder der Literaturbericht des vierten Abschnitts. Wünschen möchte ich, daß Aufsätze und Bücher, die dem katholischen Dogma zuwiderlaufen, in ihm deutlicher und entschiedener als solche gekennzeichnet würden.

Es ist sehr erfreulich und anerkennenswert, daß der vorliegende zweite Band des Jahrbuchs dank der Rührigkeit des Herausgebers und des Wagemuts des Verlegers trotz der Ungunst der Zeit hat erscheinen können. Mögen ihm noch manche weitere folgen.

Josef Braun S. J.

Deutsche Literatur.

Goethes Faust erklärt von Adolf Trendelenburg. Der Tragödie erster Teil. 8° (VIII u. 490 S.) Berlin u. Leipzig 1922, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.

Trendelenburgs umfangreiches Werk, dessen zuerst erschienener zweiter Band in den „Stimmen“ (CIII [1922] 313 f.) bereits eine kurze Würdigung erfuhr, liegt nunmehr vollendet vor. Ergab sich bei Abfassung des Kommentars zu Faust II die Hauptschwierigkeit für den Verfasser in der Erklärung der ungezählten Fabelwesen der griechischen Mythologie, der Unmenge von Bildern und Gestalten, der Szenerien und Situationen, der Sprüche und Wortbildungen, womit der greise Dichter sein Alterswerk verschwenderisch ausstattete, so mußte im neuen Bande das Augenmerk vorzüglich auf die Erforschung und Aufdeckung der sagengeschichtlichen und philosophischen Grundlagen der Tragödie (wie Goethe selbst sein Drama nennt) gerichtet sein. Mit andern Worten: im K. F. II leistete, vom Ästhetiker abgesehen, die eigentliche Arbeit der fachmännisch geschulte Philologe und Kenner des klassischen Altertums, im K. F. I dagegen erwartet man Deutung und Aufschluß zumeist vom Geschichtsmann und Philosophen.

Auf all diesen Gebieten weiß Trendelenburg Bescheid, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß er, der humanistisch durchgebildete Schulmann, sich in den rein philologischen Fragen am besten auskennt, während er z. B. dem religiös-philosophischen Kern der alten Faustsage, der freilich von Goethe selbst großenteils ausgeschaltet wurde, mit geringerem Interesse gegenübersteht und dessen ethische Bedeutung anscheinend etwas unterschätzt.

Die Richtlinien, nach denen K. F. II gearbeitet ist, wurden selbstverständlich soweit möglich im neuen Bande beibehalten, doch ergab sich die Notwendigkeit einiger unwesentlichen Abänderungen. „Da dem ersten Teile des Dramas eine Trennung in Akte fehlt, mußte die gesamte Einleitung dem Kommentar vorangestellt werden. Sie enthält die gleichen Abschnitte wie die Sondereinleitungen zu den fünf Akten des zweiten Teiles (Arbeit des Dichters, Personenübersicht, Örtlichkeiten, Gang der Handlung, Einzelheiten). Die Zerlegung in einen Faust- und einen Gretchenteil, die Zählung der Szenen und Auftritte, die Beschränkung der Verszählung auf Szenen und Szenengruppen ist lediglich der Übersichtlichkeit zuliebe eingeführt worden. Die durchgehende Verszählung der Weimarer Ausgabe findet man als Überschrift jeder rechten Seite.“ — Was in den „Stimmen“ bei Gelegenheit der Besprechung von K. F. II bereits lobend hervorgehoben wurde: die umfassende Kenntnis der hier in Betracht kommenden Arbeiten von Vorgängern, die Sorgfalt und wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit in der Methode, die Zuverlässigkeit in den positiven Angaben, die übersichtliche Gliederung und klare Ausdrucksweise — finden wir auch in diesem Bande

wieder. Die folgenden Aussetzungen, teils allgemeiner Natur, teils einzelne Stellen betreffend, berücksichtigen das Gesamtwerk des gelehrten Kommentators.

Trendelenburg erklärt etwas zuviel, nicht selten auch allzu umständlich und mit unnötigen Wiederholungen. Das gilt vorzüglich für K. F. I, wo zuweilen sonnenklare Verse und Worte des Dichters in Fußnoten mit Bemerkungen versehen werden. Auf die 134 Seiten der gründlichen Einleitung zum ersten Bande folgt der eigentliche Kommentar zum Text, und zwar wieder mit einer kleinen Einleitung zu jeder einzelnen Szene und endlich mit zahlreichen Erklärungen von bestimmten Stellen, Sätzen und Worten. Wiederholungen sind bei dieser Methode kaum vermeidlich. Dennoch braucht man diese Art des Vorgehens nicht zu verurteilen, sie erleichtert vielmehr Lesern mit geringeren Vorkenntnissen das Verständnis und stützt auch ab und zu das schwache Gedächtnis von Gelehrten, aber sie sollte nur unter beständiger Rückerinnerung an das bereits Gesagte angewendet werden.

Die zuweilen unnötige Breite und Ausführlichkeit der Erklärungen macht sich besonders bei Behandlung erotisch-sexueller Partien und Szenen, und dann oft unangenehm bemerklich. Hier wünschte man dem hochgelehrten und sicher edelgesinnten Interpreten etwas weniger von der bald gerühmten, bald gescholtenen deutschen Gründlichkeit. So lag meines Erachtens kein zwingender Grund vor, das Hexenbild von Michael Herr, eine krasse Darstellung des Hexen- und Zaubertreibens aus dem 17. Jahrhundert, in dieser Ausführlichkeit zu schildern (K. F. I 124—134), da es nicht einmal feststeht, daß Goethe den Stich kannte, und ebenso hätte man es in ernster gerichteten Kreisen kaum als Mangel empfunden, wenn einige von den unzüchtigen Anspielungen Mephistos ohne Kommentar geblieben wären. Auch in der Erklärung all der derb-erotischen Beziehungen der von Goethe vorgeführten Gestalten aus der griechischen Mythologie hat der Interpret eher zu viel als zu wenig getan.

Trendelenburgs Vorliebe für die gewiß mit hoher Meisterschaft gezeichnete Gestalt Mephistos ist unverkennbar. Darin stimmt er mit dem Dichter selbst überein, der diese Schöpfung seines Genius mit der ganzen Fülle von Witz, Komik, derbem Humor und irdischer Lebensweisheit ausstattete, die dem Realisten Goethe zur Verfügung stand. Das festzustellen, war das gute Recht des Kommentators. Es geht indes doch etwas zu weit, wenn Trendelenburg wiederholt — zumal in der Einleitung zu Bd. I und in der Erklärung des Prologs im Himmel — die Vorzüge dieser Theaterfigur und noch besonders die Ehrlichkeit dieses salonfähigen Teufels betont, „die bei aller Heuchelei, deren er sich zur Erreichung seiner Absichten bedienen muß, doch immer wieder zum Vorschein kommt“ (K. F. I 49). Das harmoniert nicht ganz mit so manchen Partien des Dramas und auch nicht mit gelegentlichen Bemerkungen des Erklärers selbst, z. B.: „Mephisto ist Urlügner im Drama wie in der Sage. Wo er jemandem gegenübersteht, sei es Gott, Faust, Schüler oder Marthe, heuchelt, schwindelt, lügt er; das gehört zu seiner Rolle“ (K. F. I 275).

Die berühmte Osterszene in Faust I erfährt durch Trendelenburg eine eigenartige, wie er selbst andeutet, etwas gewagte Auslegung. Nach ihm bildet auch der Gesang des Osterlieds, der Faust vom Selbstmord zurückhält, nur ein Glied in jener großangelegten, wahrhaft teuflischen Intrige, mit deren Hilfe Mephisto den Wolkensegler Faust in seine Netze lockt; denn „der Teufel ist doch eben der Meister der Verstellung, der alle Lagen ausnutzen, alle Stimmungen heucheln, alle Masken vorbinden kann. Mit Vorliebe sucht er sich auch in der Sage die Verkleidung eines demütigen Schülers, eines Mönches, eines Priesters aus, um fromme Seelen desto sicherer zu betören“ (K. F. I 61). Die weiteren Gründe, die Trendelenburg für diese seltsame Auffassung anführt, sind zwar beachtenswert und nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, aber, wie mir scheint, doch keineswegs zwingend. In der alten Faustsage selbst, aus der Goethe das äußerst wirkungsvolle Motiv des ergreifenden Ostergesangs schöpfte, findet die neuartige Auslegung keine Stütze.

Anläßlich der Erklärung der Walpurgisnachtszene spricht der Verfasser sein Bedauern darüber aus, daß Goethe von dieser wildbewegten Partie nur einen Nebenschauplatz vorführte und die eigentliche Satansorgie auf dem Brocken nicht in den Rahmen seiner Darstellung einbezog. Bei dieser Gelegenheit vernehmen wir sogar die etwas befremdenden Sätze: „Kirchliche Engherzigkeit und deutsche Empfindsamkeit gegen alles, was mit dem Geschlechtsleben zusammenhängt, haben dem Dichter seine Absicht verleidet. Er hat deshalb ein Werk als Torso in die Welt gehen lassen, das vollendet nicht zu den durch Schönheit anziehenden, wohl aber zu den durch herbe und charaktervolle Wahrheit fesselnden gehört hätte“ (K. F. I 118).

Zum Schlusse noch zwei besondere Bemerkungen zum zweiten Bande. Durch die be-

kannte Entscheidung des Konzils von Nizäa vom Jahre 325 über die Gottheit Christi wurde der Weltheiland selbstverständlich nicht etwa „seiner Menschennatur entkleidet", wie Trendelenburg irrtümlich folgert (K. F. II 611). Nach der katholischen Lehre gehen vielmehr die beiden Naturen eine geheimnisvolle innige Vereinigung ein, bei der weder die göttliche noch die menschliche Natur etwas von ihrer Eigenart verliert. — Wenn Goethe in der berühmten katholisierenden Schlußszene des Gesamtwerks die Himmelskönigin Maria vom Doktor Marianus zweimal als Göttin begrüßen läßt (Vers 12012: „Göttern ebenbürtig" und Vers 12103 f.: „Jungfrau, Mutter, Königin, Göttin, bleibe gnädig!"), so mag man derartige Überschwenglichkeiten mit dem dichterischen Enthusiasmus entschuldigen, aber der Kommentator sollte durch seine Erklärung beim Leser nicht den Eindruck erwecken, als ob Maria von seiten der katholischen Kirche zu irgend einer Zeit mit göttlichen Ehren ausgezeichnet wurde, ein Eindruck, der sich zweifelsohne bei manchem Nichtkatholiken einstellt, wenn er S. 623 liest: „Daß eine unberührte Jungfrau zur Mutter werden, einen Gott gebären, durch ihn zur Göttin und so ihres eigenen Sohnes Tochter werden konnte, waren Mysterien, denen scholastische Spekulation um so eifriger nachhing, je stärker sie menschliche Fassungskraft überstiegen."

Von kleineren Irrtümern oder bloßen Ungenauigkeiten in den Erklärungen der Schlußszene und auch mancher anderer Stellen des Dramas kann hier abgesehen werden. Die erwähnten Aussetzungen waren dagegen nicht zu umgehen, sie lassen sich aber bei einer Neuauflage des Kommentars, deren Notwendigkeit sich schon bald einstellen dürfte, ohne viel Mühe berücksichtigen. Die außerordentlich gründliche Leistung des greisen Gelehrten wird nach Ausmerzung der angedeuteten Verzeichnungen und Schönheitsfehler nur um so eindrucksvoller und reiner zur verdienten Geltung kommen. Alois Stockmann S. J.

Naturwissenschaften.

Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften 1920—1921. 32. Jahrgang. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben von Dr. August Schlatterer. Mit 127 Bildern auf 20 Tafeln und im Text. Lex.-8° (XVI u. 394 S.) Freiburg 1922, Herder & Co. Geb. Grundzahl 8.—

Nach dem in dieser Zeitschrift (Bd. 88 [1914/15] 479) zuletzt besprochenen 29. Bande des altbewährten Jahrbuchs trat in seinem Erscheinen zunächst eine fünfjährige Kriegspause ein. Seitdem liegen nun bereits drei stattliche Jahrgänge vor, der umfangreichste, 30. über 1914—1919 und die gleich großen beiden letzten, die im Frühjahr 1921 und im Sommer 1922 herauskamen.

An Stelle des hochverdienten früheren Schriftleiters Dr. Jos. Plaßmann, dem auch hier verehrungsvoller Dank gesagt sei, zeichnet den vorliegenden Band zum ersten Mal der neue Herausgeber Dr. Aug. Schlatterer, der als erprobter Leiter des naturwissenschaftlichen Teiles von Herders Konversations-Lexikon bestberufen erscheint. Äußerlich wie innerlich reiht sich denn auch der letzte Jahrgang würdig an seine Vorgänger an. Es ziert ihn die gleiche Fülle und Zuverlässigkeit des Inhalts, die Herders Jahrbuch der Naturwissenschaften seit langem so beliebt und fast unentbehrlich gemacht hat. Wirklich ein Werk, bei dem der Hinweis auf einen neuerschienenen Band schon Lob und Empfehlung genug ist!

Um aber doch die Mannigfaltigkeit des hier Gebotenen ahnen zu lassen, sei der Hauptinhalt kurz angedeutet. Als selbständiger Abschnitt führt sich diesmal die Bautechnik ein, wo die bemerkenswertesten Neuheiten in Tief- und Hochbau besprochen werden, wie z. B. die großen Rhein-Donau-Kanäle, die deutschen Wasserkraftwerke, amerikanische Riesenbrücken, Ersatzbauweisen, Reihen- und Hochhäuser in Deutschland usw. Die übrige Technik ist in mechanische und chemische Technologie gegliedert, deren jene außer den Berichten über Maschinenfach, elektrische Apparate, Verkehrseinrichtungen zu Land und Wasser nunmehr ein eigenes Kapitel über drahtloses Funkwesen bringt, diese wiederum wichtige Fortschritte in der praktischen Chemie besonders auch für Haus und Küche bekanntgibt. Bedeutsam zumal für heute ist der Abschnitt Forst- und Landwirtschaft, neben dem das Fischereiwesen jetzt einen besondern Bearbeiter gefunden hat. Lehrreich und zeitgemäß wie immer unterrichtet uns Generaloberarzt v. Schnizer über Neuerkenntnisse auf dem Gebiet der Medizin, woran weitere Fachmänner Berichte über Zahn- und Tierheilkunde anschließen. Rasch beliebt geworden ist die mustergültige Übersicht von Dr. Perlewitz über Luftfahrt, die zeigt, wie Deutschland allen Hemmnissen zum Trotze seine hohe Leistungsfähigkeit bewahrt hat. Sorgfältig zusammengestellt ist der Abschnitt Erdkunde von Dr. Kintrup. Als lieber, alter Bekannter berichtet Dr. Plaß-

mann über Himmelserscheinungen, die leider nur den einen Mangel haben, großenteils zu spät in die Hände der Leser gelangt zu sein. Es folgen noch einige „Hauptfragen aus verschiedenen Gebieten", besonders über drahtlosen Überseeverkehr, sodann eine ausführliche Anweisung zur Patentanmeldung u. ä. vom Herausgeber, bis die gewohnte Totenschau und alphabetische Inhaltsangabe den Band beschließen.

Unnötig zu versichern, daß uns in all den genannten Fächern die neuesten Fortschritte dargelegt werden, und zwar von Männern, die Fachkunde mit dem Streben nach Allgemeinverständlichkeit vereinen. Zahlreiche Abbildungen veranschaulichen das geschriebene Wort. Das prächtige farbige Titelbild, das Erwin Baurs mendelnde Löwenmäulchen darstellt, hätte allerdings eine vollständigere und klarere Ausdeutung im Text verdient, zumal der Fall ja schon seit einem Dutzend von Jahren bekannt und durchforscht ist. So ließe sich natürlich noch mehr als ein Wunsch oder Bedenken äußern. Wichtig scheint uns nur der Hinweis zu S. 204, daß auch bei offener Tuberkulose nach neuester Forschung[1] der künstliche Abortus ärztlich zu widerraten ist, ganz abgesehen von seiner moralischen Unstatthaftigkeit.

Zum Schlusse können wir ein Bedauern nicht unterdrücken. Die drei Nachkriegsbände des Jahrbuchs beschränkten ihren Bereich ausdrücklich auf die angewandten Naturwissenschaften und schlossen die mehr theoretischen aus, wie Physik, Chemie, Astronomie, Zoologie, Botanik, Mineralogie und Geologie. Im letzten Jahrgang fehlt auch, hoffentlich nur vorübergehend, die von Prof. Birkner stets ausgezeichnet bearbeitete Anthropologie, die sonst glücklicherweise noch Gnade gefunden hatte, obwohl es sich bei ihr durchaus nicht nur „um Anwendungen handelt". Abgesehen von der überhaupt schwer zu ziehenden Grenze wird der denkende Leser im allgemeinen die Erkenntnis naturwissenschaftlicher Ursachen und Gesetze höher werten als das Wissen von dieser oder jener Einzelanwendung speziellster Technik. Zwar liegt es im Zuge der Zeit, die tieferen Geisteswissenschaften einer mehr materiellen Kultur nachzusetzen, und ganz kann sich dem — leider! — ein mit der Zeit gehendes Werk wie das Jahrbuch der Naturwissenschaften nicht entziehen. Praktische Rücksichten sind hier stärker als ideelle Wünsche, und so müssen wir uns wohl oder übel auch mit der getroffenen Änderung abfinden. Schade, wenn der alte treue Jahresmentor deshalb weniger Freunde zählen, ja sich nicht durch immer größere Vervollkommnung einen noch weiteren Leserkreis erobern sollte.

[1] Vgl. besonders Kupferberg, Ist der artifizielle Abort ärztlich überhaupt berechtigt? (Archiv für Gynäkologie, Band 117, Kongreßbericht 1922, 136—146.) Nach über dreißigjähriger Erfahrung und Forschung begründet hier der Verfasser ausführlich, daß jener Eingriff „überhaupt nicht oder kaum je ärztlich berechtigt ist". Für die Tuberkulose insbesondere stützt er sich auf die neueste, beobachtungsreichste Zusammenstellung von Scherer: „Danach zeigt offenbar die Tuberkulose bei Schwangerschaft und Wochenbett nicht häufiger eine Verschlimmerung als ohne sie auch; das Stadium der tuberkulösen Erkrankung bleibt dabei völlig belanglos."

August Padtberg S. J.

Umschau.

Benedikt XV. und die hungernden Kinder.

Die Liebestätigkeit Benedikts XV. wird stets ein Ruhmesblatt in der Geschichte des Papsttums bleiben (vgl. diese Zeitschr. 91 [1916] 314 ff.). Eine weitstrahlende Purpurzeile in diesem Ruhmesblatt bildet die besondere Liebestätigkeit Benedikts XV. für die hungernden Kinder. Nur einige Daten seien hier zusammengestellt. Die große Not der Kinder in Belgien veranlaßte den Papst zu einem sehr dringend gehaltenen Schreiben vom 28. Oktober 1916 an Kardinal Gibbons mit der flehentlichen Bitte um Hilfe. Er ruft alle Kinder in Amerika ohne Unterschied der Religion zur Hilfe auf mit Berufung auf Matth. 25, 40: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Kinder getan habt, das habt ihr mir getan". Der Papst will trotz seiner eigenen Notlage mit gutem Beispiel vorangehen und sendet eine größere Gabe (Wortlaut: Acta Apost. Sedis IX 10).

Als nach dem Kriege die Not der Kinder allgemeiner und größer wurde, richtete Benedikt XV. am 24. November 1919 ein Rundschreiben an alle Bischöfe der Welt, in dem er seinem großen Schmerz über das wachsende Kinder-Elend rührenden Ausdruck verleiht. Die Kinder sind unwissend und unschuldig am blutigen Kampf. Dem Heiland sind die hilflosen Kinder besondere Lieblinge. Den Kindern in Belgien hat der Papst in der äußersten Not geholfen und viele vom Verderben gerettet, besonders durch die Hilfe der amerikanischen Bischöfe; nun bittet er bei Gelegenheit des bevorstehenden Weihnachtsfestes dringend alle Bischöfe um Hilfe. Die Kinder sind ein Bild des Jesuskindes; das Jesuskind fleht um Hilfe für seine unschuldigen Brüderchen. Deshalb verordnet der Papst am Feste der Unschuldigen Kinder (28. Dezember) eine allgemeine Sammlung von Geld, Lebensmitteln, Kleidungsstücken, Arzneien usw., die den einzelnen Vereinen zur Verteilung zugewiesen werden sollen, der Papst selbst spendete, trotz eigener Not, 100000 Lire (Wortlaut: Acta Apost. Sedis XI 438 ff.).

Bald darauf, am 9. Januar 1920, belobte der Papst in eigenem Schreiben den amerikanischen Oberst Herbert Hoover für seine großen Bemühungen und seine unablässige Sorge für die kleinen Kinder, besonders in Belgien. Der Papst habe diese Bemühungen nach Kräften unterstützt. Jetzt sei aber die Not gewachsen, es handele sich nicht allein um die Kinder in Belgien, sondern um drei Millionen bedürftiger Kinder in ganz Europa. Gedrängt von der Liebe Christi und besonders von der Liebe zu den Kindern empfiehlt der Papst das edle Werk Hoovers allen amerikanischen Bürgern ohne Unterschied des Glaubens und der Partei und bittet Gott, Hoovers Werk mit reichem Lohne vergelten zu wollen (Acta Apost. Sedis XII 35 f.).

Gleichsam als Testament des edlen Kinderfreundes kann man das erneute Rundschreiben Benedikts XV. vom 1. Dezember 1920 betrachten, in dem er noch einmal seiner väterlichen Sorge um die hungernden Kinder den liebevollsten Ausdruck verleiht. Da dieses schöne Schreiben sich nicht in den Acta Apost. Sedis findet, sei der wesentliche Inhalt hier wörtlich wiedergegeben.

Das Rundschreiben lautet:

„Bereits ist ein Jahr verflossen, seit Wir, kaum daß der Krieg zu Ende war, einen allgemeinen Aufruf erließen, es möchte die Menschheit anläßlich des nahen Geburtsfestes des Herrn sich von Mitleid bewegen lassen, für die von Hunger und Elend so schwer heimgesuchten Kinder, da Krankheit und Tod ihr Los sei. Wir sind hocherfreut, daß dieser von jener Liebe eingegebene Aufruf, welcher alle nach dem Ebenbild Gottes Geschaffenen ohne Unterschied der Rasse und Nation umfaßte, nicht vergeblich war. Dies ist Euch, Ehrwürdige Brüder, sicherlich wohlbekannt, die Ihr durch Euer Wirken und Euren Eifer an einem so heilsamen Werke mitgearbeitet habt. In einem edeln Wettbewerbe der Freigebigkeit wurde in der Tat sehr reichlich Geld beigesteuert, durch das der gemeinsame Vater aller der Not so vieler unschuldiger Kinder abhelfen und ihren Schmerz beheben konnte. Und niemals wollen wir aufhören, Gottes Güte zu preisen. Ihm gefiel es, daß so viel christliche Wohltätigkeit sich über seine kleinen verlassenen Kinder ergießen konnte. Aus diesem Anlaß können wir nicht umhin, dem Verein Save the Children Fund öffentlich Lob zu zollen, denn er hat nichts an Eifer und Fleiß unterlassen, um Mittel, Kleider und Nahrung zu sammeln. Das Elend und der Mangel an allem, den der Krieg verursacht hat, ist jedoch so mannigfaltig und verschieden, daß die Unterstützung, die Wir besorgten, vielleicht nicht überall hinzudringen vermochte, wo die Not empfunden wurde, und vielleicht auch war sie nicht überall der Not angemessen. Dazu kommt, daß im Verlaufe des vergangenen Jahres, seit Wir an Euch, Ehrwürdige Brüder, das Rundschreiben über diesen selben

Gegenstand richteten, die Zahl der Gebiete gewachsen ist, wo die Völker, und vor allem die Kinder, aus Mangel an allem ein immer härteres Leben führen. . . .

Bewogen also aufs neue von dem Bewußtsein Unsrer umfassenden Vaterpflichten, die Uns obliegen, und jenes Wort des göttlichen Meisters wiederholend: „Habe Mitleid mit der Menge, denn sie haben nichts zu essen", richten Wir beim Herannahen des Geburtsfestes des Herrn von neuem den Ruf an die christlichen Völker, sie mögen Uns geben, auf daß Wir ein wenig Linderung den kranken Kindern und den Notleidenden, wo immer sie sich finden, zukommen lassen können. Um dieses Ziel in größerem Maße zu erreichen, wenden wir uns an alle, die ein mitfühlendes und wohltätiges Herz haben, vor allem aber an die Kinder der reicheren Länder als an diejenigen, die leichter ihren kleinen Brüdern in Christus beispringen können. Ist etwa nicht das Weihnachtsfest ihr Fest? Muß es vielleicht nicht gerade ihnen scheinen, als ob die verlassenen Kinder der elendesten Gebiete ihnen die Hände entgegenstrecken und auf die Krippe hinweisen, in der das göttliche Kind ruht? Ist vielleicht dieses Kind nicht der gemeinsame Bruder aller? Es machte sich selbst arm, obschon es reich war, und aus jener Krippe wie von einer Kanzel himmlischer Weisheit lehrt es wortlos nicht nur, wie groß der Lohn brüderlicher Liebe ist, sondern auch, wie nötig es ist, daß die Menschen schon von klein auf ihr Herz von den Gütern dieser Welt loslösen, gemeinsam mit den Armen, und daß sie, Christus nähergerückt, suchen, ihm mehr zu gleichen.

Das bevorstehende Weihnachtsfest des Herrn, das die Eltern ihren Kindern durch Geschenke fröhlicher zu gestalten suchen, wird sicher den Kindern der reicheren Länder Anlaß geben, mit Nahrungsmitteln und Kleidern ihren leidenden Altersgenossen beizuspringen. Stets wird es Uns fernliegen, bei ihnen eine solche Gemütsverfassung anzunehmen, daß sie sich veranlaßt sehen würden, selbst einen kleinen Teil ihres kleinen Schatzes verweigern zu wollen, um dem Elend anderer Kinder abzuhelfen. Welchen Trost, welche Freude werden sie sich selbst bereiten, wenn sie bewirken, daß ihre jeder Hilfe beraubten, jeder Freude entbehrenden Brüderchen die nahen Festtage etwas behaglicher, etwas froher verbringen können! Denn wie das Christkind mit seinem süßen Lächeln die Hirten selig machte und sie mit der Gnade des Glaubens schmückte, sie, die in der Weihnacht sich ihm mit Geschenken nahten, um seiner Armut abzuhelfen, so wird es mit seinem Segen und mit himmlischen Gnaden jene Kinder belohnen, die, von seiner Liebe entflammt, das Elend und die Tränen ihrer kleinen Brüder gestillt haben werden.

Nichts könnten sie an jenem Tage tun, nichts bieten, was dem Christkinde angenehmer wäre; daher ermahnen Wir die christlichen Eltern lebhaftestens, denen der Himmelvater die überaus ernste Pflicht auferlegte, das Kind zur Liebe und den andern Tugenden zu erziehen, sich jener freudigen Gelegenheit zu bedienen, um in dem Gemüt der Kinder die Gefühle der Menschlichkeit und frommen Mitleids zu erwecken und zu pflegen. Und zu diesem Zwecke wollen wir zur Nachahmung ein überaus würdiges Beispiel empfehlen, indem Wir Uns erinnern, wie vergangenes Jahr nicht wenige Kinder vornehmer römischer Familien Uns Gaben brachten, welche sie auf Eingebung der Eltern unter sich gesammelt hatten, nicht ohne sich auch selbst einige Entbehrungen in ihrem eigenen Vergnügen aufzuerlegen.

Da Ihr tief durchdrungen sein müßt von jenem Worte des Herrn Jesus Christus: „Wer eines von diesen Kleinen in meinem Namen aufgenommen hat, wird mich aufgenommen haben", bitten Wir Euch, nichts unversucht zu lassen, auf daß die Freigebigkeit und Großherzigkeit der Euch anvertrauten Gläubigen der Größe der Not sich angleiche. Wir wollen daher, daß Ihr schon jetzt für den 28. dieses Monats, der den Unschuldigen geweiht ist, oder, wenn Ihr besser meint, für den folgenden Sonntag in allen Diözesen eine Sammlung ankündigt zu dem Zwecke, den infolge des Krieges darbenden Kindern zu helfen, und daß Ihr diese insbesondere den Kindern Eurer Diözesen empfehlet.

Die auf diese Weise gesammelten Gaben wollet Ihr entweder alsbald an Uns selbst oder an den Verein Save the Children Fund überweisen. Was uns selbst betrifft, so bestimmen Wir, um mit unsrem Beispiel die Freigebigkeit zu erwecken, nachdem wir schon die Gläubigen mit Worten ermahnt haben, für dieses heilige Werk der Nächstenliebe eine Gabe von 100000 Lire. Indessen erteilen Wir Euch als Unterpfand des himmlischen Lohnes und als Bürgschaft Unsres Wohlwollens Euch, Ehrwürdige Brüder, und Eurem ganzen Klerus und Volk aus ganzem Herzen den apostolischen Segen. Rom, den 1. Dezember 1920. Benedikt XV., P. P. (Übersetzung nach der Augsburger Postzeitung vom 8. Dezember 1920.)

Bernhard Duhr S. J.

Kirche als Lebensform.

„Das Erwachen der Kirche in den Seelen", um ein Wort Guardinis zu gebrauchen, nimmt allmählich verschiedene Formen an. In der Weise der sog. „liturgischen Bewegung" [1] war

[1] „Alte Quellen neuer Kraft." Gesammelte Aufsätze von Abt Dr. Ildefons Herwegen. 2. Aufl. (VIII u. 212 S.) Düsseldorf 1922. L. Schwann. — „Maria-Laach." Benediktinisches Klosterleben alter und neuer Zeit von Dr. P. Adalbert Schippers O. S. B. 2. Aufl. (90 S.) Düsseldorf 1922, L. Schwann.

es zunächst eine Reaktion objektiv-gebundener Seelenhaltung gegenüber religiöser Subjektivität, eine Betonung erdentrückter „Verklärung" gegenüber einer erdgebundenen Religiosität des Sündenkampfes und der Leidensliebe. Man griff wieder zurück zur Grundstimmung der ersten christlichen Jahrhunderte, für die das Problem „Evangelium und wirkliches Leben" oder (in früherer Formulierung) „Diesseits und Jenseits" mehr oder minder durch einen durchdauernden Gegensatz sich löste: der Christ bereits im Himmel, und darum alle Erdenarbeit nur eine Art notwendiger Unvollkommenheit. Das klingt ja noch stellenweise durch Augustins Enarr. in Ps., wenngleich Troeltsch sicher übertreibt, da er Augustin für einen radikalen Eschatologismus in Anspruch nimmt.

So erklärt es sich, daß die „liturgische Bewegung" das „Erwachen der Kirche in den Seelen" mehr in einer Art Absage an die Kämpfe und Schwierigkeiten und Leiden des Alltags sah, in einem seligen Sich-verlieren in die friedevollen Harmonien der liturgischen Feier; nicht eigentlich in einem Durchdringen des Alltagslebens mit dem Geist der Kirche, sondern in einem Entrücktwerden aus dem Erdenalltag in den Verklärungsglanz des Himmels. Gewiß sah auch sie, wie dieses „Entrücktwerden" die Gefahr eines ästhetisierenden Quietismus bergen könne. Das tiefe und geistvolle Buch Abt Herwegens, das man sozusagen ihre Programmschrift nennen könnte, spricht darum unmißverständlich auch von ernster Willensarbeit und Willenszucht. Das Ideal „maßvoller Hoheit" einer verchristlichten virtus romana (S. 129), einer in die mittelalterliche mâze und stäte verdeutschten discretio und stabilitas (197), eines Sich-selbstvergessens in Gottesliebe und Nächstenliebe hinein (168), einer „geadelten Seelenzartheit" (156) ist unleugbar ein Ideal ernster und männlicher Aszese. Und man wird nicht abstreiten können, daß in der feierlichen Gemessenheit, der strengen Formenzucht, der in Ehrfurcht gereiften Liebe, wie sie der Liturgie gleichsam als ihr innerer Atem entströmt, ein wichtiges und nicht immer gebührend beachtetes Erziehungsmoment liegt. Priester und Christ, die ihren Gottesdienst wirklich in der Zucht und Ehrfurcht der liturgischen Andacht feiern, erfahren, ganz abgesehen von der übernatürlichen Gnadenseite, wachsend von Tag zu Tag, die stille Wirkung einer gottesadligen Form. Insofern wird man der These Herwegens, daß die Liturgie „Mutter und Meisterin organischer Einheit", „der Gegensätze zwischen Mensch und Welt, zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Geist und Körper" sei (68), „die Mutter geadelter Seelenzartheit" (156), nicht alle Berechtigung abstreiten können; und auch darin liegt ein wahrer Kern, daß gerade die kühle Zurückhaltung, das strenge Maß der liturgischen Gebetsformen für das subjektive „Erleben" eine heilsame beschneidende Erziehung bedeute, und doch eine solche, die für die subjektive Betätigung gleichzeitig eine stete Anregung bietet, weil diese Art eben verborgene Tiefen mehr ahnen läßt und sie nicht in breiter Selbstgefälligkeit herausstellt (143).

Aber ist dieses Ideal einer Weltentrücktheit, einer rein objektiven Zucht wirklich für uns heutige Menschen durchgreifend? Sind unsre Schwierigkeiten, unsre schmerzlichen Lebensrätsel nach einer Weise lösbar, die doch eigentlich mehr Menschen voraussetzt, die dem Leben schlechthin absagen oder schon vor allem Eintritt ins wirkliche Leben dem Leben entfliehen, während doch unser heutiges Geschlecht nach einer innern Lösung lechzt, nach einem Lebensideal des realistischen Wirklichkeitsmenschen? Wenn man in stillem Sinnen Herwegens vornehm-verhaltene Sprache genießt und dabei die schöne Maria-Laach-Chronik Adalbert Schippers auf sich wirken läßt, so kann man sich schwer dem Eindruck verschließen, als ob die „liturgische Bewegung" in ihrem tiefsten Sinne so eine Art Monsalvatbedeutung habe. Dieses selige Bild weltentrückten, gottesstillen Lebens schwebt wie ein tröstender Gruß über Kampf und Widerspruch und Rätsel dieses wirklichen Lebens, läßt uns einen Hauch kommenden Himmels atmen: ein Tabor über, nicht im Alltag.

Aber ist das das ganze „Erwachen der Kirche in den Seelen"? Ist die Kirche nicht auch der Sauerteig des Lebens, mitten im Leben? Gilt nicht von Christus und seinen Gliedern das Wort Augustins: „Er trägt in dir Mühsal, dürstet in dir, hungert in dir, duldet in dir Bedrängnis. Er stirbt noch in dir, und du bist in ihm schon auferstanden" (In Ps. 100, 3)?

Dieses Problem der „Kirche im wirklichen Leben" scheint uns erst durch die Corpus-mysticum-Strömung der katholischen Jugendbewegung aufgegriffen zu werden, wenngleich ohne Zweifel auch hier die „liturgische Bewegung", das benediktinische Kirchenideal, befruchtend eingegriffen hat. Hier bedeutet Dimmlers „Das Land der blauen Blume"[1]

[1] „Das Land der blauen Blume." Gedanken über Erneuerung des Lebens auf dem Boden der Kirche von Emil Dimmler. (VIII u. 202 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet.

neben dem früher besprochenen Buch Guardinis „Der Sinn der Kirche“[1] wohl sicher einen Schritt vorwärts. Auch in seine Darlegungen spielen gewiß die Civitas-Dei-Motive der „liturgischen Bewegung“ noch stark hinein, die schroffe, hie und da mit dem Radikalismus des Ethos der Jugendbewegung vorgetragene Entgegensetzung der wirren Weltwirklichkeit und eines verklärten Christenlebens über der Welt. Das prägt sich auch darin aus, daß er fast ähnlich wie Morin[2] das Leben nach den evangelischen Räten als eigentliche Höhenstufe der theologischen Liebe zu fassen scheint (117 ff.) oder die christliche Menschenliebe fast nur als theologische Nächstenliebe darstellt, wobei die von der theologischen Nächstenliebe nur innerlich geleitete „moralische“ Menschenliebe allzu kurz kommt, die „Liebe zu Menschen in Gott“ im Unterschied von der „Liebe zu Gott in den Menschen“ (132); auch im Kapitel „Herrgottsnarren“ schien uns dieser Radikalismus des Jenseitigen und Übernatürlichen allzu weit zu gehen. Aber Dimmler sieht doch die Gefahren einer weltentrückten Einstellung und eines reinen „Verklärungs“ideals. Den wichtigen Gedanken, daß christliche Aszese nicht zu einem vergrübelten und selbstquälerischen Sich-in-sich-selbst-verbeißen führen dürfe, sondern ein fröhliches Aufgehen in Gott sein müsse, ergänzt er doch wieder durch die ernste Betonung des „Absterbens allem Irdischen“, und dem Bilde des „Verklärungskönigs“ stellt er das Bild des „Richters“ gegenüber. Mit großer Freude begrüßen wir auch seine Worte über eigentliche Laienaszese (122 ff.): Manche „halten ihr Leben für verfehlt, weil sie der Meinung sind, man könne bloß im Kloster vollkommen für Gott leben; je klarer sie erkennen, zu welch erhabenem Ziel in der Welt sie Gott berufen hat, desto mehr Begeisterung werden sie haben, alle Mittel anzuwenden, die sie ihrer Berufung würdig machen“. Vorab das letzte Kapitel „Kindersinn“ ist ein wahres Schatzkästlein, da es den Geist eines kirchlichen Lebens dem Kindergeist der „Demut und Einfalt“ gleichsetzt. „Gott hat den Menschen nicht geschaffen, daß jeder einzelne die ganze Welt niederreißt und die ganze Welt von neuem aufbaut, obwohl viele sich so gebärden, als liege ihnen diese Aufgabe ob. Wir haben alle Wahrheit und alle Gnade in der Kirche und haben keine dringendere Aufgabe, als Tag für Tag still auf dem Platze zu leben, an den Gott uns gestellt hat, und wie Kinder der Mutter gegenüber die Hände offen zu halten, um diese Schätze entgegenzunehmen. ... Das Heil der Welt kommt dadurch, daß wir von Tag zu Tag als einfältige Kinder uns immer mehr in den Segen der Kirche einleben, nicht grübelnd und bohrend, sondern fest überzeugt, daß Gott uns in der Kirche alle Wahrheit und Gnade bietet, und daß es keine größere Weisheit gibt, als diese Wahrheit und Gnade mit frohem Kindersinn ohne Grübeln täglich dankbar entgegenzunehmen“ (194/95).

In dieser Richtung scheint uns in der Tat das Segensvolle eines „Erwachens der Kirche in den Seelen“ zu liegen, daß der Christ lerne, in seinem Alltagsleben fröhlich Kind Gottes zu sein. Eine Überpflege subjektiver Religiosität kann leicht dazu führen, daß man sein eigenes Seelenleben als die Kirche anschaut; erkennt aber ein Christ still demütig sich als gewöhnliches „Glied unter Gliedern“, so ist aller Herrschaftsanmaßung himmelanfliegender Mystik die Spitze abgebrochen.

Gott braucht nicht mehr mit einsiedlerischer Gebärde vom Himmel herabgeholt zu werden, Gott ist bereits da, lebendig in der Kirche. Und Gott braucht nicht gesucht zu werden in einer Leidenschaft des Abstreifens alles Geschöpflichen, in einseitiger Weltflucht und Menschenflucht, sondern Gott, wie er nach seinem Willen sich uns schenken will, ist sichtbar und spürbar in Geschöpfes Hüllen, in Menschenhüllen, „aufgeleuchtet im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist“. Die Mystik des Christen ist so das kindlich-fröhliche Leben in Gott, dem in der Kirche Sichtbaren.

Das ist darum auch die Lösung, die die Kirche unsern Lebensrätseln gibt. Alle Weltflucht und Menschenflucht rüttelt immer irgendwie am Geheimnis der Menschwerdung und möchte es auslöschen, wie jene alten Gnostiker, denen es ein Ärgernis war, daß der reine, strahlende Verklärungsgott so tief ins Geschöpfliche und Menschliche sich hineinsenkte, ja ins Allzumenschliche, da er in einer Menscheninstitution, der Kirche, fortleben wollte. Aber er weiß es besser und bestellte durch die Tatsache der Menschwerdung und ihrer Auswirkung in einer menschlichen Kirche eine „menschliche“, nicht übermenschliche, eine „gemeinschaftsmenschliche“, nicht einzelmenschliche Religiosität als christliche Religiosität: die „Kirche“ als „Lebensform“. Wir sollen ihn lieben und ihm dienen, da wir „als Glieder unter und neben Gliedern“ einander lieben und einander dienen. Gott naht sich uns in den „Hungernden“ und „Dürstenden“ und „Fremdlingen“ und „Nackten“ und „Kranken“ und „Gefan-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 104 (1923) 449 f.
[2] Vgl. ebd. 452.

genen": „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan."

Das ist die große Wohltat der „Kirche" als „Lebensform", daß dieses „Mit-leiden" und „Mit-freuen" der Glieder Christi im gewöhnlichen praktischen Leben den letzten und feinsten Panzer der Selbstsucht sprengt, den der religiösen Selbstsucht. „In" der christlichen Nächstenliebe, die in kindlicher Demut in der unverklärten Welt bleibt, kommt das echte und wahre „Gott und ich" (das immer Grundform religiösen Lebens ist) zu seiner tiefsten Erfüllung: dem liebenden Menschen leuchtet Gott auf in den Seelen derer, die er liebt und denen er liebend dient: „Da du Gott noch nicht siehst, — in Liebe zum Nächsten mühst du dich hin, ihn zu schauen. . . . Liebe den Nächsten und schaue hinein in dich, woraus deine Liebe quillt: hier wirst du, soweit du kannst, Gott schauen." (S. Aug., In Ioan. tr. 17, 8.)

Erich Przywara S. J.

Die Stifterin des Instituts der „Englischen Fräulein".

Es besteht auf den ersten Blick ein seltsamer Widerspruch zwischen der Bulle Quamvis iusto Benedikts XIV. vom 27. Mai 1749 und einer Entscheidung, die am 20. April 1909 unter Pius X. gefällt wurde. Während Benedikt XIV. den Englischen Fräulein verbietet, Maria Ward als Stifterin ihres Instituts zu feiern, bezeichnet das Reskript des Kardinals Vivès y Tuto, des Präfekten der Congregatio de Religiosis, es als geschichtliche Tatsache, daß das Institut der Englischen Fräulein Maria Ward zur Stifterin habe.

Die Lösung dieses Widerspruchs bietet das reichbewegte Leben Maria Wards, dem Helene Riesch die erste ausführliche Darstellung in deutscher Sprache gewidmet hat[1].

Maria stammt aus dem altadeligen englischen Geschlecht der Ward, ihre Mutter war eine Wright. Geboren wurde sie am 23. Januar 1585 auf dem Landgut Mulwith, wo die Ward wegen der Katholikenverfolgung unter Elisabeth zurückgezogen lebten. Fünfzehnjährig fühlte sie sich zum Ordensstande berufen, ohne jedoch Vorliebe für eine bestimmte Genossenschaft zu hegen. Nachdem der Widerstand ihres Seelenführers und ihres Vaters überwunden war, reiste sie 1606 nach St-Omer in den spanischen Niederlanden. Durch Vermittlung des P. George Keynes S. J. wurde sie im dortigen Klarissenkloster, worin bereits mehrere Engländerinnen lebten, aufgenommen, aber nur als Laienschwester, da wegen Überfüllung keine weiteren Schwestern in die Klausur zum Chordienst zugelassen werden konnten. Noch vor Ablegung der Gelübde trat sie auf Anraten des visitierenden Franziskanergenerals aus, um mit Aufwand ihres Vermögens ein Kloster für englische Klarissen zu stiften, dessen Leitung die frühere Novizenmeisterin des wallonischen Klosters übernahm.

Eigenartig ist, wie Maria Ward, diese Seele voller Energie und Tatendrang, die sich einmal geradezu Widerwillen gegen Beschauung und Ekstase vorwirft, den Antrieb zu ihrem Lebenswerk auf wunderbare Erleuchtungen zurückführt. Im Jahre 1608 kommt die überwältigende Eingebung über sie, daß sie nicht dem Orden der hl. Klara angehören solle, sondern zu etwas anderem bestimmt sei. Einige Jahre später, als sie in England mit adeligen Gefährtinnen im Jugendunterricht arbeitete, hatte sie ein ähnliches Erlebnis, das sie als deutliches inneres Hören bezeichnet. Sie vernahm die Aufforderung, für ihre Genossenschaft die Regeln der Gesellschaft Jesu als Lebensnorm zu wählen.

So entstand Maria Wards Plan, einen weiblichen Jesuitenorden zu stiften, der alle mit den der Frau im kirchlichen Leben gezogenen Grenzen vereinbare Apostelarbeit und Missionshilfe leisten sollte. Zuvörderst war an die Not der englischen Katholiken gedacht, wobei von Anfang an die Erziehung der weiblichen Jugend an erster Stelle stand. Da eine derartige Tätigkeit durch die vom Tridentinischen Konzil vorgeschriebene Klausur behindert oder ganz unmöglich gemacht wurde, sollte die neue Genossenschaft von diesem Gesetz ausgenommen werden. Im Interesse größerer Bewegungsfreiheit sollte keine klösterliche Tracht vorgeschrieben sein; auch wollte Maria Ward ihr Werk frei von der Jurisdiktion eines Ordens, Bischofs oder Visitators dem Papst unmittelbar unterstellen.

In der Erzherzogin Isabella, der Gemahlin des Regenten von Flandern, dem Bischof Blaise von St-Omer und dem Fürstbischof Ferdinand von Lüttich fand Maria Ward hohe Gönner. Rom empfahl das neue Werk der Sorge der Bischöfe und behielt sich weitere Prüfung vor. Außer in St-Omer entstanden Niederlassungen, zum Teil mit Kollegien und Kirchen, in London, Lüttich, Köln und Trier.

Im Jahre 1621 begab sich Maria Ward nach Rom, um die päpstliche Bestätigung ihres

[1] Helene Riesch, Maria Ward. Die Stifterin der Englischen Fräulein. 8° (170 S.) Innsbruck 1922, Tyrolia.

Instituts zu erlangen. Gregor XV. wies die Sache an die Kardinalskongregation für Ordensangelegenheiten, aber erst zehn Jahre später traf sein Nachfolger Urban VIII. die Entscheidung. In der Zwischenzeit hatte Maria in Rom und Neapel, Wien und München Schulen gegründet. Das Institut umfaßte elf Häuser mit über dreihundert Mitgliedern, als es 1631 durch die Bulle Pastoralis Romani Pontificis aufgehoben wurde, hauptsächlich wegen der fehlenden strengen Klausur. Die Stifterin wurde sogar am 7. Februar dieses Jahres als Ketzerin, Schismatikerin und Aufrührerin gegen die heilige Kirche im Angerkloster zu München in strengem Gewahrsam gehalten, aus dem eine persönliche Weisung des Papstes sie am 15. April befreite.

So war Maria Wards Plan, ein weibliches Seitenstück zum Jesuitenorden zu gründen, endgültig gescheitert. Sie selbst hatte die Mitglieder ihres Instituts bald als Matres Anglae, bald als Englische Fräulein (Signorine Inglese) bezeichnet, aber Freund und vor allem Feind nannte sie gewöhnlich Jesuitinnen oder Jesuitessen. Ein gut Teil der erbitterten Kritik, die besonders der englische Weltklerus an Maria Wards erstem Institut übte, floß aus der Abneigung gegen die Gesellschaft Jesu. Diese selbst verhielt sich sehr zurückhaltend. Der General des Ordens Mutius Vitelleschi, den Maria Ward in Rom besuchte, gab 1627 die Weisung, von den „englischen Jungfrauen" hochachtungsvoll zu sprechen und ihnen die gewöhnlichen Dienste zu tun, die Verbreitung ihres Instituts aber weder zu hindern noch zu fördern [1].

Mit Erlaubnis des Papstes, der ihr sogar eine Pension auswarf, sammelte Maria Ward eine kleine Schar ihrer Getreuen in Rom um sich, wo sie Schulen für englische Emigrantentöchter errichtete. Auch die Münchner Niederlassung im Paradeiserhaus durfte dank der Fürbitte des Kurfürsten Maximilian weiter bestehen. So bildete sich aus den Trümmern der ersten Stiftung die neue Genossenschaft, die später den Namen Institutum Beatae Mariae Virginis erhielt, das heutige Institut der Englischen Fräulein. Maria Ward erlebte freilich die kirchliche Bestätigung nicht mehr; nach England zurückgekehrt, starb sie dort am 20. Januar 1645. Erst 1703 billigte Klemens XI. die Regeln, das Institut selber wurde 1877 von Pius IX. approbiert. Heute entfalten die Englischen Fräulein ihre überaus segensvolle Erziehungstätigkeit in gegen 200 Anstalten, die über die ganze Welt ausgestreut sind. —

Der eingangs erwähnte Gegensatz zwischen den beiden Entscheidungen löst sich nun so, daß Benedikt XIV. den Unterschied des Instituts der Englischen Fräulein von der durch Urban VIII. aufgehobenen ersten Stiftung Maria Wards, den sog. Jesuitinnen, einschärfte, während unter Pius X. die dadurch nicht berührte Frage, ob Maria Ward Stifterin des später entstandenen Instituts der Englischen Fräulein sei, bejaht wurde.

Es ist begreiflich, daß die Englischen Fräulein eifersüchtig über das Recht wachten, ihr Institut auf Maria Ward zurückführen zu dürfen. Ein Charakter von überwältigender Größe tritt uns in dieser Frau entgegen. Ihr unbeugsamer, folgerichtiger Wille, ihr unerschrockener Mut preßte einem Gegner das bewundernd grollende Wort ab: Stolz wie Luzifer. Eine solche Tatnatur mußte sich schmerzlich wund stoßen an den Schranken, die zeitbedingte Sitten und Gesetze der apostolischen Wirksamkeit der Frau noch innerhalb der von Gott gezogenen Grenzen errichtet hatten. Aber immer beugte sie das Ringen um größere Bewegungsfreiheit unter den Gehorsam gegen die rechtmäßige kirchliche Autorität; mystisch begnadete Gottinnigkeit bewahrte sie davor, daß ihre unentwegte Beharrlichkeit sich zu aufrührerischer Eigenwilligkeit versteifte. —

Liebevoll und sachlich ist das Lebens- und Charakterbild der überragenden Frau nach den Originalhandschriften aus dem 17. Jahrhundert gezeichnet, die das Generalmutterhaus Nymphenburg besitzt. Mit der Verfasserin blättern wir in den vergilbten Briefen, Exerzitiennotizen und autobiographischen Aufzeichnungen Maria Wards, suchen wir ihre geheime, mit Zitronensaft geschriebene Korrespondenz aus der Gefangenenzelle zu entziffern. Düster tut sich die historische Umwelt auf; die Verfolgung unter Elisabeth, die Pulververschwörung, der Dreißigjährige Krieg werfen dunkle Schatten. Um so leuchtender hebt sich von dem schwarzen Zeithintergrund die imponierende Frauengestalt ab, in der Helene Riesch eine Vorkämpferin für das Recht der Frau auf apostolisches Wirken ehrt und verteidigt. Das gibt dem Buch einen liebenswürdig persönlichen Ton.

Sigmund Stang S. J.

[1] Vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge II (2. Teil) 193.

Das Vilsbiburger Liebfrauenfestspiel.

Wer in der großen, weiten Welt kennt diesen traumverlorenen, von sanften Hügelwellen ge-

tragenen altbayrischen Flecken, dessen Namen auszusprechen einem ungeübten Munde schon beschwerlich fallen könnte? Man glaubt sich um zwei Jahrhunderte zurückversetzt, wenn man über den langgestreckten Marktplatz wandelt, auf beiden Seiten umgeben von schmucken Bürgerhäusern mit den mannigfaltigsten Giebelformen. Und es steht ein grimmer Wächter davor, eifersüchtig bedacht, daß der altertümliche Charakter der Häuserfluchten nicht durch modern-protzige Bauten verunstaltet werde: ein trutziges Einfahrtstor mit zwei Türmen, einem großen und einem kleinen, die sich ungefähr ausnehmen wie ein gepanzerter Rittersmann mit seinem wehrhaften Knappen.

Zu diesem Flecken nun bin ich das erste Mal in meinem Leben gepilgert, um der Erstaufführung des Liebfrauenfestspiels beizuwohnen, von dem in den Zeitungen schon des öfteren die Rede war. Wohl war mir der Verfasser des Textes als ernster Dichter längst bekannt, die Tüchtigkeit des Spielleiters ist in ganz Deutschland mit Recht gerühmt, nicht minder die tonschöpferische Kraft des Komponisten, dessen Lieder zum Besten gehören, was auf diesem Gebiet nach Hugo Wolf geleistet wurde. Es war also nur die Frage, ob es dem einfachen Völkchen gelang, den Intentionen dieses Meistertriumphirats gerecht zu werden. Es ist gelungen, und zwar so gut gelungen, daß ich dieses Spiel als das weitaus beste von allen halte, die ich bisher gesehen. Weder die Mysterienspiele der Haaß-Berkow oder Gümbel-Seiling, Calderon (Geheimnisse der heiligen Messe), Ringseis (Tiburtinische Sybille), noch die Passionsspiele im Münchner Künstlerhaus, im dortigen Herzogspark, in Erl und Oberammergau und andere hatten einen so tiefen und nachhaltigen Eindruck auf mich gemacht wie das Vilsbiburger „Marienleben".

Vilsbiburg, ein alter Marienwallfahrtsort, nimmt durch sein Festspiel eine alte verloren gegangene Tradition wieder auf, die wohl ein Opfer der Aufklärung geworden ist. Heute erwacht wieder allerorten die Spielfreude, und so lag es nahe, daß der Marienort Vilsbiburg mit dem Wahlspruch seiner Mariä-Namen-Bruderschaft Semper Mariae servi nicht die Leidensgeschichte des Herrn vorführen wollte, sondern das Leben der seligsten Jungfrau. Vor zwei Jahren noch geschah das in der Form lebender Bilder, die zwar viel Anklang fanden, aber gerade deshalb den Wunsch nach Größerem erst recht rege machten. Der zähen Energie und Entschlossenheit des ersten Bürgermeisters ist es zu danken, daß dieses Größere so schnell zustande kam.

Zuerst mußte ein entsprechendes Bühnenhaus gebaut werden, wobei P. Expeditus Schmidt O. F. M. mit seinen reichen Erfahrungen dienen konnte. Die Bühne selbst ist zweiteilig, die Innenbühne verwandlungsfähig, die Beleuchtungsquellen den Bedürfnissen vollkommen angepaßt. Der Zuschauerraum enthält 550 Sitzplätze, bei denen man nur ein Ansteigen der Reihen nach rückwärts wünschen möchte.

Die Dichtung, die wir dem Mettener Benediktiner P. Bonifaz Rauch verdanken, ist durchweg edel, bilderreich, anschaulich, stellenweise mit köstlichem Humor gewürzt und sticht durch ihren literarischen Wert stark ab von mancher weltberühmten Passionsdichtung. Dabei bleibt sie aber stets volkstümlich in der Sprache sowohl wie im Verweben lieblicher Legenden mit der heiligen Geschichte. An der endgültigen bühnengerechten Redaktion hat auch P. Expeditus Schmidt mitgewirkt. Durch dieses freundschaftliche Hand-in-Handarbeiten des Dichters mit dem Spielleiter kam ein Werk zustande, dessen einheitlicher Guß vorbildlich ist.

Die Kostümierung sowohl wie auch die Bühnenbilder, die Architekt Joseph Elsner jun., der Palästina aus eigener Anschauung kennt, entworfen hat, sind in jeder Hinsicht geschmackvoll. Ich hätte höchstens den Wunsch, daß manche Baumgruppe nicht so stark stilisiert wäre. Da die ganze Inszenierung nicht auf Stil im Sinne gewisser moderner Mysterienspiele angelegt ist, sondern auf jenem maßvollen Realismus fußt, der in der bildenden Kunst etwa durch den Namen Fugel bezeichnet ist, sollte sich die Naturtreue auch auf solche Nebendinge erstrecken.

Die Bühne hat gerade die richtigen Maßverhältnisse, um die einzelnen Szenen wirklich bildmäßig zu gestalten und wirksame Gruppenbilder zu ermöglichen. Für Massenaufzüge, bei denen die einzelne Figur keinen Eigenwert mehr beansprucht, ist die Bühne freilich zu klein. Ich möchte das nicht nur nicht bedauern, sondern für einen Vorzug halten, zumal bei einem Stücke so intimen Charakters, wie es das Leben der seligsten Jungfrau ist.

Der Spielleiter hatte bei der sprachlichen Einübung seiner Spieler eine schwierige Aufgabe, die sich vor zwei Extremen zu hüten hatte. Einmal mußte die unlebendige steife Art, in die Dilettanten beim öffentlichen Auftreten so leicht fallen, entfernt, sodann das ganz unvolkstümliche Pathetisch-Theatralische hintangehalten werden. Dieses letztere stört bei einem Volksstück noch weit mehr als naive Befangenheit. P. Expeditus Schmidt hat in rastloser Arbeit

diese Aufgabe so glänzend gelöst, daß das Ergebnis seiner Schulung zu Bewunderung hinreißt. Die Leistungen der Hauptspieler waren so gut, daß kaum ein Wunsch übrig blieb. Eine Maria, die alles Sentimentale so geschickt vermeidet und dabei immer warm und mütterlich bleibt wie die Vilsbiburger, habe ich noch nicht gesehen. Weniger gefiel mir Maria als Kind. Der Ton war mir zu deklamatorisch und nicht kindlich-schlicht genug. Die Figur der hl. Magdalena ist meiner bescheidenen Meinung nach, die niemand aufgedrängt werden soll, mehr dem in der bildenden Kunst leider herrschend gewordenen leidenschaftlich-ungestümen Typ abgelauscht als den schlichten Worten der Heiligen Schrift. Rede, Gebärde und Maske, die allzusehr an gewisse Kunstpassionsspiele erinnern, dürften um ein gut Teil gemäßigt werden, um die Überzeugung zu festigen, daß Magdalena ihre innerste Gesinnung gewechselt hat und nicht nur das Objekt.

Von großer Mannigfaltigkeit und oft überraschender Originalität sind die zwanzig Bilder, die in den fünf Stunden an unsrem Auge vorüberziehen. Und die Stunden schleichen nicht, sondern eilen, so sehr ist man im Banne dieser lautern und abwechslungsreichen Schau gemütvoller Poesie. Das will etwas heißen, wo selbst ein Wagnersches Musikdrama von gleicher Dauer den Geist merklich ermüdet.

Die volle Abrundung erlangt das Spiel durch eine erlesene Musik, die einen Tondichter ersten Ranges zum Schöpfer hat. Wenn man erfahren hat, was bei Mysterienspielen, zumal ländlichen, in dieser Hinsicht einem feineren Ohre zugemutet wird, dann bedeutet die Vilsbiburger Musik eine doppelt freudige Überraschung. Wie kam unser Meister Heinrich Kaspar Schmid, der Leiter des Karlsruher staatlichen Konservatoriums, in Beziehung zum Vilsbiburger Liebfrauenfestspiel? Was brachte ihn, der es doch gewohnt ist, seine Kompositionen von ersten Kräften aufgeführt zu hören, zum Entschluß, seiner musikalischen Phantasie so bescheidene Grenzen zu stecken, daß die Leistungsfähigkeit ländlicher Dilettanten nicht überschritten wird?

Der Vater des Künstlers war Lehrer in Vilsbiburg gewesen, und so lag es nahe, daß die Bürgerschaft an ihren inzwischen berühmt gewordenen Landsmann herantrat mit der Bitte, die Musik zum Festspiel zu schreiben. Wir alle wollen es ihm herzlich danken, daß er seinem anfänglichen Widerstreben nicht nachgab, sondern zusagte. Denn seine Schöpfung ist eine reizvolle Girlande geworden, die sich um das liebliche Spiel schlingt. Seine Jugenderfahrungen auf Kirchenchören kamen ihm dabei unverkennbar zugute; er wußte, was er ungeübten Kräften zutrauen durfte, und das war oft herzlich wenig. Die Chorterzette z. B. mußten in recht bescheidenen Grenzen gehalten werden. Trotzdem ist die Meisterhand überall zu spüren. Größere Bewegungsfreiheit hatte der Komponist im orchestralen Teile, bei dem auch Landshuter Spieler mitwirken. So konnte schon die einfachste Singmelodie durch reichere instrumentale Untermalung zum Blühen gebracht werden. Welch köstliche Perle von Lied ist doch nur das Spinnlied! Wo das Orchester selbständig auftritt — so schon gleich beim ersten Bilde —, nehmen uns bezaubernde Klangwirkungen und Akkordwellen gefangen, und es ist nur zu bedauern, daß alles das so knapp gestaltet werden mußte und auch die herrlichsten Empfindungen nicht ganz zur Entwicklung kommen können, da das Spiel selbst mit unerbittlicher Gebärde vorwärts drängt.

Das Vilsbiburger Festspiel muß Vorbild werden für ähnliche Mysterienspiele. Mögen darum diejenigen in erster Linie hinpilgern, die selbst solche Spiele planen oder bereits bestehende idealer ausgestalten wollen. Den wackern Vilsbiburgern aber ist zu wünschen, daß sie sich nicht durch ihre Erfolge oder auch durch Zureden wohlmeinender Freunde bestimmen lassen, etwa ein großes Spielhaus zu bauen, Bühne und Zubehör zu erweitern. Für ein Stück andern Charakters möchte das ohne Schaden angehen, das Marienspiel würde unfehlbar seine schöne Bildhaftigkeit, seine gemütvolle Wärme und traute Heimlichkeit einbüßen. So wie es ist, soll es bleiben.

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.

Kunstkritik.

Jeder Mensch ist von Haus aus Kunstkritiker. Sobald ihm ein Kunstwerk, welcher Art auch immer, nahegebracht wird, regt sich in ihm ganz naturhaft Gefallen oder Mißfallen, vielleicht auch beides gemischt. Selbst wenn er es wollte, würde es ihm nicht gelingen, dieses instinktive Urteil zu unterdrücken, da es auf seelischen Vorgängen beruht, die jenseits aller Willkürlichkeit liegen.

Dieses Instinkturteil ist der Wurzelstock für den mächtigen, vielästigen Baum der Kunstkritik, die heute einen wesentlichen Teil aller größeren und einflußreichen Zeitungen und Zeitschriften bildet und als bedeutsame geistige Macht eine ganze Herde urteils- und willenloser Menschen vor sich hertreibt und ihnen die eigene Meinung aufzwingt.

Nun ist es ja allerdings unbestreitbar, daß die breite Masse in Kunstdingen eines Führers bedarf, und zwar heute mehr denn je. Auch das ästhetische Sehen will gelernt sein, so gut wie Schreiben und Rechnen. In den großen Zeiten der Vergangenheit war die Kunst selbst die Führerin, weil sie von der Gemeinschaft der Künstler überwacht, alles Nichtige und Kitschige in einem organischen Ausscheidungsprozeß von sich stieß, das Volk darum auch nur von wirklich echter Kunst umgeben war, weil sodann ein gemeinsames Ziel und gemeinsame Stilformen auch das Augenmaß eines schlichten Beschauers vor Verwirrung schützten. Es gab eben keine ihm völlig fremde Ausdrucksweise. Heute dagegen finden künstlerischer Schund und billige Fabrikware weit mehr Eingang ins Volk als gediegene Kunst, und die Kunst selbst ist in tausenderlei Richtungen zerspalten, so daß dem kritisch nicht geschulten Kunstfreund jeder Maßstab fehlt. Er kann nur sagen, „das gefällt mir oder das gefällt mir nicht“, aber die Gesamtheit der Erscheinungen, die einem unüberschaubaren Urwald gleicht, ihre tieferen Begründungen aus der Gesamtkultur der Zeit sind ihm viel zu wenig geläufig, um ein Urteil geben zu können, das eine mehr als persönliche Bedeutung beanspruchen könnte. Ein paar angelernte Schlagwörter sind nicht ausreichendes Rüstzeug, um den innern Wert eines Kunstwerks ermessen zu können.

Ist nun ein solches laienhaftes Urteil, das der geschulte Kritiker anfechten müßte, gänzlich wertlos? Sollen wir gleich mit scharfen und bittern Worten Einspruch erheben, wenn dem einfältigen Landbewohner seine schlecht modellierte und bunt bemalte Heiligenstatue Freude macht, wenn er Gefallen findet an ebenso wohlgemeinten wie übelgestalteten Versen, die bei einem Vereinsfest vorgetragen werden oder an einem Walzer und Marsch, der von einem echten Kunstwerk, das ja auch auf diesem Gebiet möglich ist, kaum etwas anderes gerettet hat als die fadenscheinige Hülle eines ausgeleierten Rhythmus?

Kultur ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel, die Menschen glücklicher zu machen. Weniger hoch getriebene Kultur, aber glückliche Lebensbedingungen sind darum ein begehrenswerterer Zustand für ein Volk als Hochkultur bei unzufriedenen Herzen. Völkern in ihrer ersten Jugendkraft fehlten gar viele Errungenschaften der Kultur. Sie hatten keine Universitäten und Bibliotheken, keine Eisenbahn und kein elektrisches Licht, weder Telegraph noch Telephon und waren doch glücklicher als wir, denen alle diese Dinge Bedürfnis geworden

sind. Ist nicht das Bedürfnis der größte Glücksräuber? Sterbende Völker zeichnen sich durch einen Hochstand von Kultur aus, aber ihre Seele ist krank geworden, mißmutig, gereizt und freudlos.

Wenn also die Kultur uns zwar Erkenntnisse mannigfacher Art, Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten vermittelt, nicht aber auch ohne weiteres schon das Glück, und wenn umgekehrt jemand das Glück findet an Dingen, die der Kulturmensch verachtet, sollen wir ihn in seinem Glück stören und ihn um seine selige Illusion betrügen? Der ästhetische Genuß ist wesenhaft Freude an einer Erkenntnis, nicht an einer begrifflichen, sondern anschaulichen. Der einfache Mann, dem das armselige Erzeugnis, das Kunst sein will und es doch nicht ist, Freude macht, findet in ihm Erkenntnisse, Erkenntnisse in der Anschauung, die vielleicht relativ größer sind als die des Kunstverständigen beim Betrachten eines Meisterwerks. Mag sein Fund auch nur für ihn selbst von Bedeutung sein und nicht für die Allgemeinheit, so ist er darum noch nicht bedeutungslos.

Ist eine solche Lehre, die scheinbar die Zügel hängen läßt, nicht kulturmordend, indem sie dem einzigen Motiv, Kultur zu verbreiten, Wert und Bedeutung abspricht? Geht sie nicht aus einem unerträglichen Subjektivismus und Relativismus, aus einer Mißkennung des Menschen als animal social hervor? Kann ein schlechtes Kunstwerk überhaupt eine wahre Erkenntnisquelle sein, ist es nicht vielmehr gleichbedeutend mit Irrtum und Unwahrheit?

Jedes Kunstwerk besteht aus zwei metaphysischen Teilen, einem materiellen und formellen. Dargestellt ist irgend ein Gegenstand, den der Künstler in der ihm eigenen Formsprache vorträgt. Dieses Thema ist für jeden Fall Erkenntnisquelle, sei es, daß es ganz Neues vermittelt oder alte Erinnerungen auffrischt. Bei den meisten Menschen ist es immer so gewesen und wird es immer so bleiben, daß das Gegenständliche die einzige Erkenntnisquelle ist, die sich ihnen am Kunstwerk erschließt. Und es ist durchaus nicht gesagt, daß diese Quelle bei einem formal tüchtigen Werke reichlicher fließt als bei einem künstlerisch wertlosen. Vielfach gilt sogar das Umgekehrte, weil der Formkünstler weit weniger Wert auf den Gegenstand zu legen pflegt als der Künstler, dem vor allem das Thema am Herzen liegt. Dieser neigt, wie die Kunst aller Zeiten lehrt, zu einer Häufung von Erkenntnisobjekten (mehrere Szenen auf einem Bild, Allegorien, Symbole 2c.), die der Formkünstler verschmähen würde. Nach dem Beglückenden des Formgenusses aber hat derjenige keine Sehnsucht, der es nicht kennt. Seine ästhetische Freude quillt einzig daraus, daß ihm irgend ein auch begrifflich ausdrückbarer Stoff mit den Mitteln der schönen Künste nahegebracht wird, vielleicht in sehr unzulänglicher Form.

Ist es nun nicht menschenunwürdig, sich zu freuen an einem künstlerisch wertlosen Werk? Ist dies nicht ebenso unwürdig wie die Freude am vermeintlichen Besitz einer Wahrheit, die in Wirklichkeit Irrtum ist? Ist Aufklärung im ersteren Fall ebenso notwendig wie im letzteren? Aber nur ein Wahrheitsfanatiker wird einen Irrtum des Mitmenschen verbessern, der einerseits niemand Schaden bringt, anderseits den Irrenden beglückt. Von dieser Art sind aber wohl zumeist schiefe ästhetische Urteile. Es kommt hinzu, daß der ganze ästhetische Prozeß durch die Kunstform eigentlich erst eingeleitet wird, keineswegs aber schon abgeschlossen ist. Die an die Form geknüpften Eindrücke „erregen in der Seele nun die mannigfachsten Vorstellungen, Denk-

akte und motorischen Reaktionen, die alle künstlerisch sind, solange sie vom Gefühl getragen werden und nicht in irgend welche Zweckhandlungen auslaufen" (Müller-Freienfels). Kann ferner der Kunstlaie nicht mit Recht darauf hinweisen, daß doch auch die Kenner oft sehr verschieden über Kunstwerke urteilen, daß der eine verdammt, was der andere preist, und so der Eindruck erweckt wird, es habe mit dem Sprichwort „Über den Geschmack ist nicht zu streiten" doch seine Richtigkeit?

Es spielt in der Tat, sobald es sich um konkrete Kunstwerke handelt, das Subjektive viel mehr hinein, als der Ästhetiker zugeben möchte, und eine gewisse Relativität ästhetischer Urteile wird man nicht leugnen dürfen. Gewiß bleibt immer noch sehr vieles übrig, über dessen künstlerischen Wert oder Unwert ein Zweifel unter Kennern gar nicht möglich zu sein scheint. Und doch haben wir es erst in diesen Jahren erlebt, daß man an den einfältigsten Bauernmalereien und Negerplastiken, die früher weder Künstler noch Kenner eines Blickes gewürdigt hätten, Kunstwerte entdeckt und Bücher darüber veröffentlicht. Sei dem nun wie ihm wolle: künstlerische Falschurteile gehören für jeden Fall zu den belanglosesten und unschädlichsten.

Treffsicheres ästhetisches Urteil wird wie alle höhere Kultur überhaupt stets ein Vorrecht weniger bleiben. So gewiß es ist, daß die Menschheit als solche den unwiderstehlichen Drang nach Kulturfortschritt und steter Verfeinerung der Lebensbedingungen in sich trägt und diesen Fortschritt mit unfehlbarer Sicherheit nach den Plänen des allweisen Schöpfers wirkt, so gewiß ist es, daß weitaus die größte Mehrzahl der Menschen diesem Fortschritt gegenüber sich rein passiv und empfangend verhält. Geist und Tatkraft reichen bei ihnen eben aus, das bereits Erworbene festzuhalten, nicht aber Entdeckungsfahrten zu machen. Aber selbst das Festhalten des Erworbenen ist schon nicht mehr Sache der unteren Schichten eines Volkes, sondern der mittleren. Dagegen sind es immer nur verhältnismäßig wenige auserlesene Geister, die aktiv eingreifen und neue Güter schaffen. Und welche Wunderwerke menschlicher Erfindungs- und Tatkraft und geistiger Eroberungen haben diese wenigen schon hervorgebracht und in den Dienst der Allgemeinheit gestellt!

Aus der Heftigkeit und Zielsicherheit dieses Kulturdrangs der Menschheit folgt, daß eine positive Forderung Gottes an die einzelnen nicht nötig war. So wenig wie durch die Aufforderung Gottes „Wachset und vermehret euch" der einzelne zu Fortpflanzungshandlungen verpflichtet ist, so wenig ist er auch verpflichtet, am Kulturfortschritt im eigentlichen Sinne mitzuwirken; für ihn genügt es, seine täglichen Obliegenheiten treu zu erfüllen. So richtig es darum ist, daß das Streben nach Vollendung der Kultur „als die klarste und vollste Offenbarung der Weisheit Gottes innerhalb der Sichtbarkeit und innerhalb der Zeitlichkeit angesehen werden muß, als die umfassendste und erhabenste Darstellung des göttlichen Logos im Spiegel der Schöpfung, im Flusse der Zeiten, in der Geschichte der Menschheit", so übersteigt die Annäherung an diese Vollendung doch weit das Vermögen des einzelnen; „es ist Aufgabe der Gattung, Aufgabe des Menschengeschlechts" (v. Nostitz, Das Problem der Kultur).

Es kann darum auch für den einzelnen keinerlei Verpflichtung geben, sich ein zuverlässiges kritisches Urteil in Kunstdingen anzuerziehen. So leicht und

einfach ist das auch gar nicht, wie es scheinen möchte, und wird sich im allgemeinen überhaupt nur in größeren Städten ermöglichen lassen, wo die Kunst in besonderer Blüte steht. In wissenschaftlichen Fragen maßt sich der Laie fürs Gewöhnliche kein Urteil an; zu sehr fühlt er selbst, wie viele Vorbedingungen ihm fehlen. In Kunstfragen dagegen hält er nur allzugern sein Urteil für verpflichtend und maßgebend, da die Kunst sich doch an alle Menschen wende und zur Anschauung bestimmt sei. In einer nicht ganz begründeten Selbstbewußtheit pocht er auf seinen angeborenen guten Geschmack, ohne eine Ahnung zu haben, daß dieser natürlich gute Geschmack ebenso der Schulung bedarf wie eine besondere Veranlagung für Mathematik oder Sprachen.

Ganz andere Ziele als die private Kunstbeurteilung hat die fachmännisch-öffentliche. Diese hat nicht die Aufgabe, dem Mitmenschen zu Gefallen zu reden und das Publikum in seinen schiefen Urteilen zu bestärken, sondern Liebe und Verständnis für Kunst zu wecken und die Künstler selbst zu immer höheren und vollkommeneren Leistungen anzuspornen. Der Kulturfortschritt, die geistige Hebung der Menschheit ist ihr Ziel. Dabei darf sie ihre Hoffnungen nicht überspannen und glauben, sie könnte die Mehrzahl der Menschen für die Feinheiten der Kunst empfänglich machen; sie wird vielmehr zufrieden sein müssen, wenn es ihr gelingt, bei einzelnen besseres Verständnis zu wecken und so auch begabteren Künstlern den Weg in die Öffentlichkeit zu bahnen. Aber auch dieses bescheidene Ergebnis ist nur möglich, wenn dem Leser von Kunstkritiken neben dem geschriebenen Wort auch ausgiebige Betrachtung von Kunstwerken ermöglicht ist. Das Wort läßt sich allenfalls ersetzen, die eigene Anschauung niemals. Und zwar darf diese Anschauung nicht nur genießerisch, sondern muß kritisch eingestellt sein. Wer viele Romane liest bloß aus Unterhaltungstrieb, wird nie fähig werden, ihren Kunstwert abzuwägen.

Eine verantwortungsvolle Aufgabe harrt dessen, der öffentliche Kunstkritik üben will oder von Berufs wegen zu üben hat, um so verantwortungsvoller, als persönliche Geschmacksempfindung nirgends leichter sich einschleicht und das Urteil trübt als im Gebiet der Künste. Die Gefahr, ungerecht gegen den Künstler und seine Leistung zu werden, liegt allzu nahe. Wie oft wird mit einigen schnodderigen Bemerkungen die ehrliche und hingebungsvolle Leistung eines Künstlers heruntergemacht und so sein Ruf und seine wirtschaftliche Lage geschädigt. Man spricht von der Macht der Kritik. Kritik soll aber gar nicht mächtig sein, sondern wahr und gerecht. Wenn man tagtäglich die Kunstkritik verfolgt, erhält man vielfach den Eindruck, Künstler seien Freiwild, das man nach Belieben erlegen oder laufen lassen kann. Gar zu leicht nimmt der Kunstkritiker die Gabe der Unfehlbarkeit für sich in Anspruch, mögen Geschichte und Erfahrung auch noch so klar erweisen, daß sich auch die besten Kritikerköpfe oft getäuscht und das Kleine groß und das Große klein gemacht haben. Welche Mühe hat sich nicht ein Hanslick, voreingenommen von einer ganz bestimmten ästhetischen Theorie gegeben, die Kunst eines Richard Wagner oder gar eines Bruckner zu verkleinern und so für seine Lieblinge mehr Platz zu gewinnen. Was Rudolf Louis in seiner Brucknerbiographie sagt, gilt nicht nur für Musikkritik, sondern für Kunstkritik überhaupt: „Wenn einer die Musik eines begabten Mannes — und Talent, ja Spuren von Genialität hat ja auch Hanslick Bruckner nie abgesprochen — nicht versteht oder ihre

künstlerische Art und Richtung degoutiert, so ist es Pflicht der objektiven Kritik, dies zwar unumwunden zu bekennen, aber gleichzeitig auch zuzugeben, daß diese Abneigung möglicherweise rein subjektiv sein könne, und daß dieser Mann jedenfalls auch ein Recht darauf habe, aufgeführt zu werden, und zwar um so öfter, je umstrittener und problematischer seine Kunst erscheint. Ja der gewissenhafte Kritiker selbst wird in solchem Falle das Bedürfnis fühlen, gerade mit dem, was ihm nicht eingeht, sich immer wieder von neuem zu beschäftigen. Wogegen Hanslick kein Mittel unversucht läßt, um die Dirigenten von der Aufführung Brucknerscher Werke abzuschrecken."

Die geistigen Vorbedingungen für künstlerische Kritik sind nicht gering. Selten genug finden sie sich darum auch zusammen. Der Kritiker muß von Haus aus eine besondere Neigung für den Kunstzweig gezeigt haben, dessen Beurteilung ihm obliegt. Die Neigung selbst ist ja schon ein Zeichen, daß eine gewisse Veranlagung für künstlerisches Schauen in der Seele schlummert. Aber diese Veranlagung muß geweckt und in systematische Pflege genommen werden. Es ist zwar nicht unbedingt nötig, daß sie eine produktive sei und zu schöpferischer Tätigkeit dränge, gleichwohl werden eigene künstlerische Versuche, ob sie nun innern Wert haben oder nicht, die Anschauungskraft steigern, jedenfalls aber grundlegende Kenntnisse über das Technische vermitteln.

Seine geistige Durchbildung muß eine vielseitige und umfassende sein. Nicht als ob er nun Spezialist sein müßte in allen Geisteswissenschaften und Künsten, aber er muß imstande sein, ihren Ablauf zu verfolgen und die Eindrücke zu gewahren, die sie auf Zeitgeist und Zeitempfinden machen. Zwischen Philosophie und Kunst z. B. sind tiefere Zusammenhänge als ein oberflächlicher Beobachter glauben möchte. Um sie aufdecken zu können, ist ein feines Witterungsvermögen vonnöten. Für den Kritiker genügt es ferner auch nicht, wie es für den Künstler genügen mag, nur eine Kunst in sein Gesichtsfeld einzubeziehen, weil ja durch alle der gleiche Blutstrom kreist. Einseitigkeit, die für den Künstler noch kein Schaden zu sein braucht, bedeutet für den Kritiker eine wenig vorteilhafte Blickeinengung. Obgleich seine Aufgabe, wie jede Kritik, im Grunde Verstandesarbeit ist, kann niemand ungeeigneter für die Beurteilung eines Kunstwerks sein als ein kühler Verstandesmensch; gerade die Seele des Werkes, und sie ist das Erkenntnisobjekt, das in erster Linie zur Beurteilung steht, der Empfindungsausdruck müßte ihm so fremd bleiben wie dem Blinden die Farben. Kunst ist eben gar nicht ein Produkt rationeller Erwägungen, sondern empfindungsvoller Anschauung und heischt zu ihrer Würdigung nicht eine lebendige Rechenmaschine, sondern eine saitenreiche, gutgestimmte Harfe. Und wie die Harfe sich den innern musikalischen Eingebungen des Spielers fügt, so muß auch der Kritiker seine eigene Seele ganz offen halten für die Seele des schaffenden Künstlers. Nur so wird er sagen können, ob das Kunstwerk echt ist und unmittelbar aus der Seele strömt oder nur aus wohlgeübten Händen. Er muß aber auch die Seele des Volkes kennen und lieben, um sagen zu können, ob das Werk Gemeinschaftswert habe oder seine Grenzen finde in der Persönlichkeit des Künstlers. Er müßte die ganze Entwicklung der Kunst nach rückwärts und vorwärts in seinem Geiste tragen, um zu sehen, was an einem Werk erborgt und anempfunden oder ursprünglich ist, was aus den Sonderbestrebungen der Jetztzeit herauswuchs und was Zukunftskeime in sich trägt.

Der Kritiker muß sodann, ich möchte fast sagen, ohne Unterlaß, schauen, hören und vergleichen: nur so wird sich sein Wertgefühl allmählich dermaßen schärfen, daß er Kunstwerken auf den Grund zu schauen imstande ist und nicht bloß ihre Oberfläche wahrnimmt. Von großer Wichtigkeit ist aber auch, die Urteile anderer mit dem eigenen zu vergleichen, fremde Kritiken zu lesen und zu überdenken. Wer da meint, er könne von andern doch nichts lernen, der könnte bestimmt sehr viel von ihnen lernen. Und wer meint, ein solches Hinschauen auf andere bedeute Preisgabe der Selbständigkeit und Unabhängigkeit, und es sei höchstens für Lehrlinge in ihrem Fache zu empfehlen, dem könnte man erwidern, daß wir ja doch alle unser ganzes Leben lang Lehrlinge bleiben und daß die so sorgsam umhegte Selbständigkeit nur in der Einbildung besteht. Aber auch schon der Umstand, daß der Kritiker in der gebräuchlichen Terminologie reden muß, um verstanden zu werden, macht die Fühlungnahme mit Fachgenossen nötig. Der Begriffschatz, mit dem er zu arbeiten hat, ist ja freilich gegenüber dem lebendigen Reichtum eines Kunstwerks von kläglicher Armut, und selbst das Wenige ist alles eher als eindeutig. Nirgends spielt die hohle Phrase, das Quallige und Unscharfe im sprachlichen Ausdruck eine so üble Rolle wie in der Kunstschreiberei. Welche Geheimnisse verbirgt nur allein das Wort „Form", das doch die Seele des Kunstwerks bezeichnen möchte. Da es im letzten Grund Unsagbares bedeutet, ist es kein Wunder, daß es bei seinem täglichen Gebrauch in allen Farben schillert und den Leser wie ein Irrlicht narrt. Wölfflin und vor ihm schon andere Forscher wie Riegl, Wickhoff, Schmarsow haben es versucht, Ordnung in den begrifflichen Wirrwarr zu bringen, und einige Grundbegriffe herausdestilliert, die gewiß einen dankenswerten Fortschritt bezeichnen, aber doch noch viel zu allgemein sind, um der lebendigen Mannigfaltigkeit der Kunst nahezukommen; alle Annäherungsversuche an den Horizont sind vergeblich, er flieht vor uns und zeigt stets aufs neue Unerforschtes. So ist die Kunstwissenschaft, soweit sie nicht auf rein historische Forschung eingestellt ist, sondern mit ästhetischen Begriffen arbeitet, die unexakteste von allen. Es besteht aber auch nicht die geringste Hoffnung, daß das jemals anders wird, weil der feinnervige Organismus eines Kunstwerks sich den unter allen Umständen groben Zugriffen menschlicher Sprache entzieht. Die Schwierigkeit vergrößert sich dadurch, daß die Kunst nichts Abgeschlossenes ist, sondern sich fortwährend weiter entwickelt und begrifflicher Verdeutlichung stets neue Aufgaben stellt.

Am wenigsten förderlich ist für die Schärfung des kritischen Urteils, so unglaublich es scheinen möchte, das Studium ästhetischer Schriften. Ästhetik gehört zu den dunkelsten Gebieten der ganzen Philosophie, und man ist auch heute noch weit von endgültigen Ergebnissen entfernt trotz allen Bemühungen, die Grundlagen auch experimentell zu erforschen und dadurch zu einem scharf geschliffenen begrifflichen Ausdruck zu bringen. Im besten Falle mag es der Ästhetik gelingen, einige allgemeine Begriffe über Kunsttätigkeit, Kunstgenuß und Kunstwerk klarzustellen, die zwar die philosophische Erkenntnis fördern, für die kritische Kunstwertung aber so gut wie bedeutungslos sind. Denn diese letztere hat es ja gerade mit dem zu tun, was außerhalb philosophischer Fragestellung liegt: mit dem Einzelfall, mit der Individualität eines Kunstwerks. Denn nicht das, was an einem Kunstwerk das Allgemeine ist, gibt ihm seine

Bedeutung, sondern das schlechthin Einmalige. So gut darum jemand die Wissenschaft der Psychologie beherrschen und dabei ein herzlich schlechter Menschenkenner sein kann, so leicht ist es möglich, daß ein Ästhetiker, der glänzende Vorlesungen und Vorträge über sein Fach hält, dem einzelnen Kunstwerk gegenüber völlig versagt, selbst wenn wir von der technischen Arbeit ganz absehen, die ohnehin nicht Gegenstand seiner philosophischen Forschung sein konnte. Wie das Kunstwerk selbst nicht zustande kam auf dem Wege der Abstraktion, sondern der Intuition, so führt auch der Weg zu seiner kritischen Wertung nicht durch die weite Ebene philosophischer Erkenntnisse, sondern durch den geheimnisvoll rauschenden Wald intuitiver Schau.

Ungleich wichtiger als alles tote theoretisch-ästhetische Wissen ist die lebendige Aussprache mit Künstlern und das aufmerksame Lesen der Schriften, die sie allenfalls verfaßt haben. So wenig wissenschaftlich kultiviert diese Schriften zumeist sein mögen, so bringen sie doch eine Menge wertvoller Beobachtungen, wie sie eben nur der schaffende Künstler machen kann. Sie lassen uns tiefer in das Wesen der Kunst schauen als dicke Bände gelehrter Ästhetik. Mag darum die Fachwissenschaft allerlei Bedenken und Einwendungen gegen die Kunstanschauung vorzubringen wissen, die der große Bildhauer Adolf v. Hildebrand in seinem Buche „Das Problem der Form“ auseinandersetzt, so wird doch niemand ohne ungeahnte Erleuchtungen und neue Einsichten von dem Buche scheiden. Auch die drei Hefte Joseph v. Führichs „Von der Kunst“ sowie seine Schrift „Die Kunst und ihre Form“, die heute zu Unrecht vergessen sind, wird niemand ohne Stärkung seiner Intuitionskraft aus der Hand legen, so einseitig sie auch, den Kulturbedingungen ihrer Entstehungszeit entsprechend, sein mögen. Wahre Goldkörner finden sich auch verstreut in den verschiedenen Ausgaben von Künstlerbriefen. Und von Richard Wagner weiß heute jedermann, wie sehr er es verstand, auch in seinen Schriften ganz dunkle Seiten der Kunst aufzuhellen, so leidenschaftlich und voreingenommen er bisweilen als Kunstrichter sein mochte.

Noch wertvoller ist es, mit Künstlern über ihre Kunst zu sprechen. Im allgemeinen haben die Künstler ihrer geistigen Eigenart gemäß einen begreiflichen Widerwillen, ihre Gedanken schriftlich niederzulegen. Dagegen gelingt es leicht, ihnen in Gesprächen Geheimnisse des Schaffensprozesses herauszulocken, die auf das Formwerden ein helles Licht werfen. Selbst bezüglich der philosophischen Seite seiner Kunst wird er manchem Gedanken eine bildhaft klare Prägung zu geben wissen, die mehr sagt als der abstrakte Begriff des Gelehrten. Gerade die heutigen Künstler — ich konnte das immer wieder finden — suchen die Grundlagen ihrer Kunst auch verstandesmäßig zu erfassen, ja es wäre bisweilen zu wünschen, daß sie weniger grübelten und sich bei ihrem Schaffen mehr auf ihren künstlerischen Naturtrieb verließen als auf die Resultate ihrer Berechnungen und Überlegungen. Manchen Kunstwerken wird so ein gewisser doktrinärer Zug aufgeprägt, der mehr auf die Gelehrtenstube hinweist als auf das Künstleratelier. Das Durcheinander von Kunstmeinungen und Kunstprogrammen, das heute herrscht, zwingt ja freilich die Künstler mehr als gut ist, sich auch theoretisch mit Kunstfragen abzugeben.

Wer Gelegenheit hat, das Entstehen von Kunstwerken zu verfolgen, möge sie ja nicht versäumen. Der Weg, der von der ersten Skizze bis zum fertigen

Werk zurückgelegt wird, die Kenntnis der Gründe, die den Künstler zu den meist zahlreichen Änderungen seiner ersten Studien veranlaßten, muß notwendig den Sinn für künstlerisches Schauen verfeinern, zumal die kritische Frage immer noch offen ist, ob jede spätere Änderung des ursprünglichen Planes auch wirklich eine Verbesserung bedeutet und nicht vielmehr ein unberechtigtes Eindringen des Rationellen in das unbewußt Ekstatische der ersten Eingebung.

In Lehrbüchern der Ästhetik können wir oft lesen, daß Künstler schlechte Kritiker seien. Ganz eingesponnen in ihre Art, die Welt zu betrachten, seien sie nicht imstande, ohne Vorurteil Werke andern Empfindungsgehalts zu würdigen; die glückliche Einseitigkeit des Schöpfers stehe eben im Gegensatz zur notwendigen Vielseitigkeit des Kritikers. In Künstlerkreisen hinwiederum begegnen wir häufig einer zwar begreiflichen aber nicht recht klugen Verachtung der nichtschöpferischen Kritik. Sie sind der Meinung, nur der Künstler sei zu kunstkritischem Urteil befähigt, und nur er allein habe den Instinkt für die Form, der nötig sei, um ein Kunstwerk gerecht zu würdigen.

Beide Meinungen sind einseitig. Wer viel mit Künstlern verkehrt, wird in der Tat solche treffen, die keinen Weg finden zur verständnisvollen Anerkennung andersgearteter Begabungen. Mag da auch bisweilen Eifersucht hineinspielen, im allgemeinen ist es eine Enge des geistigen Blickfelds, die für verfehlte Kritik verantwortlich zu machen ist. Die Abneigung vor der Art der Form trübt den Sinn für deren Stärke. Es ist auch zuzugeben, daß der Künstler, der seiner Anlage nach vor allem Phantasie- und Gefühlsmensch ist, leichter als ein nüchterner Beobachter in Gefahr kommt, außerkünstlerische Gründe des Mißfallens in ein Kunstwerk hineinzutragen. Gleichwohl dürften die von Künstlern über fremde Werke ausgesprochenen Falschurteile ebenso Ausnahmen bleiben, wie sie es in der Geschichte der Kunst gewesen sind. Zu diesen geschichtlichen Ausnahmen zählt der berühmte Liederkomponist Hugo Wolf, der drei Jahre lang (1884—1887) das Amt eines Musikreferenten am Wiener Salonblatt bekleidet hatte. Sein leidenschaftlicher Kampf gegen Brahms hatte sich in das Wort Nietzsches verdichtet: „Brahms' Schaffen ist die Melancholie des Unvermögens."

Von solchen Ausnahmen abgesehen, die schon deshalb nichts beweisen, weil sie eben Ausnahmen sind, ist der Künstler der berufenste und beste Kritiker eines Kunstwerks, natürlich nicht in dessen beziehungsgemäßer Erfassung, d. h. in seinen geschichtlichen und kulturellen Verankerungen und in all den Bezügen, die Gegenstand gelehrter Forschung sind, sondern in der Erkenntnis der Qualität, der künstlerischen Kraft, mit der ein Stoffliches bewältigt und umgeschaffen wurde. Das aber ist schließlich doch die Kernfrage, der gegenüber alle andern nur nebensächliche Bedeutung haben. Ich habe schon Künstler, deren Kunsterziehung und Kunstschaffen ganz vom klassischen Geiste durchdrungen ist, unbefangenste Urteile über expressionistische Schöpfungen aussprechen hören. Mochten sie ihnen innerlich noch so fern stehen, so haben sie doch ebenso scharfsichtig wie bereitwillig die Spuren schöpferischen Könnens erkannt, wo der Laie nur unfähigen Infantilismus finden möchte. Fragen wir schließlich noch die Geschichte: Wo haben wir denn die höhere künstlerische Kultur anzuerkennen, in den Zeiten, wo die Künstler allein maßgebende Kunst-

richter waren, oder heute, wo zumeist der Typ des nichtschöpferischen Kunstkritikers den Ton angibt und die öffentliche Meinung macht?

Ist so der Künstler der verhältnismäßig beste Würdiger eines Kunstwerks, soweit es sich darum handelt, dessen Qualitätsgrad etwa durch eine Zensurziffer auszudrücken, so mag er leicht versagen, wenn er sein Urteil in klare Worte fassen soll. Zumeist fehlt ihm dazu die sprachliche Schulung und Übung. Indes gibt es auch hier rühmliche Ausnahmen, und gar mancher Künstler übertrifft in der begrifflichen Formulierung seines Urteils die besten der zünftigen Kritiker. Wie geistsprühend und treffend sind z. B. die Musikreferate, die Robert Schumann als langjähriger Redakteur der Neuen Zeitschrift für Musik verfaßt hat! Mögen wir heute auch über manches anders urteilen als der liebenswürdige Romantiker, in den meisten Fällen hat er das Ernste und Lebensfähige mit scharfem Blick erfaßt, auch wo es in gänzlich ungewohnter Form auftrat.

Einseitig und der Erfahrung durchaus widersprechend ist aber auch die Ansicht, der Künstler allein sei zur richtigen Kunstbeurteilung imstande, da nur er die hierzu befähigende Naturanlage und Vorbildung besitze. Dem ist jedoch nicht so. Ist nämlich der Künstler zumeist ein stummer Kritiker und fehlt ihm die Gabe, sein Urteil in bezeichnende Worte zu fassen, so ist der Kritiker oft ein stummer Künstler, d. h. seine Seele ist zwar erfüllt von dem Urelement, aus dem alle Kunst herauswächst, von innerer Sehkraft und warmer Empfindung, entbehrt jedoch der Fähigkeit, seine Innenwelt mit sinnlich mittelbaren Mitteln nach außen zu kehren. Gerade wenn er sich dieses Mangels bewußt ist, wird er um so stärker ergriffen, wo er solcher Gestaltungskraft begegnet Was sollte ihm fehlen, um die Seele eines Kunstwerks zu erfassen? Die Beurteilung des Technischen aber ist erlernbar. Eine ausgetrocknete, rein intellektuelle Natur freilich wird nie über das, was an einem Kunstwerk „denkbar" ist — und das ist nur die Peripherie — bis ins Zentrum vordringen, wo das Unaussprechliche sich birgt. Solchen Menschen liegt unter allen Künsten die Architektur noch am nächsten, weil sie am meisten Beziehungen mit dem berechnenden Verstand aufweist.

Der Berufskritiker ist ein Produkt der Kunstausstellungen und Tageszeitungen, also ein neuzeitliches Gewächs, mehr Schößling der Zivilisation als Blüte der Kultur. Wenn Peter v. Cornelius in seiner drastischen Art die Museen als „Beinhäuser der Kunst" bezeichnet hat, so obliegt dem Kritiker die nicht beneidenswerte Aufgabe, diese lagernden Totenschädel zu lebensvollen Köpfen zu rekonstruieren. Alle diese Kunstwerke sind in eine Umgebung gezwängt, die es ihnen unmöglich macht, ihre natürliche Wärme auszustrahlen. Jedes Kunstwerk ist eifersüchtig und will keinen Nebenbuhler bei sich dulden. In Museen und Ausstellungen aber hat es deren Hunderte und Tausende, gegen deren oft gefährliche Nachbarschaft es völlig wehrlos ist. Lockend ruft es dem Besucher zu: „Komm zu mir und labe dich an meinen Reichtümern", aber es sind der Rufer so viele, daß nur die lautesten Schreier durchzudringen vermögen, deren innere Schätze der Kraft ihres Rufens fast nie entsprechen. Allerdings ist es nur der Durchschnittsbesucher einer Kunstausstellung, der sich durch äußere Effekte, durch große Formate, fesselnde Geschichten, stechende Farben, berühmte Künstlernamen blenden läßt: der Kritiker weiß, daß er das

Echte, Tiefe und Bedeutende meist anderswo zu suchen hat als dort, wo sich die Massen stauen. Aber er müßte kein Mensch sein, wenn die bunt zusammengewürfelte Menge ausgestellter Werke nicht auch seine Seele bedrückte und einen Stimmungszustand verursachte, der eine rein ästhetische Einstellung sehr erschwert. Und doch ist dies notwendige Vorbedingung für ein gerechtes, absolut unparteiisches Urteil. Die Prüfung einer wissenschaftlichen Arbeit verlangt nur Verstandeskontakt, mag die Seelenstimmung sein wie immer, die Prüfung eines Kunstwerks heischt ein Händereichen von Seele zu Seele, liebevolle Hingabe von beiden Seiten. Und jedes einzelne Werk hätte darauf naturrechtlichen Anspruch. Wie aber sollte der vielgeplagte Kritiker jedem einzelnen Werke volle Aufmerksamkeit widmen können! Sein Verfahren wird darum gewöhnlich sein, daß er vorerst einmal die ganze Ausstellung durchwandert und sich die Werke, die er einer gesonderten Betrachtung unterziehen will, ins Gedächtnis prägt. Nun ist es ja für den geübten Kritiker gewiß nicht allzu schwer, das wirklich Mittelmäßige auf den ersten Blick auszuscheiden. Meinungsverschiedenheiten werden in diesem Falle selten auftauchen. Schwieriger schon ist es, die eigentlichen Meisterwerke festzustellen. Subjektive Auffassungen und Theorien spielen hier schon eine nicht geringe Rolle und tragen die Schuld, daß die Urteile auch gewiegter Kenner oft so weit auseinandergehen. Das viele Gute aber, das wohl den Grundstock der meisten Ausstellungen bildet, wird der Kritiker unmöglich im einzelnen sichten können. Gar manches wird ihm entgehen, was einer lobenden Erwähnung ebenso oder mehr wert wäre als anderes, was er hervorhebt. Dem Staatswohl und Kulturfortschritt ist damit allerdings kein Schaden zugefügt, wohl aber dem Künstler, der in der Öffentlichkeit ein Anrecht hat auf den ihm gebührenden Platz, nicht mehr und nicht weniger.

Noch schlimmer gestellt ist der Musikkritiker, der im Sold einer Zeitung steht. Fast täglich wird er während der Saison in ein Konzert oder gar in mehrere gejagt, mit der angenehmen Aussicht, darüber alsbald etwas Gescheites schreiben und drucken lassen zu müssen. Die künstlerische Genußfähigkeit ist sehr herabgesetzt durch diese Hetze. Sollen wir erwarten dürfen, daß der Kritiker in seinem Urteil davon ganz unberührt bleibt? Gegenüber dem Kunstreferenten ist der Musikreferent auch noch in anderer Hinsicht im Nachteil. Ein Werk der bildenden Kunst kann man betrachten, solange man will, ein Tonstück — vielleicht zum ersten Mal gehört —, geht mit eiligen Schritten vorüber. Und aus diesem flüchtigen Hören und der Erinnerung daran soll nun das Urteil gebildet werden, das doch zum mindesten dem Künstler gegenüber nicht ohne Verantwortung ist. Die Schwierigkeit der Aufgabe und das Heikle, ja Unnatürliche eines solchen Berufs leuchtet ein.

Soll ein musikalisches Werk nach der Partitur beurteilt werden, so fällt zwar die Schwierigkeit des flüchtigen Eindrucks fort; der Kritiker kann sich in die Partitur vergraben, soviel und solange er will. Eine reiche und verwickelte Orchesterpartitur bleibt aber auch für den besten Musiker mit stärkster musikalischer Vorstellungskraft schlafende Musik, die erst erweckt werden muß. Nur so ist es erklärlich, daß selbst einem Robert Schumann, dessen glänzende Kritikerfähigkeiten bereits hervorgehoben wurden, über die Partitur des „Tannhäuser“ ein so schiefes Urteil entschlüpfen konnte, wie wir es in seinem Brief

an Mendelssohn vom 22. Oktober 1845 finden: „Da hat Wagner wieder eine Oper fertig — gewiß ein geistreicher Kerl voll toller Einfälle und keck über die Maßen — die Aristokratie schwärmt noch vom ‚Rienzi' her — aber er kann wahrhaftig nicht vier Takte schön, kaum gut hintereinander weg schreiben und denken. Eben an der reinen Harmonie, an der vierstimmigen Choralgeschicklichkeit — da fehlt es ihnen allen. Was kann da für die Dauer herauskommen! Und nun liegt die ganze Partitur schön gedruckt vor uns — und die Quinten und Oktaven dazu — und ändern und radieren möchte er nun gern — zu spät! — Nun genug! Die Musik ist um kein Haar breit besser als ‚Rienzi', eher matter, forcierter! Sagt man aber so etwas, so heißt es gar: ‚ach, der Neid', darum sag' ich es nur Ihnen, da ich weiß, daß Sie es längst wissen." Schumann war gerecht genug, als er sich beim Anhören der Oper von der Schiefheit seines ersten Urteils überzeugt hatte, Mendelssohn darüber aufzuklären. Am 12. November desselben Jahres schrieb er an ihn: „Über Tannhäuser vielleicht bald mündlich; ich muß manches zurücknehmen, was ich Ihnen nach dem Lesen der Partitur darüber schrieb; von der Bühne stellt sich alles ganz anders dar. Ich bin von vielem ganz ergriffen gewesen." Und an den Komponisten Dorn schrieb er unterm 7. Januar 1846: „Tannhäuser von Wagner wünscht' ich, daß Sie sähen. Er enthält Tiefes, Originelles, überhaupt hundertmal Besseres als seine früheren Opern — freilich auch manches musikalisch Triviale. In Summa: er kann der Bühne von großer Bedeutung werden, und wie ich ihn kenne, hat er den Mut dazu. Das Technische, die Instrumentierung finde ich ausgezeichnet, ohne Vergleich meisterhafter gegen früher."

Das Quotidiana vilescunt gilt auch für den, der schöne Literatur berufsmäßig zu besprechen hat. Das Lesen ist ihm nicht mehr Lust, sondern Last; während er das eine Werk vornimmt, starrt ihn ein ganzer Literaturberg an, der abgetragen sein will. So müssen seine ästhetischen Nerven notwendig gegen das Mittelgut abgestumpft werden und reagieren nur mehr auf das Außergewöhnliche. Man wird sagen: „Gut so; auf diese Weise allein kann die Kritik kulturfördernd wirken." Aber haben wir nicht diesem ewigen Vorwärtspeitschen der Kritik die Unrast und Originalitätssucht der neuen Kunst zum guten Teil zu danken und den Umstand, daß die Bedeutung des Mittelguts für das Leben der Menschheit ganz mißkannt wird? So mußte die natürliche Entwicklung der Kunst gehemmt und zu einem Treibhauswachstum gedrängt werden, zur Kultur des Seltenen, Auffälligen, während sich um das Gedeihen des Schlichten, Volkstümlichen, das gerade in den Zeiten der Zersetzung, des Auseinanderstrebens von so großer Wichtigkeit ist, niemand von den Verantwortlichen kümmert.

Man könnte darauf sagen: „Das Mittelgut gedeiht von selbst und bedarf nicht des Ansporns rücksichtsloser Kritik." — Aber braucht denn das Genie diese Kritik? Gab es nicht schon Weltgenies, bevor es eine zünftige Kritik gab? Haben selbständige Meister der neueren Zeit, wie etwa Böcklin, Leibl, Lenbach, Samberger, Hildebrand, Rodin, sich auch nur im allergeringsten nach den Weisungen, Verbeugungen oder Liebloſigkeiten der Kritik gerichtet? Und was wäre aus einem Richard Wagner geworden, wenn er allem dem Beachtung geschenkt hätte, was über ihn geschrieben wurde? Nein, Genies

brauchen keine Kritik; der einzige Kritiker, dem sie zu folgen haben, ist ihr künstlerisches Gewissen.

Das Ziel der Kunstkritik, wenn wir von pädagogischen Absichten absehen wollen, bleibt also doch, die künstlerische Produktion im allgemeinen auf einer gewissen Höhe zu halteu. Man muß das Geschützrohr nach oben stellen, will man einen Punkt treffen, der auf gleicher Ebene liegt. Wie leicht die Produktion unter das Mittelmaß sinkt, wenn nicht eine unbestechliche Kritik immer wieder das Müde und Schlaffe aufpeitscht, das Unkraut ausjätet, zeigt das Sondergebiet der christlichen Kunst und Kirchenmusik, wo sich bei einer allzu weitmaschigen, mehr unter praktischen als künstlerischen Gesichtspunkten arbeitenden Kritik Seichtheit und Unvermögen ungehemmt ausbreiten konnten.

Der berufsmäßige Kritiker ist also ein notwendiges Übel, so gut wie jede Schutzpolizei. Es wäre besser, wenn man ihn entbehren, wenn die Künstlerschaft selber den notwendigen Läuterungsprozeß vornehmen könnte, wie das früher unter straffen Künstlerorganisationen der Fall war. Es war nicht so leicht, sich den Meisterbrief zu verschaffen. Heute besteht auf dem Gebiet der Künste absolut freier Wettbewerb, an dem sich auch der Stümper beteiligen kann. Die Künstlerschaft besitzt kein durch Staatsgesetz sanktioniertes Einspruchsrecht. Juryfreie Ausstellungen haben auch noch die letzte Schranke niedergelegt, die das Eindringen der Unfähigkeit verhindern konnte. So gibt es kein anderes Mittel, den künstlerischen Schund mit einiger Aussicht auf Erfolg zu bekämpfen, als öffentliche Bloßstellung in der Presse.

Daß bei dieser Kulturschutz- und Kulturfortschrittsarbeit stets das Richtige getroffen wird, selbst wo subjektiv strengste Gerechtigkeit angestrebt wird, ist nicht zu erwarten. Zu verschieden sind die Bedingungen der Erziehung, des Charakters, der Erfahrung, der geistigen Weite bei den einzelnen Kritikern, als daß sie das Urteil nicht färbten, Abneigung oder Vorliebe für bestimmte Kunstrichtungen und Kunstarten spielt gleichfalls herein. Ein Kritiker, der kein Freund ist von Epos, historischem Roman, Geschichtsmalerei oder Fuge, wird ein Werk dieser Gattung, dessen künstlerischen Wert er durchaus nicht verkennt, gewiß nicht so begeistert preisen und die Fehler und Schwächen viel leichter entdecken als ein Freund dieser Kunstgattungen. Wem von Jugend an als unumstößliche Wahrheit eingetrichtert wurde, daß das Große in der Kunst bereits geleistet sei, daß alles, was Gegenwart und Zukunft schüfen, nur Annäherung an das klassische Ideal sein könne, wer nur Sinn hat für die Formen und Stile, die den Beglaubigungsstempel der Geschichte an sich tragen, wird über Neues und Eigenartiges anders urteilen als der Kulturoptimist, der es nun einmal nicht für wahr hält, daß alle Gipfel schon erklommen seien, den das Neue, wenn auch jugendlich Unreife und Überschäumende mehr reizt als das noch so ehrwürdige, aber temperamentlose Alte. Anders wird das Urteil des Anfängers lauten, der noch meint, die Welt müsse aufhorchen, sobald er zu reden anfange, als das des Lebensweisen, der ein Ideal nach dem andern schwinden sah; wer nach absolutem Maßstab mißt, wird vielleicht manches für gut finden, was relativ betrachtet unbedeutend ist; der Erlebniskritiker, der von einem Kunstwerk gepackt und ergriffen ist, wird zündender darüber reden als der kalt Gebliebene, der nur an Erfüllung oder Nichterfüllung ästhetischer Grundsätze denkt. Der wohlwollende Menschenfreund wird immer

gegen die Neigung zu kämpfen haben, die Tugenden zu vergrößern und die Fehler zu verschweigen, während der bärbeißige Kritikus mit besonderer Hingebung und Inbrunst bei den Schattenseiten verweilt. Persönliche Bekanntschaft oder gar Freundschaft mit dem Künstler wird den Kritiker von vornherein mehr zur Anerkennung geneigt machen als zum Tadel, auch ist es durchaus nicht ohne Belang, ob er das gesamte Schaffen des Künstlers überschaut oder nur das eine oder andere Werk kennt. Von all diesen Kritikertypen finden wir tagtäglich Beispiele in Fülle.

Trotz aller Möglichkeit des Irrtums im einzelnen würde die Kritik in ihrer Gesamtheit ein objektives Bild der Kunstentwicklung einer Zeit entwerfen, wenn sie nicht allzusehr unter dem Einfluß künstlerischer Zeitdogmen stünde und in ihnen das alleinige Heil erblickte. Solche Zeitdogmen haben eine ungeheure Suggestionskraft und trüben den klaren Blick für die Einseitigkeiten einer mächtig gewordenen Richtung. So aber wird die Kunstkritik einer Zeit selbst wieder zeitbedingt und Gegenstand künftiger Kritik, sobald einmal der nötige Abstand gewonnen ist, der eine vollkommene Übersicht, frei von allem leidenschaftlichen Für und Gegen ermöglicht.

Man hat der katholischen Kunstkritik nicht immer mit Unrecht den Vorwurf gemacht, daß sie in ihren Beurteilungen fast nur ethische praktische, pädagogische Rücksichten betone, die künstlerischen aber beiseite schiebe. Niemand soll die Wichtigkeit ethischer Wirkungen der Kunst verkennen. Der Kritiker ist darum zu loben, wenn er darauf hinweist, und zu tadeln, wenn er es in wichtigeren Fällen unterläßt. Das hat allerdings mit Kunstkritik im engeren Sinne nichts zu tun, da es sich nur um die rein stoffliche Seite eines Kunstwerks handelt, die anstößig sein kann bei glänzendster Form und erhebend bei formeller Nichtigkeit.

Wie es gewöhnlich geht, ist auf das eine Extrem das andere gefolgt. Wer die Berichterstattung in unsern katholischen Blättern liest, wird heute nur mehr selten in die Lage kommen, den oben bezeichneten Vorwurf wiederholen zu müssen. Wohl aber wird er oft genug finden, daß man an der ethischen Seite der Kunst achtlos vorübergeht und auch dort schweigt, wo ein gerades, aufrechtes Wort am Platze wäre. Dieses Versagen der Kritik in einer so bedeutsamen Frage ist der Grund, warum junge katholische Künstler und Dichter oft Dinge wagen, bei denen auch der nicht Engherzige den Kopf schüttelt. Man denke nur an gewisse Theaterstücke, die unter katholischer Flagge segeln, die in der abstrakten Idee auch wohl einwandfrei sind, in der konkreten Ausgestaltung aber schwüler Erotik den breitesten Raum geben. Der Katholizismus von heute hat bei all den Nebenaufgaben, die ihn in Anspruch nehmen, seine innerreligiösen Aufgaben etwas in den Hintergrund gestellt, sonst würde unsre Presse auch nicht einen Augenblick im Zweifel sein, wie sie sich zu solcher Literatur zu stellen habe.

Josef Kreitmaier S. J.

Exerzitien und „wesenhaftes" Christentum.

Beide Worte der Überschrift drängen sich dem Beobachter des katholischen Lebens von heute auf!

Das eine spricht von einer Tatsache, das andere von einer Sehnsucht.

Tatsache ist der ungeheure Strom der Exerzitienbewegung. Exerzitienhäuser allenthalben, Kurse für alle Stände und Alter ohne Ende.

Und eine Sehnsucht nach dem „wesenhaften" Christentum geht durch unsre Reihen, nach tiefinnerlichem Erfassen der Gottes- und Christuswirklichkeit.

Gehören beide Bewegungen zusammen, so daß die Sehnsucht sich in die Form der Exerzitien ergießt, um da zur Ruhe zu kommen?

Der Gedanke liegt nahe; so könnte es sein. Zu gutem Teil ist es gewiß auch so.

Aber wenn man fein hinhorcht, merkt man gerade in den Kreisen der Menschen mit jener tiefen Sehnsucht nach „wesenhaftem" Christentum einen leisen Argwohn gegen die Exerzitien, als ob sie doch nur wirkkräftige Einübung einer mittlern Christengerechtigkeit seien, nicht auf Erschließung und Aneignung des tiefsten Christenstandes gingen.

Ist die Exerzitienbewegung in Gefahr, mit dem gewaltig erweiterten Strombett zu verflachen?

Die Frage ist noch keine Anklage. Dieser Frage und ihrer Antwort wird sich nur entschlagen, wer nichts weiß von der Höhe christlicher Gnadenberufung und nichts von der Tiefe menschlicher Gebrechlichkeit. Der Seelsorger aber und wer sich sonst um Seelen sorgt — um die eigene und um die der Brüder, wird immer wieder solche Fragen der Einkehr stellen. Der Ernst und die Erfahrung dieser Seelsorger wird manchen dankenswerten Wink zur Vertiefung der landläufigen Exerzitien geben.

Wir sind der Überzeugung, daß die volle Antwort lauten muß: immer wieder sich orientieren, Richtung, Maß und Geist holen an den Exerzitien in ihrer Urform, an den eigentlichen, ungeschmälerten Exerzitien des hl. Ignatius.

Von dieser Quelle ging der Strom der Exerzitien aus. Jeder Strom aber muß den Zusammenhang mit seiner lebendigen Quelle wahren. So meint es auch die bedeutsame Weisung unsres Heiligen Vaters Pius XI. in dem Schreiben zum dreihundertjährigen Gedenktag der Heiligsprechung der hll. Ignatius und Franz Xaver (3. Dez. 1922): „Nicht als ob andere Methoden, wie sie wohl sonst in Gebrauch sind, gering zu schätzen wären; aber in den Exerzitien nach dem ignatianischen Plan ist alles so weise geordnet, hängt alles so innerlich zusammen, daß sie den Menschen, wofern er nicht gerade der göttlichen Gnade widerstrebt, von Grund aus erneuerten und völlig Gottes heiligem Willen untertan machten." — Der Papst hatte dieser Empfehlung, mit der er sich nur an viele seiner Vorgänger anschließen wollte, eine eigene apostolische Konstitutio vorausgeschickt (25. Juli 1922), worin er den hl. Ignatius „zum himmlischen Beschützer aller geistlichen Übungen" und zum „Schutzherrn aller Häuser, Einrichtungen, Vereine und Gesellschaften, deren Aufgabe es irgendwie ist, die Abhaltung von geistlichen Übungen zu ermöglichen und zu fördern". Dann heißt es: „.. Denn wenn es auch nach der barmherzigen Güte Gottes

nie an Männern fehlte, die die himmlischen Wahrheiten voll erfaßten und zugleich den Christgläubigen in geeigneter Weise darzubieten wußten, so war es doch Ignatius, der zuerst Plan und Weg gefunden hat, wie der Christ in wundervoller Weise durch geistliche Übungen dahin gebracht wird, seine Sünden abzutun und nach dem Beispiel unsres Herrn Jesus Christus sein Leben einzurichten. Er tat es in seinem Exerzitienbüchlein, das er verfaßte, als er noch gar keine Studien gemacht hatte."

Und Pius XI. meint es ernst mit seiner Empfehlung der eigentlichen Exerzitien des Ignatius. Wo er seinen Preis der Exerzitien in den „sehnlichen Wunsch" ausgehen läßt, „daß die Teilnahme an diesen geistlichen Übungen von Tag zu Tag sich mehre und immer zahlreichere Exerzitienhäuser sich erheben", spricht er an erster Stelle von der geistlichen Einsamkeit für einen ganzen Monat; sie muß Ziel und Urform bleiben. Dann erst kommen die Exerzitien für acht Tage, „oder auch, wenn das nicht geht, für kürzere Zeit". Aus dieser rangordnenden Aufzählung und aus dem Geiste beider Erlasse hört man auch dieses, daß die gekürzten Exerzitien Geist sein sollen vom Geiste der ursprünglichen, der „großen" Exerzitien. In ihnen nur liegen die vollen Reichtümer, die von der Kirche so laut gepriesen werden. Diesen Geist gilt es klar zu fassen; denn trotz vieler Lobeserhebung ist er doch recht wenig bekannt.

Was ist nun Geist und Wesen der ignatianischen Exerzitien?

Die Antwort wird, so hoffen wir, gleichzeitig auch die eingangs laut gewordene Frage befriedigen: ob nämlich Exerzitien Einübung auch des ganz tiefen, wesenhaften Christentums seien.

Die Erfolge der ignatianischen großen Geistesübungen in der Zeit der katholischen Wiedergeburt und wo immer sie bis auf den heutigen Tag im alten Geiste statthatten, waren zu erstaunlich, um nicht immer wieder die Frage aufzudrängen, wo denn ihr Geheimnis liege. Daß es nicht Kunstmittel schriftstellerischer Art seien, lehrt der erste Blick in das schmucklose Exerzitienbüchlein. Ignatius war so unliterarisch wie möglich. Die immer nur angedeuteten Betrachtungen samt den einführenden und begleitenden sachlichen Bemerkungen sind für den bloßen Leser ohne Reiz. Das Wesen dieser Exerzitien liegt tiefer. Man hat das Wesen in der psychologischen Zusammenordnung der einzelnen Glaubenswahrheiten gefunden und in dem wunderbar treffsichern Geschick, durch kurze Weisungen den Exerzitanten — Ignatius dachte immer nur an einen oder doch nur wenige — von allem Störenden zu befreien und ganz in den Bann der einzelnen Betrachtungen und ihres zwingenden Zusammenschlusses zu ziehen.

Damit ist sicher Wesentliches der Exerzitien getroffen; aber noch nicht das Letzte. Die überlegene psychologische Kunst des Exerzitienbüchleins wird mit Recht gerühmt. Aber sie ist doch nur Mittel zu einem Zwecke, Form für einen Inhalt; sie steht ganz im Dienst eines höheren Gegenständlichen und will ihm nur die Wege bereiten in die Seelen hinein.

Was ist dieses Höhere, von dem Ignatius zuerst ergriffen war und das er nun mit genialem Blick ergreift, um es weiterzugeben?

Es ist nicht mehr und nicht weniger als die gesamte Gottes- und Christuswirklichkeit. Der Kern der Exerzitien liegt in einer großartigen Schau der Welt des Religiösen, wie sie nur den wenigen großen Genien gegeben war.

Das Christentum ist eine Welt von ungeheurer Weite und Tiefe. Der einzelne taucht in diese Welt ein, ist von ihr getragen, ohne sie doch umspannen zu können. Darum die stetige Spannung in den christlichen Geistern. Aber nur ganz selten gelingt eine Überschau. So gelang es Augustinus, die geschichtlich gegebene Offenbarungsreligion als eine einzige geschichtliche Bewegung der Menschenzeit zu schauen: er schenkte uns seine Civitas Dei. So gelang es Thomas von Aquin, die christliche Wahrheit-Religion als einen wunderbaren Bau zusammenstrebender Pfeiler und Gewölbe zu schauen: er gab uns seine Summa theologica. Aber Christentum ist noch mehr als die große Bewegung in der Menschengeschichte, mehr als hochgetürmter Wahrheitsbau. Auch wenn man sich in Augustins und Thomas' Riesenwerke vertieft hat, bleibt dem Christen ein Ungenüge. Oder besser, jetzt erst kommt es ihm mit Macht. Diese Wirklichkeit: Gott und Christus, Gott in Christus, ist ja gar nicht bloß zum Schauen da. Christentum ist zuerst und zuletzt nicht Lehre, sondern Leben, Gottesleben, Christusleben, das sich in das Menschenleben einsenken will, vom Menschenleben ergriffen sein will.

Darum das rastlose Drängen durch die Christenseelen von Anbeginn, diese Werdenote, wie „Christus in den Seelen gestaltet" werde, diese nimmermüden aszetischen Übungen, aus denen so viel Erziehungsweisheit und -erfahrung spricht, aber auch so viel unruhvolles Auslangen ob der eigenen Unzulänglichkeit. Denn die anzueignende Welt ist so übergroß und die Seele so rätselvoll undurchsichtig und haltlos. So blieb es immer nur bei Versuchen, das Christentum von dieser Seite als Aszese, als „einzuübende" Macht in seiner Ganzheit zu fassen. Die tiefsten aszetischen Werke waren nach dieser Hinsicht nur Teilblicke, Einzelweisungen, Bruchstücke. Nicht als ob mit dieser Unfertigkeit der Aszese das Wachstum zur Gnadenreife unmöglich gewesen wäre; gewiß nicht. Der gesunde Sinn, die anima naturaliter christiana und die unsichtbare Führung der Gnade ließen die Gesamtbewegung, in der die Christenseele sich zur Vollendung entwickeln muß, immer lebensvoll durchlaufen, auch ohne bewußten Überblick; es wuchsen immer durchgereifte Heilige. Aber es lag durchaus in der gottgewollten Richtung des Christentums überhaupt, das ja von Gott aus fertig, zu den Menschen hin aber Entwicklung ist, daß man sich mühte um eine lebensmäßige Erfassung des Christentums als des „Weges" zum Christusleben.

In der Reihe dieser Ringenden steht Ignatius. Er aber als der Reife. Das Große an ihm ist, daß ihm die große Schau gelang. Mit genialem Blicke für die wesenhaften Grundwahrheiten und Wirkkräfte des Glaubens und für die Gesetze des Seelenlebens, seine Eigenart, seine Hemmungen, seine Möglichkeiten, erlebte er — das Wort hier ganz eigentlich genommen — die Welt des christlichen Glaubens als eine einzige geschlossene Bewegung in den Seelen, wie sie aus ihren ungeheuren ruhenden Energien heraus sich in Bewegung umsetzt und die Seelen durchprägt und sich zu eigen macht. Dann aber hob er mit der begnadeten Sicherheit des geborenen Führers das Allgemeingültige seines eigenen Erlebens heraus, so wie es sich nach dem Wesen des Glaubens und jeder Menschenseele bestimmt: er schrieb sein Exerzitienbüchlein.

Hier haben wir also wieder einmal einen Gesamtaufriß des Christentums, des Christentums als d e r aszetischen Aufgabe der Menschheit.

Aus dieser Eigenart des ignatianischen Exerzitienbüchleins verstehen sich auch erst seine Eigenschaften. Es kam dem Heiligen nicht darauf an, abgründige Tiefblicke in die Gottesgeheimnisse mit der Macht des Wortes zu erschließen — es fehlte ihm auch ganz die Gabe dazu. Nicht einmal das Idealbild christlicher Vollkommenheit wird als lockendes Wunschbild gezeichnet. Das alles wäre literarisch. Ignatius ist aber unbedingt der Mann des Lebens. Die große Lebensbewegung, wie das ganze Christentum von der Seele ergriffen wird, gilt es festzulegen. Nicht der Schriftsteller hat hier das Wort, sondern der Feldherr. Mit ein paar Zeichen wird auf der Geländekarte Aufmarsch und Vorwärtsbewegung angedeutet; noch ein paar Erläuterungen — und alles übrige ist ausführende Tat. Aber die Tat ist vorweggenommen im Geiste des Führers. Und er konnte es, weil er Wirklichkeit und Möglichkeit genial durchschaute und durchlebte. Darin liegt die Bürgschaft des Erfolges — wenn man dem Feldherrn folgt.

Diese Gesamtauffassung, die immer das Wesentliche im Auge hat, trägt die ganzen Exerzitien.

Sie bestimmt gleich das Ziel. Exerzitien machen heißt „die Seele vorbereiten und befähigen, alle ungeordneten Neigungen von sich abzutun und sodann den Willen Gottes für die Gestaltung des Lebens zu suchen und zu finden" (Annotat.). Und in der Vorbemerkung zu den eigentlichen Betrachtungen: ... „daß der Mensch sich selbst überwinde und sein Leben ordne, ohne sich von irgend einer ungeordneten Neigung bestimmen zu lassen". — Dieses starke Betonen von „Ordnung—Unordnung" könnte kleinlich scheinen, wo es doch um höchste Zielsetzung geht. Aber dann hätte man es nicht im Sinne des Ignatius gehört. Er denkt gar nicht nur an diese oder jene sittliche Unordnung, die abzulegen wäre. In dem Wort „Ordnung schaffen" liegt etwas von der erhabenen Einfachheit des metanoeite — „Tuet Buße, lernet Umkehr", mit dem das Evangelium seinen Anfang nahm. Der ganze Mensch ist in seiner Sinnenverhaftung Unordnung. Ordnung ist nicht etwa kleinliches Zurechtrücken des Gegebenen. Ordnung ist die wesenhafte Einstellung des ganzen Menschen auf Gott. Diese Einstellung sagt Loskommen von dem verwirrenden, ungeklärten Ichstandpunkt, sagt demütiges Hinhorchen auf die einzige ordnunggebende Macht. Es liegt somit in dieser kurzen Bemerkung die wuchtige Überzeugung, daß bei dem Heilswerk der Mensch im besten Falle sich nur vorbereiten kann. Ignatius, der Mann des Willens, überschätzt den Willen nicht, er will ihn nur in Zusammenhang bringen mit Gott. Die lebengebende Kraft drängt schon vor den Toren der Seele. Von dieser Kraft ist darum auch gleich nach der „Ordnung" die Rede: „Damit er den Willen Gottes hinsichtlich der Lebensgestaltung suche und finde."

Der Wille Gottes. — Damit ist das aszetische Streben aus allem bloß subjektiven Tasten befreit. Es steht vor einer überwältigenden Wirklichkeit, die den Menschen mit Allgewalt ergreift, aufrüttelt und zu einem Ziele drängt. Der Gottesgedanke soll von Anfang an der Grund sein, auf dem das geistliche Leben ruht. Aber Gott nicht in seiner ruhenden Majestät, in die sich die Seele bewundernd versenkt. Für die noch unvollendete Seele hier auf Erden ist Gott zuerst die heilige, drängende Macht. Auch hier denkt Ignatius also nicht zunächst an irgend welche Einzeläußerungen, Einzelgebote des göttlichen Willens.

Es ist der zentrale Schöpferwille, der alles Sein rief und es trägt und in Gehorsam nimmt, der Weltwille Gottes, der allem Sein und Leben obliegt, der als heiliger Wille auch den Menschen bis in das Mark seines Wesens, bis ins sittliche Gewissen, mit Beschlag belegt, belegen muß. Da bleibt Frömmigkeit nicht länger eine Summe frommer Übungen; sie ist eine Geisteshaltung von metaphysischem Grund aus, zu ewigem Pole hin, oder der ganze Mensch, auf dieser Erde in einem gottgewollten Stande sich auswirkend.

Daß so die Zielrichtung ignatianischer Frömmigkeit richtig gedeutet ist, bestätigt gleich die erste Betrachtung, die das Fundament der Exerzitien, des ganzen frommen Lebens zu bilden hat. Wie ewiges Urgebirge heben sich vor dem Betrachtenden die Worte des „Fundaments": „Der Mensch ist geschaffen, um Gott, unsern Herrn, zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen, ihm zu dienen und dadurch seiner Seele Heil zu wirken."

Was soll der Exerzitant damit machen? Wahrhaftig nicht seine spekulative Kraft daran üben. Es bleibt dem Menschen kein Schuh breit selbstherrlichen Bodens, von dem aus er zu Gott als einem bloßen Gegenstand des Erkennens müßige Denkbeziehungen knüpfen möchte. Der ganze Mensch wird von dieser Übermacht Gottes aus aller Eigenmächtigkeit, aus aller glatten Selbstverständlichkeit seines Daseins herausgeworfen. Gott die einzige Vollwirklichkeit — wir geschenktes, geliehenes Dasein. Aber ein Dasein, das wesensnotwendig an den heiligen Schöpferwillen gebunden bleibt und sein Ausdruck sein darf. Darum das Urgewaltige in dem Zweckwort: „Der Mensch ist geschaffen, *damit*...." Das ist keine Zielsetzung von außen her. Hier ist das Wesen des Menschen bloßgelegt: Verpflichtung auf den Gotteswillen bis auf die Wurzeln seines Seins. Das ist die grundlegende „Ordnung" für alle Frömmigkeit.

Ebenso tief wie die wesenhafte Ordnung muß sich dann auch die Unordnung ausnehmen, die Sünde. Es ist Ignatius in seiner Schule des lebendigen Christentums zu wenig, in dem „Reinigungsweg" etwa nur die Reue über begangene Sünden zu erzeugen, nicht einmal die endgültige Absage an das Böse kann das letzte Ziel der Sündenbetrachtungen sein. Er geht auch hier wieder aufs Ganze. Der Mensch soll bis in die letzte Faser seines Wesens erschüttert sein von der unentrinnbaren Verlorenheit seines sündigen Lebens im Angesicht des ewig heiligen Gottes und Herrn. Er soll den Wahnsinn durchkosten, der auf dem Grunde des Taumelbechers aller Sünde liegt, soll zermalmt sein von der Wucht des zürnenden Gottes, zermalmt für immer mit all seiner vermeintlichen Selbstherrlichkeit, mit jener grundfalschen, alle Frömmigkeit verfälschenden und doch uns allzu selbstverständlichen Meinung, als hätten wir gegenüber dem heiligen Gott Eigenrechte und Ansprüche. Der sündige, zerschlagene Mensch ergibt sich seinem Herrgott auf Gnade und Ungnade — doch nein, er darf es wissen, es ist nur Gnade, der er sich ergibt. Flüchtend vor dem schreckhaften Mysterium der Sünde findet er sich vor dem Kreuze Christi, dem Mysterium des Erbarmens. Vor dem Kreuze schließt die „erste Woche".

Nichts Beglückenderes, die Seele bis in die Tiefen ihres Glücksbedürfnisses Durchschauerndes, als nach dieser Durchwanderung der eigenen, schaurigen Abgründe, wo der letzte Rest von ichhafter Lebenshaltung an den Fels-

zacken der Selbsterkenntnis hängen blieb, plötzlich sich vor Christus dem Herrn zu sehen. „Herr, was willst du, daß ich tue, was kann ich überhaupt noch tun?" Das war die letzte Frage aus der Tiefe. (Der heilige Wille Gottes steht fast erdrückend über dem armen Menschenleben.) Und nun auf einmal diese Antwort: Jesus Christus, mit all seiner liebreichen Menschenfreundlichkeit, mit seiner herzerweckenden Hoheit ist die Antwort in Person. Er steht vor mir, für mich den ganzen heiligen Gotteswillen in sich schließend. Der Wille Gottes, der so heilig und erhaben über meinem Leben sich erhob, hat sich wundersam ins Persönliche, Lebensvolle gewendet, er ist die Lebenshingabe an ihn, den menschgewordenen Gott. Noch die düstere Nacht des Advents in seiner entblößten Seele tragend, sieht sich der Mensch mit einem Mal von dem Lichte der Frohbotschaft überflutet.

Es kann nicht anders sein, die Betrachtung vom Reiche Christi muß zur dramatischen Bewegung in der betrachtenden Seele werden. Aber es ist hier mehr als bloß berechnete Kunst. Es wird in der Betrachtung mit genialem Griffe der Kern der Jesuswirklichkeit gefaßt, wie sie das Leben der Frömmigkeit von nun an bestimmen soll. Die Exerzitien geleiten in das Innerste der Jesusfrömmigkeit. Nicht gefühlsreifes Sinnen, nicht minnigliches Ausruhen. Ignatius will zwar alles Hohe und Zarte der Jesusliebe. Aber Jesus ist vor allem eine Aufgabe in dieser Weltzeit; und diese Aufgabe heißt, den Willen des Vaters zur Herrschaft bringen. Jesus ist drängende Kraft, so heilig ungestüm wie der heilige Gotteswille, in dem er lebt. „Feuer auf die Erde zu bringen, bin ich gekommen, und was will ich, als daß es brenne?" Aber das ganz Erstaunliche ist doch, daß ich, der arme, verlorene Mensch der Sünde, in diese Heilandsaufgabe hineingezogen werden soll. So will es der Herr. Da erwacht in der Seele der letzte Funke des Heldensinns, emporzündend aus staunender Dankbarkeit und seligem Großmut. Alle bloß irdischen Ziele sind längst untergegangen; alle Strebungen zur Höhe schließen sich zusammen: Jesus schreitet noch heute durch die Zeit wie damals, als er Jünger rief, tritt vor jeden, ob er den Ruf der Nachfolge fassen mag. Ich darf! Ich will!

Mit Meisterschaft weiß Ignatius vor dem Geiste des Exerzitanten diesen Lebensentschluß als die einzige volle Lebensbejahung erstehen zu lassen. Der heroische Klang, dieser Grundklang allen Christentums, soll nicht mehr in der Seele verstummen. Aber dieser Entschluß soll nicht ein Flackerfeuer sein; er soll geschmiedet werden, wie man Stahl schmiedet. In den Betrachtungen und Erwägungen über die „Wahl", über den endgültigen Lebensentschluß erreichen die Exerzitien ihren Höhepunkt. Und hier hat auch christliche Aszese überhaupt einen Höhepunkt erreicht. Diese überlegene Führung durch die aufrüttelnden Beweggründe in der Person Jesu und die ganz nüchterne Aufgabe der Durchbildung der eigenen Person; durch die wegefrohen Stimmungen des Heldenmuts, mit Christus und für sein Reich zu streiten, und die demütige, mißtrauische Anerkennung der eigenen Unzuverlässigkeit: das ist ein Meisterstück der Seelenführung. Sie führt aber in das Innerste des Christentums, so wahr Christentum beschrieben ist durch Pauli Wort: „Ziehet an den Herrn Jesus", und „Das seien eure Gesinnungen, wie sie sind in Christo Jesu".

Der Entschluß, das Leben einzusetzen für die einzig große Lebensaufgabe, für Christi Reich, ist gefaßt. Er war vorbereitet vom ersten Worte der

Exerzitien an: Creatus est homo — „Der Mensch ist erschaffen...." Er ist begründet so tief, wie unsre Seinsabhängigkeit tief ist und unsre Verlorenheit in Sünde tief war; er hebt sich so hoch, wie die erstaunliche Berufung des armen Menschen in Jesus hoch ist.

Des weiteren macht Ignatius nicht viel Worte mehr. Still gehen noch die Betrachtungen des Lebens Jesu weiter: der leidende Heiland. Er ist der Wirkung auf die Seele gewiß, wenn sie bis hierher folgte. Wie müssen sie aber auch in der innerlich zu Christus hin geeinten Seele wirken! Das Leiden als die grundlegende Heilandstat zur Aufrichtung des Reiches Gottes. Eine Tat der Liebe und eine Tat der Lebensspendung.

Und Christus von nun an mein Leben, und sein Weg mein Weg! — Es soll kein neuer Entschluß mehr gefaßt werden. Aber der gefaßte erhält Vertiefung, furchtbaren Ernst und todfreudige Liebe. Zur Passionsfrömmigkeit, zur Passionsmystik, diesem Zartesten im innerlichen Christentum, hat Ignatius einen neuen Zugang geschaffen; er erschließt sich freilich erst von der Höhe der Wahlbetrachtungen aus.

Und dann erlebt der Exerzitant noch das verklärte Leben des Herrn. Die ganze Wirklichkeit Christi soll er sich zu eigen machen; es ist ja von nun an seine Lebenswirklichkeit. Im Strahle der Verklärung Christi, die auch uns schon hinterlegt ist, die wie dämmernder Morgen auch am Horizont unsres Lebens emporsteigt, soll der letzte Rest erdschwerer Verstrickung fallen: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes."

Die „großen" ignatianischen Exerzitien sind schon einmal in der Kirchengeschichte eine Großmacht gewesen: damals, als es nach dem Abfall des 16. Jahrhunderts für die Kirche galt, sich wieder auf ihr tiefstes Leben zu besinnen und es in den ungeheuren Kampf der Geister einzusetzen. Mit Bedeutung nimmt der Papst in seiner jüngsten Constitutio über die Exerzitien aus der unabsehbaren Reihe Namen wie Karl Borromeo, Franz von Sales, die den Exerzitien viel verdanken. Damals wurden die Führernaturen in den Exerzitien geprägt. Lebendiges, zielsicheres, heldenhaftes Christentum erwachte in ihnen und strahlte von ihnen aus. Der heroische Zug, der durch die katholische Welt des 16. Jahrhunderts geht, entstammt zum guten Teil den Exerzitien.

Aber die Exerzitien waren nicht nur für eine Zeit. Sie gehen aus dem Wesen des Christentums in der Menschennatur hervor, sie führen dahin zurück. Kein Zweifel, sie haben längst noch nicht ihre ganze Kraft ausgewirkt.

Einblick in die heutige religiöse Lage und Aufgabe könnte ihre volle Bedeutung erst offenbaren. — Die Einsicht ist wach, daß dem Christentum und der Kirche ein Erprobungs- u. Entscheidungskampf aufgedrängt ist, gegen den die Wirren der sog. Reformation ein Kinderspiel bleiben. Und auch die Ahnung, daß es schließlich nur einen durchschlagenden Einsatz in dem Kampfe gibt: nicht Wissen, Streiten, äußere Macht, sondern einzig der Erweis in Geist und Kraft: „Hier ist wesentliche Frömmigkeit: das Christentum; hier ist wesentliches Christentum: die Kirche."

Auf allen Hügeln und Höhen geistiger Ausschau stehen fragende Menschen: „Woher kommen uns diese wesenhaften Christen?" — Das ist die zweite Weltzeitstunde der großen Exerzitien. Vorbei an allem Reflektieren, Problemwälzen über den wesenhaften Menschen und Christen, das uns so müd und

leer macht, gehen sie zur Tat. Sie bilden ihn aus den Tiefen des Religiösen und der Seele. So wie ihn unsre Zeit braucht.

Die Begründung der Frömmigkeit auf letztem Grundgestein tut uns heute noch mehr not als im 16. Jahrhundert. Damals war allen Streitenden und Ringern noch ein Boden als selbstverständlicher Besitz gemein: der Gottes- und Jesusglaube. Dieser Boden ist auf weite Strecken hin vom modernen Geiste weggeschwemmt; es blieb ein haltloses Schwanken. Solche Stimmungen umgeben auch uns, sie dringen durch alle Ritzen, sie legen schmerzliche Fragen in der Seele bloß. Ihnen gegenüber muß die Frömmigkeit bewußt bis auf den tragenden Grund gehen und da das Fundament legen: Gott und Geschöpf, Frömmigkeit der Ausdruck der tiefsten Seinsverankerung.

Sündhaft war der Mensch immerdar. Diese Wirklichkeit unterschlagen heißt einen um die wahre Frömmigkeit betrügen. Nun hört man zwar heute Stimmen, man solle das ganze Sündenbewußtsein vor dem Heiligtum der Frömmigkeit abtun; dahinein dürfe nur die frohe Zuversicht: wir sind erlöst. Aber da waltet doch wohl ein Mißverständnis ob. Der demütige Kampf gegen das Sündhafte — es brauchen nicht gleich schwere Sünden zu sein — wird für die irdische Pilgerschaft nie ganz aufhören. Das rührende Flehen der altkirchlichen liturgischen Gebete, wie sie uns das Meßbuch aufbewahrt, kommt aus den wesenhaften Tiefen christlichen Lebens. Und doch war die Voraussetzung, daß niemand im Stande der Todsünde an der liturgischen Feier teilnehme; denn alle gingen ja im Gottesdienst zum Tische des Herrn. Die Erwägungen über die Sünde bezwecken aber gar nicht nur Abkehr und Reue, sie leisten mehr als nur Abräumungsarbeit, sie gehören mit zu jedem traghaften Aufbau des geistlichen Lebens. „Aufbauexerzitien" ohne vertiefte Sündenbetrachtung sind ein gewagtes Spiel. Die ernst erkannte Tatsache der Sündhaftigkeit schafft jene „Armut des Geistes", die der Heiland an die Pforten der Seligkeiten stellt. Erst diese Stimmung bringt uns die echte „Erlösung" vom unerlösten Ich. Ob diese Stimmung die Freudigkeit tötet? Die wahre nie. Allerdings diese wahre Freude bleibt stets mit Demut gedämpft: Der Mensch sucht seinen Rückhalt nicht länger im falschen Ichgefühl, dafür weiß er sich aber um so mehr auf Gott geworfen. Ein Blick in die betende Tiefe aller heiligen Seelen lehrt, wie dieses Gefühl kreatürlicher, sündhafter Nichtigkeit noch in der innigsten Gottvereinigung mitklingt — oder da erst recht!

Ist die heroische, zur hingebenden Tat drängende Jesusliebe etwas für uns Heutige? — Man muß nur den Vielen in die Augen geschaut haben, wo heimliches, ahnungsreiches Wünschen aufglühen möchte und sich doch gleich umflort bei der bangen Unsicherheit, ob man denn in Wahrheit für seine Höhenziele alles wagen dürfe — ohne Wagnis. Dann möchte man diese Menschen der weiten Sehnsucht freudig bei der Hand fassen: Komm, Freund, worauf du wartest, das war der große Gedanke vom Reiche Christi, vom Heiland, der unser ganzes Leben mit all seiner Kraft haben will und ihm einzig einen Inhalt gibt. Er allein, der das Göttliche in die Menschenniederung trug, ohne sich zu verlieren, der das Menschliche zur Gotteshöhe emporzog, ohne es zu entwurzeln, er allein kann unsern — ach so lange heimatlosen Idealismus heimführen — und wir sind bei ihm, dem Herrn der Ewigkeit, und sind doch schaffensfreudige Menschen auf unsrer Erde — zu seinem Dienste.

Noch eine Frage könnte dem heutigen Menschen bleiben. Sind die Exerzitien nicht zu „intellektuell"? Wir wollen doch heute mehr denn je ursprüngliches, quellendes Leben. — Daß die Exerzitien mit all ihrer Seelenkunst auf klares Erfassen und Erfaßtwerden von unbedingten Wirklichkeiten zielen, ist wahr; aber gerade das dürfte ihre hohe Sendung an unsre subjektivistisch zerfressene Zeit ausmachen; wir gehen mit all den schwebenden, verschwebenden Stimmungen zu Grunde. — Daß sie aber den ganzen Reichtum Gottes und Christi in die Seelen leiten wollen, dafür lese man die Weisungen des hl. Ignatius, die tiefste Ehrfurcht vor der Seele und ihrem Geheimnis zu Gott hin bekunden und empfehlen und den Exerzitienleiter demütig zurücktreten heißen vor dem Kommen der Gnade, „weil ein wenig Erleben mehr ist als viel Erkennen"; man lese — und erfahre die Mahnung: über allem bloßen Denken die Wahrheiten „innerlichst zu fühlen und zu kosten"; man lasse einmal auf der Höhe der Exerzitien den überwältigenden Gesichtskreis der Betrachtung von der Liebe Gottes auf die Seele wirken. — Wahrhaftig, der Liebhaber der ernsten Mystik wird hier nicht die Empfindung haben, auf fremde Straßen geraten zu sein. Allerdings eine starke Mystik winkt hier starken Seelen. Aber wohl die, die mehr und mehr als unser bestes Ziel erkannt werden wird: die Mystik der Tat, das „Finden Gottes" in aller kraftvollen Tat für ihn. Was dieses Hochziel sei, leuchtet klar aus dem wundervollen Bilde der Heiligkeit des Ignatius selbst entgegen, so wie es gerade wieder die neuere Forschung nach den Quellen zeichnet: Ignatius hat zuerst und mit vollem Segen die „großen Exerzitien" gemacht.

Ignatius dachte die ganzen Exerzitien nicht für jedermann. Sie sollen Führer bilden. Nicht jeder taugt dazu. Aber die dazu taugen, denen haben die Exerzitien das Entscheidende zu geben. Sind es nur die Priester, nicht die Laien? Wenn dem so wäre, dann muß das Wort Phrase sein, wir brauchten zur Stunde die geschlossenen, wesenhaften Christen und das Wort von der Sehnsucht vieler Seelen nach diesen Höhen. Aber es ist keine Phrase. Und darum haben die Exerzitien ihre Zukunft. — Die achttägigen oder fünftägigen Exerzitien, von denen der Papst an zweiter Stelle spricht, werden mehr und mehr die dreitägigen verdrängen müssen, wo immer Menschen mit ernstem Streben sich zusammenfinden. In acht Tagen kann sich etwas von der zwingenden, umprägenden Gewalt der ignatianischen Exerzitien auswirken. Freilich wäre ihr schönster Sinn, immer wieder Auffrischung, Vertiefung der dreißigtägigen zu sein, die dem Leben einmal Richtung gegeben hätten und nun durch die Wiederholung das ganze Leben beherrschten. — Und dann die dreitägigen! Ignatius würde sie als sein Schmerzenskind betrachten. Sie sind ein Notbehelf. Und doch sind sie die Masse. Der Leiter muß diese Not selbst erleiden; er muß aus dem selbsterlebten Leben der großen Exerzitien hineingießen in die kärgliche Form, muß auch da sich tragen lassen von der geschlossenen Aufwärtsbewegung und von ihr die Seelen einen Hauch verspüren lassen.

Dann werden wir einen neuen Frühling erleben: die Exerzitien als Schule des wesenhaften Christentums.

Ernst Böminghaus S. J.

Gott in uns oder Gott über uns?

(Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben.)

Daß die Gottesfrage im allgemeinen heute im Brennpunkt des Geisteslebens steht, braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden. Die religionsphilosophischen Kontroversen, die sich um Ottos „Das Heilige", Schelers „Ewiges im Menschen", Scholz' „Religionsphilosophie" und jüngstens vorab um die neue Theologie Barth-Gogarten-Thurneysens bewegen, sind ein allzu deutliches Wetterzeichen. Die religionsgeschichtliche und religionspsychologische Periode liegt im Sterben. Troeltschs dritter Band der Gesammelten Werke, Harnacks und Jülichers verzweifelter Kampf gegen Barth, Kattenbuschs Kritik an Scholz, der Hohn der Barth-Gogarten-Gruppe über die psychologistischen Regenerationsversuche Heilers („Evangelische Katholizität") und Ottos („Schweigender Dienst") erscheinen wie die dunklen, aber scharfen Konturen einer Sterbeszene. Das „Erwachen" der Gottesfrage im eigentlich philosophischen, d. h. letztlich metaphysischen Sinn, im scharfen und ausgesprochenen Gegensatz zur alten Psychologisierung und Historisierung, ist also unleugbar. Aber das ist das eigentlich Kritische und heiß Umstrittene: die nähere Fassung des Gottesbegriffs, und darin beschlossen die alte Rätselfrage nach dem Verhältnis von Gotteswerk und Menschenwerk. Wenn nicht alles trügt, so ist der stürmische Ernst der alten Prädestinationskämpfe im Heraufziehen. Die Schleiermacher-Ritschlsche Erweichung des schon in sich weichen Luthertums dürfte gegen den von allen Seiten anrückenden eisern konsequenten Geist des Calvinismus eine schwere Stellung haben, und auch im katholischen Geistesleben beginnt trotz einiger seltsamer Spätlinge eine energische Absage an alle Kultur- und Erlebnisreligion, teilweise unter der Wirkung des Formgedankens Hefeles, teilweise als Nebenerscheinung der sog. liturgischen Bewegung, wozu jüngstens noch die wuchtige Satire Haeckers kommt. Freilich ist leider auch hier wieder manches nicht so sehr Eigengewächs als Anlehnung an außerkatholische Gedanken, wie gerade das neue katholische Sonderheft der „Tat" aufweist, das vor allem in dem Programmaufsatz Ernst Michels, aber auch teilweise sonst die starke Beeinflussung durch die Ideen der Barth-Gogarten-Gruppe aufweist, ohne daß die notwendige innere Auseinandersetzung mit ihr sichtbar wäre[1].

Ja, „Entscheidung", um dieses Gogarten-Wort zu gebrauchen, ist das Wort der Stunde, und eine Entscheidung um den Gottesbegriff. Aber diese Entscheidung kann nur fallen, wenn Katholizismus und Protestantismus, jeder für sich, sich auf den ihnen einwohnenden Gottesbegriff besinnen und von da aus die notwendige innere Auseinandersetzung beginnen. Nicht Heilersche Synthesen, aber auch nicht katholische verfrühte Versuche, Verwandtschaften zu behaupten, wo die Wurzel des vermeintlich Verwandten erst zu prüfen wäre, — nur ehrliche Klarheit über die letzten Grundlagen kann hier zum

[1] Tat 15 (1923) 2 ff. Der Aufsatz Michels ist eigentlich nur verständlich, wenn man Fr. Gogartens „Religiöse Entscheidung" und Karl Barths „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung" kennt. Michels Aufsatz ist eine unmögliche Herübernahme dieser Ideen. Aber auch Jos. Werles Aufsatz „Vom katholischen Priestertum" leidet unter ähnlichen Ideen.

Frieden dienen. Diese letzten Grundlagen liegen im Gottesbegriff. Damit knüpfen wir an unsre früheren Erörterungen über die Gottesfrage wieder an, um aus ihnen die letzten Folgerungen zu ziehen. Der Gott der analogia entis, der „Gott über uns und in uns" ist nach unsrer Meinung auch in dieser ernsten Auseinandersetzung das scheidende und heilende „Zeichen, dem widersprochen wird". Wir wollen ihn zunächst positiv entwickeln (1), um dann an ihm sowohl die neuprotestantischen (2) wie die neukatholischen (3) Strömungen zu prüfen.

1.

Es ist der große Gedanke Augustins, der bei ihm bis in die feinsten Verzweigungen christlicher Ethik hinein sozusagen das Formprinzip bildet: Deus interior et exterior, „Gott in allem und über allem", Gott uns innerer als wir selbst, und doch uns übersteigend und überragend als der Unendliche und Unbegreifliche. Und weil er so sich uns kundtut, als ein Gott seliger mystischer Nähe zugleich und kühlster Distanz, so ist die seelische Grundhaltung des Gottesgläubigen „fürchtende Liebe und liebende Furcht", eine Furcht, die aus der Liebe entspringt, indem die Liebe fürchtet, den Geliebten zu verlieren, und eine Liebe, die durch die Furcht sich heilige Nüchternheit und zarte Ehrfurcht wahrt. Dem Element der Liebe entspricht der „Gott in mir", dem Element der Furcht der „Gott über mir", beide aber werden ineinander gebunden, damit die Immanenz des „Gott in mir" nicht Gott zum Menschen mache und die Transzendenz des „Gott über mir" nicht schließlich den Menschen zu Gott. Denn das ist das Eigentümliche, daß die Zerreißung des Ineinandergebundenseins der zwei schließlich beim gleichen Ergebnis anlangt: der Aufhebung der Zweiheit von Gott und Mensch. Das ist bei der Immanenz klar; denn wenn Gott nur ein „in mir" ist, so wird er zu einem objektiven Bestandteil oder einem subjektiven Zustand des Menschenwesens, wird entweder die „Seelenspitze" pantheistischer Mystik oder die „Transzendenzfarbe" der objektlosen „religiösen Erlebnisform" (Simmel). Aber es gilt auch für die einseitige Transzendenz; denn wenn Gott nur ein „über mir" ist, so ist der Mensch letztlich unabhängig von Gott, damit aber letztlich selber Gott. So führt beides zur Auflösung des Gottesbegriffs, sowohl der mystische Taumel eines unterschiedlosen „Einsseins" wie der Furchtparoxismus der Religion des unbekannten „immer andern" Gottes. Dem eigentlichen Geheimnis Gottes gegenüber ist beides gleich verkehrt, sowohl der allem „Gott in mir" feindliche Objektivismus wie der vor allem „Gott über mir" zurückscheuende Subjektivismus. Sie sind beide gleichweit von Gott entfernt und enden darum auch bei der gleichen Gottesleugnung.

Darum gerade ist Augustin so sehr der für alle Zeiten richtunggebende Denker des christlichen Ausgleichs. Beide Entwicklungsseiten des „immanent-transzendenten" Gottes sind bei ihm zu finden, die selige Mystik des „Gott in mir" und das schauernde Distanzgefühl vor dem unbegreiflichen Gott „über mir"; in den Monikagesprächen der Konfessionen eine bis ins Unsagbare aufgliegende Mystik (Buch 9) und in den antipelagianischen Schriften, aber auch schon früher, die fast in Zittern anbetende Distanz vor dem „Unerforschlichen". Aber beide sich scheinbar fliehende Gegensätze sind nur verschiedene Seiten eines sich entfaltenden Ganzen. Jene Mystik des „Gott in mir" vergeistigt

sich zum „Schweigen", in dem die Seele „über sich hinaus" will zu ihm, von dem „ich nur sagen konnte, was er nicht ist", und in der herben Distanz vor den „unerforschlichen Wegen" ist es wiederum eine „unerforschliche Barmherzigkeit", die der „unerforschlichen Gerechtigkeit" die Wage hält. So erkennen wir den Seelengrund Augustins gerade in einer „Mystik", die zur „Distanz" wird, und einer „Distanz", die auf der „Mystik" aufruht. Die Liebe ist es, die nach ihm die „Wurzel" ist, aber eine Liebe, die eins ist mit heiliger Furcht. „Du, innerer mir als mein Innerstes", lautet darum sein tiefstes Gebet, „du hast innen hinein in mein Herz dein Gesetz mir gelegt durch deinen Geist, der dein Finger ist: daß ich nicht davor zittere als ein Sklave ohne Liebe, sondern als Sohn es liebe in keuscher Furcht und fürchte in keuscher Liebe" (In Ps. 118 s. 22, 6).

Auf diesem Untergrund ruht darum auch sicher das eigentliche Gebäude seines Christentums. Gewiß hat Augustin so eng, wie keiner vor ihm, Christ und Christus zueinander gefügt, wenn er in seiner wenig gekannten Theologie des „Haupt und Leib Ein Christus" von den Gliedern dieses Einen Leibes sagt, daß sie nicht nur „(Glieder) Christi" seien, sondern „Christus". Aber gerade er zersprengt mit rücksichtsloser Entschiedenheit eine Verengung Christi im Christen, wie sie einer individualistischen Christusmystik allzu nahe liegt. Der ganze Leib Christi ist „Christus", als „Glied" nur ist der Einzelchrist ein „anderer Christus" und das Miteinanderleben und Miteinanderlieben der Glieder ist die eigentliche „Nachfolge Christi" (serm. 142, 7—10). Aber auch dieser ganze Leib Christi, so sehr er auch alle Zeiten und Völker zur Einheit Eines Menschen ineinander fügt, ist nur „ein Vorüber ..., uns Pilgern geboten in dieser Zeitlichkeit, daß wir nicht am Wege haften, sondern zur Heimat gelangen" (In Ps. 109, 5): „Christus-Gott" ist das Ziel, zu dem der Christ emporsteigt durch „Christus-Mensch" hindurch (In Io. tract. 13; 14 u. a.). Das Zeichen des Unerforschlichen ist auch das Letzte des christlichen Oberbaus bei Augustin: Gott der Unbegreifliche, aufleuchtend im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist. „Ich werde mich ihm zeigen ... Nicht die ‚Knechtsgestalt' ..., sondern die ‚Gottesgestalt'" (In Ps. 109, 12).

In dieser Lehre[1], die nur wie in einem Brennpunkt voraugustinische und nachaugustinische Lehre sammelt, liegt der eigentliche katholische Gottesbegriff in all seinen Konsequenzen. Es liegt darin die tiefste Begründung der katholischen „Mitte", die gleichweit entfernt ist von einem zügellosen religiösen Individualismus, der Gott schließlich zum Ausdruck immanenter Entwicklung macht, wie von einem starren religiösen Legalismus, der die Grundlage aller Religion, Gottes Verwandtschaft mit der unsterblichen Einzelseele, die unmittelbar aus seinen Händen kommt, folgerichtig zerstört und ebenso im Bereich der eigentlichen Übernatur die Unmittelbarkeit, in der Gott dem Einzelchristen durch die „einwohnende Gnade" inne ist. Katholizismus ist weder „Mystik" noch „Distanz", weder Subjektivismus noch Objektivismus. Weil er die Absolutreligion sein will und sein muß, ist sein Formprinzip der Absolute selber, so wie er wesensnotwendig dem Geschöpf sich gibt: der „Gott

[1] Vgl. des näheren des Verfassers „Himmelreich der Seele" (Freiburg 1922/23), vor allem Bdch. 4 u. 5.

in uns und über uns". Katholizismus ist eine „Mystik", die wesenhaft „Distanz" in sich schließt, und „Distanz", die wesenhaft „Mystik" fordert; ist ein subjektives Leben, das innerlich objektbedingt ist, und ein objektives Gebilde, das seinen Sinn und sein Ziel in subjektivem Leben hat. „Ehre Gottes" und „Heil der Seele", „Dienst" und „Erleben" bedingen sich gegenseitig, und es ist im Grunde ganz gleich, ob einer das eine oder das andere aus ihnen ausstreicht oder wenigstens zur Seite schiebt, verabsolutiert oder wenigstens übertreibt. Es ist beides gleich unkatholisch und, weil Katholizismus die Absolutreligion sein will und sein muß, beides gleich unreligiös und widergöttlich, sowohl Erlebnisleugnung wie Dienstleugnung, Erlebnisausschließlichkeit wie Dienstausschließlichkeit. Die Überspannung einer nach „unmittelbarer Berührung Gottes" hungrigen Mystik hat zu den Eckhartschen Häresien geführt, aber ebenso die Überspannung der Furchthaltung der Distanz vor dem Allheiligen und Unbegreiflichen zur Häresie des Jansenismus, und man wird schwer sagen können, welche von beiden unheilvoller für das christliche Leben war.

Bei dieser Zentralstellung Augustins ist es natürlich verständlich, daß die verschiedenen heutigen Geistesströmungen ihn wechselnd für sich in Anspruch nehmen. Das Augustinusbild der Schule der „unmittelbaren Intuition" haben wir bereits früher geprüft[1] und als Vereinseitigung ablehnen müssen. Es liegen uns noch in eigenartiger Gegensätzlichkeit das Augustinusbild Harnacks, Fr. Heilers, Herm. Hefeles und Jos. Bernharts vor[2]. Die Reihenfolge, in der wir sie nennen, dürfte gleichzeitig die Skala der Beurteilung andeuten. Allen gemeinsam ist, daß sie schließlich in der Kirchenidee Augustins Gedankenbau gipfeln lassen, Harnack als „Kirche und Weltreich", Heiler als „mystischen Leib Christi", Hefele als „Gesetz der Form", Bernhart als Mater Ecclesia. Allen gemeinsam ist auch, daß sie irgendwie das „Gott und ich" als Wurzel dieses Baues bloßlegen, Harnack „Gott und Seele" ganz im allgemeinen, Heiler „das geheimnisvolle Schauen und Genießen der unermeßlichen göttlichen Schönheit", Hefele das „Chaos", das nach seiner Bewältigung und Überwältigung verlangt, Bernhart die Veritas. Allen gemeinsam aber ist auch das Fehlen des „Gott in uns und über uns" sowie korrelat des „fürchtenden Liebens und der liebenden Furcht". Nur Harnack betont in seiner Einführung als das Wesen eines „neuen Augustinismus" die „Ehrfurcht vor Gott als Quelle aller hohen Güter", aber ohne nun das hier wenigstens geahnte Formprinzip der „ehrfürchtigen Liebe" in seiner Augustinusauswahl durchzuführen. Das Fehlen dieses Formprinzips wird denn auch bei allen vier Autoren zur Quelle von Vereinseitigungen. Harnacks Augustinusbild zeigt sich als Reflex seines eigenen kulturförmigen und weltbürgerlichen Christentums, enthüllt ein mehr oder weniger „edles Menschentum" ohne die Geheimnistiefen des unbegreiflichen Gottes und des im Antlitz Christi unbegreiflichen Gottes, weil er eben auch in dieser seiner Augustinusauswahl alle Granithärten eines über Weltbegreiflichkeit erhabenen Gottes und eines wahrhaft menschgewordenen Gottes, und eines, der als solcher in der Kirche fortlebt, zum mindesten sorgsam abschleift. Heilers Augustinusbild aber ist das Paradigma seiner „evangelischen Katholizität" und entbehrt darum alles Muskelwerk des Objektiven; nicht am objektiven Christus und am objektiven „Leib Christi" rankt sich die Frömmigkeit empor,

[1] Diese Zeitschr. 105 (1923) 218 ff.

[2] Adolf v. Harnack, Augustin. Reflexionen und Maximen, Tübingen 1922; Fr. Heiler, Der Katholizismus (München 1923) 97 ff.; Herm. Hefele, Des hl. Augustin Bekenntnisse², Jena 1922; Jos. Bernhart, Augustinus. Ein Lesebuch aus seinen Werken. (258 S.) München 1922, O. C. Recht. (Katholikon III.)

sondern alles ist nur Objektivation selbstschöpferischer Mystik selber; der „Idealkatholizismus" Augustins ist so nichts als der Synkretismus der Gebetsformen aus Heilers „Gebet", Farbentraum in sich selbst ruhender immanentistischer Seligkeit, in dem der farblose, absolut transzendente Gott wechselnd sich malt. Hefeles Augustin weiter ist im Grund ein umfänglicherer „Dante", das in sich selbst zerflatternde Ich, das nur als Ordnungsbestandteil selig wird; die civilitas und communio des Dantebuches hat hier nur den andern Namen des corpus mysticum; freilich gewinnt man den Eindruck, als sei Augustin für Hefeles Empfinden eine mehr gegensätzliche als verwandte Natur, als fühlte Hefele, wie seine liebgewordene und gewiß im Kern sympathische, aristokratische Haltung des „Gesetzes der Form" mit Augustin mehr zusammenstößt als ihn begreift, obwohl nicht einzusehen wäre, warum nicht gerade ein Hefele in Augustins „ehrfürchtiger Liebe" eine Reifung seines „Gesetzes der Form" erfahren könnte. Bernharts Augustin endlich leidet an des Autors eigener „Tragik im Weltlauf" (München 1917); wenngleich er fein beobachtet, wie Augustins sittliche Kämpfe und manichäische Vergangenheit mehr oder minder auch in seine spätere Gedankenwelt einwirken und unaufgelöste Disharmonien verursachen, so ist doch die resultierende Schlußzeichnung der Vorbestimmungslehre eine Vereinseitigung; es ist vergessen, wie gerade in De dono perseverantiae das Spannungsverhältnis von „Liebe und Furcht" in der „unerforschlichen" Gerechtigkeit und unerforschlichen „Barmherzigkeit" nachklingt, ganz abgesehen davon, daß eine allzu betonte dogmenhistorische Darstellung den Kirchenlehrer hinter einem ringenden Denker und Menschen versteckt und so eher Augustin modernisiert als zu ihm in *seine* Zeit zurückgeht. Im übrigen wird man Bernhart den Vorzug vor den andern drei geben können. Er hat auch im Unterschied von Harnack den allein berechtigten Standpunkt einer „Auswahl" eingenommen. Eine solche ist nur dann prinzipiell von der subjektiven Willkür einer sog. „Blütenlese" geschieden, wenn sie aus dem Schutte des Zeitgeschichtlichen und damit Vergänglichen das persönliche immanente System des ausgewählten Autors herausarbeitet, seine „Personidee", wie sie im „System" sich niedergeschlagen hat. Bernhart hat hier denselben Weg eingeschlagen, den auch wir in unsrem Newmanwerk für den richtigen hielten, und von der Idee der „Wahrheit" aus, als der spezifischen Augustinusidee, das übrige Gedankenwerk aufgebaut. Aber die Idee der „Wahrheit" ist bereits ein Materiales, ein Inhaltliches, und es fragt sich *in* ihr selber, wie das Verhältnis geschöpflicher und ungeschaffener Wahrheit zu fassen sei; d. h. es muß die „Wahrheit" so zum Ausgangspunkt einer Augustinusrekonstruktion gemacht werden, daß *sogleich* der „Gott in uns *und* über uns" als das in der „Wahrheit" als Materialem wirksame Formprinzip anschaulich wird. Hier aber versagt auch Bernhart, wie wir bereits ausführten.

2.

Der augustinische Gottesbegriff mit seinen weittragenden Perspektiven ist der rechte Hintergrund zum Verständnis des Gottesbegriffs *Luthers* und von hier aus jenes Gottesbegriffs, der als die immer neue Triebe nur emportreibende Wurzel des nachlutherischen Geisteslebens sich immer deutlicher bloßlegt. Schon Hartmann Grisar hatte im ersten Bande seines Lutherwerks (1911) die doppelte zeitgeschichtliche Beeinflussung Luthers nachgewiesen, jene durch den occamistischen Nominalismus und jene durch die deutsche Mystik. Aber es war ein bedeutsames Zusammentreffen, als zum Lutherjubiläum F. X. Kiefl im „Hochland" (Oktober 1917) und Ernst Troeltsch in der „Neuen Rundschau" (Oktober 1917) alle Kontroverse auf den einen Punkt des Gottesbegriffs zurückführten und beide den alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott als den Gott Luthers aufwiesen, von dem dann im Grunde beide Gedankenreihen des neueren Geisteslebens abstammen, sowohl

der Allgottgedanke Spinozas und Hegels wie die Menschvergöttlichung Nietzsches. Zu dieser Übereinstimmung kommt noch hinzu, daß auch die Wortführer der heutigen zwei feindlichen Gruppen des deutschen Protestantismus, Rudolf Otto wie Karl Barth, in diesem selben lutherischen Gottesbegriff übereinkommen. Wenn Rudolf Otto in seiner „Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther" (Göttingen 1898) die „Gesamtheit des Seins und Geschehens" „als die Erscheinung der transzendenten Energie für die Anschauung des Menschen" faßt (104), so ist im Grunde kaum noch ein Unterschied von Barth und seinen Freunden, die alles „positive Ja" als Gotteswerk und Gottestat ansehen, während alle Kreatur zu sich selbst immer nur „Nein" sagen könne, ja selber das „Nein" sei. Wir haben also hier wohl den Fall einer ganz außergewöhnlichen Übereinstimmung und können darauf weiterbauen. Es liegt in der Tat im lutherischen „alleinwirklichen und alleinwirksamen" Gott der entscheidende Bruch mit der Vergangenheit und der Keim der gesamten Zukunft, und es war darum ein sehr glücklicher Gedanke F. X. Kiefls[1], von hier aus wenigstens in Umrissen das gesamte nachlutherische deutsche Geistesleben zu beleuchten, wenngleich freilich in den letzten Aufsätzen seines wertvollen Buches dieser Gedankengang nicht mehr recht heraustritt und auch seine Lutherzeichnung der Ergänzung durch Troeltschs ausführlichere Analysen bedarf, während in der Detaillierung der geschichtlichen Hintergründe Grisar das Erforderliche bietet. Kiefl weist fast ausschließlich auf die deutsche Mystik, Grisar vorab auf den occamistischen Nominalismus als Quelle des lutherischen Gottesbegriffs. Beides aber ist im Grunde nur eines: die Übersteigerung des „Gott über uns", die Ausschließlichkeit der Transzendenz. Die Tendenz der in der deutschen Mystik nur neuauflebenden pseudo-areopagitischen Mystik geht auf eine steigende Entwertung alles Geschöpflichen: Gott „ohne Mittel" ist ihr Ruf; nicht „Gott in den Geschöpfen", sondern „Gott ohne Geschöpfe"; alles, was nicht dieser „reine" Gott ist, ist Unwirklichkeit, er allein „ohne Mittel" ist die Wirklichkeit. Ein Ähnliches herrscht im occamistischen Nominalismus, der nicht mehr, wie einst die thomistische Schule und im Prinzip auch noch Duns Scotus, Gottes Willen wahre Wesensgesetze verwirklichen ließ, sondern alles „Wesen" als unerforschliche Willenstat Gottes faßte, so daß Gott der unumschränkt freiwillkürliche Wille wird, der in sich unerkennbar ist, nicht mehr in vernünftigen Wesensgesetzen sich kundtuend, sondern schlechthin „verborgen". So ist die eine Seite des „Gott in uns und über uns", nämlich das „Gott in uns", völlig entwertet. So tritt eine völlige Veränderung im Gottesbegriff ein. Gott als „Gott über uns" selber wird geradezu zum Wesen des Geschöpflichen, indem das Geschöpfliche nur eine wesenlose Erscheinung des alleinwirklichen und alleinwirksamen „Gottes über uns" ist. Nicht mehr binden sich Transzendenz und Immanenz zu einer „Spannung der Gegensätze", sondern sie werden identisch. Indem der verborgene, unbegreifliche Gott, der Deus absconditus, wie Luther so gern sagt, nicht bloß „alles in allem" ist, sondern „alles allein", ist er das Wesen der Geschöpfe, und alles Wirken der Geschöpfe, so es „wesentlich" sein soll, allein sein Wirken.

---

[1] Katholische Weltanschauung und modernes Denken. (558 S.) 2. u. 3. Aufl. Regensburg 1923, G. J. Manz.

Wir können „präzis sagen", meint Kiefl, „daß er (Luther) sich von dem biblischen Gedanken von der Allwirksamkeit Gottes so tief, aber einseitig ergreifen und fortreißen ließ, daß er an Stelle der Allwirksamkeit die Alleinwirksamkeit Gottes setzte" (18/19). Und Troeltsch schreibt: „Er (Luther) erkennt den eigentlichen Gegner in ... dem Ideal einer Selbst und Leben bejahenden produktiven Kraft der Vernunft. Dem stellt er mit radikalster Schärfe den reinen und bedingungslosen Gedanken der Theonomie gegenüber, daß alles Endliche, darum auch die endliche Vernunft und die sittliche Güte, lediglich existiert in der Kraft und Wirkung Gottes, und daß alle Spontaneität nur die Form ist, in der die Allwirksamkeit des einzigen produktiven und schaffenden Willens, nämlich des göttlichen, sich äußert.... Es ist der Begriff der ausschließlich Gott vorbehaltenen grundlosen Freiheit, die selbst erst der Grund aller Gründe und das Maß aller Maße ist und selber keines hat, das über ihr stünde.... Diese Freiheit Gottes hat zur Folge die völlige und ausschließliche Bewegtheit der Kreatur durch den göttlichen Willen, die ihr nur um der Form der Spontaneität willen als eigene erscheint und die darum den Schein der Selbstigkeit und Ichsucht zunächst anzunehmen gezwungen ist; genau so hat über diesen Punkt Spinoza gelehrt. Aber durch diesen endlichen Willen geht nun die wahre göttliche Willensbewegung hindurch, indem sie teils durch die Sittengebote der Vernunft, vor allem aber durch die des Evangeliums oder durch die Gesetzesseite des Evangeliums den endlichen Willen in seiner Ohnmacht und Unfähigkeit schmerzvoll enthüllt und ihn dadurch veranlaßt, sich der göttlichen Willensbewegung in Selbstverzicht, Demut und Vertrauen zu überlassen. Gott ist es, der dann aus seiner und lediglich aus seiner göttlich produktiven Kraft das Gute im menschlichen Willen in immer steigender Abtötung des Eigenwillens und Verlebendigung des göttlichen Selbst hervorbringt. Damit ist durch eine Art Dialektik des schaffenden göttlichen Willens der Gegensatz der sittlichen Forderung und der religiösen Gnadenverheißung aufgehoben, indem der göttliche Wille zunächst das ‚fremde Werk' der Zertrümmerung und dann als daraus hervorwachsend sein ‚eigentliches Werk', die Begnadigung, Erneuerung und Beseligung wirkt" (Neue Rundschau 28 [1917] 1320/21).

Aus diesen meisterhaften Zeichnungen ist alles klar. Es ist klar, warum Luther alle Stellvertreterschaft Gottes im Menschen ablehnt, d. h. die Kirche in ihrem Grundprinzip. Gott ist eben nur der „Gott über uns" und darum wesenhaft unvertretbar. Es ist klar, warum keine „Werke" irgend welche religiöse Bedeutung haben können. Es ist eben nur ein göttliches Werk, das Werk Gottes selbst, das Werk „Gottes über uns", das darum eben nichts „geschaffenes" sein kann. Es ist endlich klar der Sinn der Solafides und der Heilsgewißheit. Die Solafides in ihren zwei Etappen, des Zusammenbruchs des eigenen Vertrauens am unerfüllbaren Gesetz und des Ergreifens der ungeschaffenen Heiligkeit Gottes in Christo; sie ist als subjektive Tat kein Ergreifen, sondern nur als absolut passives „Ergriffenwerden" und als „Ergriffenwerden" das Ergreifen der deckenden Heiligkeit Christi. Die absolute Heilsgewißheit aber ist nur die Konsequenz, weil das Heilsleben des Christen eben nun allein „Gottes Leben" ist, „Gottes Leben" ganz unverbunden mit dem Christenleben, Gottes Leben als des „Gott allein über uns". Wie Luthers Galaterkommentar deutlich genug spricht und wie in völliger Übereinstimmung Troeltsch und Gogarten, sonst erbitterte Feinde zueinander, es darstellen, bleibt im ganzen Christenleben die unüberbrückbare Kluft zwischen dem spontanaktiven Leben des Christen, das als solches „Sünde" ist und bleibt, und zwischen dem „Glauben" als dem passiven Ergriffensein vom alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott. Weil eben Gott nur der „Gott über uns" ist,

darum ist alles selbsteigene Sein und Wirken des Geschöpfes als solches „Sünde". „Gut" ist allein, was Gott allein wirkt. So ist schließlich in lutherischer Konsequenz diese sichtbare Welt und sichtbare Menschheit als sichtbare nichts als „Sünde" und „Teufelswerk" und muß ihrem allmählichen Selbstmord überlassen bleiben. Nur im Unsichtbaren ist Gott und Gottes Reich.

Von diesen Gedankenreihen aus gewinnen wir zunächst die richtige Einstellung für die heutige, immer weiter greifende, Schule Barth-Gogarten-Thurneysen[1]. Wenn diese aller subjektiven Religion bis in die letzte Äußerung den Krieg erklärt und, Luthers Lehre bis zum Äußersten durchführend, jeden selbständigen religiösen Akt, jede Erkennbarkeit einer Offenbarung und jede Möglichkeit einer „Kirche" leugnet, so ist das, auf Grund des wahren historischen Luthertums, nichts als eine urechte Wiedergeburt des Protestantismus. Die drei Freunde haben völlig recht, wenn sie in ihrer neuen Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" regelmäßig Auswahlen aus Luther bringen. Wenn irgend einer Gruppe des heutigen Protestantismus, so gehört Luther ihnen und ist ihr Vater. Denn wenn Gott prinzipiell der „Gott über uns" ist, so kann es eben kein „religiöses Erlebnis" geben, das eine Wirkung auf Gott hätte, kann es kein Gotteswerk geben, das als solches erkennbar wäre. Alles irgendwie „Göttliche" ist prinzipiell das allem Menschlichen und Anschaulichen diametral Entgegengesetzte, ja, wie Barth-Gogarten sehr richtig anmerken, mehr als ein „Entgegengesetztes", da ein solches noch eine „Beziehung" einschließt, Gott aber als das schlechthin „Andere" und „Jenseitige", „senkrecht Entgegengesetzte", wie Barth es formuliert, zu allem Geschöpflichen schlechthin „beziehungslos" ist. Die einzige Beziehung zwischen Gott und Geschöpf ist, wie Gogarten in seiner letzten, in die Tiefe gehenden Schrift es meisterhaft auseinanderlegt, die des absoluten „Nein"[2]. Es tritt also — und damit sehen wir den eigentlichen Gegensatz zum katholischen Gottesbegriff — an Stelle der „Analogie" zwischen Gott und Geschöpf die reine „Negation". Bedeutet die analogia entis des katholischen Gottesbegriffs die geheimnisvolle Spannung eines „ähnlich-unähnlich", entsprechend der Spannung des „Gott in uns und über uns", so ist im protestantischen Gottesbegriff das „ähnlich" völlig gestrichen. Gott ist das schlechthin und völlig „Andere", wie Rudolf Otto es faßt, oder das „Nein" zur Kreatur, das „Nein" eines alleinwirklichen und alleinwirksamen „Ja", wie Barth-Gogarten-Thurneysen es formulieren. So ist es eine merkwürdige Tragik, daß gerade diese drei Erneuerer des eigentlich Lutherischen für einen Harnack schlechthin „unverständlich" sind[3], und daß auf der andern Seite ein Rudolf Otto, trotz seines numinosum, als Vater, ja fast

---

[1] Karl Barth-Ed. Thurneysen, Zur inneren Lage des Christentums (München 1920) 7 ff. 26—36. Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft (Würzburg 1920) 8 11 ff. 46 ff.; Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke (München 1920) 14 ff.; Der Römerbrief[3] (München 1923) 34 ff. 96 112 ff.; Zwischen den Zeiten I (1923) Heft 1, 20 ff., Heft 2, 36 ff. Fr. Gogarten, Die religiöse Entscheidung (Jena 1921) 9 ff. 17 ff. 55—72; Zwischen den Zeiten I (1923) Heft 1, 34 ff., Heft 2, 17 ff. Ed. Thurneysen, Dostojewski (München 1921) 15 ff. 29 ff. 39 ff. 46 ff.; Zwischen den Zeiten I (1923) Heft 1, 48 ff.

[2] Fr. Gogarten, Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge. (82 S.) Jena 1923, Diederichs. Brosch. G *M* 2.— (bes. 30 ff.).

[3] Christl. Welt 37 (1923) 6 ff. 89 ff. 142 ff. 244 ff. Vgl. auch Troeltsch gegen Gogarten ebd. 35 (1921) 186 ff.

mehr Bruder („Schweigender Dienst"!) des Heilerschen Erlebnischristentums erscheint, das für Barth und seine Freunde der Feind ist. Aber beide, Harnack wie Otto, sind damit nur Symptome des naturnotwendigen Abfalls des Protestantismus von seinem ursprünglichen Standpunkt und der hieraus resultierenden Mittelstandpunkte, an denen unser Geistesleben leidet.

Damit aber kommen wir zu einer zweiten Erkenntnis, die sich aus der Einsicht in den lutherischen Gottesbegriff ergibt. Der Umschlag von Gesetzesangst zu Gnadenvertrauen ist gewiß bei Luther und in allem echten Luthertum nicht ein „Kontrasterlebnis", das als solches die Ursache der Begnadigung ist, wie eine spätere Psychologisierung vorab in Frankreich (Pascal, sowie Bremonds Newmandeutung!) es umgedeutet hat. Das wäre nichts anderes als der verpönte Standpunkt des „Verdienstes". Aber in dem objektiven Kontrast, in dem Gott und Mensch durch die Alleinwirklichkeits- und Alleinwirksamkeitslehre stehen, ist für die Geistesentwicklung ein keimhaftes Umschlagserlebnis enthalten. Ist Gott alles allein und der Mensch nichts, ja das Nichts der im Geschöpf als Geschöpf seinshaften „Sünde", so kann eine Entwicklung zunächst in strikt pantheistische Systeme führen, und wir sehen von Luther aus (mit Kiefl und Troeltsch) Spinozas Allsubstanz, deren „Modalitäten" das Geschöpfliche nur ist, und ebenso Hegels Dialektik des Göttlichen, die freilich erst möglich wurde, als der Granit des Lutherschen Sündegedankens aufgelöst war. Dieser mehr positiv vorangehenden Entwicklung tritt aber als zweite die Entwicklung des eigentlichen Umschlags entgegen. Denn, wie wir bereits sagten, ist der lutherische Gottesbegriff sozusagen mit Sprengstoff geladen. Es läßt sich der Menschengeist nicht auf eine einseitige „Transzendenz" vergewaltigen; die „Immanenz" kann nur gestrichen werden, um gewaltsam wiederzukehren, aber nun nicht mehr, wie früher, zu einer „Spannungseinheit" mit der „Transzendenz", sondern nun als radikaler Umschlag der „Transzendenz". Statt der katholischen Spannungseinheit von Transzendenz und Immanenz tritt durch die Tat Luthers die Transzendenz, die in Immanenz umschlägt, um wieder in Transzendenz umzuschlagen. Bald ist der Mensch entrechtet und Gott alles allein, und bald ist Gott entrechtet und der Mensch alles allein. In diesem Sinn ist Nietzsche die augenscheinlichste Lutherkonsequenz; denn sein „Übermensch" ist nur der Mensch als Gott. In diesem Sinn ist aber auch der radikale Immanentismus, wie er typisch bei Simmel vorliegt, wahre Lutherkonsequenz: Gott als Farbe eines Erlebnisses. In Denkern aber wie Kant zeigt sich mehr der auf „Umschlag" erst „angelegte" Widerspruch von Transzendenz und Immanenz. Bei Kant ist Gott so „transzendent", daß er in kein Erkennen eingeht und erst recht nicht in einem irdischen Geschöpf oder Institut „sichtbar" sein kann, — und trotzdem ist er so tief als „Grenzidee" mit dem Vernunftdenken und als „Postulat" mit dem Willens- und Gemütsleben verwachsen, daß er fast als innere Qualität dieser subjektiven Akte erscheint, also im höchsten Grade „immanent". So trägt Kant im Grunde den lutherischen Sprengstoff nur weiter, und der Kantkampf der Gegenwart ist nur fortgesetzter Lutherkampf.

In diesem Licht aber zeigt sich uns nun der eigentliche Krankheitsherd unsres neuzeitlichen Geisteslebens, das von einer Menschenvergötterung immer wieder in die verwegenste Mystik umschlägt, zwischen gottesleugnerischer

Weltimmanenz und weltflüchtigem Schwärmertum hin und her schwankt und weder einen gesunden Standpunkt subjektiver Religiosität noch objektiver Religion einzunehmen vermag. Immer und immer wieder ist es der Traum einer rein jenseitigen und unsichtbaren „Gottesgemeinschaft", der umschlägt in einen ebenso extremen Erlebnisimmanentismus —, und man kann nicht sagen, daß der nachreformatorische Katholizismus wenigstens sich von diesen Einflüssen ferngehalten hätte. Gerade was diesen letzten Punkt betrifft, können wir heute rückschauend wohl klarer urteilen. Es ist das neue Buch Hermann Platz' „Geisteskämpfe im modernen Frankreich", dessen sorgsam zusammengefügtem Material wir bedeutsame Perspektiven verdanken[1]. Wie die ganz vortreffliche Studie Hermann Baukes „Die Probleme der Theologie Calvins" deutlich macht[2], ist ja der Calvinismus (der für das neuere Frankreich ähnlich geistesformend war wie das Luthertum für Deutschland) nicht, wie Karlfried Fröhlichs nur die Otto-Heilerschen Kategorien abwandelnde Studie vergeblich nachweisen will[3], ein System mit eigenem, vom Luthertum unterschiedenem Mittelpunkt, also der berühmten „Ehre Gottes" oder dem „Reich Gottes", sondern das in französische Mentalität umgeformte Luthertum. Es ist ein Formunterschied, kein Materialunterschied. Während in der deutschen Mentalität die im lutherischen Gottesbegriff gegebenen Widersprüche sich in der Ursprünglichkeit des Lebens spannen und durchdringen, setzt sie die französische Mentalität dialektisch nebeneinander (Bauke 68 74 95 106). Es kann darum ein Bild der französischen Geisteskämpfe in der Tat zu einem Spiegel unsrer eigenen werden, zumal die Lage Frankreichs nach 1871, wie Platz zeigt, überraschende Ähnlichkeiten mit der unsern nach dem Weltkrieg aufweist. Es zeigt sich da ein völliges Auseinandergerissensein von Transzendenz und Immanenz: auf der einen Seite eine letztlich chiliastisch gefärbte Mystik, die in Verbindung mit einer Philosophie der vitalen Immanenz (Bergson, Blondel usw.) allem Rationalen und aller äußern Institution den Kampf erklärt, weil ihr einzig das „innere Erleben" (lyrisme religieux) etwas gilt (Platz 198 ff. 343 385 ff. 411 416 ff. 425 570), — auf der andern Seite aber eine fast fanatische Betonung des Autoritären, der objektiven Liturgie gegenüber allem subjektiven solus cum Solo, einer extrem thomistischen Scholastik gegenüber zerflatterndem Psychologismus (193 395 569 579). Gewiß sieht man, gegenüber dem Chaos des Revolutionsgeistes, langsam die Idee organischer Gemeinschaft emporwachsen (43 ff. u. a.), aber mit diesem Gemeinschaftsbewußtsein kreuzt sich wieder eigentümlich die Abneigung gegen alle objektive, feste Organisation: Gemeinschaft ist ein willkürliches Ineinanderfluten selbstgesetzlicher, individueller Lebensströme, ist nicht letztlich Realität gegenüber Erlebnis, sondern selber Erlebnis, nämlich Gemeinschaftserlebnis (vgl. 330 ff. u. a.). Und ebenso zeigt sich — was Platz leider nicht ausführt —, wie auch das scheinbar stärkste Bollwerk gegen den Subjektivismus der Revolutionszeit, der von Sertillanges und neuerdings besonders scharf von Maritain betonte Thomismus, doch im

[1] Herm. Platz, Geisteskämpfe im modernen Frankreich. (XIX u. 672 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet. Brosch. G *M* 13.20

[2] Herm. Bauke, Die Probleme der Theologie Calvins. (108 S.) Leipzig 1922, J. C. Hinrichs.

[3] Karlfried Fröhlich, Die Reichgottesidee Calvins. (58 S.) München 1922, Chr. Kaiser. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 3.)

Grunde gegen den Zeitgeist nicht immun ist. Wie der Geist Bremonds das herbe System eines Newman zu einer wahren Zuckertorte von Erlebnisphilosophie präpariert hat, so mischt sich auch eigentümlich in die Schöpfungslehre eines Sertillanges der élan vital Bergsons, und die obiecta supernaturalia Garrigou-Lagranges entlehnen nicht wenigen Goldglanz vom „subjektiven Erleben". Bei diesen Betrachtungen wird man unwillkürlich an Schelers scharfe Gewissenserforschung „Von zwei deutschen Krankheiten" erinnert, wo er von der Gefahr schreibt, „sich entweder ohne Maß Fremdem hinzugeben oder nur durch Protest gegen Fremdes Gedanken und moralische Haltungen in sich zu entwickeln, die (man) sich doch gleichwohl heimlich vom Fremden vorschreiben läßt: vorschreiben durch die Angriffsrichtung, gegen die (man) protestiert. Beides ist Sklavenart, nicht nur eines von beiden —, Hingabe wie Protest. Beides ermangelt des natürlichen Gleichgewichts eines auf sich selbst stehenden und aus eigenen Wurzeln heraus wachsenden Organismus.... Sklavische Nachahmung und sklavischer Protest (sind) nur die zwei polaren Gipfelpunkte ein und derselben verwerflichen Bewegung des Geistes" [1]. Was hier Scheler für die deutsche Nachkriegszeit schreibt, ist tatsächlich allgemein anwendbar, wo es sich um Geisteskämpfe handelt. Solange in Frankreich wie in Deutschland nicht eine Auseinandersetzung in den Grundhaltungen des Geistes stattfindet, werden Protestanten wie Katholiken, Ungläubige wie Gläubige vom Umschlagsrhythmus des lutherischen „alleinwirklichen und alleinwirksamen Gottes" hin und her gerissen werden. Der Protestantismus wird hin und her schwanken zwischen pietistischem Sektentum und verwässertem Kulturchristentum. Der Katholizismus aber wird durch eine „antiprotestantische" Einstellung allzuleicht in jene Krankheit des Protestes geraten, von der Scheler spricht, falls er nicht in Inferioritätsschmerzen sich Theorien und Stile holt, die in schroffem Widerspruch zu seinem Wesen stehen und ihn langsam vergiften müssen, worauf ebenfalls Scheler seinerzeit in seinen Aufsätzen über „Neuorientierung" sehr wahr und scharf aufmerksam machte [2].

Wir gewinnen daher aus diesen Erwägungen wie von selbst nun schließlich die richtige Einstellung zu Fr. Heilers Religionsprogramm, zu seiner „evangelischen Katholizität", die das Thema aller seiner Schriften ist bis zu dem uns vorliegenden umfangreichen Bande „Der Katholizismus" [3]. Es wäre verfehlt, dieses Schrifttum von streng wissenschaftlichem Standpunkt aus zu beurteilen. Schon sein „Gebet" (1918[1], 1921[3–4]) hat von Auflage zu Auflage immer mehr sein wahres Wesen enthüllt: als Anschauungsmaterial für die Predigt der „evangelischen Katholizität". Ganz unzweideutig gab sich dann „Das Wesen des Katholizismus" (1920) samt dem „Geheimnis des Gebets" (1919) und der „Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen" (1919) als eigentliche Propagandaschrift der neuen Syntheseregion. Man kann darum von Heilers Schriften eine schlicht sachgemäße Darstellung des bestehenden Katholizismus nicht erwarten, ebensowenig wie eine Darstellung des Luthertums an

[1] Max Scheler, Von zwei deutschen Krankheiten (Darmstadt 1919) 162 ff.

[2] Jetzt „Krieg und Aufbau" (Leipzig 1916) 290 ff. Vgl. diese Zeitschrift 93 (1917) 225 ff. und 97 (1919) 74 ff.

[3] Fr. Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. (XXXV u. 704 S). München 1923, Ernst Reinhart. Brosch. G *M* 13.—

sich. Man kann sie nur würdigen aus der Seele ihres Verfassers heraus, als Objektivationen seines religiösen Lebens, dessen zwei Gipfelpunkte sich deutlich genug abheben: der Bruch mit aller objektiven Religion und Übergang zum religionsschöpferischen Erlebnis, und zweitens die Synthese „universalistischer Mystik" mit der „evangelischen" Umschlagserlebnisform von Verzweiflung-Vertrauen[1]. Durch das erste sind für ihn Katholizismus sowohl wie Protestantismus zu reinen „Erlebnisformen" entwertet, um dann durch das zweite zur Synthese „evangelischer Katholizität" vereint zu werden. So wird klar, wie Heilers Programm geistesgeschichtlich nur ein neues eigenartiges Stadium des Modernismus ist, wie er selber es ja auch in seinem neuen Buch offen zugibt. Stellt man Heilers Schrifttum in den Rahmen der deutschen Religionswissenschaft, so erweist es sich als eine stimmungsgesättigte Verbreiterung der Söderblomschen Zweiteilung der Mystik in „Unendlichkeitsmystik" und „Persönlichkeitsmystik", nur daß Heiler die Mystik prinzipiell als persönlichkeitsverneinend faßt und darum zwischen „Mystik" und „prophetischer Frömmigkeit" scheidet. Die Typen sind dieselben, nur die Worte sind andere.

Der philosophische Ausgangspunkt bei Heiler ist also das religionsschöpferische Erlebnis[2], nur daß er nicht die letzte Konsequenz Simmels zieht. Gott ist vielmehr für Heiler durchaus selbständig und real, aber auch nur er. Alles andere, von Christus-Gott bis zu Kirche und Sakrament sind nur funktionelle Objektivationen, Erlebnisschöpfungen. Die „evangelische Katholizität" ist nicht eine Synthese objektiver Dogmen, sondern eine Erlebniskombination, die Kombination des Umschlagserlebnisses von Verzweiflung-Vertrauen als Formprinzip mit der Fülle katholischer Andachtsweisen als Materialprinzip. Darum verwirft Heiler im Katholizismus wie Protestantismus alles, was irgendwie nach Objektivem aussieht. Von der Menschwerdung bis zur eucharistischen Realpräsenz und der Kirche als „mystischem Christus" ist alles nur Erlebnisprodukt. In der Sphäre der wirklichen Welt ist alles rein menschlich, Christus in Palästina wie Christus in der Kirche; erst das religiöse Erleben zaubert in diese Menschlichkeiten das Göttliche hinein. So ist die Doppelhaltung Heilers dem Katholizismus wie dem Protestantismus gegenüber nur konsequent. Soweit der Protestantismus nur Erlebnisweise sein will und Leugnung katholischer Dogmen, ist Heiler Protestant; soweit dieser aber selber Dogmen vertritt oder gar aus seiner dogmatischen Haltung heraus katholische Andachtsformen verwirft, spricht Heiler von unhaltbarer Geistesenge und predigt katholische Universalität. Soweit Katholizismus hinwiederum sich als dogmenfreie Mystik auslegen und umformen läßt, da schwingt seine Seele hemmungslos mit, von der Sakramentsmystik, Marienmystik bis zu den schlichtesten religiösen Volksgebräuchen; wo aber Katholizismus die eherne Wirklichkeit seiner Dogmen betont, da bricht die leidenschaftliche Empörung des geborenen Immanentisten durch. Es hat daher keinen Sinn, bei ihm zwischen „Wahrem" und „Falschem", „Schönem" und „Empörendem" zu

[1] Das Wesen des Katholizismus 11 ff. und Das Geheimnis des Gebets 20 ff.

[2] Heilers Art, die Wahrheitsfrage durch die (echt pragmatistische) Erlebnisfrage zu ersetzen, hat gerade Hermelink (Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, Stuttgart 1923), wohl als einziger bis jetzt, scharf herausgestellt und abgelehnt, trotz oder vielmehr wegen seines echt lutherischen Standpunkts (S. 60).

scheiden; denn alles ist durch die eine immanentistische Wurzel im Lebensprinzip bestimmt. Man kann Heiler nur als Ganzes unterschreiben oder als Ganzes ablehnen. Heiler ist blutsverwandt den französischen und englischen Modernisten, die gerade aus Liebe zur Mystik Hasser des Dogmas waren. Es ist eine immanentistische Mystik, die ihre ganze Kraft (mit Ausnahme des unerkennbaren Gottes) in einem klar durchgeführten „als ob" hat: eine Mystik, die ein Realsein ihrer Gegenstände geradezu als „religiösen Frevel" empfindet.

Darum ist die scharf ablehnende Stellungnahme der Barth-Gogarten-Schule[1] die einzig konsequente, während es auf der andern Seite nur verständlich ist, daß Otto zu Heiler steht, nachdem Heiler vorher Otto folgte. Denn wie Barth-Gogarten von ihrer urlutherischen „Theonomie" aus allem religiösen Erlebnis Krieg bis aufs Messer erklären, so ist Ottos tremendum-fascinosum-Schema nur eine Psychologisierung des lutherischen Gesetz-Gnade, wie er auch schon vorher das lutherische „Hören des Wortes" zur psychologischen Einwirkung durch „Motivation" verflüchtigt hatte[2]. Aber so todfeindlich sich diese beiden nun herrschenden Schulen gegenüberstehen, Barth-Gogarten und Otto-Heiler, es zeigt sich doch eine merkwürdige Übereinstimmung —, und diese Übereinstimmung wieder als naturgemäße Folge des lutherischen Gottesbegriffs, bei dem, wie wir sagten, alle extreme Transzendenz schon keimhaft extreme Immanenz ist. Barth-Gogarten wie Otto-Heiler kennen keine wahre Einheit Gottes *mit* dem Menschen; Barth-Gogarten freilich aus einseitiger Transzendenz, Otto-Heiler dagegen aus einseitiger Immanenz. Aber für Barth-Gogarten ist der Ausgangspunkt und der Endpunkt des dazwischen liegenden Gegensatzes zwischen Gott und Mensch ein geradezu ununterschiedenes „Einssein" beider, und Heiler faßt schließlich auch seine Gebetszustände als „Beten Gottes im Menschen", so daß des einen Transzendenz wieder in Immanenz und des andern Immanenz wieder in Transzendenz umschlägt. Dem entspricht dann auch, daß beide Schulen einen eigentlichen Gottmenschen und eine Kirche als objektiv „fortlebenden" Christus ablehnen: Otto-Heiler, weil das alles nur mystisches Erleben sein kann; Barth-Gogarten, weil der schroff transzendente Gott keine Einigung mit seinem schlechthinigen Gegensatz, dem Geschöpflichen eingehen kann, und nur Gott allein oder Geschöpf allein sein und wirken kann. Und beide Schulen kennen kein wahres Mitwirken *mit* Gottes Wirken: Otto-Heiler nicht, weil das „schöpferische Erleben" alles ist; Barth-Gogarten nicht, weil alles nur schroff transzendentes Gotteswirken ist. So ist ihnen letztlich die innere Dialektik des lutherischen Gottesbegriffs gemeinsam, und der Unterschied ist ein Unterschied der Individualitäten: bei Otto-Heiler die Überempfindlichkeit mystischer Immanenzreligiosität gegenüber irgend welchen religiösen „Realitäten"; bei Gogarten-Barth der harte männliche Hohn auf alle weichen Immanenzträume, der Gluthauch alter Reformatorenleidenschaft.

---

[1] Z. B. Barth, Zwischen den Zeiten I (1923) Heft 1, 13. Gogarten, Die religiöse Entscheidung 55 63.

[2] Otto, Das Heilige[4] (Breslau 1921) 120; Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther (Göttingen 1898) 52.

3.

Damit haben wir aber bereits den festen Standpunkt in der mannigfachen geistigen Bewegtheit unsres heutigen Katholizismus. Und Gott sei Dank, daß wir nach vielen Jahren und Jahrzehnten von einer wahren Bewegtheit sprechen können, daß nach langer Zeit harten Kampfes, ja Bruderkampfes, eine Zeit reichen, ruhigen Wachsens gekommen ist, wo die innere Geistesmacht des deutschen Katholizismus in ihrer ganze Fülle sich entfalten kann und erweisen kann, wie ihr nichts so fremd ist als öde Gleichmacherei und Einerleiheit, wie vielmehr der Katholizismus gerade dadurch auch sich als die Absolutreligion erweist, daß alle Mannigfaltigkeit, ja Gegensätzlichkeit menschlicher Auffassungen in ihren positiven und echten Gestalten in ihm nebeneinander leben, ja ineinander wachsen kann. Denn wenn Katholizismus das ist, was er sein will und in innerer Notwendigkeit sein muß, das Eine Fortleben des menschgewordenen Gottes, dann gilt wesensnotwendig für ihn auch das Gesetz der Unendlichkeit Gottes, daß nämlich kein Einzelmensch sich erkühnen dürfe, sein persönliches Gottesbild und seine persönliche Gottesausprägung im eigenen Leben als das einzig gültige Gottesbild und die einzig gültige Gottesausprägung hinzustellen. Denn Gottes Unendlichkeit tut sich immer nur stückweise in Geschöpfen kund. Wir dürfen mithin ein Doppeltes sozusagen als „Gesundheitsgesetz“ und „Echtheitsaufweis“ katholischen Geistes aufstellen: erstens Fernbleiben aller Absolutierung individuellen Wesens, zweitens Durchformung allen individuellen Wesens durch die Grundform des „Gott in uns und über uns“, wie wir sie im ersten Teil entwickelt haben. Es ist mithin allem echtkatholischen Geist ein Dreifaches wesensfremd: erstens ein heißblütiges religiöses Sektentum und Schwärmertum, zweitens die unmännliche Haltung eines Sich-behängens mit fremdem Geistesgut und drittens endlich die innerlich unfreie und unschöpferische Haltung des Protestes. Gerade weil der Katholik in der kühlen und vornehmen Luft des Absoluten und Objektiven aufwächst, hat er einen innern Widerwillen gegen jede noch so fromme Ausstellung oder gar Marktschreierei des Ich; er hat „Keuschheit“ sozusagen als Gesamtatmosphäre, weswegen er auch, wenn er die echte katholische Gesundheit besitzt, die Keuschheit im besondern Sinn mehr als eine Selbstverständlichkeit betrachtet und vielmehr, dem Evangelium getreu, das große Gebot der Liebe auf den Thron seines Herzens setzt, auch schon aus dem unbewußten richtigen Empfinden, daß nur ein Mensch mit Freude und Liebe im Herzen den durchhaltenden Abstand vom Tier hat. Des Katholiken Religiosität wird sich nach außen eher in leidenschaftslosem Wirklichkeitssinn kundgeben als in aufdringlicher religiöser Geste. Aus derselben wahrhaft adligen Zucht heraus wird er sich dann auch nicht zu sklavischem Bettlertum erniedrigen, das aus mangelnder Einsicht oder mangelndem Vertrauen in die eigenen katholischen Schätze und Schöpferkräfte mit Fremdem sich behängt, statt in die eigene Tiefe zu greifen. Er wird sich aber auch nicht hinten herum sein Schaffen von fremden Gesetzen vorschreiben lassen, indem er immer gegen fremdes Wesen „reagiert“ und so seiner Kirche eigentlich das schönste Juwel ausbricht, nämlich das göttliche „Ja“, das in ihr als dem „fortlebenden menschgewordenen Gott“ lebt und leben soll. Der Katholik hat das doppelte Vertrauen in seine eigene Schöpferkraft und in die Gottgerichtetheit allen echten Seelenlebens, daß alles menschliche Echte und

Große als Eigenwuchs auf katholischem Boden möglich sei und daß alles menschlich Echte und Große, das auf fremdem Boden wächst, in seiner Echtheit und schlichten Aufrichtigkeit schon im Keime katholisch sei, weil eben der Gott des Katholiken kein anderer ist als der Gott des Weltalls, in dem alles lebt, sich regt und ist. So es nur „in Gott" wächst, wird es früher oder später, offen oder geheim, in den „menschgewordenen Gott" hineinwachsen, der in der einen Kirche sichtbar fortlebt.

Aus diesen Gedanken heraus begrüßen wir den eigentlichen Kern des reichen Schaffens Herm. Hefeles. Er hat das hohe Verdienst, gegenüber allem formlos zerflatternden Erlebnissubjektivismus, der seinerzeit eine so gefährliche Anziehungskraft für weite katholische Kreise hatte, den unschätzbaren Eigenwert der rein formalen kirchlichen Zucht betont zu haben, die „Gemeinschaft" nicht als „Erlebnis", sondern als objektive Form und Ordnung. In einer geradezu heroischen Unterdrückung aller Feinnervigkeit individuellen Lebens singt er gerade dem an der Kirche das Preislied, das dem heutigen Erlebnismenschen das Ärgernis ist. „Nicht eine Vermählung des Gottesreichsgedankens mit dem Stoffe der menschlichen Kultur, wie mattherzige katholische Liberale es wünschen, ist das Ziel ihres (der Kirche) Wirkens, sondern die Aufstellung einer übermenschlichen Forderung, die unerfüllbar und doch nach Erfüllung hungernd die Menschheit über sich selbst hinaus zu weisen die Aufgabe hat: die große, geheimnisvolle, unverständliche und unverstandene Forderung der Selbstverleugnung."[1]

So wird denn, in fast erschreckender Einseitigkeit, für Hefele die individuelle Besonderung als solche zu der Sünde und ein fast völliges Aufgehen des Individuums in der objektiven Form und Ordnung die Idealvollendung: „ein echoloses Wirken um des Werkes willen, erstarrte Form. Eine solche Seele schwebte dann durch die Ewigkeiten, ... getrieben von fremder Kraft, eine Glut glühend von fremdem Brand, eine Perle funkelnd von fremdem Licht, mit flammenverhülltem Angesicht, eine namenlose Speiche im schwingenden Rade der unendlichen Wirklichkeit"[2]. Wenn wir die feinen persönlichen Untertöne des „Gesetzes der Form" und vorab des „Dante" belauschen, so entdecken wir freilich die individuelle Wurzel dieser Stellungnahme: „die aufs äußerste gespannte Sensibilität, die vollendete Reizbarkeit des Eindrucks ..., die tiefe und stille Leidensfähigkeit", „die innern Wider-

[1] Herm. Hefele, Der politische Katholizismus (Stuttgart 1919) 132 f. Dieses Programm einer scharfen Scheidung zwischen Diesseitsarbeit, Diesseitskultur und Kirche, in dem im Grunde genommen, nur Hefeles früherer Anschluß an F. X. Kraus' „religiösen Katholizismus" neu durchbricht („Francesco Petrarca", Berlin 1913), steigert Hefele noch in seiner jüngsten schneidenden Abrechnung mit allem Kulturkatholizismus, Wirtschaftskatholizismus und politischen Katholizismus „Absoluter Katholizismus" (Österreichische Rundschau, Mai 1923). Hier unterstellt er alle Diesseitsarbeit und Diesseitskultur der ratio peccati. Daher sind sie für den Katholiken nur ein Ausdruck seiner „Notdurft", und nur der „weiche und knochenlose Katholizismus romantischer Observanz" könne nach der Chimäre streben, „den Katholizismus welthaft zu nehmen". In diesem Radikalismus nähert er sich sehr Barth-Gogarten, während seine früheren Programmsätze im katholischen Sonderheft der „Österreichischen Rundschau" August 1922 noch eine „Spannung zwischen zwei Polen" als innerste Kraftquelle des Katholischen aufgestellt hatten (Katholizismus u. kath. Kirche 657 659), wenngleich auch dieser Aufsatz die „Religion der Einzelseele" ablehnt.

[2] Gesetz der Form (Jena 1919) 68. Vgl. 58 64 72 77 ff.

stände der zerrissenen und auseinanderstrebenden Anlage", die alle zusammen dann „die aus Stolz und Keuschheit zugleich geborene Haltung der geschlossenen Lippen" zeitigt[1], die Diamantglätte und Diamanthärte der selbstgenugsamen Form, die gerade durch ihre starre Absolutheit das feinempfindliche innere Leben schützen muß, das nur hinter ihr und durch ihr undurchdringliches Schweigen hindurch gefahrlos dem verstehenden Lauscher sich geben kann. Damit verliert Hefele freilich leider den Wirkungsbereich, der ihm sonst gegeben wäre. Denn das katholische Formideal ist nun einmal nicht Selbstzweck, es ist polarisiert durch das Lebensideal. Denn der katholische Gott ist weder starre Form noch wildstürmendes Leben, sondern „Wirken in Ruhe und Ruhe in Wirken", wie Augustinus sagt, und darum sind beide Seiten der Weltwirklichkeit gleichberechtigt zu ihm hin gerichtet: Form und Leben. Wer die Kirche als Ordnungsform verabsolutiert, verliert den Eigenwert der individuellen Seele, für deren individuelles Heil gerade Christus starb. Das sieht Hefele freilich auch und spricht davon, daß die individuelle Seele sich eben in der verzichtenden Formwerdung finde. Aber das dürfte kaum genügen. Denn nur Gott ist Sinn und Ziel der Seele. Gott aber ist nicht einseitig „Form". Er ist „Akt", wie die Alten sagten, d. h. also „Lebensaugenblick als Ewigkeit", ein Lebenswellenberg, der kraft seiner Lebensfülle weder abnehmen noch zunehmen kann. Ja das einzige „Gott ist", das die Schrift spricht, lautet „Gott ist Liebe".

Milder und abgereifter, freilich auch ohne die wundervolle Marmorkühle der Schöpfungen Hefeles, gibt sich der Formgedanke Romano Guardinis. Der Primat der objektiven „Ehre Gottes" über das subjektive „Heil der Seele", der Primat des kontemplativen „Logos" über das aktive „Ethos", wovon seine ersten Schriften sprachen[2], hat immer mehr einen Ausgleich gefunden durch die quellfrische Lebendigkeit und Ungezwungenheit des Quickborngeistes, dem Guardini Schritt für Schritt sich immer mehr geöffnet hat[3], so daß „Gottes Werkleute" (1921) fast nicht mehr recht zu „Vom Geist der Liturgie" (1918) passen, wenngleich auf der andern Seite sich beobachten läßt, wie das alte Quickbornideal durch Guardinis Formprinzip eine wichtige Reifung und Klärung erfahren hat. Sie haben beide gewonnen, Guardinis überwirkliche Form an wirklichem Leben und Quickborns formensprengendes Leben an Neuformung. So wird man wohl hier der ruhig arbeitenden Zeit vertrauen können und vorab dem realen Wirklichkeitssinn der „Schildgenossen". Es wird sich auch hier die katholische Polarität des „Gott in uns und über uns" stark und entscheidend durchsetzen müssen: nicht bloß mehr eine Flucht aus zerrütteter Lebensumwelt in ein seliges Idealjenseits „seinsollender Wirklichkeit", sondern ein rüstiges Vertrauen auf die gesunden Kräfte der realen Wirklichkeit selbst; nicht mehr bloß eine liturgische Gemeinschaft, sondern eine Gemeinschaft des Lebens und Arbeitens im grauen Alltag. Die Hoffnung auf eine solche Weiterführung der liturgischen Bewegung zum Alltagswerk praktischer christlicher

[1] Dante (Stuttgart 1921) 75 f. 60 f.

[2] Zum Begriff der Ehre Gottes: Philos. Jahrb. 31 (1918) 321 ff.; Vom Geist der Liturgie [4–5] (Freiburg 1920) 88 ff.

[3] Die Auseinandersetzung und Wende, in „Neue Jugend und katholischer Geist", Mainz 1920.

Nächstenliebe kommt uns aus Guardinis prächtigen Briefen über Selbsterziehung [1].

Aus ganz ähnlichen seelischen Bedingungen wie die früher besprochene Barth-Gogarten-Thurneysen-Gruppe erklärt sich das Schaffen eines dritten, immer mehr führenden Geistes: Theodor Haeckers. Kierkegaard ist der Meister seines Ringens und Newman sein Führer zur Wahrheit. „Jene alle Stufen menschlichen Verstehens überragende, in unendliche Höhen führende, erst in Gott endende christliche Klimax: ‚Selig zu sein in Furcht und Zittern'", wie Haecker in seiner ersten Schrift „Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit" schrieb (1913) — diese Kontraststpannung ist sein seelischer Ausgangspunkt —, und die abgereifte reverence Newmans, jenes innere Sichdurchdringen von Ehrfurcht und Liebe, der seelische Zielpunkt, dem seine Entwicklung wohl zustrebt. Auf diesem Wege bedeutet nun das Nachwort zu seiner neuen Kierkegaardschrift „Am Fuße des Altars" [2] einen sehr bedeutsamen Einschnitt. Die übersetzten Reden Kierkegaards selber sind wie ein Musterbeispiel der früher besprochenen lutherischen Gegensätzlichkeit von Verzweiflung-Vertrauen oder Gericht-Barmherzigkeit. Doch im Nachwort vollzieht sich, wenn wir richtig sehen, die Auseinandersetzung Haeckers mit dem früher geliebten Meister, die selber schon Abschied ist. Er zeichnet bei ihm die Übersteigerung der Transzendenz (76), die Abtrennung des Göttlichen vom Menschlichen (78), ja eine gnostische Färbung, als wäre im Weltsein etwas Widergöttliches (80). Er sieht deutlich das „gegen Vernunft", was Kierkegaards Glauben fast wesentlich ist, und das „gegen menschliche Liebe", was zum „einzigen Kriterium der göttlichen Liebe zu werden droht" (79/80). Aber klar hebt sich ab, was Haecker aus dieser herben Abschiedsstunde als echtes Kleinod mit sich nimmt: „die Anbetung in nicht aufhörendem Staunen oder besser in ‚Furcht und Zittern', welches die religiöse Fülle ist und der religiöse Sinn jenes echten Ethos des echten Philosophen: des Staunens..., das bei ihm ist und in ihm, eine Bereitschaft, immer frisch und neu wie die Freude der Mutter am Kind" (83/84), und ein tiefer, wunderbarer Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Liebe, in dem die alte Spannung aufgelöst ist in die glockenhelle Harmonie des „Gott ist Liebe" (86). So dürfen wir von hier aus wohl auch auf eine Reifung des harten, schweren Anklagetons hoffen, der noch in „Satire und Polemik" [3] klang, auf ein stilles Mitvollziehen der erbarmenden Liebe Gottes mit der Schwachheit der Kreatur, — ein stilles Betrachten des mit der armseligen Kreatur mitarbeitenden, ja in ihr lebenden Gottes: des „Gottes in uns".

Von diesen drei Führertypen ist es ein recht weiter Weg zu einem vierten, den wir wenigstens kurz noch besprechen wollen, weil der Streit um ihn immer mehr sich verwirrt. Wir meinen Joseph Wittig, dessen Schrifttum, im scharfen Unterschied zu Hefele, Guardini, Haecker, den „Gott in uns" überstark betont [4]. Gegenüber Hefeles strenger Formzucht sprudelt bei Wittig der Über-

[1] Gottes Werkleute. Briefe über Selbstbildung. Rothenfels 1921.

[2] Sören Kierkegaard, Am Fuße des Altars. Christliche Reden. Übertragungen und Nachwort von Theodor Haecker. (87 S.) München 1923, C. H. Beck.

[3] Vgl. diese Zeitschrift 104 (1923) 470 ff.

[4] Josef Wittig, Das Schicksal des Wenzel Böhm. (162 S.) Habelschwerdt 1923, Franke's Buchhandlung; Wiedergeburt. (77 S.) Ebd. 1923 (Bücher der Wiedergeburt 1.); Meine Erlösten in Buße, Kampf und Wehr. (131 S.) Ebd. 1923. (Bücher der Wiedergeburt 2.)

mut einer fast gewollten Freizügigkeit. Gegenüber Guardinis feiner Gehaltenheit lacht und weint bei ihm eine kindhafte Ausplauderei. Gegenüber Haeckers schwerem Lebensernst will sein fast gewaltsamer Wille zur Freude nichts von Ringen und Kampf wissen. Und doch ist es ein merkwürdig zäher, fast erbitterter Kampfwille, der auch durch die kampflosesten Geschichten des schlesischen Dichtertheologen hindurchblitzt: Kampf für das eigengesetzliche quellende Leben gegen alle Einengung durch Form und Gesetz. Wenn wir den vielumstrittenen „Glauben" Wittigs im Zusammenhang seines Schrifttums verstehen, so ist er eben nichts anderes als dieses eigengesetzliche „christliche Leben", das eben darum in sich selbst die Sicherheit gegen alle Sünde habe. Wo immer nur diese quellende „christliche Lebendigkeit" vorhanden sei, da könne im Grunde keine Sünde geschehen[1]. Der protestantische Theolog Hermelink stellt in seiner Schrift „Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart" (1923) Wittigs „Erlöste" mit Kepplers „Mehr Freude" zusammen (33). Und in der Tat kann man diese „Siegesstimmung", wie Hermelink sie nennt, als das von Wittig eigentlich Gemeinte hinstellen. Aber schon hier zeigt sich die verhängnisvolle Einseitigkeit. Auch Augustin spricht von einer gewissen Sicherheit, die in der „Liebe" gegeben sei: „Liebe! Dann tu, was du willst!"; doch gerade er versteht unter „Liebe", wie wir sahen, nicht einen einseitigen Affekt, sondern eine innere Polarität, nämlich „liebende Furcht und fürchtende Liebe". Es heißt eben, den wirklichen Menschen übersehen, wenn man in einer einfachen Freude- oder Liebesrichtung das Allheilmittel gegen alle Sünde sehen wollte, — und das scheint auch Wittig neuerdings wenigstens in etwa mehr zu betonen[2]. Indes liegt der Punkt, aus dem all die Schiefheiten, Übertreibungen und Falschheiten, die man Wittig vorwarf, im Grunde fließen, doch tiefer. Es ist erstens der scharfe Schnitt, den Wittig, auch noch in seinem neuen „Schicksal des Wenzel Böhm", zwischen Gesinnung und Tat zieht. Das Leben der einzelnen Taten ist ein „Notenstreifen", der sich abrollt. „Während der Streifen durch die Leier geht, hast du Zeit genug, zu sagen: Das Lied gefällt mir, oder es gefällt mir nicht. Dazu kommt noch, daß Gott dem Menschen die Vorstellung gibt, er könne die nächste Note selbst bestimmen; er sei Herr der Melodie. Wenn der Mensch in dieser Vorstellung und Überzeugung die fernere Melodie recht schön und recht dem Willen Gottes gemäß gestalten will oder wenn er sie verderben oder ganz ohne Gott abspielen will, so wird er dennoch oder gerade deshalb nur das Lied spielen, das Gott will, aber Gott wird ihn dann auch kennen" (134). Das ist natürlich kein Thomismus, der vielmehr mit dem Molinismus die ganze Tat als Gotteswerk und freie Menschentat ansieht und nicht — wonach Wittig zielt — Gott an einer bestimmten Stelle des Prozesses die Alleinverantwortung übernehmen läßt[3]. Der zweite Grundpunkt bei Wittig ist dann innerhalb dieser „Gesinnung" selber. Diese ist deswegen so fast unerschütterlich fest und in sich selber gesichert, weil Wittig das in der Taufe geschenkte Christusleben des Christen so stark wie nur möglich als „Christus" selbst faßt, so daß der Unterschied

[1] Meine Erlösten 46 ff.; Wiedergeburt 61 ff. [2] Meine Erlösten 90 100 ff. 109.
[3] Ebd. 65 ff. Dazu vgl. Herrgottswissen von Wegrain und Straße (Freiburg 1922) 205 ff. 211 ff. Ebenso Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo: Hochland 20 II (1923) 366 f. 372 ff.

zwischen dem einen Gottessohn und den Gotteskindern fast unbedeutend wird. „Der Christ ist mehr als bloßer Adoptivsohn Gottes." „Das Heilige, welches in Taufe und Glauben von uns Besitz ergreift und in uns zu wirken beginnt, (ist) genau dasselbe ... wie das Heilige, das aus der Jungfrau geboren wurde, und ... in unsrem Glaubensleben (findet) wahrhaftig das wahre Leben Jesu Christi seine Fortsetzung. Der Unterschied, den ihr gleich gemerkt habt, besteht nur darin, daß er von uns nicht nur Leib und Seele, wie aus der Jungfrau Maria, sondern die ganze Persönlichkeit mit Strunk und Stiel an sich genommen hat." [1] „Es wird eine wahre Einheit zwischen Mensch und Gott, mögen auch die Philosophen noch so viele Unterschiede finden, das sind alles nur Termini, die praktisch nichts zu sagen haben. Es gibt einen Zustand, in dem der Menschensohn sagen kann: ‚Ich und der Vater sind eins.'" In dieser unannehmbaren Auffassung, die die Grenzen verwischt, liegt der tiefste Grund, warum Wittig in seinen „Erlösten" und auch noch in etwa in der „Wiedergeburt" am liebsten eine Art Sündunfähigkeit des Getauften aufstellen möchte [2], ferner warum er in seiner „Kirche als Selbstverwirklichung der christlichen Seele" dem Juridischen und Historischen den Krieg erklärt [3] und schließlich in seinem „Allgemeinen Priestertum" die Priestergewalt aus dem gnadenhaften „Christus lebt in mir" herleitet [4]. „Kirche" ist eben, im allerschärfsten Gegensatz zu Hefele und Guardini, für ihn eigengesetzliches, schöpferisches Christenleben, besser gesagt das göttliche Christusleben an sich. Die juridische Stellvertreterschaft Christi tritt weit in den Hintergrund, selbst die unfehlbare Dogmenverkündung wird eine Funktion dieses Lebens, das ausdrücklich „im Sinn eines erkenntnissprudelnden, Glaubenserkenntnis gebenden Quell" gefaßt wird, „nicht nur im Sinn eines lebendigen, ins Leben umgesetzten Glaubens" [5]. So gewinnen wir tatsächlich eine konsequente Vereinseitigung des „Gott in uns", eine fast übermütige Vernachlässigung des „Gott über uns" als Grundcharakter der Lehre Wittigs.

Dieses „Gott in uns" wird dann noch in sehr bedenklicher Weise fast zu einem Stück des Ich gemacht, indem Wittig den „in natürlicher Geburt gewordenen Geist" einfach als „Stoff" bezeichnet und erst den wiedergeborenen Geist als „Geist im eigentlichen Sinne des Wortes" [6]. Weiter zeigt ein neuerer Aufsatz „Der Glaubensbote" in großer Klarheit, warum Wittig das „christliche Leben" so gern schlechthin „Glauben" nennt. Denn hier unterscheidet er seinen Glauben als „das wahrhaftige Leben Gottes, das in der Taufe in den Menschen kommt", als „das Wohnen Gottes in der Seele", ja den „Herrgott selber" sowohl von dem Glauben als „Überzeugung, daß alles wahr ist, was uns Gott geoffenbart hat" als auch von dem modernistischen sensus quidam religiosus. „Das Lebendigste, Gott selber, dringt in die Seele ein, bewohnt sie, belebt sie mit seinem eigenen Leben, spricht in ihr, denkt in ihr, tut in ihr und bleibt trotz dieser Lebensverbindung mit der Seele absolute Objektivität." Ähnlich redet die neueste Fortsetzung von „Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo" [7]. Wenn wir richtig sehen, ist es also nach Wittig nicht nur ein Glauben, in dem die Gnade als „Teilnahme an gött-

[1] Wiedergeburt 65; Jesu Leben in Palästina, Schlesien und anderswo: Hochland 20 II (1923) 47 389; vgl. 375/76.
[2] Meine Erlösten 46 ff.; Wiedergeburt 61 ff.
[3] Tat 14 (1922) 16 ff. [4] Ebd. 15 (1923) 45 54.
[5] Ebd. 14 (1922) 23 ff. 31 ff. [6] Wiedergeburt 10 ff.
[7] Heiliges Feuer 10 (1923) 233 ff. Hochland 20 II (1923) 374 ff.

licher Natur" zur Erfahrbarkeit durchbricht wie bei Karl Adam[1], sondern Gnade und Glaube selber fallen in gewisser, nicht ganz deutlicher Weise ineinander, so daß die „Erfahrbarkeit" eigentlich prinzipiell besteht: der „Glaube" selber ist in gewissem Sinne das Einwohnen Gottes als solches, weswegen er auch jene freischwebende Lebensbewegtheit ist, freischwebend im Gegensatz zu jeder Beziehung zu Beweisen und jeder schlechthinigen Kettung an Objekte, freischwebend als der formale Zustand des Christen[2], — eine Auffassung, die natürlich unhaltbar ist. Denn sie zielt bewußt oder unbewußt darauf, das übernatürliche Leben zu einem qualifizierten Bewußtseinszustand oder einer Bewußtseinsanlage zu machen[3].

Aber auch das hat Wittig gemeinsam mit den einseitigen Anwälten des Lebens und Erlebens: den plötzlichen Umschlag in ein fast fatalistisches Prädestinationsethos, wie es das dumpfe Schicksalsmotiv seines Wenzel Böhm an sich trägt, aber ebenso sein Glaube als übermannender „Schlaf" oder „Mitwissen" und „Mitwollen" des schicksalshaften Willens Gottes[4]. Es tut einem aufrichtig leid um dieses köstlich sprudelnde Dichtertalent. Denn dieses immer mehr von innerer Bitterkeit durchsetzte Reagieren gegen Gesetz, Organisation, Historisches, und wie immer, treibt ihn unmerklich in die Prophetenbahnen des Vaters von Wenzel Böhm selber. Katholische Religiosität ist und bleibt die unsagbare Polarität des „Gott in uns und über uns" und darum „Gesetz und Leben" und darum „Liebe und Furcht" und „Freude und sittlicher Kampf", und wer einen dieser beiden Pole auflöst und den andern absolutiert, kann nicht auf die Dauer zum Heile wirken, wenn auch durch seine Übersteigerungen ein weniger beachteter Gedanke neue Leuchtkraft gewinnen mag.

Ja, — das sei aufrichtig zugestanden —, unser katholisches Christentum braucht ein inneres frohquellendes Freudebewußtsein. Der echte Christ ist sieghaft, nicht ängstlich, zittert nicht in Furcht, sondern leuchtet von Liebe. Sonst hätte er nicht den rechten Geist des Glaubens, der „der Sieg ist, der die Welt überwindet", und nicht das unwiderstehliche Quis nos separabit! der Liebe Gottes: „Wer kann uns trennen von der Liebe Gottes?" Und Dank jedem, der das uns „Kleingläubigen" immer wieder zuruft. Aber gerade, damit es Gottessieg und Gottesfreude und Gottesliebe sei und nicht menschliche Vermessenheit und Überhebung, muß der christliche Kampf- und Zuchtgedanke in seiner ganzen paulinischen Marmorhärte den Schuß bilden. Alle „Freude" bedarf der „Nüchternheit", aller „Sieg" des „Kampfes" und alle „Liebe" des „Abstandes". Zwischen Hefele und Wittig liegt darum die Wahrheit. „Fürchtende Liebe und liebende Furcht" heißt sie, weil unser Gott weder der unnahbare Granit des „Gott über uns" allein ist noch das mystische Verfluten des „Gott in uns" allein, — sondern das unausdenkbare, unaussprechbare Geheimnis des „Gott in uns und Gott über uns". Dieser Gott allein ist der goldene Ring, der alles echt Menschliche zu umschließen vermag. Außerhalb seiner gibt es nur verabsolutierte Subjektivismen, d. h. vermenschlichte Götter oder vergötzte Menschen.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Diese Zeitschrift 105 (1923) 128 ff.
[2] Hochland 20 II (1923) 587 ff. Wiedergeburt 34 ff. 59 ff.
[3] Ebd. 366 374 ff. [4] Ebd. 366 f. 372 ff.

Ghenadie Petrescu.

Durch Kabinettsorder des Königs von Rumänien war im Jahre 1896 die Heilige Synode zum 1. Mai einberufen worden. Vergeblich indes wartete der Kultusminister Poni; bis zum 3. Mai fand keine Sitzung statt. Am 4. forderte er den Metropoliten der Walachei, Ghenadie Petrescu, auf, diese auf den 6. anzuberaumen. Ghenadie erwiderte, es seien zu viele Bischöfe abwesend, deshalb möge der König die Schließung der Heiligen Synode verfügen. „Ein solches Verhalten", erwiderte der Vertreter der Regierung am 8. Mai, „ist ein Attentat auf die Würde der Nationalkirche und auf die Prälaten." Ehe er Seine Majestät bitte, die Sitzungen der Synode für geschlossen zu erklären, müsse er den Ursachen nachgehen, die eine so traurige Lage der Nationalkirche herbeigeführt, und die Gründe feststellen, aus denen die Bischöfe sich fernhielten. Dann erst werde der König die wirksamsten Mittel in Anwendung bringen, der Kirche den Frieden wiederzugeben und das Ansehen dieser heiligen Institution zu schützen. Petrescu merkte, daß ihm ein Unglück drohte, und beeilte sich, seine Gegner anzuklagen: „Ihre Abwesenheit ist vereinbart und fällt unter die Strafbestimmungen des 34. und 18. Kanons der sechsten ökumenischen Synode." Der Schlag gegen den Metropoliten forderte noch einige Vorbereitungen, deshalb schrieb der Minister erst am 16. Mai wieder an ihn: „Heiligster Vater! Ich habe die Ehre, Sie zu bitten, anordnen zu wollen, daß die nächste Sitzung der Heiligen Synode am 17. Mai, vormittags 11 Uhr, stattfinde. Ich teile Ihnen gleichzeitig mit, daß ich dieser Sitzung beiwohnen werde." Anstatt dem Wunsche Ponis zu willfahren, richtete Ghenadie am gleichen Tage noch zwei Schreiben an den Metropoliten der Moldau, dem er Heuchelei vorwarf, und den Bischof von Buseu, die Konziliabeln abhielten. Dann sandte er mit Bezugnahme auf das Schreiben des Ministers vom gleichen Tage ein Schreiben an diesen: „Durch Unser Schreiben vom 8. Mai haben Wir die Schließung dieser hohen Versammlung aus den in der Eingabe bezeichneten Gründen verlangt. Wir stellen fest, daß Sie diese bis zum Augenblick noch nicht erlangt haben. Die Bischöfe befinden sich zum Schaden der Ordnung, die in der Kirche herrschen muß, in der Hauptstadt. Angesichts dessen und entsprechend dem Kanon 14 der heiligen Apostel, der in das Reglement der Heiligen Synode aufgenommen ist, ersuchen Wir Sie, Herr Minister, die Bischöfe aufzufordern, sich in ihre Diözesen zurückzuziehen. So werden diese der Kirche und den Gläubigen den Frieden zurückgeben." Der Minister hatte die erwünschte Gelegenheit gefunden, Ghenadie anzudeuten, was seiner wartete: „Ihre Forderung widerstreitet dem Artikel 7 der Synodalbestimmungen. Ew. Heiligkeit weiß wohl, daß die Heilige Synode zur Frühjahrssitzung einberufen und durch kein königliches Dekret geschlossen ist. Befinden sich also Bischöfe in Bukarest, so ist die Ursache die, daß die Tagung eröffnet ist und sie eine Einberufung zur Sitzung erwarten, um ihre bisherige Abwesenheit zu entschuldigen. Da Ew. Heiligkeit seit dem 7. Mai keine Einberufung erlassen haben, habe ich Sie durch mein Schreiben Nr. 2267 (vom 16. Mai) ersucht, die erforderlichen Maßnahmen zu treffen, daß die nächste Sitzung morgen stattfindet. Wir wiederholen diese Bitte noch einmal."

Ghenadie antwortete mit Gegenvorwürfen und schloß: „Wir ersuchen Sie, Uns mitzuteilen, ob Sie das Schließungsdekret erlangt haben. Hiernach werden Wir die nötigen Maßregeln ergreifen, den übrigen Mitgliedern die Schließung mitzuteilen. Ebenso werden Wir auf Grundlage der heiligen Kanones und des Synodalgesetzes im Einvernehmen mit Ihnen die im Interesse der heiligen Kirche liegenden Maßregeln ergreifen." Der Minister wies dies Ansinnen schroff zurück: „Weder im Gesetz noch im Reglement findet sich eine Bestimmung, die dem Metropoliten-Primas das Recht gibt, die Eröffnung zu verhindern oder die Schließung zu erzwingen. Die Konstitution macht die Heilige Synode zur einzigen und höchsten Autorität der heiligen orthodoxen rumänischen Kirche. Das Synodalgesetz weist, den Kanones entsprechend, die geistliche, disziplinäre und richterliche Gewalt in der Kirche der Synode, nicht aber dem Metropoliten zu. Das gleiche Gesetz bestimmt in Artikel 16, daß die Metropoliten, Diözesanbischöfe und Bischöfe in partibus für etwaige Vergehen gegen die Kanones von der Heiligen Synode, nicht aber vom Metropoliten-Primas geurteilt werden sollen. Die Disziplinmaßregeln, die Ew. Heiligkeit gegen einige Mitglieder der Synode und gegen diese selbst ergreifen wollen, sind ein Angriff auf die Konstitution." Gleichzeitig rief der Minister die Synode selbst zur Verteidigung auf. In ihrer Sitzung am 17. Mai vormittags, in der Ghenadie fehlte, nahm sie eine Anklageschrift gegen diesen entgegen und verhängte über ihn die Suspension. Gleichzeitig ersuchte sie den Kultusminister um Bestätigung derselben. Noch am Nachmittag desselben Tages kam ein dahingehender Beschluß des Gesamtministeriums und alsbald auch ein Dekret des Königs zustande.

Am Abend begaben sich zwei Bischöfe zu Ghenadie, ihn für den nächsten Tag, 18. Mai, vor die Heilige Synode zu laden. Da der Metropolit sich weigerte, sie zu empfangen, kamen sie am 18. gegen 10 Uhr vormittags wieder, ihn noch einmal für nachmittags 5 Uhr vorzuladen. Dem 14. apostolischen Kanon entsprechend, folgte eine dritte Vorladung für Montag, 20. Mai, früh 8 Uhr, in der, auch wenn er nicht erschiene, das Urteil über ihn gefällt würde. Dieses Mal leistete Ghenadie, dem bei der letzten Vorladung die Anklageschrift überreicht war, der Aufforderung zu erscheinen Folge. Die Anklageschrift faßt die Verbrechen des Angeklagten in zwei Kategorien zusammen: 1. direkte Versündigungen gegen die orthodoxe Kirche, gegen ihr Grundgesetz im rumänischen Staat und gegen die kirchlichen, von der Heiligen Synode ausgearbeiteten und durch königliche Dekrete veröffentlichten Bestimmungen; 2. den Kanones der Kirche widersprechende Aufführung im Dienste der Kirche und Liebe zum Geld. Im ganzen sind es 13 Punkte, die gegen Ghenadie von drei Bischöfen als Anklägern geltend gemacht wurden. „Der Grundstein der christlichen Kirche", beginnt die Anklageschrift, „ist der Glaube, der christliche Glaube, der die geistliche Vollkommenheit und tugendhaftes Handeln lehrt. Der Heiland hat die Menschen besonders vor der Selbstsucht gewarnt, welche sie von der Erfüllung der geistlichen Pflichten abwendet, die sie gegen sich selbst, gegen die Nächsten und gegen Gott haben. Die Versuchung der Selbstsucht hat keinen Apostel außer Judas zu Falle gebracht, den Sohn des Verderbens, in dem die Selbstsucht die häßlichste Gestalt annahm, die der Liebe zum Geld. ... Unterwerfung ist den Menschen zeitlebens nur durch Zwang möglich. Leicht

gleiten sie auf dem abschüssigen Wege der Selbstliebe aus und versinken in den Abgrund, in dem Menschen wie Völker untergehen." Nach dieser doppelten Charakteristik Ghenadies[1] fährt die Anklageschrift fort: „Das Synodalgesetz von 1872 besagt: Die Heilige Synode der autokephalen orthodoxen rumänischen Kirche ist ein Teil der autokephalen ökumenischen und apostolischen Kirche des Orients, deren Haupt unser Herr Jesus Christus ist, und bewahrt die gleichen Kanones wie die Kirche von Konstantinopel und alle orthodoxen Kirchen. Die kanonische Organisation der orthodoxen rumänischen Kirche ist durch unsre Heilige Synode im Jahre 1883 festgesetzt worden. ... Die Kirche hat seit den ältesten Zeiten die Notwendigkeit anerkannt, eine besondere Autorität zu schaffen, die über den einzelnen Bischöfen steht: die Synode der Bischöfe. Deshalb haben sich die Bischöfe von Anfang an der Synode unterworfen[2]. Nun bemüht sich der Metropolit-Primas gegen die Kanones der orthodoxen Kirche, die Konstitutionen und das Synodalgesetz des Jahres 1872 seit langem (er war drei Jahre Metropolit), sich über unsre Kirche eine Oberherrschaft zu verschaffen, die Autorität der Heiligen Synode zu einer bloßen Fiktion zu verkleinern, die Autorität der Kirche in ihren Dogmen und Vorschriften zu ändern und die Autorität der Heiligen Synode der seinen unterzuordnen. Er hat das Bestehen der orthodoxen Kirche, ja selbst die Existenz des Staates in Gefahr gebracht."

Aber wo hatte Ghenadie die Dogmen gering geachtet? Er sollte, so lautete die zweite Anklage, am Feste Epiphanie den Hymnus an die heilige Dreifaltigkeit, den der Archidiakon vor dem Altar auszusprechen hat, während der Bischof das Evangelium segnet, an seinem Throne haben vortragen lassen: „Der Vater hat gesprochen: Der in diesem Augenblick die Taufe empfängt, ist mein geliebter Sohn. Ihm hat sich der Heilige Geist zugesellt, den die Völker preisen in Ewigkeit. Die dritte Erscheinung: Dies ist mein geliebter Sohn, ihn sollt ihr hören." Indem der Metropolit, hinter dem Vorhang des Altars verborgen, diese Worte an sich richten ließ, machte er sich der Gottheit selbst gleich, was doch der Apostel im Brief an Timotheus verbietet: Der Bischof soll keine Neuerung einführen, indem er sich selbst verherrlicht. Mit Recht antwortete Ghenadie auf diese Anschuldigung: „Der Vorwurf, ich hätte meine demütige Person mit der Gottheit gleichstellen wollen, ist eine Gotteslästerung. Wenn jemand auch nur einen Augenblick denken sollte, daß Wir einen derartigen Gedanken haben konnten, so wäre ein solcher Gedanke doch wohl nicht eine Verfehlung gegen die Kanones, als vielmehr reiner Wahnsinn. Die Persönlichkeit des Bischofs, nicht seine Person im schwachen Fleische stellt den Stifter der Kirche dar, aber daraus zu schließen, daß er selbst die Gottheit ist, daran hat doch noch niemand gedacht."

Nicht viel besser begründet sind die meisten Anklagen der zweiten Kategorie. Einige indes sind durch die Gegengründe nicht entkräftet, wie daß Ghenadie

[1] Im Rundschreiben der Heiligen Synode an die Gläubigen heißt es: „Teuerste Brüder! Erwartet nicht von uns, daß wir ein Bild dieses Menschen geben, denn der hl. Paulus sagt: Unbotmäßige, leere Schwätzer und Verführer, die lehren, was nicht recht ist. Aber das ist ein Viertel von dem, was dieser Mensch in Wahrheit war." Ebenso fügt die Heilige Synode 2 Tim. 3, 1–5 bei und schließt: „Aber wir wollen nicht mehr sagen um der hohen Würde willen, die er bekleidet hat."

[2] Im Schreiben an das Volk belehrt die Heilige Synode die Gläubigen: Selbst Petrus gibt von seinem Tun Rechenschaft vor den andern Aposteln. Jeder Apostel im besondern muß sich der höchsten Gewalt, die allen vereinigt zukommt, unterwerfen.

5570 und wiederum 4000 Franken sich widerrechtlich angeeignet, Ziborien unterschlagen und Betrug geübt habe. Vor allem zeigt eine Tatsache, die der Angeklagte nicht zu bestreiten wagt, daß der Vorwurf der Habsucht gegen ihn gerechtfertigt war. Ghenadie hatte infolge besonderer Studien auf diesem Gebiet entdeckt, daß die Weihe einer Kirche nicht lange Zeit anzuhalten vermag. Infolgedessen hatte er während seiner achtzehnjährigen Amtstätigkeit in der Diözese Ardjesch 400 Kirchen, also jährlich 22, neu konsekriert, „als ob diese Diözese bis zum Amtsantritt des Angeklagten heidnisch gewesen wäre und er sie erst zum Christentum bekehrt hätte. Und doch wurde allezeit vor seiner Ankunft dort die heilige Messe gefeiert. Für jede Konsekration erhob er eine ihm gut scheinende Gebühr in möglichster Höhe, um so seine unersättliche Habgier zu befriedigen". Gegen diese Anschuldigung weiß Ghenadie einzig die Frage vorzubringen: Wie beweist man, daß ich es nur um Geld getan habe?

„Der furchtbare Anklageakt", heißt es in der Kundgebung der Regierung an das Land, „hätte das Herz des Exmetropoliten erschüttern sollen, aber er ließ ihn durchaus kalt. Er weigerte sich, die Heilige Synode als zuständiges Gericht anzuerkennen, und wagte es, der autokephalen rumänischen Kirche mit einer Appellation an die orthodoxe Kirche des Orients zu drohen, indem er die Anstrengungen des rumänischen Volkes, seine Kirche unabhängig zu machen, zu nichte machte. Das war ein doppeltes Verbrechen, ein religiöses und ein politisches, ein Vaterlandsverrat. ... Konnte der Staat seine Autorität durch einen schuldbaren Würdenträger so verletzen lassen?" — Bevor er an die orthodoxe Kirche appellierte, hatte Ghenadie ein Gesetz gefordert, das ein besonderes Richterkolleg für ihn einsetzte.

Der Protest des Angeklagten gegen die Autorität der Heiligen Synode ward von dieser mit Recht verworfen und die Zurückweisung von vier Bischöfen als verdächtig wurde als eine List bezeichnet, um sich der gebührenden Strafe zu entziehen. Vierzehn Mitglieder der Heiligen Synode waren anwesend, zwölf fällten bei zwei Stimmenthaltungen das 21 Druckseiten umfassende Urteil. Ein Metropolit, fünf Bischöfe und sechs Bischöfe in partibus unterschrieben, „daß Seine Heiligkeit der Metropolit Ghenadie Petrescu seine Würde und sein Amt als Erzbischof verloren hat, von dem Sitze der Metropolie der Hongro-Walachei zu entfernen ist und daß er vom heutigen Tag an bis zu seinem letzten Atemzug Mönch Ghenadie sein und heißen und unter den Laienmönchen des Klosters, in dem er die Gelübde abgelegt, oder eines andern, in das man ihn etwa sendet, seinen Platz einnehmen soll; endlich, daß er fortan weder Namen eines Erzbischofs noch selbst eines einfachen Priesters besitzen soll und Mönch und nichts weiter zu sein und zu heißen hat". Kaum war dies Urteil verkündet, als die Polizei in den Palast des Erzbischofs eindrang und den „Mönch Ghenadie" unter starker Bedeckung in das Kloster Calduraschan abführte. Sein Vermögen wurde, soweit man desselben habhaft werden konnte, mit Beschlag belegt und das Kloster, in das er verwiesen war, unter Polizeiaufsicht gestellt.

Die strenge Auslegung der Kanones und die rohe Behandlung Ghenadies seitens der öffentlichen Gewalten gaben den oppositionellen Blättern, die ihn bisher mit Schmähungen überhäuft, Veranlassung, gegen den Minister Sturdza Sturm zu laufen, weil er durch sein hartes Vorgehen die autokephale rumänische Kirche beleidigt habe.

Die Öffentlichkeit hielt Ghenadie keineswegs für einen makellosen Märtyrer, indes waren nach der allgemeinen Meinung die Bischöfe, die ihn verurteilt hatten, um nichts besser als er. Auf Betreiben der Opposition wurden Pilgerzüge nach Calduraschan veranstaltet. Ghenadie fand das unfehlbare Mittel, sich wieder zu Ansehen zu bringen: er stellte sich als das Opfer römischer Intrigen hin. Vor kurzem hatte ihn Mgr. Zardetti, der lateinische Erzbischof von Bukarest, besucht und französisch angeredet. Da Ghenadie kein Wort von dieser Sprache verstand, dies aber vor seinem Klerus nicht merken lassen wollte, erklärte Ghenadie sich für beleidigt. Gewiß wußte in Rumänien jeder, weshalb er abgesetzt war, und in keiner der offiziellen Schriften findet sich eine Andeutung der von Ghenadie jetzt erfundenen Lüge; aber mußte diese nicht die Russen schrecken und in ihnen die Besorgnis wecken, daß die einzige Verbindung, die zwischen den Rumänen und den orthodoxen Slawen besteht, durch die Katholiken in Gefahr kommen konnte? Wirklich wurde der russische Gesandte in Bukarest beauftragt, bei der rumänischen Regierung zu intervenieren, der religiöse Friede möchte wiederhergestellt werden.

Die Zeitungen erklärten, mehr als ein Bischof habe unter dem Zwange der weltlichen Gewalt gehandelt, ja, der Bischof von Roman, der an der Verhandlung nicht teilgenommen, erklärte öffentlich, die Ghenadie gemachten Vorwürfe seien kindisch. Freilich wußte er nur allzu wohl, daß die Anklage der Simonie und ähnliche gegen ihn selbst und alle seine Amtsgenossen erhoben werden konnten. Ghenadie hatte den Hauptteil seines Vermögens (man sprach von einer Million Franken) ins Ausland gerettet. Trotz der scharfen Überwachung gelang es ihm, eine Verteidigungsschrift zu veröffentlichen und eine Klage an den König drucken zu lassen: „Seitdem ich in dieses Kloster gekommen bin, ist es in eine Kaserne verwandelt. Nicht gerichtet, nicht verurteilt nach den Gesetzen des Staates, auf Grund deren man allein befugt war, eine Strafe über mich zu verhängen, durfte ich in den drei Monaten, die ich hier bereits weile, mich nicht ein einziges Mal, außer in Begleitung von Gendarmen, in die Klosterkirche begeben, dort zu beten und Gott um Vergebung meiner Sünden und aller Sünden der Menschheit zu bitten. Ich bezeuge vor Gott, daß ich unschuldig bin, und harre des Tages, wo mir Gerechtigkeit zuteil wird. Denen aber, die ihren älteren Bruder ungerecht angeklagt und verurteilt haben, rufe ich mit dem Propheten zu: Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Bekehrung. Der Herr verzeihe ihnen und erleuchte ihr Herz."

Sturdza mußte seinen Abschied nehmen, und ein neues Kabinett ward unter Aurelian gebildet, obwohl der eigentliche Leiter desselben der Minister des Innern Lascar war. Diesem ward die Aufgabe gestellt, den Konflikt in der rumänischen Kirche beizulegen. Er übergab dem gewesenen Minister Fleva, dem Dekan der theologischen Fakultät, Nizolescu, und dem Führer der konservativen Partei, Lascar Catargi, ein Demissionsformular, das Ghenadie nachträglich unterzeichnen sollte. Während aber Fleva die Wiedereinsetzung des Metropoliten auf einen Monat verlangte, begnügte sich Catargi damit, zu fordern, daß Ghenadie in den Metropolitanpalast zurückgeführt werde, um dort zu demissionieren. Indes gelang es dem Minister, durch Professor Nizolescu gegen eine gebührende Abfindungssumme von Ghenadie eine einfache Abdankungsurkunde zu erkaufen, damit so vor der Öffentlichkeit klar wurde,

daß beide historische Parteien, die konservative wie die liberale, zur Beilegung des Konflikts in der Kirche das ihre getan. In einer außerordentlichen Sitzung der Synode sollte die Strafe der Absetzung gegen Ghenadie aufgehoben werden. Notgedrungen annullierte die Heilige Synode, ein willenloses Werkzeug der Regierung, die Verurteilung des früheren Metropoliten und ernannte ihn auf den Vorschlag des Ministers zum Erzpriester, dem höchsten Würdenträger nach dem Bischof. War Ghenadie damit von aller Schuld freigesprochen oder erließ man ihm einfach in Gnaden die Strafe? Hierüber sprach sich die Versammlung nicht aus, da sonst der König selbst bloßgestellt worden wäre. Nach dem Adeverul vom 8. (20.) Dezember 1896 ereignete sich indes ein für die herrschenden Zustände charakteristischer Vorfall. Als der Minister die Heilige Synode zur bedingungslosen Ungültigkeitserklärung des Urteils aufforderte, erhoben sich die Väter und protestierten. Der Bischof von Jassy stürzte auf den Minister los, schlug ihm mit der Faust ins Gesicht und rief: „Wie? Du willst uns zwingen, unsre eigenhändigen Unterschriften zurückzuziehen und uns selbst zu verurteilen?“

Sollte dieser Bericht der Wahrheit entsprechen, so bedarf er keines Kommentars; hat die Phantasie etwas nachgeholfen, so zeigt er wenigstens, was man im Lande für möglich hielt und selbst glaubte.

Verschiedene Umstände, insbesondere der Kampf, den die oppositionellen Blätter gegen jedes einzelne Mitglied der Synode geführt, machten es unmöglich, eines von ihnen an Stelle Ghenadies zum Metropoliten zu wählen. Es blieb also nichts anderes übrig, als den abgesetzten Vorgänger Ghenadies, Josif Gheorgian, wieder zu wählen. Dies geschah einstimmig, und so stand Josif wieder an der Spitze der rumänischen Kirche bis zu seinem Tod im Januar 1909.

Kaum war Josifs Wahl verkündet, als Ghenadie vor ihm erschien, ihm die Hand küßte und um seine Genehmigung bat, weiter im Kloster Caldurașchan zu bleiben. Von dort aus hoffte er, am besten eine Gelegenheit benützen zu können, seine alte Würde wiederzuerlangen. Als im Jahre 1900 die liberale Partei der konservativen Platz machen mußte, ließ Ghenadie sich Visitenkarten drucken mit dem Titel: Primat canonic al României (kanonischer Metropolit von Rumänien), ja er erdreistete sich, in die Kathedrale zu gehen und sich auf den Thron des Metropoliten zu setzen, von dem ihn die damals konservative (ihm freundliche) Regierung durch die Polizei entfernen lassen mußte. Um ihn indes einigermaßen zufriedenzustellen, bewilligte ihm das Ministerium zu seiner Pension von 10000 Franken noch eine Nationalentschädigung von 12000 Franken jährlich und die Nutznießung von 400 Joch Acker. Immer noch einen Umschwung der Dinge erhoffend, starb Ghenadie, 85 Jahre alt, im Jahre 1918.

Am 7. (19.) Dezember 1913 war Bukarest wiederum der Schauplatz der Wahl eines Metropoliten. Athanasie Mironescu, der bisherige Inhaber der Würde, hatte auf das Drängen der feindlichen Partei sein Amt mit Schimpf und Schande[1] niederlegen müssen. Die Versammlung, welche die Bischöfe

[1] Man ist in der Praxis in Rumänien nicht empfindlich, doch beuten politische Gegner Skandale bei gegebener Gelegenheit gern aus. Der zweite Nachfolger Petrescus beging Schandtaten, die ein gegnerisches Blatt veranlaßten, ihn mit einem unbekleideten Weibe vor sich in seiner Amtstracht auf einem Drachen durch die Luft reitend darzustellen. Vom Himmel schaut Gott herab und spricht zu dem neben ihm stehenden hl. Petrus: Sieh, das ist dein Stellvertreter auf Erden. Athanasie soll von einem Mädchen, das in ein Kloster treten wollte, gefordert haben, es müsse ihm zuerst zu Willen sein, ehe er die Erlaubnis zum Eintritt gebe. Auch gegen ihn ward von der feindlichen Partei sein Verhalten ausgebeutet.

und Erzbischöfe wählt, stellt die Versammlung aller Gläubigen vor, weshalb außer den Mitgliedern der Heiligen Synode, welche die Väter der Kirche sind, das Parlament als Vertretung der Volkes am Wahlakt teilnimmt. Nach welcher Seite die Wähler leichter hinneigen, ist unschwer zu erraten, wenn man erwägt, daß Politik und Vorteil die hauptsächlich die Wahl bestimmenden Faktoren sind. 259 Wähler sollten die Person des neuen Oberhirten bezeichnen. Die Leitung der Wahlhandlung stand dem Bischof von Jassy als Metropoliten der Moldau zu, aber der Lärm und das Geschrei der Wahlversammlung war so groß, daß man kein Wort von dem, was er sagte, verstehen konnte. Verzweifelt schwang er eine Zeit lang die Glocke, dann warf er sie zur Erde, sprang auf und rief mit aller Kraft seiner Lungen in den Saal hinein: „Meine Herren, wenn Sie nicht bald ruhig sind, lasse ich die Kirchenglocken läuten!" — „Ach was", rief ihm ein Abgeordneter zu, „brauchen wir Sie denn als Präsidenten?" Das Geschrei der Anwesenden wurde so stark, daß ein Bukarester Blatt schrieb, man glaubte sich fast in ein café chantant versetzt, aber niemand konnte für möglich halten, daß diese lärmende, streitende und tobende Menge eine ehrwürdige Versammlung sei, berufen und im Begriff, einen Kirchenfürsten zu wählen.

Dreißig Stimmen mußten wegen des Inhalts und des Zynismus der Stimmzettel für ungültig erklärt werden: „Ich wähle König Karl zum Metropoliten." — „Ich wähle den Bischof Parteine (vom untern Donauland). Möge Gott ihm verzeihen!" las man auf einem andern. — „Ich wähle den Hauptschreier unsres Landes", stand auf einem dritten. Einige wiederum trugen die Namen von Senatoren, die Laien waren, nicht wenige außer dem Namen des Kandidaten gemeine Zoten. Einer der Abgeordneten rief, als er aufgerufen wurde, seinen Stimmzettel abzugeben: „Ich stimme nicht mit, ich bin Atheist." Endlich wurde das Resultat der Wahl verkündet. Die Mehrzahl der Stimmen war auf Bischof Josif Gheorgian gefallen. Sollten die Bischöfe, die nun umsonst Geld und gute Worte gegeben, die höchste Ehrenstelle des Landes zu erlangen, sich willig darein ergeben, ihre Hoffnungen so jäh gescheitert zu sehen? Josif Gheorgian war erst am 6. Dezember zum Bischof von Roman ernannt worden und nun bereits am Tage darauf, noch ehe er von seinem Bistum Besitz ergriffen, mit der Würde eines Metropoliten bekleidet. Lebhafte Proteste erhoben sich gegen seine Wahl, ohne daß diese es zu verhindern vermochten, daß Gheorgian noch am Nachmittag desselben Tages vom König bestätigt und alsbald installiert wurde.

Ernste Geister sehnen vielfach eine Reform der rumänischen Kirche herbei. Ist diese möglich ohne eine Vereinigung mit Rom? Noch stehen einer Versöhnung der Römer (Rumänen) mit Rom tausend Vorurteile und Schwierigkeiten im Weg, obwohl durch den Zuwachs, den Groß-Rumänien (România mare) durch Bessarabien, die Bukowina und einen großen Teil Ungarns erhalten, die Zahl der Katholiken überaus gewachsen ist. Nur ganz vereinzelt läßt sich hie und da ein Ruf hören, daß nur von Rom das Heil kommen kann. „Aus Rom kam einst und kommt noch jetzt alles Gute, dessen wir uns erfreuen", verkündete vor einigen Jahren der Sekretär der Königl. Akademie von Jassy, „so ist denn auch die Erneuerung unsres Volkes von den katholischen Rumänen ausgegangen und bei ihnen Tatsache geworden." **Augustin Arndt** S. J.

Die Erziehung zum Glauben in schwierigen Fällen.

Wenn es wahr ist, wie wir Katholiken wissen, daß es einen übernatürlichen Glaubenskeim gibt, den Gott in der Taufe bereits der menschlichen Seele schenkt, so muß dieser Same bei dem Aufbau des Glaubenslebens im Kinde und bei den ersten Bildungen eines Glaubensakts von maßgebendem Einfluß sein. Ja es fällt ihm offenbar die Hauptrolle zu, denn er ist der Fruchtträger, dem Gott selbst die innere Kraft gegeben hat. Ohne Rücksicht auf diese Seelengabe ist es unmöglich, eine wissenschaftliche Begründung des Glaubens zu geben. Auch der ungläubige Gelehrte muß sich dieser Forderung fügen. Wenn er nämlich unparteiisch die im Christentum vorkommenden Tatsachen des Glaubenslebens zergliedert, kommt er auf seelische Ereignisse, die er nicht restlos in die letzten Zellen auflösen kann, die er als irrational, von seinem Standpunkt aus, bezeichnen muß. Sie sind aber deshalb nicht weniger wirklich. Will er nun wissenschaftlich vorgehen, so muß er religiöse Zustände aus den besondern religiösen Ideen erklären, hier also aus der Gedankenwelt des Christentums. Er wird sich zunächst fragen, wie die christliche Lehre jene wirklich oder scheinbar irrationalen Größen im Glaubensleben deutet. Und da muß er sich in erster Linie mit dem Zustand auseinandersetzen, den wir Katholiken als übernatürliche Glaubensneigung bezeichnen.

Uns Katholiken selbst sollte aber Größe und Aufgabe dieser gottgeschenkten, glaubenschaffenden Eigenschaft klar und geläufig sein. Sie wird viel zu wenig berücksichtigt, nicht bloß praktisch bei der Erziehung zum Glauben, sondern auch in manchen wissenschaftlichen Theorien, die das Zustandekommen und das innere geistige Gefüge des Glaubensakts erklären wollen.

Die Wichtigkeit dieser Glaubenszelle tritt besonders ins Licht, wenn man gewisse Erfahrungen des Seelenlebens heranzieht, deren Wesen und Tragweite bisher wenig erkannt wurden. Auf diese allein wollen wir uns beschränken.

Unbefangene Seelenführer merken häufig, daß ganz gutgewillte und aufrichtige junge Menschen einen starken Widerstand gegen den Glauben in sich verspüren. Es gilt die Eigenart dieses Hindernisses zu durchschauen. Eine vorsichtige Prüfung zeigt nicht selten ein auf den ersten Blick überraschendes Ergebnis: Wie es Anlagen zum Zorne, zum Eigensinn, zur Sinnlichkeit gibt, so wurzeln auch in manchen Seelen, unabhängig von bewußten Fehlern und von der Erziehung, starke Widerstände gegen jede Art von Autoritätsglauben. Bei genauerem Zusehen schwindet die Verwunderung darüber. Denn dieser Mangel an Geneigtheit, sich dem Zeugnis anderer zu fügen, ist kein willkürlicher, und somit unerklärlicher Eigensinn. Er gründet zunächst in einer bestimmten Anlage des Geistes, der, wählerisch und scharf sondernd, alles untersuchen und ausforschen will. Dieser innere Widerstand wird häufig gestützt durch eine bis zur Ängstlichkeit gesteigerte Aufrichtigkeit, die sich beständig fürchtet, etwas zuzugeben oder anzunehmen, was nicht vollkommen sicher und durchsichtig klar als richtig erkannt wurde.

Dazu kommt noch manchmal eine eigenartige Sucht, alles aus der eigenen Gedankenwelt heraus aufzubauen, die Dingwelt außer sich selbst zu gestalten,

eine „konstruktive" Anlage also, die sich, gleich den zwei andern, bereits im Kinde Gott weiß woher stammend, ganz deutlich offenbart.

Gewöhnlich beobachtet man diese Geistesrichtungen erst bei den Reifenden, die über Zweifel gegen den Glauben klagen; man durchforscht dann ihren gegenwärtigen Seelenstand und wälzt die Schuld auf Bücher oder lebendige Einflüsse, die wohl auch dem leidenden Jungen selbst als verhängnisvoller Grund erscheinen.

Die Sache liegt aber in den meisten Fällen ganz anders. Man wird den wahren Tatbestand nur erschließen, wenn man sich vieler versteckter Einzelheiten aus den Kinderjahren des Buben genau entsinnt, oder wenn Berichte des Jungen selbst über jene Zeit Grundlagen aufdecken, aus denen man durch Vergleiche und Verknüpfungen die ursprünglich wirkenden Kräfte zusammenstellen kann.

Natürlich sind diese drei eben gezeichneten Anlagen nicht immer im Verein und mit gleichem Gewicht vorhanden. Aber jede von ihnen genügt, um Anforderungen an die Erziehung zum Glauben zu stellen, denen man fast niemals genügt.

Kinder, wie wir sie hier beschrieben haben, stemmen sich von vornherein gegen Autoritätsbeweise, nicht aus Stolz oder Eigensinn, sondern weil sie, meist ohne klares Bewußtsein jener drei Anlagen, ihres innern Dranges zur Nachprüfung, ihrer stets mit sich unzufriedenen Aufrichtigkeit, ihrer „konstruktiven" Geistesrichtung endlich, nicht in der richtigen Weise Meister werden.

Es kommen ihnen Zweifel, die sonst erst den Sechzehn- und Siebzehnjährigen aufstoßen, schon sehr früh, jäh und aufdringlich. Sie werden stutzig bei der plötzlich in ihrer Seele auftauchenden Frage, woher Eltern und Lehrer ihr religiöses Wissen haben, mit welchem Rechte sie die Kinder zum Glauben an diese und jene Wahrheit verpflichten; und alsbald drängen sie weiter nach: „Wie begründet man die Autorität der Kirche, die als unfehlbare Lehrmeisterin hingestellt wird?" Das sind an sich alles vernünftige Fragen ohne Zweifel, und man kann sie nicht mit der Anklage auf vorlautes Wesen und mangelnde Demut niederringen, so lustig auch beide Gruppen von Fehlern dabei aufspielen mögen.

Der Erzieher hat diesem frühen kritischen Sinn gegenüber keinen leichten Stand. Erdrückt er ihn, so zieht sich der Knabe in sein Schneckenhaus zurück, er schweigt, aber seine Gedanken spinnen weiter. Auch wenn er sich unterwirft, arbeitet die überstarke Anlage selbsttätig, es sammeln sich Rätsel und Hemmnisse in der jungen Seele, keimende Gefahren für die Zukunft.

Mit apologetischen Beweisen ist diesem Jungenschlag schwer beizukommen. Ganz kindliche genügen ihm nicht, für die Primanerargumente oder gar für die volle Wissenschaft ist er nicht entwickelt genug.

Da muß man sich denn an den eingegossenen Glauben erinnern und sich mit ihm verbünden.

Fordert aber der kritische Bub nicht auch für das Dasein dieser Gabe klare Gründe? So wird man denn wieder auf die apologetischen Grundlagen verwiesen. Das muß allerdings umgangen werden.

Man berufe sich zunächst auf die religiöse Erfahrung. Ein vernünftiger Junge ist leicht zu überzeugen, daß er nicht schon wissen kann, was er noch

niemals selbst erfahren hat, daß er, wie in andern Dingen, so auch auf diesem Gebiet dem gelungenen Versuch von Jahrhunderten Glauben schenken darf und muß, daß er erproben soll, was unzähligen Menschen vor ihm geholfen hat. Gelehrte und Heilige beteten herzlich und demütig, sage man ihm; nur so fanden sie ein inneres Licht, das ihnen Klarheit und Sicherheit brachte.

Woran man dabei denkt, was man aber nicht gleich zu sagen braucht, das ist die stille Arbeit des eingegossenen übernatürlichen Glaubens. Aber der Erzieher muß selbst fest und zuversichtlich auf diese Kraft der Gottesgabe vertrauen.

Wenn der Junge betet, wird er finden. Er wird den schlummernden Keim aus seiner knospenden Hülle herauslocken; denn der gottgeschenkte Glaubenssame ist seinem innersten Sein nach keine tote Eigenschaft, sondern, ähnlich dem Glaubensakt selbst, eine bereitwillige Neigung und eine still leuchtende Erkenntnis. Diese heißt es zur Arbeit aufrufen. Das Gebet weckt die Neigung und bringt innere Zuversicht und freudige Bereitwilligkeit. Es ist nicht richtig, daß der Knabe nur auf streng logischem Wege die Vorbedingungen zu dieser Gewißheit schaffen kann. Die Erkenntnis, welche durch den Glaubenshabitus wachgerufen wird, knüpft an alles an, was er bereits über Gott und die Offenbarung, Christus und die Kirche gehört hat. Die mit der eingegossenen Glaubenseigenschaft zusammenarbeitende Gnade belichtet diese Tatsachen und macht sie überzeugend klar, gut und schön. Viele Zusammenhänge und eine schöne Harmonie der Glaubenswahrheit und des Lebensideals lassen dem Knaben den ganzen Glaubensinhalt faßlich, stichhaltig und glaubhaft erscheinen.

Dieser Vorgang ist in der Vernunft objektiv begründet, wenn auch der Junge die innersten Fäden nicht entwirren kann. Tatsächlich steht es nämlich so, daß der Schöpfer der Natur und Urheber unsres Glaubens den Glaubensakt selbst mittels der Gnade aus Vorarbeiten der Vernunft, aus der Offenbarungstatsache, aus dem Wesen der eingegossenen Glaubenseigenschaft und aus seiner eigenen wesenhaften, objektiven Allwissenheit, Wahrhaftigkeit und Treue herausholt.

An sich müssen die den Akt ermöglichenden Vernunfterkenntnisse subjektiv gewiß, nicht etwa bloß wahrscheinlich sein. Woher diese persönliche Gewißheit fließt, ist an sich gleichgültig, wenn sie nur vorhanden ist.

Für die praeambula fidei gibt es, wie die Kirche immer festgehalten hat, objektiv vollgültige und sichere Beweise. Eine genügende Vorbedingung des Glaubensakts ist die sichere Erkenntnis Gottes und der Offenbarungstatsache.

Wenn nun aber ein gut begabter Knabe innerhalb der Grenzen seiner eben geschilderten Seelenanlage, bei sonst ausgesprochen trefflichem Willen unter Gebetsanstrengungen und in reger sittlicher Arbeit auf dem gewöhnlichen Wege zu jener Gewißheit, die den Glauben bedingt, nicht kommen kann, muß sich für ihn ein anderer Pfad finden lassen. Nun ist gar kein Zweifel, daß die in Gottes Wesen begründete „von Natur christliche“ Seele, wenn nur ihr Streben lauter und gerade ist, einen Zug zum Unendlichen hat, der unter Beihilfe der Gnade zu einer klaren und sichern innenanschaulichen Überzeugung wird, auch wenn der Betreffende die zu Grunde liegenden logischen Reihen nicht auseinanderfalten kann. Die Offenbarungstatsache erscheint ihm gleichfalls als

unzweifelhafte Wahrheit, aber nicht mit dem landläufigen Gesicht. Die einzigartige Erscheinung Christi, der Glanzaufstieg der Kirche, der leuchtenden Bergstadt, nehmen unter der Belichtung der Gnade und durch ihre unmittelbar werbende Kraft (beides ein Werk des Glaubenshabitus) unmittelbar überzeugende Formen an, die nicht weniger verstandesmäßig sind, weil sie ein mehr anschauliches als ein vernunftgerecht-schlüssiges Gepräge zeigen. Auch die mathematisch zusammenfassende Einheitsschau ist doch wahrhaftig ein Werk der Vernunft und um nichts weniger gewißheitbringend als mühsame Schlußreihen. In unsrem Falle werden seelische Triebkräfte, die zur Zusammenschau gehören und sie nach bestimmten Gesetzen unter gewissen Umständen erzeugen, durch die Gnade und den Glaubenshabitus aus der Seele hervorgeholt. In dieser Seele ersteht dadurch eine klare und feste Überzeugung, die als Einheit, als ein unteilbares Ganzes aus den Tatsachen der Offenbarung, den Eigenschaften des offenbarenden Gottes, dem Glaubensinhalt selbst, durch ein Zusammenwirken der Vernunft, der Gnade und des Willens geschaffen wird; es ist das eine besondere Einwirkung der Gnade auf Vernunft und Willen (auf die Vernunft wenigstens mittelbar durch besondere Willenseinstellung), die leuchtende Gewißheit und freudige Zustimmung in der Seele weckt.

Die tiefsinnigen Forschungen, welche Suarez, Lugo und andere, auch neuere, wie Pesch, Adam und Feuling, angestellt haben, um die Zusammenarbeit der Offenbarungstatsache mit den eigentlichen Glaubensbeweggründen bei dem Aufbau des Glaubensakts klarzulegen, bewegen sich eigentlich auf derselben Linie. Hier suchen wir nur eine psychologische Begründung zu geben, die ohne eingehende Berücksichtigung der Erfahrungstatsachen auf rein theoretischem Wege nicht zu erzielen ist.

Um einen Standpunkt von ruhiger Klarheit zu gewinnen, müssen wir uns noch einen Augenblick auf diesem rauhen psychologischen Gebiet bewegen.

Jeder Seelenakt, der eine Wahrheit auf das Ansehen eines andern hin als sicher annimmt, setzt zwei Erkenntnisreihen als unumgänglich notwendige Bedingungen voraus: die Erkenntnis, daß jener Gewährsmann für die Wahrheit voll eintritt, und die Erkenntnis, daß sein Wissen sicher begründet ist und vollkommen aufrichtig mitgeteilt wurde. Der Glaubensakt selbst ist in seinem innern Aufbau ungeteilt; jene notwendigen Vorbedingungen, ohne die er nicht bestehen kann, müssen demnach in anderer Form seiner Struktur einverleibt werden. Ein großes zeitliches Vorausgehen reicht nicht hin. Unmittelbares Motiv des Glaubens ist nicht etwa die Glaubwürdigkeit des Gewährsmanns in einer von der mitgeteilten Sache losgelösten Form. Es ist auch nicht die in mir durch eine Beweisführung erzeugte Idee dieser Glaubwürdigkeit, sondern die wirkliche (ontologische) Glaubwürdigkeit in ihrem objektiven Sein. Diese existierende Wirklichkeit verkörpert sich nun gleichsam in der Wahrheit, für die der Bürge eintritt. Ich glaube der Mitteilung, nicht der Glaubwürdigkeit. Das sichere Wissen und die volle Aufrichtigkeit des Sprechers schwebt nicht über der Mitteilung, geht nicht neben ihr her, sie ist in ihr verkörpert. Ich nehme die alle Zeichen der Glaubwürdigkeit innerlich und objektiv in sich tragende Mitteilung gläubig an. In diesem einfachen Seelenakt ist zweifellos auch die Mitteilung als geschichtliche Tatsache

enthalten, wenn auch in anderer Form als damals, da sie zuerst als notwendige Vorbedingung von mir erkannt wurde.

Das sind überaus wichtige Erkenntnisse, denn eine Wahrheit hebt sich jetzt ganz klar ab. In dem mit Hilfe des Glaubenshabitus und der zuvorkommenden Gnade zustande gekommenen Glaubensakt kann ein unverschuldeter Mangel in der Erkenntnis der Glaubensvorbedingungen durch die belichtende Arbeit der Gnade verbessert und behoben werden, auch in Beziehung auf diese Praeambula selbst, die, wenn auch in anderer Form, im Glaubensakt enthalten sind. Eine unparteiische gedeutete Erfahrung bestätigt das auch vollauf.

Bringen wir also unsern schwierigen Jungen dazu, daß er sich aufrichtig und demütig zu einem Glaubensakt bereit erklärt, so wird dieser übernatürliche Vorgang auch bei ihm einsetzen und alle Schwierigkeiten überrennen.

Hält man sich an unsre Deutung, so überwindet man zwei irrige Meinungen, welche die fruchtbare Erziehung zum Glauben außerordentlich erschweren: Die Meinung, als sei das sog. „religiöse Erlebnis", das so manchen Menschen, auch den Erwachsenen, zum Glauben trägt oder im Glauben festigt, ein psychologisches Naturding, halb Schwärmerei, halb Phantasie, teils Gefühl, teils Einbildung; es ist vielmehr ein Gnadenwerk, eine unsichtbare Arbeit des Glaubenshabitus und, wie so manche innere Gnadenwirkung, nicht restlos psychologisch zu zergliedern. Das, was die Theologen die bereitwillige Glaubensgeneigtheit (pius credulitatis affectus) nennen, ohne die kein Glaubensakt zustande kommt, erscheint der Seele als etwas Geschenktes, Unerklärliches, und demnach ihr Angepaßtes, Naturgemäßes, Harmonisches. Das nennt man eben ein Erlebnis.

Eine zweite irrige Auffassung greift nicht weniger zerstörend ein. Man will die durch den Glaubenshabitus und die Gnade gebrachte Erleichterung und Bereitwilligkeit um jeden Preis an Erkenntnisbedingungen knüpfen, die logisch zerlegbar sind. Das gelingt in vielen Fällen nicht. Gewiß ist auch die unmittelbar von Gott gezeitigte Einsicht und Willensneigung vernünftig, nicht blind, aber es ist doch eine Entschleierung, ein inneres Schauen, ein seelischer Drang, eine unerklärliche Anziehung, die wie ein Licht in der Finsternis wirkt, wie eine Gewißheit, die jeden Zweifel, jedes Schwanken ausschließt und keiner weiteren Stütze, keiner weiteren Begründung bedarf als nur ihres Eigenlichtes, ihres Eigenlebens. Man lese doch nur Augustins Bekenntnisse, die Aufzeichnungen vieler Konvertiten, die Selbstschilderungen der Heiligen in den Anfängen ihrer „Bekehrung".

Und diese Arbeit des Glaubenshabitus oder doch wenigstens der zuvorkommenden Gnade setzt nicht erst ein, da der eigentliche Glaubensakt erweckt wird; sie greift bereits zu, wenn die Vorbedingungen zum Glauben in der Seele heranreifen. Eine so umschriebene Ansicht hat nichts zu tun mit der sog. Intuitionsapologetik, deren Grundfehler darin liegt, daß sie Gnadenwirkungen in natürliche Vorgänge auflöst.

Alle, welche gebildete Menschen, die sich ahnungsvoll der Wahrheit nähern, unterrichten, bestätigen immer wieder, daß die gewöhnlich apologetischen Beweise nur *sehr selten* ausschlaggebend sind. Der Weg zur Heimat ist meist jenem ähnlich, den wir hier gezeichnet haben.

Und in dieser Richtung muß denn auch ein Knabe, der die oben geschilderten Anlagen hat, zum Glauben erzogen werden.

Auch jene Jungen, die neben ihrem alles zergliedernden Spürsinn von einer Art leidenschaftlicher und schonungsloser Aufrichtigkeit gequält werden, wird man gewöhnlich auf den Weg führen müssen, der hier angedeutet ward. Wie man aber jene andern Jungen, nachdem sie aus der ihnen neu werdenden Gewißheit frische Kraft geschöpft haben, auf die intuitive Kraft der Seele, die natürliche und übernatürliche, aufmerksam machen muß, damit sie ihre fast krankhafte Zergliederungssucht überwinden, so muß man die übereifrigen Jünger der eigenen Aufrichtigkeit zur Erkenntnis bringen, daß sie sich nichts vergeben und auch keinem Schatten der Unwahrhaftigkeit nachgeben, wenn sie jener innern Offenbarung der Güte und Schönheit des Christentums und der Kirche, wenn sie der hinreißenden Überzeugungskraft einer vollkommenen Harmonie des ganzen Menschen Glauben schenken, selbst wenn sie nicht alle Schwierigkeiten lösen, alle Dissonanzen aufheben, selbst wenn sie nicht alles in ein logisches Gefüge und in strenge syllogistische Reihen zwingen können.

Schwieriger mag es sein, jenen Typ richtig zu behandeln, bei dem sich, bereits in Knabenjahren, ein „idealistischer" Zug findet, der also unbewußt alles Religiöse und Sittliche aus sich heraus konstruiert.

Leute, die niemals tiefer in „komplizierte" Knabenseelen eingedrungen sind, glauben nicht recht an die Möglichkeit solcher Vernunfteinstellung in Frühjahren. Man kann aber Tatsachen nicht ableugnen, weil sie schwer zu erklären sind oder mit einer liebgewonnenen Theorie nicht übereinstimmen. Richtig ist nur, daß Knaben sich dieses „idealistischen" Zuges (im philosophischen Sinne) nicht bewußt werden. Sie fühlen sich zunächst auch nicht beunruhigt; denn sie glauben fest und zuversichtlich, während sie doch tatsächlich die vernunftgemäßen Vorbedingungen des Glaubens ganz subjektiv aufbauen und von einer objektiv gültigen Wahrheit gar keine richtige Vorstellung haben. Auch können sie einen ganz guten übernatürlichen Glaubensakt erwecken. Denn sie sind von der Richtigkeit ihrer „Vernunftschlüsse", als Vorstufen des Glaubens (praeambula fidei), vollkommen überzeugt.

Aber es gibt dann ein Erwachen mit Schrecken, wenn ein reiferes Denken ihre selige Ruhe aufscheucht. Sie haben so viel und so lange aus sich herausgesponnen, daß sie zu einem dinglichen An- und Auffassen gegebener Größen kaum mehr fähig sind. Sie fühlen sich gott- und religionslos, sobald sie hören, daß man die vernunftgemäßen und geschichtlichen Vorbauten des Glaubens nicht aus der eigenen Werkstatt des Denkens, Fühlens, Wollens und Genießens herausholen darf. Sie halten damit auch ihr vergangenes Gottsuchen und Gottfinden für Lug und Trug.

Zum Glück übertreiben sie. Hier knüpfe die Heilung an. Sie haben doch als kleine Jungen nicht aus dem Bodenlosen geschöpft. Eine Menge Wahrheiten drang an ihr Ohr und stieß bis zu ihrem Herzen durch.

Wenn sie auch alles aus sich zu spinnen wähnten, so arbeiteten sie dennoch mit diesen gegebenen und aufgenommenen Größen. Richtig ist nur, daß sie alle diese Wahrheiten nicht nach ihrem einhaftenden Werte beurteilten, sondern nach dem eigenen Geschmack, nach der mehr oder weniger leichten Eingliederung in ihr Seelenleben, nach dem, was sie sich zusammendachten, was sie

zusammenbauten und dann gleichsam vor sich als leitende und leuchtende Gewißheit hinstellten. Es ist merkwürdig, wie bereits zwölf- und vierzehnjährige Buben, unbewußt natürlich, aber dennoch mit erstaunlicher Folgerichtigkeit dieser „konstruktiven" Anlage ihres Geistes nachleben.

Man muß ihnen zeigen, daß der Stoff, den sie verarbeiteten, gar nicht eigenes Erzeugnis, sondern ein hingelegtes Gut war, dessen sie sich allzu eigenmächtig bemächtigt hatten. Sie schufen sich nicht Gott und die Sittlichkeit und die Pflicht, wie sie es wohl mit zwanzig Jahren, da sie sich des Geisteszustandes der Knabenjahre zu entsinnen suchen, voraussetzen. Es wurden doch auch viele „objektive" Größen zum Aufbau ihres Glaubens verwandt.

Sind diese eigenartigen Menschenkinder einigermaßen über ihre Vergangenheit beruhigt, so muß man sie einige Zeit anhalten, den Glauben zunächst einfach hinzunehmen, wie er sich ihnen in der Lehre der Kirche darstellt, daneben aber den sachlichen Wert der Grundlagen des Glaubens allmählich zu erfassen. Freilich wird man hier nur zu oft erkennen, daß die Wege zur Wahrheit unberechenbar sind.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Vom „Weißen Reiter" bis zum Göttinger Musenalmanach.

Das Schicksal der katholischen Lyrik zwischen 1918 und 1923 ist charakteristisch für die gleichzeitigen Wandlungen katholischer Literatur und Kunst überhaupt, ja des gesamten katholischen Geisteslebens im Deutschland jener leidvollen Jahre. Minderheiten, die von starken Mehrheiten anderer Weltanschauung umgeben und ihnen durch vielfach gleiche Daseinsbedingungen verwandt sind, können sich natürlich vom Einfluß der Mehrheitsweltanschauung nicht vollkommen frei halten. Es versteht sich also von selber, daß die katholischen Dichter, zumal die jungen, von der innern Unsicherheit und dem hastigen Suchen nach neuen Formen mitergriffen wurden, als der Zusammenbruch unsrer politischen und wirtschaftlichen Macht so vielen unsrer nichtkatholischen Brüder allen seelischen Halt zu rauben schien. „Die katholische Literatur", schreibt im „Literarischen Echo" (15. Dezember 1922, 330 f.) Leo Weismantel, bekanntlich ein führender Vertreter der jungen Richtung, „heute gewiß nicht mehr ‚inferior', heute auf gleicher und in vielem auf überragender Ebene als (!) die ‚Literaturen' anderer Kulturkreise des gleichen deutschen Volkstums, ist gleichwohl verfangen in alle Schlageisen unsres Zeitelends, unsrer ganz allgemeinen geistigen Zerfahrenheit, unsrer ganz allgemeinen blutenden Sehnsucht, unsrer spießbürgerlichen Sattheit wie unsres glühendsten, bis in den Tod gehenden Opferwillens — ein fieberkrankes Kind im Arme der Mutter Kirche."

Das Krankheitsbild mußte in der Lyrik, die ja am ersten persönliches Bekenntnis ist, besonders deutlich hervortreten. Der Feinfühligkeit lyrischer Seelen wuchs die Neuheit der Ereignisse zu einer aller Erklärung spottenden Ungeheuerlichkeit empor, und das maßlose Erlebnis drängte nach einem Ausdruck, der ebenfalls kein Maß duldete und alle bisher gültigen Formgesetze durchbrach. Aber wie rasch wir leben, zeigte das schnelle Ermatten dieser übersteigerten Spannung. Nach kaum fünf Jahren haben sich die wildesten Wasser verlaufen, und die Arche der alten Kirche steht als Wiege einer neuen Menschheit auf dem Berge, den die Sehnsucht der edelsten Geister sucht. Und nun ist es Zeit, auf die stürmische Vergangenheit zurückzublicken.

Gut schildert Gustav Keckeis[1] die seelische Verwirrung mancher jungen katholischen Dichter. „Ihre Werke", sagt er, „wachsen unter einem unerhörten Gefühlsdruck, der das zu Gestaltende wie aus dunkeln Schächten jäh emportreibt und ihm nicht Rast und Raum läßt, um rund und ebenmäßig oder auch nur organisch wahr zu werden. Ihre Bilder bedrängen sich, stürzen übereinander, ineinander, als rase ein unerbittlicher Jäger hinter gehetztem Wild, als werfe ein Vulkan den Inhalt dieser Dichterseelen unberechenbar, grollend hoch, und als sei kein Halt und Stillstand der heißen Phantasie vor dem Sturme der Gefühle und Gesichte. Ihre Menschlichkeit ist bedroht, ihre Geister und Sinne sind in Aufregung und kreisen bohrend um Stoffe, die ihnen als Katholiken weniger dunkel sein sollten. Sie erscheinen dadurch schwankender, aufgerüttelter oder maßloser und ungesunder, als sie wohl innerlich sind. Sie dünken uns in

[1] Die bewegenden Kräfte der schönen Literatur. kl. 8° (38 S.) Freiburg 1922, Herder.

manchen Gedichten, in Roman- und Dramenstellen unsicher greifend, der dichterischen Freiheit ohne entsprechende katholische Bestimmtheit allzusehr überlassen.... Sie drängen sich ans Göttliche, werfen ihre problematische Erregung vor das Allerheiligste, reißen es mit gequälter Inbrunst und oft allzu menschlichem Zugriff an sich und scheinen anderseits doch wieder hinabgestürzt in schwüle Sinnenverstrickung, aus der dann wiederum riesengroße Visionen der Sehnsucht hinaufliegen an den Himmel“ (37 f.).

Tiefste Ursache der Verzerrung und Sprengung aller dichterischen Formen ist das vermeintliche Unvermögen, die neuen Erlebnisse in die hergebrachten katholischen Anschauungen einzuordnen. Im „Weißen Reiter“[1] sieht man das schon an einzelnen Beiträgen von Thrasolt, Weinrich und Max Fischer, in denen zuweilen auch ein Ton unruhiger Sinnlichkeit mitklingt. Am grellsten aber offenbart sich der Mangel religiöser Sicherheit bei Josef Winckler. Die vom „Weißen Reiter“ glaubten, er baue mit ihnen an einer Erneuerung der Welt durch katholisches Christentum, obwohl doch die unbedingte Verurteilung des Krieges, die aus seinen bilderreichen Versen sprach, sie hätte nachdenklich machen sollen. Als dann das Buch erschien, aus dem die Verse genommen waren, schrieb der „Vorwärts“ in seiner „Bücherschau“ (1922, Nr. 191): „Dieses Werk ist ein einziges großes Hohngelächter gegen das, was man Gott zu nennen pflegt.“

Dabei unterliegt es nicht dem geringsten Zweifel, daß die Gruppe um den „Weißen Reiter“ ganz ehrlich und mit erfreulicher Begeisterung das wollte, wonach Novalis in seinem Aufsatz „Europa oder die Christenheit“ sich gesehnt hatte: die Rettung der Welt durch den christlichen Gedanken im Sinne der katholischen Kirche. Nur zeigte sich hier wie bei andern jungen Dichtern wieder, daß viele unsrer Gebildeten mit den Grundlinien und den überlieferten Lehrformen des katholischen Glaubens bei weitem nicht so vertraut sind, wie es geistige Führer sein sollten. Denn sonst hätten die durch neue Erlebnisse aufgewühlten Seelen nicht nur erkennen müssen, daß die Rätsel unsrer Zeit in vollem Einklang mit der Lehre gelöst werden können und müssen, die Christus für alle Zeiten verkündet hat, sondern sie hätten auch begriffen, daß die von den katholischen Philosophen und Theologen in jahrhundertelanger Arbeit gewonnenen Grundsätze die klaren Richtlinien zur Beantwortung all der Lebensfragen bieten, die Krieg und Revolution aufgeworfen haben. Der Katholik, den das Neue außer Fassung brachte, bewies damit eigentlich nur, daß ihm der Reichtum unsres alten Besitzes verborgen geblieben war, oder daß er das ruhige Urteil seines Verstandes allzu leicht durch die Stürme seines Herzens erschüttern ließ.

Daher ist es eine Verkennung des sog. Intellektualismus, daß im „Weißen Reiter“ Wilhelm Germane „sämtliche Geistigen sämtlicher Länder“ anklagt, sie hätten „das Christentum ungeheuer geschändet“. Und Weismantel hätte im „Literarischen Echo“ (15. Dezember 1922, 329) seinen Tadel gegen eine streng wissenschaftliche Erfassung religiöser Seelenvorgänge besser unterdrückt. Es ist nie behauptet worden, religiöses Leben sei reiner Intellektualismus, es ist

[1] Der weiße Reiter. Das erste Sammelbuch. Herausgegeben von Karl Gabriel Pfeill. 4° (112 S.) Düsseldorf 1920, Bagel.

gut, daß in den letzten Jahren die Gemütswerte der Religion sinniger gepflegt werden, aber es ist nicht richtig, daß wir uns um die intellektuelle Durchdringung der Religion in Zukunft weniger zu bekümmern hätten, als es bisher geschehen ist. Von katholischem Glauben und Leben wissen unsre katholischen Laien, auch unsre katholischen Akademiker, nicht zu viel, sondern zu wenig, wie die Erfahrung der praktischen Seelsorge immer von neuem beweist. Manches aufgeregte Gedicht voll Verzweiflung an Gott und Menschen, voll phantastischer Weltverbesserungspläne hätte ungeschrieben bleiben können, wenn unsre katholischen Dichter die Lehren und die Geschichte unsres Glaubens besser gekannt hätten.

Nur wo der künstlerischen Ergriffenheit die richtige Auffassung des katholischen Glaubens vorausgeht, kann eine katholische Dichtung entstehen, die auch außerhalb unsrer Kirche zu vollen Ehren kommt. Denn katholische Dichtung darf nicht, wie es in der „Kölnischen Zeitung" (1922, 468a, Literarische Beilage) Sarnetzki tut, „religiöser Dichtung schlechthin" gegenübergestellt und von ihr unterschieden werden wie nationalistische Dichtung von nationaler, wie sozialistische von sozialer, wie eine erd- und zeitgebundene Tendenz von ewigen Menschheitswerten. Der Katholik weiß im Gegenteil, daß gerade die katholische Lebensanschauung das allgemein Menschliche richtiger erfaßt als jede andere, weil sie auf der Offenbarung Gottes, des tiefsten Kenners der Menschennatur, beruht. Es kommt nur darauf an, daß der Dichter die katholische Lehre in strahlend lebensvollen Gestalten verkörpere. Im selben Maße, wie das gelingt, wird sich die Hoffnung Herwigs[1] verwirklichen, „daß dem katholischen Element eine besondere und ausschlaggebende Rolle in der deutschen Literatur bevorsteht", ja, „daß die deutsche Literatur von ihm geradezu bestimmt werden wird" (22).

Täuschten sich also die jungen Dichter, wenn sie glaubten, die überlieferten katholischen Gedanken könnten den neuen Ereignissen nicht gerecht werden, so irrten sie nicht minder, wenn sie die bisherige Darstellungsweise für so unzulänglich hielten, daß der „Weiße Reiter" in Bausch und Bogen von „süßlichen, glatten Formen einer Kunst aus dritter, vierter Hand" sprach (110). Was sich mit alten Gedanken erfassen ließ, das ließ sich auch mit alten Formen ausdrücken, jedenfalls schöner, als es mit den neuen Formen einstweilen gelungen ist. Gewiß begegnet einem hier und da in den Werken unsrer Jüngsten ein Zug, der einen erfreut, ja ergreift. Aber zu viele der neuen Stillosigkeiten wecken leider die Vermutung, die deutschen Dichter der letzten Jahre gelüste nach dem Ruhme, den der Berliner Philosoph Friedrich Paulsen den deutschen Denkern zuerkannte, als er schrieb: „Wenn Abwesenheit des gesunden Menschenverstandes allein die Philosophie machte, dann wäre Deutschland das an Philosophen reichste unter allen Ländern" (Die Zukunftsaufgaben der Philosophie. In Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung VI, [Berlin 1907] 422).

Selbst die bedeutendsten lyrischen Schöpfungen der neuen Art scheinen nicht bloß den Philistern, sondern oft auch geistesverwandten Leuten vom Bau

[1] Die Zukunft des katholischen Elementes in der deutschen Literatur. kl. 8° (26 S.) Freiburg 1922, Herder.

unverständlich und verstiegen. Max Fischer sagt z. B. im „Literarischen Echo“ (15. Juni 1921, 1113) über Konrad Weiß[1], seinen Genossen vom „Weißen Reiter“: „Diese Gedichte sind so spröde und verschlossen, so unmusikalisch und sinndunkel, daß man sich immer wieder bei ihrer Lektüre zurückgeworfen fühlt in die Leere des Nichtverstehens.“ Mir ist die in fünfhundert Exemplaren kostbar gedruckte „Cumäische Sibylle“ nichts als eine Summe von Bildfetzen, aus denen nur hier und da ein Stück Sinn aufleuchtet, und darum ein künstlerisch unerfreulicher Spiegel einer verwirrten Seele. Die ähnlich anspruchsvolle Sammlung von Weinrich[2] ist hymnischer Jubel, der sich in gewaltsamen Symbolen toll überschlägt, maßlose Rhetorik einer gestaltungsmächtigen Phantasie. Auch der gefeierte Reinhard Johannes Sorge[3], der 1912, kurz bevor er katholisch wurde, sein eindrucksvolles Gericht über Zarathustra hielt, bringt es nicht zum klaren Ausdruck seiner Erregung über den Lästerer Gottes und des Heilandes. Das ist um so mehr zu bedauern, als ein Gerichtsurteil, dessen Begründung nur unvollkommen verstanden wird, eben deshalb an Wirkung einbüßt.

Es nützt nichts, daß man sagt, ein ungebändigtes Gefühl verlange auch einen ungebändigten Ausdruck, wenn anders der Ausdruck wahr sein solle. Darauf ist zu antworten, daß reines ästhetisches Wohlgefallen, also die den Wert eines Kunstwerks bestimmende Wirkung, nur entsteht, wenn alle Teile des Ganzen sichtbar zur Einheit streben. Dazu aber müssen sie in sich und in ihrem Zusammenhang verständlich sein. Wortkunst ist ihrer Natur nach zu genauerem Ausdruck des Gedankens berufen als irgend eine andere Kunst. Sie verleugnet ihre innerste Eigenart, wenn sie durch Unverständlichkeit das Wesen der Dinge verhüllt, wo sie es anschaulich machen sollte.

Vergebens beruft man sich auf die Gotik, deren Meister ebenfalls frei von hergebrachten Gesetzen einen Ausdruck ihres Seelenlebens geschaffen hätten. Auch ein so sachverständiger Kritiker wie Herwig schließt sich dieser Meinung an (Die Zukunft des katholischen Elements in der deutschen Literatur 6 f.). Der echte gotische Mensch des Mittelalters sei nur durch seine religiöse Bindung vor dem ekstatischen Schwanken der heutigen Expressionisten bewahrt geblieben. Aber daß der Expressionismus die klassische Form zerbrochen habe und nach unbekümmertem Ausdruck innerer Vorgänge strebe, sei wesentlich gotisch, sei ein vielleicht unbewußtes Bekenntnis zum deutschen Ausdrucksideal im Gegensatz zum klassischen Formideal.

Ich kann dem nicht zustimmen, weil die Geschichte der gotischen Baukunst unwiderleglich nachweist, daß es damals zunächst überhaupt nicht um seelischen Ausdruck, sondern um die Überwindung des ungeheuren Druckes der romanischen Gewölbe ging, also um eine rein statische Angelegenheit. Als diese Aufgabe durch die geniale Verbindung von Strebepfeiler, Spitzbogen und Kreuzrippe gelöst war, ergaben sich allerdings Konstruktionsmöglichkeiten von früher nie geahnter Freiheit, und die weitere Entwicklung des neuen Stiles eröffnete der schöpferischen Phantasie ein unermeßliches Feld. Aber ganz im

[1] Die cumäische Sibylle. Mit Steinzeichnungen von Karl Caspar. 4° (104 S.) München 1921, Georg Müller.

[2] Mit Dir ertanze ich den nächsten Stern. 4° (64 S.) München 1921, Patmos-Verlag.

[3] Gericht über Zarathustra. Vision. 8° (48 S.) München 1921, Kösel & Pustet.

Gegensatz zum heutigen Expressionismus ward alles, was gestaltet wurde, nach feststehenden Stilgesetzen gestaltet, und die zu wählenden Formen wurden von diesen Voraussetzungen aus oft geradezu mühsam errechnet. Den Stilregeln der Baukunst paßten sich dann die andern Künste der Gotik an, und im besondern blieb die Dichtung der gotischen Jahrhunderte von der Gesetzlosigkeit des Expressionismus weit entfernt.

Und wie die Gotik keine Ausdruckskunst ohne überlieferte Formgesetze war, so war die Antike keine Formkunst ohne Drang nach Ausdruck. Oder spricht nicht auch aus den Formen der Chorgesänge und Monologe des Sophokles, der prickelnden Dialoge des Euripides, der Gedankendichtung Platons aller Reichtum und alle Armut ihrer Seelen? Wahr ist nur, daß in der Gotik mehr das Ausdrucksbedürfnis, in der Antike und in der Renaissance mehr das Formgesetz hervortritt. Auf beiden Wegen sind Deutsche wie Welsche zu einer lebensfähigen Kunst gelangt, während der Expressionismus, sobald er seine Forderung der Preisgabe aller Formgesetze zu Gunsten eines fesselosen Ausdrucks folgerichtig durchführt, jede Kunst ertötet.

Was die Werke der Expressionisten immerhin noch vom Abgrund völliger Formlosigkeit trennt, erinnert weit eher an eine ganz ungotische Kultur. Das Barock hat alle festen Linien durchbrochen und nicht so sehr einen äußern Vorwurf zu gestalten als vielmehr dem leidenschaftlich bewegten Innern des Menschen unter rücksichtsloser Verachtung überlieferter Regeln Ausdruck zu geben versucht. Die dadurch geweckte Freude an willkürlicher Herrschaft über die Formelemente verlangte dann bekanntlich sehr bald statt des natürlichen Gefühlsausdrucks den ungewöhnlichen und verzichtete schließlich auf echtes Gefühl, um sich am schwülstigen Ausdruck zu berauschen.

Die Geschichte der europäischen Literatur jener Zeit hätte unsre Expressionisten über Wert und Schicksal ihrer vermeintlich neuen Kunst im voraus belehren können. Gewiß hat sich weder der pedantische John Lyly noch der steife Salon der französischen Preziösen noch Marino noch Góngora noch unsre Schlesische Schule zu der ungeheuerlichen Außergewöhnlichkeit der Form verstiegen, die viele unsrer jüngsten Dichter lieben. Aber das Wort, mit dem De Sanctis die Schreibweise der Mariniſten kennzeichnet, paßt wörtlich auf unsre Expressionisten: „die ungewöhnlichste Art im Ausdruck der allereinfachsten Dinge“ (Storia della letteratura italiana 20, Neapel 1912, 215).

Die Dichter des Barocks bekannten ganz ungescheut, daß verblüffende Neuheit des Ausdrucks ihr bewußtes Ziel sei. Wer das nicht erreichen könne, sagte Marino, solle lieber Pferde putzen als dichten. Unsre Jüngsten meinen dagegen, der neue Ausdruck erwachse organisch aus dem neuen Erlebnis. Oft ist es so; allzu oft aber wirken ihre Verse wie hohlster Marinismus. Und die expressionistische Gabe der Unverständlichkeit besaßen jene Alten ebenfalls. In Spanien war culteranismo, wie der „gebildete“ Stil genannt wurde, und Dunkelheit ein und dasselbe. Als Bischof Camus von Belley, der Freund des hl. Franz von Sales, in Madrid Lope de Vega nach dem Sinn eines seiner Sonette fragte, das im Stile Góngoras geschrieben war, antwortete ihm der große Spanier, dieses Sonett verstehe er selber nicht. Manche unsrer heutigen Expressionisten würden sich von Lope de Vega vielleicht nur dadurch unter-

scheiden, daß sie auf eine ähnliche Frage antworten müßten, sie hätten einen Sinn überhaupt nicht beabsichtigt.

„Lassen wir die großen Worte“, sagt in einer oft ansprechenden, aber durchaus nicht immer verständlichen Sammlung[1] Christoph Flaskamp zu Konrad Weiß. In der Tat, die jungen Dichter haben von der Ungeheuerlichkeit ihrer Erlebnisse zu viel gesprochen, statt sich still bewußt zu bleiben, daß ihr seelisches Durcheinander doch für die Öffentlichkeit, der sie es gedruckt vorlegten, von geringer Bedeutung sei, solange sie nicht imstande waren, aus dem Chaos eine neue Welt zu schaffen. Um von diesem krankhaft gewordenen Individualismus zu genesen, muß die Kunst wieder mehr Anschluß an das weltliche und kirchliche Leben der Gesamtheit suchen, wie das Katann[2] in seiner lesenswerten Schrift weiter ausführt. Die von Jakubczyk herausgegebene Sammlung[3] liefert für die religiöse Dichtung den Anschauungsbeweis, daß die Berührung mit den liturgischen Gedanken des Kirchenjahrs, die das geistliche Lied im Mittelalter und noch in der Reformationszeit bewahrt hat, gegenüber dem Subjektivismus mancher Jesuslieder der Neuzeit ein hoher künstlerischer Vorzug ist.

Erfreulicherweise haben die Verstiegenheiten der Expressionisten weder so bedeutende Dichter in ihren Taumel gezogen noch eine so lange Lebensdauer gehabt wie der Schwulst des 17. Jahrhunderts. In diesen Blättern (101 [1921] 319) ist darauf hingewiesen worden, daß der Expressionismus von Wissenden schon vor drei Jahren totgesagt wurde.

Auf katholischer Seite offenbart sich die Rückkehr zu reineren Formen beispielsweise in den eigenwilligen Sonetten, die Oberkofler[4] 1918 gedichtet und 1921 herausgegeben hat. Immerhin sind sie oft gewaltsam in Pathos und Sprache. Ebenso hält sich der gefühlstarke Arbeiterdichter Karl Maertin[5], dessen frisch zupackende Art alle Farben von der Romantik bis zur Gegenwart spiegelt, im allgemeinen von den Torheiten der Jüngsten frei. Dasselbe Verdienst hat die ernste und oft überwältigend schöne Sammlung von Gedichten, die Peter Bauer[6] jungen und alten Eheleuten als Weggeleite anbietet. Thrasolts Legenden[7] führen vollends in die alte Zeit, nur daß Gedankenfügung und Wortklang dieser für heutige Leser oft mißverständlichen Geschichten von meist schlechten Mönchen und Nonnen eine in gutem Sinne moderne Bewegung haben. Seine Gedächtnislieder[8] sind schlichte Erinnerungen an die Stimmung

---

[1] Im Jubel des geschloßnen Rings. Gedichte von Joseph Feiten, Christoph Flaskamp, Richard Knies, Ilse von Stach, Konrad Weiß. Herausgegeben von Werner E. Thormann. 4° (VIII u. 96 S.) Mainz 1920, Matthias-Grünewald-Verlag.

[2] Dichtung und Leben. Gedanken zur Erneuerung der Literatur. kl. 8° (32 S.) Innsbruck 1923, Tyrolia.

[3] Denk Jesu nach! Ausgewählte deutsche Christusgedichte aus allen Jahrhunderten. Mit einer literarhistorischen Einleitung. kl. 8° (XIV u. 376 S.) Freiburg 1920, Herder.

[4] Gebein aller Dinge. 8° (VIII u. 90 S.) München 1921, Kösel & Pustet.

[5] Opfere! Gedichte. Geleitwort von Julius Hart. kl. 8° (80 S.) Berlin 1922, Concordia, Deutsche Verlagsanstalt.

[6] Die Weggetreuen. Ehegedichte aus deutscher Lyrik der Vergangenheit und Gegenwart. kl. 8° (X u. 220 S.) Freiburg 1922, Herder.

[7] Mönche und Nonnen. Legenden. 8° (64 S.) Leipzig 1922, Vier-Quellen-Verlag.

[8] In memoriam. Totengedächtnislieder. 8° (96 S.) Leipzig 1922, Vier-Quellen-Verlag.

der Kriegszeit mit ihrem großen Sterben. Er sieht weder das Leuchten der Kraft und des Ruhmes noch den Schatten der Schuld auf den Stirnen der Kriegsopfer, er sieht fast nur das Leid, das durch sie in eine deutsche Bauernfamilie kommt, und spricht davon mit kunstvoller Einfachheit.

Am stärksten aber überrascht die ungescheute Rückkehr zur alten Weise im Göttinger Musenalmanach[1]. Seine zwölf Dichter aus den Semestern von 1914 bis 1922 und im Alter von 22 bis 45 Jahren zeigen nur noch vereinzelte Spuren der Zeitkrankheiten: hier und da Dunkelheit des Ausdrucks, schwankende Weltanschauung, mangelhaft beherrschte Sinnlichkeit. Im allgemeinen weht durch das Buch ein starker Ernst, ein Streben nach künstlerischem Maß und nach echten Lebenswerten. Und was vor allem bemerkenswert ist, der Herausgeber versichert in seinem Vorwort, daß die vielen hundert nicht aufgenommenen Einsender in vielen tausend Gedichten sich ähnlich geben. Überall zeige sich ein „leidenschaftliches Deutschbewußtsein“ neben begreiflicher „Trauer über die staatlichen Verhältnisse der Gegenwart“, eine „Freude an strengen Formen“, eine „lebenbejahende Stimmung“ und eine starke Abkehr von dem bei Studenten früher häufigen „Bedichten der Empfindungen von Arbeitern, Kranken, Dirnen, Verbrechern, von wirtschaftlich, körperlich oder sittlich Unglücklichen“. Am klarsten trete „die starke Glaubensbewegung der Jugend“ hervor. Darüber sagt Münchhausen wörtlich: „Vor zwanzig Jahren schickten kaum die katholischen Konviktualen so inbrünstige Glaubenslieder wie dies Jahr die Farbenstudenten! Heinesche Spöttelei, die früher gang und gäbe war, ist völlig erloschen. Bedeutsam scheint mir auch eine gewisse Abkehr von Wittenberg und Hinneigung nach Rom. Bei einigen der Herren, die ich aus ihren Liedern unbedingt für katholisch hielt, belehrte mich erst der Briefwechsel über ihr Luthertum.“ (6.) Nach dem Gesamteindruck sei diese Jugend „in ihrer Mehrheit leidenschaftlich deutsch, zum Gottesglauben geneigt, ausgesprochen romantisch und von einer gelegentlich bis zur Verständnislosigkeit gehenden Ablehnung neuzeitlicher Experimentierkunst“.

Münchhausen fürchtet, seine öffentlich bekannte literarische Richtung habe dichtende Studenten jüngsten Stiles vielleicht abgeschreckt, ihre Werke einzusenden. Das mag sein. Immerhin ist die Zahl der Einsender so groß, daß sie das Vorhandensein einer starken Gegnerschaft unsrer jungen Akademiker gegen die literarischen Abenteuer der letzten Jahre beweist. Hier sind unsre Studenten in die vorderste Reihe derer getreten, die an der Gesundung deutschen Geisteslebens arbeiten wollen. Der katholische Priester Dr. Wilhelm Kahle steht nicht wie ein Sänger allzu fremder Töne unter den Mitarbeitern des Musenalmanachs. Ihre Seelen spüren die mächtige Welle, die durch Europa flutet. „Im Glauben“, sagt Münchhausen, „stehen wir augenblicklich wieder einmal so, daß die Gebildeten in allen Ländern längst die Hohlheit des Aufklärichts erkannt haben, während die Ungebildeten wie jener Bartscher zur Zeit des französischen Umsturzes sagen: ‚Ich bin zwar nur ein einfacher Mann, mein Herr, aber ich habe ebensogut meinen Unglauben wie die feinsten Herrschaften.‘“ (7.)

---

[1] Göttinger Musenalmanach. Herausgegeben von Börries Freiherr v. Münchhausen. 8° (244 S.) Göttingen 1922, Hochschul-Verlag.

Heute sehen wir führende Männer aller Richtungen auf den Straßen nach Rom, die sie früher selbstbewußt oder ängstlich mieden: bei uns Hermann Bahr, in Italien Giovanni Papini, in England Gilbert Keith Chesterton, in Holland Frederik van Eeden, in Frankreich eine ganze Schar. Wenn unsre jungen katholischen Dichter diese Zeichen der Zeit verstehen, werden sie bedauern, jemals im Banne des expressionistischen Aberglaubens befangen gewesen zu sein. Und manche werden ihre Schuld und ihre Buße aus den Worten lesen, mit denen Wilhelm Kahle sein Lebensbekenntnis schließt: „Ich glaube, im ‚untergehenden Abendland‘ sündigte man durch zu viele Worte. Wir Jungen aber, die wir sühnen, opfern und leiden müssen, werden durch eine heroische ‚Schweigezeit‘ gehen, von der R. J. Sorge im ‚Guntwar‘ spricht: ‚Schweigende Schar vor dem Herrn, ja, eine Schar, die sich bereitet. Siehe, sie sieht mein Auge! Das Halleluja möchte ich anstimmen, das Halleluja bändige ich in mir, noch ist die Schweigenszeit.‘“ (104.)

Jakob Overmans S. J.

Besprechungen.

Christusliteratur.

Der Heiland der Welt. Ein Christusbuch. Von Dr. J. Klug. 8° (IV u. 696 S.) Paderborn 1923, Ferdinand Schöningh.

Das neueste Werk Klugs ist hinreichend gekennzeichnet durch seinen Untertitel: Ein Christusbuch. Es ist nicht ein Leben Jesu, obgleich es die Hauptereignisse des irdischen Lebens Jesu stimmungs- und liebevoll erzählt. Auch fehlt die für ein Leben Jesu unumgängliche Behandlung der schwierigen geschichtlichen Probleme, welche die moderne Jesu-Forschung aufgeworfen hat und die bis heute nicht übereinstimmend gelöst sind. Klug hat vielmehr ein Buch über den Weltheiland geschrieben und dabei aus den beiden großen Quellen geschöpft, die für alle Christusvorstellungen maßgebend sind: aus den neutestamentlichen Schriften, besonders den vier Evangelien, und aus der katholischen Christusüberlieferung. Aber alles, was er in diesen beiden Quellen geschöpft hat, das ist nicht mechanisch herübergenommen, sondern in seinem eigenen gläubigen und christusliebenden Herzen lebendig verarbeitet. Und was dieser Herzensbeitrag bedeutet bei einem Manne von der tiefen Empfindung, der dichterischen Begabung und der künstlerischen Sprachgewalt, wie sie Klug besitzt, das ist kaum abzuschätzen.

Die vier Evangelien lieferten Klug die geschichtlichen Tatsachen und den zündenden Funken, an dem er betend und betrachtend die eigene Seele immer wieder entflammte. Und in diesem religiösen Feuer hat er den geschichtlichen Stoff in ganz persönlicher Weise verarbeitet und gestaltet. So viele Bücher auch schon über Christus geschrieben wurden, dieses neue Christusbuch ist doch wieder etwas wirklich Neues und Eigenes, eben ein echtes Klugbuch, von einem persönlichen und originalen Geist erfüllt.

Vorauf gehen drei vorbereitende Kapitel, welche die quellengeschichtlichen und vor allem die apologetischen und dogmatischen Vorfragen kurz und fesselnd behandeln, es sei besonders auf die Darstellung der trinitarischen Begriffe hingewiesen, die jedem katholischen Christusbuch zu Grunde liegen und die sogar manchen Katholiken „Steine des Anstoßes" bedeuten.

Der Hauptteil des Buches besteht aus einer Reihe von apologetischen und religiös-aszetischen Betrachtungen, eingespannt in den weiten Rahmen der großen Lebensperioden Jesu: Vorbereitung — Wirksamkeit — Passion und Herrlichkeit. Den Kern dieser Betrachtungen bildet die von wissenschaftlichem Geiste getragene Nacherzählung der historischen Begebenheiten, aber auch diese Erzählungen sind durchwebt und beherrscht von dem edlen Pathos einer christusliebenden Seele, die nicht von Jesus reden kann, ohne mit glühenden Worten für ihn zu werben. Zuweilen bricht dieses Pathos ganz ungescheut aus in rednerische Form, die aber doch nirgends durch predigerhaftes Moralisieren abstößt. Nun, wir kennen ja Klugs Art, diese eigenartige Verschmelzung von Logos und Ethos, von Wissenschaft und Erbauung, von Erkenntnis und Erlebnis, von Forscherfreude und Predigereifer. Aus der Verbindung dieser Eigenschaften ging dieses Christusbuch hervor als eines unsrer brauchbarsten Betrachtungsbücher — von wissenschaftlichem und geschichtlichem Sinne durchwebt und doch zugleich von Gebetsgeist getragen und den Gebetsgeist nährend, ein fruchtbarer Anreger und ein zartsinnig diskreter Gefährte unsrer Betrachtungsstunden.

Peter Lippert S. J.

Rußland.

Die religiöse Psyche des russischen Volkes. Von Prof. Dr. Felix Haase. (VI u. 250 S.) Leipzig u. Berlin 1920, B. G. Teubner. (Osteuropa-Institut in Breslau.)

In durch die Zeitumstände gebotener, im Vorwort begründeter, gedrängter Kürze hat der Verfasser, zur Zeit an der katholisch-theologischen Fakultät Breslau als Professor der osteuropäischen Religionswissenschaft tätig, auf Grund persönlicher Beobachtungen während seines Verweilens in Rußland und mit ausgiebiger Verwendung seiner eigenen russischen Bibliothek sowie der ihm als Sekretär des staatlichen Osteuropa-Instituts in Breslau zur Verfügung stehenden dortigen Bücherei uns ein ebenso deutliches wie getreues und darum äußerst willkommenes Bild der religiösen Psyche des Russenvolkes gezeichnet. — Mit Recht beruft sich das Vorwort des verdienstvollen Werkes auf den freilich ganz Europa treffenden Tadel Nowikows, daß man daselbst das seelische Leben der Papuas besser studiert habe als das der fünfzig Millionen russischer Bauern. Um so anerkennenswerter ist das gelungene Streben, ein sachlich möglichst wahres Bild der russischen Volkspsyche in sieben weiter

vielfach zergliederten Abschnitten auf durchaus streng wissenschaftlicher Grundlage zu entwerfen. Stellt der aufmerksame Leser dabei das wohltuende Bemühen der Ausschaltung des persönlichen Empfindens fest, so wird der Kenner Rußlands mit Freuden zugeben, wie es Prof. Dr. Haase nicht allein gelungen ist, wahrheitsgemäß zu schildern, sondern sich in die russische Seele als vorurteilsfreier Gönner hineinzuleben und ihr so nachzufühlen, wie es nicht gerade zu oft einem Ausländer gegeben zu sein pflegt. Jeder Russe und jeder Freund Rußlands schuldet dem Herrn Verfasser dafür Dank.

Der wissenschaftliche Aufbau der Arbeit beginnt mit einer mehr objektiven, dem Zwecke durchaus entsprechenden Grundlage, indem mit genügendem Hinweis auf einschlägige Literatur auf achtzehn Seiten die russische Dogmatik in ihren Vertretern, in ihrer Entwicklung, in ihrer eigentümlich konservativen Auffassung ohne wirklichen Dogmenfortschritt und in ihren Hauptlehren behandelt wird. Der Reflex in der nur durch Einschätzung des religiösen Lebens richtig aufgefaßten Volksseele kann auf jener Grundlage verständlicher beschrieben werden.

So echt russisch bei dieser kurzen dogmatischen Rundschau nach dem Metropoliten Makarij und dem Theologen Malinowskij auch jede objektive Dogmenentwicklung als ausgeschlossen festgestellt bleibt, würde sich bei der entschieden wünschenswerten zweiten Auflage des Werkes wenigstens ein kurzer Hinweis auf Chomjakow empfehlen, welcher die Eigentümlichkeit der russisch-staatskirchlichen Theologie wohl am schärfsten dahin definiert hat, daß sie sich jeder menschlichen Verstandesfolgerung bezüglich der Kirchenlehre enthält und strengstens das paulinische depositum serva befolgt.

Im zweiten Abschnitt finden wir Seite 19 bis 39 eine sehr klare und dem Fremden leichtfaßliche Übersicht über die vielgenannten russischen Sekten, von welchen die Staatskirche sowie die Kaiserlichen Toleranzmanifeste des Jahres 1905 freilich die an erster Stelle genannten Ritualisten scharf unterschieden und mehr nur als Schismatiker betrachteten. — In einer neuen Auflage würden sich vorteilhaft für das Verständnis der Ritualisten, der populärsten Abzweigung des russischen Christentums, kurz die Umstände ihrer Entstehung unter dem schwersten früheren Staatsdruck erwähnen lassen, weil sonst der Seite 27 Peter dem Großen und Seite 28 dem Patriarchen Nikon seitens der Ritualisten beigelegte Charakter als Antichrist schwer faßlich bleibt. — Ob dann die heutigen Ritualisten „zumeist" das Laienpriestertum pflegen (S. 22), dürfte fraglich bleiben. Neben zwei weniger bekannten und nicht so zahlreichen Abzweigungen mit priesterlicher Leitung treten nach den Toleranzmanifesten die ihre Hierarchie aus Fântâna albă in der früher österreichischen Bukowina herleitenden und deshalb „österreichische" genannten Ritualisten überraschend bald mit einer Erzdiözese und vierzehn Diözesen in Rußland selbst auf. Leider konnte ja der vom Verfasser Seite 36 zitierte Prugawin bei seinen Arbeiten noch vor 1905 auf Grund amtlicher Akten die Zahl der Ritualisten und Sekten nur im allgemeinen auf 20, wenn nicht 30 Millionen, jedoch ohne Eingehen auf das Zahlenverhältnis der Einzelgruppen, berechnen. Wenn Seite 35 die sozialkaritativen Sektierer „dem slawischen Gefühlsmenschen eigentlich fremd" genannt werden, pflichten wir lieber der Seite 51 vorgebrachten Ansicht bei, wonach „nur Furcht vor dem Staate die russische Kirche von der Pflege der sozialen Frage abhielt". Der Einzelrusse begeisterte sich stets für Wohltätigkeit, doch wurde die fördernde Organisation jener schönen Lebensäußerung durch die Staatsbeamten bekanntlich oft auch in den von Alexander II. eingeführten autonomen Landschaften peinlichst aus Eifersucht erschwert.

Im dritten Abschnitt finden wir (S. 39 bis 59) unter dem Titel „Kirche und Volksseele", stets mit Bezugnahme auf glaubwürdige Quellen, eingehende Angaben über die russische Geistlichkeit, das Mönchtum, über Predigt und religiöse Aufklärung. Als nicht zu unterschätzende Ergänzung dürfte in einer neuen Auflage ein kurzer Hinweis auf die alles freiere geistige Leben daniederhaltende Gewalt der nunmehr der Geschichte angehörenden „Allerheiligsten Synode" beigefügt werden, ohne deren Kenntnis die wahrheitsgetreuen Einzelausführungen weniger lichtvoll wirken.

Der vierte Abschnitt bietet in Deutschland willkommene, kurzgefaßte, aber verhältnismäßig eingehende und stets richtige Angaben über das Verhältnis der Liturgie zur Volksseele (S. 62—88). Die Gottesdienste, Hauptfeste, Sakramente, der Tod und das Begräbnis des Russen, die beliebtesten Volksandachten, die kirchliche Kunst und der infolge Ermangelung der Orgel hochentwickelte Kirchengesang werden mit stets sorgsam ausgewählter literarischer Bürgschaft unsern Augen vorgeführt. Empfindet der Leser mit dem Verfasser alles im russischen Ritus enthaltene Schöne, so darf er nicht vergessen, in welch engem Verhältnis derselbe Ritus sich an die katholische Vergangenheit anschließt. Klassisch wirkt die Seite 62

beginnende Ausführung Gogols über die heilige Messe, obwohl wahrheitsgetreu Seite 66 zugestanden wird, Gogol und andere Russen täuschten sich in ihrer Meinung von der tiefen Einwirkung der Liturgie auf das tägliche Volksleben; es wird ja tatsächlich bei der Masse nur das Gefühls-, nicht das Verstandes- und Willensvermögen ergriffen. Passend liest man hier nochmals alles Seite 40 und 41 von der früher unter dem Staatsdruck leidenden Seelsorggeistlichkeit Gesagte durch, um Gogols übertriebenen Optimismus zu verstehen. — Vorbildlich verlangt der größte Kirchenkomponist Rußlands, Czajkowskij, die Kirchenmusik müsse vor allem kirchlich, dann national und volkserzieherisch sein, erst an dritter Stelle künstlerisch. Des bei dem Russen hochbewerteten Glockengeläutes gedenkt der Verfasser mit eingehenden Einzelheiten.

Im fünften Abschnitt (S. 93—155) wird die religiöse Psyche des niedern Volkes in ihrem eigenen Innern erläutert. Mit erfreulicher Genauigkeit unterscheidet hier der Verfasser die aus ethnischen, politischen und religiösen Quellen entspringenden besondern Eigentümlichkeiten der eigentlichen Russen sowie der Ruthenen oder Ukrainer und endlich der zwischen Wilna und Smolensk, Witebsk und Czernigow lebenden Weißruthenen, welch beide letztere Volksstämme in Vergangenheit und Gegenwart mehr oder weniger der katholischen Kirche angehörten. Ihrer wird im Laufe der Abhandlung mit kürzeren Bemerkungen einigemale gedacht, sonst ist im allgemeinen das stets treffend Gesagte wohl von den eigentlichen Russen zu verstehen. Eine besondere, wenn auch kurze Berücksichtigung der am Schwarzen Meer wohnenden Südrussen und der im donischen Gebiet lebenden Kosaken, welch beide Stämme sich von ihren völkischen Verwandten durch religiösen Hochstand nicht vorteilhaft abheben, würde den Abschnitt noch lehrreicher machen. — Sogar bezüglich des eigentlich russischen, aus ruthenisch-finnisch-tatarischen Elementen bestehenden Volkes warnt der Verfasser mit wissenschaftlicher Strenge vor Verallgemeinerung der Zustände in den einzelnen Gouvernements auf den ganzen Volksstamm. Nach unsrem Dafürhalten würde die besonders in den Gouvernements Perm und Nischni-Nowgorod noch mit urwüchsig finnischen Elementen durchsetzte Bevölkerung hier interessante Beobachtungen liefern. Auch des bedeutenden Unterschieds zwischen den 90 Prozent Landarbeitern und 5 bis 6 Prozent Fabrikarbeitern Rußlands bei der psychisch-religiösen Beurteilung wird richtig gedacht.

Ganz allgemein kann das Gefühlsleben des Russen als tief religiös bezeichnet werden, doch die geringen Schulkenntnisse und die durch harte Arbeit um das tägliche Brot behinderte Seelsorge der Pfarrgeistlichkeit vermögen höhere Religionsauffassung nicht zu vermitteln. Das religiöse Verständnis ist gewaltig rückständig. So finden wir z. B. Seite 72 und 73 die rührenden Gefühlsäußerungen des Volkes anläßlich der Osterzeremonien, und doch weiß jeder Kenner Rußlands, welche Schattenseiten das hohe Fest im außerkirchlichen Leben hat.

Nach anziehender Behandlung der religiösen Auffassungen der Kinderwelt und der Erwachsenen, nach Behandlung der Vorstellungen über den Heiland, über die Heiligen und den im Volksmund leider zu häufig wiederkehrenden Teufel beschreibt der Verfasser Seite 127 Volksglauben und Volksfrömmigkeit im Aufstieg vom Einzelnen zum Allgemeingültigen, freilich mit der Folgerung, daß eine auf Vernunfterkenntnis beruhende Glaubens*überzeugung* dem Volke fast gänzlich mangelt. Die russische Volksfrömmigkeit besteht selbst nach dem Urteil des größten russischen Philosophen Wladimir Solowiew einzig in einem von Geschlecht zu Geschlecht weiter vererbten Erleben, welches jedoch oft ein zuwiderlaufendes Verhalten nicht ausschließt. „Man fühlt die Notwendigkeit des Glaubens", schreibt sachlich beifallend Pobiedonoszew, gewiß ein unverdächtiger Gewährsmann, „doch fühlt man zugleich, wie wenig der Glaube mit dem Leben in Einklang steht." Trotzdem erkennt der Herr Verfasser im russischen Volke bei seiner, unser Mittelalter nicht überschreitenden geistigen Ausbildung den redlichen Willen an, nach bestem Wissen und Können das Christentum zu verwirklichen. Im Verhältnis zu andern westeuropäischen Völkern darf hier also unser Urteil, auf Grund fälschlich idealer Voraussetzungen, ohne Hineinfühlen in die russisch-orientale Seele nicht schlechtweg abfällig sich gestalten. Dementsprechend wird auch Seite 145 unter den sehr fesselnden „Typen des religiösen Lebens" des echt russischen „doppelten Gefühls" gedacht, welches uns als schwer zu ergründendes Rätsel die Vereinigung von Gottesglauben und Verbrechertum bietet, wie durch ein Beispiel im Glaubensbekenntnis einer Dirne aus Dostojewskijs Werken geschildert wird. Die oben berührten ererbten Erlebnisse reichen bei dem Mangel der grundveredelnden religiösen Überzeugung zur Überwindung stärkerer Aufwallungen der Leidenschaften lange nicht aus. So wird uns die nach Seite 141 unter den Bauern oft auftretende religiöse

Gleichgültigkeit leicht verständlich; in Ermangelung von Seelsorge und Schulbildung mußte das ererbte religiöse Erlebnis schon durch zahlreiche Ärgernisse der „besseren Klassen" nur zu leicht gewaltig abgeschwächt, wenn nicht gar entwertet werden. Das bereits Seite 135 als für das Volk bedeutungsvoll hervorgehobene Volkslied, welches in wohlklingenden Weisen die Hauptwahrheiten des Glaubens im Munde von Krüppeln, Greisen, Blinden und andern Bettlern dem Russen übermittelt, dürfte vielleicht sein tatsächlich bester, oft vielleicht einziger Katechismus sein, versagt jedoch in der wünschenswerten Kraftwirkung in Zeiten härteren Seelenringens. Trotzdem äußert sich selbst in dem niedern Volke ein anerkennenswert höherer Zug in der Wertschätzung der Gott nähernden und sühnenden Wirkung des Leidens, was bereits Seite 135—137 mehr allgemein berührt worden war und Seite 149 bis 155 unter den markanten Typen des religiösen Lebens in den Persönlichkeiten der jetzt nur Rußland eigentümlichen Pilger, Gottesmenschen (Ugodniki) und besonders der den Ordensleuten nahestehenden freiwillig Blödsinnigen (Jurodiwyje) stets mit reichlichen literarischen Belegen anziehende Schilderung findet.

Der zeitgemäße Abschnitt VI, „die Stellung des russischen Sozialismus und Bolschewismus zu Religion und Kirche", behandelt Seite 156 bis 187 in drei Kapiteln die Hauptvertreter jener Richtungen, ferner das Parteiprogramm angesichts der Religion und Kirche und seine tatsächliche Durchführung. Treffend werden als gegenwärtige Träger jener Ideen die Industriearbeiter hingestellt, von welchen zahlreiche anfängliche Mitläufer aus dem Bauernstand bald abschwenkten.

Der russische Sozialismus und Bolschewismus bekämpft nach den richtigen Ausführungen des Herrn Verfassers aufs schärfste jede übernatürliche Weltauffassung, besonders durch Ersetzung der Religion durch die Arbeit. Der ältere Hauptvertreter jener Richtungen, Herzen (1812—1870), bildete sich in der Jugend auf Grund von Voltaire, später nach Hegel, Feuerbach, Vogt, Comte und Mill. Der fast gleichzeitige Bakunin (1814—1876) geht grundsätzlich noch schärfer als Herzen gegen alle Religion vor, welche jedoch für einen großen Teil der Menschheit als noch notwendiges Übel geduldet werden soll. Ebenso haßt die Kirche der Russe Czernicewskij (1828—1889), wogegen Michailowskij und die sog. soziologischen Subjektivisten gemäßigter auftreten. Der uns wohlbekannte Uljanow, jetzt Lenin genannt, verwirft hart jede „Koketterie mit der Religion" und sieht in der Philosophie nur die Absicht der Versklavung des Proletariats. Die älteren Vorläufer des heutigen Bolschewismus, die Nihilisten, werden in einem ihrer Vertreter, dem Arzte Basarow, in Turgenjews Werken geschildert. Sie halten Atheismus und Materialismus hoch, verwerfen jede Theorie und Metaphysik, jede Weltanschauung und Autorität, verlangen nur Tatsachen, bewahren jedoch — vielleicht wieder mit dem russischen „doppelten Gefühl" — in zahlreichen Vertretern lebenslang große Ehrfurcht vor den Evangelien.

Geradezu typisch wurde in den anfänglichen Manifesten der Bolschewisten das antireligiöse Parteiprogramm aufgestellt, „Glaube an Gott ist Glaube an die Sklaverei", doch soll die Religion durch Überzeugung bekämpft und als Privatsache, ohne staatliche Unterstützung, belassen werden.

An die Ausführung des Programms ging jedoch die Sowjetregierung äußerst scharf, d. h. keineswegs mittelst reiner Überzeugung, sondern mit der Ermordung zahlreicher Priester und Bischöfe. Auf zweimalige Verwendung des Heiligen Vaters zu Gunsten der russischen Geistlichkeit antwortete Tschitscherin kalt, von der Regierung aufgedeckte Betrügereien des Klerus hätten scharfe Maßregeln veranlaßt.

Schließlich verursachte die harte Verfolgung der Religion doch lebhafte Gegenströmungen, so daß jetzt die Abhaltung von Gottesdiensten nicht mehr behindert, dagegen sogar eine Reihe abgeschaffter Feiertage nach dem julianischen Stil wieder anerkannt wird. Dafür veranstalten die Bolschewisten gerne Disputationen zum Zwecke der Herabsetzung der Religion, welchen zum Trotz jedoch ein Aufschwung des religiösen Lebens selbst unter der Intelligenz nicht verkannt werden darf. Unverdächtige Zeugen stellen selbst bei roten Soldaten und Matrosen einen bloßen Scheinatheismus fest.

Unsrem Dafürhalten nach ist der inmitten der bolschewistischen Quälereien religionstreue Teil des russischen Volkes gerade durch jene harte Prüfung über die Religion als nur „ererbtes Erlebnis" hinausgekommen und hat sich zu einer, wenngleich noch unvollkommenen, so doch schon anerkennenswerten Überzeugung von der Wahrheit und Verpflichtung der Religion emporgerungen. Das „ererbte Erlebnis", auch nur als bloßes Gefühl betrachtet, hat hierbei schätzenswerte Unterstützung geleistet, wie überall, wo in uns Verstandesüberzeugung von gleichem Gefühl begleitet wird. — Gerade hier aber wäre der Platz der wissenschaftlichen Erklärung, der Quelle jenes „ererbten Erlebnisses", welche zweifelsohne reichlich, an-

haltend und weithin fließen muß, um einem zahlreichen Volke, unter sonst der Religion nicht immer förderlichen äußern Umständen, dennoch tatsächlich eine in Ermangelung des Bewußtseins gewissermaßen latente, aber sich bei so harter Versuchung dennoch bewährende Kraft zu spenden.

Die in Berlin erscheinende, vom Herrn Verfasser zitierte demokratische russische Zeitung „Rul" berichtet uns im Januar 1921 von dem „hartnäckigen Stillschweigen der bolschewistischen Presse" über den ungeahnten neuen Hochstand des religiösen Lebens, nach der Meinung des Berichterstatters, um den Anschein des völligen Ersterbens der Religion in Rußland fälschlich zu erwecken. Uns scheint die Staatskirche im Sinne des früheren Systems völlig abgewirtschaftet zu haben; was die bolschewistische Gewaltherrschaft im religiösen Leben überragt, ist das vom russischen Volke außerhalb der Fesseln der Beamtenkirche übernommene Christentum, dessen übernatürliche Kraft sich bei der sonst rückständigen Volksbildung Rußlands nicht in Glaubensüberzeugung im eigentlichen Sinne, wohl aber wenigstens als von den Voreltern übernommenes Erlebnis bei dem inmitten des staatskirchlichen Zwanges in bona fide lebenden Volke äußern konnte.

Im siebten Abschnitt finden wir eine wiederum durch wissenschaftlich haltbare Belege gestützte und eingehende Analyse der religiösen Psyche der gebildeten Stände, über welche der Herr Verfasser bezüglich des religiösen Lebens keineswegs kurzweg den Stab bricht, sondern im Gegenteil viel Erfreuliches berichtet. So zeigt sich uns die gebildete Jugend zum großen Teile doch noch religiös; unter den der Kirche feindlichen oder wenigstens gleichgültigen Studenten finden sich dennoch mutige Bekenner des Glaubens, unter den gebildeten Frauen äußert sich sogar noch viel Frömmigkeit; Adel und Gutsbesitzer nehmen zur Religion freilich eine sehr verschiedene, aber auch nicht kurzweg ablehnende Stellung ein; unter den Offizieren treffen wir sowohl ungläubige wie auch tief religiöse; unter den Ärzten haben sich viele, noch nicht ganz gleichgültige, eine eigene philosophische Religion gebildet; unter den Beamten lebt fast überall noch die alte Orthodoxie; die Kaufleute sind meist Altritualisten, innerlich über mehr aus Nützlichkeitsgründen gläubig; die russischen Schriftsteller beschäftigen sich viel und eingehend mit religiösen Fragen, freilich mit persönlich verschiedenem Standpunkt der Religion gegenüber. Der tiefgläubige Dostojewskij wirkt in seinen Werken mitunter wie ein Aszet, wogegen Gorkij mit dem Christentum gebrochen hat, auch Czechow das Leben in hoffnungsloser Trauer malt, Andreew aber zwischen Gott und Unglauben schwankt. Die eigentlichen Religionsphilosophen behält sich der hochwürdige Herr Verfasser für eine besondere Arbeit vor. Die russischen Dichter malen uns die Frömmigkeit in allen anziehenden Farben, wovon vorzügliche Beispiele beigebracht werden.

Wir wünschten eine besondere Berücksichtigung der russischen Studentin, deren Typus Seite 195 in Aninka uns nicht geschildert zu sein scheint, anderseits aber manche dem männlichen Studenten nicht zugehörige Eigentümlichkeiten hat.

Ein den Inhalt in acht Punkten zusammenfassendes Schlußwort mit einem wohltuenden Hinweis auf die religiöse, vom Bolschewismus als vorübergehende Krankheitserscheinung noch lange nicht überwundene Weltanschauung des russischen Volkes, sowie ein genaues Literaturverzeichnis beendigen das verdienstvolle Werk, dessen Inhaltsverzeichnis dem Vorworte vorangeht.

Seite 162, Zeile 6 von unten soll es wohl heißen, die Religion ist der schärfste Feind der Revolution, nicht wie zu lesen ist, der Religion. Seite 227 ist durch einen andern Druckfehler Zeile 9 von oben fast die Wiederholung von Zeile 3. — Seite 234 ist unrichtig Czechow zum Verfasser des Gedichts „Unsre Zeit" geworden.

Wir wünschen dem schätzenswerten, zeitgemäßen Werke die weiteste Verbreitung zur Orientierung unsres deutschen und zur richtigen Einschätzung des leider noch zu wenig bekannten russischen Volkes, dem Herrn Verfasser aber wünschen wir Gelingen in weiteren ähnlichen Arbeiten. Unsre im Laufe der Besprechung hervorgehobenen Bemerkungen sollten den Wert des Buches nicht beeinträchtigen, sondern denselben nur heben. Mit belanglosen Kürzungen einiger Zitate würde sich ohne erhebliche Umfangsvergrößerung des Werkes noch manche neue Feststellung über die religiöse Gesinnung des russischen Volkes einfügen lassen, welches sich selbst genügend durch Benennung seiner Heimat als „heiliges Rußland" charakterisiert. So wird die neue Auflage dem hochwürdigen Herrn Verfasser noch reicheren Dank aller russischen Patrioten und ihrer Freunde zweifellos sichern.

Felix Wiercinski S. J.

Musikwissenschaft.

Wolfgang Amade Mozart. Sein Leben, seine Persönlichkeit, sein Werk. Von Arthur Schurig. 2. Auflage. 2 Bände. 8° (464 u. 516 S.) Mit 41 Bildtafeln und 3 Faksimiles. Leipzig 1923, Inselverlag.

Bis ins letzte Jahrzehnt hinein war das romantische Mozartbild Otto Jahns maßgebend. Schurig hatte dem ein Ende gemacht, in einer Form allerdings, die nach der entgegengesetzten Richtung übers Ziel ging. „Nach uraltem strategischem Grundgesetz ‚Wer eine feste Stellung erobern will, muß sie mit aller Gewalt überrennen', habe ich in der ersten Fassung meines Mozartbuches (1913) die Angriffsgrenzen absichtlich über mein eigentliches Ziel genommen. Nur so konnte ich auf Erfolg rechnen. Daß mir mein kecker Husarenritt vielfach übelgenommen werden müßte, sah ich voraus." Ich selbst habe in meinem Mozartbuch (Düsseldorf 1919) den Gebrauch von Dumdumkugeln in Schurigs Werk scharf getadelt. Das ist in der neuen Auflage nun erfreulicherweise anders geworden; sie ist ein ehrlicher Versuch, die rechte Mitte zu gewinnen, ohne dem Buche die stark persönliche Färbung zu nehmen. Die Weltanschauung des Verfassers, die nicht die unsrige ist, zeigt auch in der neuen Auflage ihre festen Umrisse und wirft ihren Schein auf die geschilderten Persönlichkeiten, die wir lieber in ihrem eigenen Lichte sehen möchten als beschienen von so störenden Reflexlichtern. Wenn z. B. von Leopold Mozart, dem Vater des Meisters, gesagt wird, daß er „ein frommer Katholik aus Weltklugheit und aus Furcht vor dem Jenseits" gewesen sei, so reicht das in keiner Weise an die tiefsten Gründe heran. Das persönliche Gepräge, das Schurig seinem Buche zu geben wußte, unterscheidet es von der trocken-lehrhaften Biographie, die Schiedermair unlängst erscheinen ließ (München 1922), aber auch von der Neubearbeitung des alten Jahn durch Abert, in der Schurig einen Zwitter sieht (nicht mehr Jahn und noch nicht Abert). In allem Tatsächlichen wurde das Werk auf die Höhe der heutigen Forschung gebracht, mag es auch im Zitieren sparsamer sein als Jahn-Abert, dessen wissenschaftliche Kleinarbeit nachzuahmen es von vornherein nicht den Ehrgeiz hatte und in Anbetracht seiner Aufgabe, in weitere Kreise zu dringen, auch gar nicht haben durfte. Die Briefe sind reichlich verwertet und in eigenen Kapiteln gewissermaßen als Rezitative in die fortlaufende Erzählung eingebaut. Ausgezeichnet ist der ikonographische Teil, der in 25 von den 41 Bildtafeln sämtliche echten Mozartbildnisse bringt und erläutert. Glänzend und in der bekannten Güte des Inselverlags ist die Ausstattung. Daß das Format gegenüber der ersten Auflage verkleinert wurde, kommt der Handlichkeit sehr zugute.

Konstanze Mozart. Briefe, Aufzeichnungen, Dokumente (1782—1842). Im Auftrag des Mozarteums zu Salzburg mit einem biographischen Essay herausgegeben von Arthur Schurig. Dresden 1922, Opal-Verlag Paul Aretz. G *M* 15.—

Aus den reichen archivalischen Schätzen des Mozarteums in Salzburg hat der Verfasser das Material für dieses anregende Buch geschöpft, das geeignet ist, das Bild der Gattin des großen Weltgenies, das bisher wenig sympathisch erschien, erheblich zu ihren Gunsten aufzuhellen, mag auch noch genug des Nüchternen in ihrem Charakter bleiben; alles in allem „ein primitives, lebenslustiges, gutmütiges Geschöpf". Den bekannten Spruch: De mortuis nil nisi bene, hat der Verfasser in echt historischer Einstellung umgewandelt in das Motto: De mortuis nil nisi vere, das er dem Buche auch vorausstellt. Die Ausstattung ist prachtvoll, so hervorragend, daß man fast zweifeln könnte, ob in diesem Falle der Inhalt, der zumeist aus Briefen und Aktenstücken besteht, solchen Luxus rechtfertige. Allein der Luxus gilt nicht der schlichten Frau, sondern ihrem großen Gatten. Sehr bedauerlich bleibt es in Anbetracht der materiellen Vollständigkeit — das Wesentliche wird ja nicht berührt —, daß weder das Musikhistorische Museum in Köln noch die Firma Breitkopf & Härtel ihre einschlägigen Archivalien zur Verfügung stellten.

Mozart. Seine Persönlichkeit in den Aufzeichnungen und Briefen seiner Zeitgenossen und seinen eigenen Briefen. Herausgegeben von Prof. Dr. Otto Hellinghaus. Mit 1 Titelbild. 12° (XXIV u. 254 S.) Freiburg 1922, Herder.

Ganz anders geartet, auch viel weniger umfangreich als das eben besprochene Werk Schurigs, ist das vorliegende. Wie schon in seinem „Beethoven" läßt der Verfasser auch hier ausschließlich die Quellen zu Worte kommen, die mit der nötigen kritischen Vorsicht ausgewählt sind. Sie genügen ja, um den Menschen Mozart mit seinen Licht- und Schattenseiten kennen zu lernen. Wer tiefer eindringen will, findet in der beigegebenen Bibliographie Wegweiser in Fülle. Der weite und nicht anspruchsvolle Leserkreis, dem dieses Buch in erster Linie dienen möchte, wird das alphabetische Register

kaum vermissen, das der Mozartkundige nicht gern entbehrt. Dem Büchlein wird ohne Zweifel der gleiche Erfolg beschieden sein wie seinem Vorgänger.

Mozarts Briefe. In Auswahl herausgegeben von Dr. Karl Storck. 2. Auflage. 8° (VIII u. 292 S.) Elberfeld 1922, Wuppertaler Druckerei. G *M* 4.—, in vornehmstem Halblederband *M* 8.—

Das im Buchhandel schon lang vergriffene Werk wird den zahlreichen Mozartfreunden, die weder die Mittel besitzen, sich die große fünfbändige kritische Gesamtausgabe der Mozartbriefe von Schiedermair zu erwerben, noch auch geneigt sind, all das Bedeutungslose neben dem Wertvollen mitzunehmen, wozu sie bei dieser großen Ausgabe gezwungen wären, freudige Genugtuung bereiten. Mozart war ja ein trefflicher Briefschreiber voll Mutterwitz und Humor und weiß immer aufs neue zu fesseln. In den Erläuterungen, die der Verfasser beigefügt hat, findet der Leser die nötigen Stützen für die Kenntnis der auftretenden Personen und Zeitumstände. Da Storck bei seiner Ausgabe mit großer Sorgfalt und Umsicht verfuhr, hatte der Herausgeber der neuen Auflage, Dr. Alfred Morgenroth, nur unbedeutende Kleinigkeiten in der Textfassung zu ändern.

Beethovens Briefe. In Auswahl herausgegeben von Dr. Karl Storck. 3. Auflage. 8° (VIII u. 280 S.) Ebd. G *M* 4.—

Waren die Mozartbriefe im allgemeinen in chronologischer Reihenfolge gebracht, so ist hier die systematische Einteilung vorgezogen. Jedem Abschnitt ist eine Einleitung vorausgeschickt, die zusammen mit den Briefen selbst ein sehr anschauliches Bild von der außergewöhnlichen Persönlichkeit Beethovens gibt, von seinen großen Gedanken und kleinlichen Sorgen, seinem zarten Gemüt und heftigen Zorn. Die Auswahl ist für den Musikliebhaber vollkommen genügend; der Fachmann freilich wird die fünfbändige kritische Ausgabe von Dr. Alfr. Chr. Kalischer nicht entbehren können.

Schumanns Briefe. In Auswahl herausgegeben von Dr. Karl Storck. 2. Auflage. 8° (224 S.) Ebd. G *M* 3.—

Schumann war nicht nur ein ausgezeichneter Komponist, sondern auch ein gedankenreicher und formgewandter Schriftsteller. Darum nehmen auch seine Briefe unter allen Künstlerbriefen eine der ersten Stellen ein. Sein Leben war voll von Gegensätzen. Wenn er selbst einmal schreibt: „Ich möchte jubilieren und weinen durcheinander über so viel Glück und Schmerz, das mir doch der Himmel zu tragen gegeben", so hat er damit den Grundton, der durch diese Briefe klingt, angeschlagen. Welch bittere Kämpfe mußte er nur durchfechten, bis er die Auserwählte seines Herzens sein eigen nennen durfte! Sie mögen wohl den Keim gelegt haben zu der geistigen Erkrankung, die ihn in den letzten zwei Jahren seines kurzen Lebens aller schöpferischen Tätigkeit entriß. — Alle drei Briefbände hat der Verlag mit einem sehr schmucken Kleid ausgestattet, das allein schon Bücherliebhaber locken muß.

Opernbuch von Dr. Karl Storck. 26. bis 28. Auflage. Herausgegeben von Paul Schwers. I. Klassisches Opernbuch. kl. 8° (216 S.); II. Modernes Opernbuch. kl. 8° (324 S.) Stuttgart 1923, Muth.

Wie sehr sich die Brauchbarkeit dieses Werkes erprobt hat, zeigen die rasch aufeinanderfolgenden Auflagen. Nicht weniger als 142 Opern von Gluck bis Braunfels sind hier inhaltlich skizziert, die einzelnen Komponisten durch kurze Einleitungen gekennzeichnet. Da auch der ethische Standpunkt des Verfassers einwandfrei ist, kann das Buch allen Freunden der Oper empfohlen werden. Die beiden Teile sind auch in einem Bande zu haben.

Die Lieder der hl. Hildegard. Ein Beitrag zur Geschichte der geistlichen Musik des Mittelalters. Von Dr. Ludwig Bronarski. (Veröffentlichungen der gregorianischen Akademie zu Freiburg in der Schweiz. Herausgegeben von Prof. Dr. Peter Wagner. Heft IX.) 8° (112 S.) Mit 6 Tafeln. Leipzig 1922, Breitkopf & Härtel.

Die Kompositionen der hl. Hildegard wurden noch im 12. Jahrhundert in einer kostbaren Prachthandschrift vereinigt, die heute eine Zierde der Wiesbadener Bibliothek bildet. Vor wenigen Jahren hat Dr. Joseph Gmelch eine Lichtdruckwiedergabe veröffentlicht, ohne in seinem einleitenden Text tiefer in Wesen und Wurzeln Hildegardscher Melodik einzudringen. Diese Arbeit hat nun Dr. Bronarski mit großem Geschick geleistet. Die Lieder mußten nach Gattungen und Tonarten unterschieden und die Kompositionstechnik eingehend untersucht werden. Der Verfasser will nicht recht daran glauben, daß die Lieder so, wie sie sind, von der Heiligen geschrieben wurden, nimmt vielmehr an, daß sie von einem musikkundigen Mönch die letzte Feile erhalten hätten. Das sind natürlich Vermutungen, die sich nicht beweisen lassen; immerhin zeigen so manche dilettantische Züge in den Liedern, daß die Heilige keine ausgebildete Musikerin war. Als Mystikerin kommt sie auch in ihren Gesängen

leicht in Überschwang: öfters finden wir einen Tonumfang, der eben noch zu bewältigen ist, Melismen, die kein Ende finden wollen, weite Tonsprünge tauchen auf, die Melodik „ist häufig unruhig, unnatürlich, verworren, manchmal sogar bizarr". Kurz, man könnte wohl am ehesten von einem Choralbarock sprechen als Endentwicklung dieser musikalischen Stilform. Der Unterschied sodann, daß die Gesänge der Heiligen im Unterschied vom Gregorianischen Choral eine sehr stark auf Tonika und Dominante basierte Tonalität aufweisen und unsrem Dur und Moll erstaunlich nahe kommen, läßt Beziehungen mit der damaligen Volksmusik vermuten. Die Motive, mit denen die Heilige arbeitet, sind nicht sehr reich und mannigfaltig und finden sich bis zur Einförmigkeit wiederholt. Die Melodien „bestehen nicht aus ausgewachsenen musikalischen Linien, aus weit und zielbewußt gesponnenen melodischen Bogen, sondern setzen sich aus kurzen Abschnitten, kleinen musikalischen Phrasen zusammen, die aneinandergereiht werden". Mit andern Worten, es fehlen Fülle und Freiheit der musikalischen Erfindung. — Mögen noch viele so tüchtige Einzeluntersuchungen Licht in das Dunkel bringen, das über der Musikkultur jener Zeit gebreitet liegt.

Die Orgel unserer Zeit in Wort und Bild. Von Dr. Heinrich Schmidt. 2. Auflage. 8° (VIII u. 130 S.) Mit 3 Tafeln und 39 Figuren und einem Anhang über Glockenbaukunst. München 1922, R. Oldenbourg. G *M* 2.50.

Dieses Buch gehört zum unentbehrlichen Hausrat jedes Organisten und Chorleiters. Wenn er den Organismus seines Instruments kennt, wird er als erfahrener Arzt manche Unpäßlichkeiten, die sich bei Orgeln immer einstellen, beseitigen können, ohne den Orgelbauer bemühen zu müssen. Das Buch unterrichtet gründlich über alles auf dem Gebiet des Orgelbaues Wissenswerte, über die Geschichte der Orgel, über die akustischen Grundphänomene, über mechanische, pneumatische, elektrische Orgeln und ihre Bestandteile, über Registergattungen usw. Nicht minder lehrreich ist der Anhang über die Glockenkunde, der besonders heute, wo so viele Glocken neu gegossen werden müssen, von besonders praktischem Wert ist. Wer über die Glockenkunde mehr wissen möchte, sei auf die einschlägigen Bücher Karl Walters verwiesen.

Die große Orgel im Münster von Weingarten. Eine Einführung in das Verständnis des Werkes von Franz Bärnwich. kl. 8° (104 S.) Mit Titelbild und 10 Autotypien. Weingarten 1922, Konrad Baier.

Was das eben besprochene Buch theoretisch ausführt, wird hier durch ein eindrucksvolles Beispiel erläutert. Dreizehn Jahre lang, von 1737 bis 1750, hat der Erbauer dieser mächtigen Orgel, Josef Gabler, an dem Werke mit zwölf Gehilfen gearbeitet. Schon das Gehäuse ist ein prunkvolles Meisterwerk. Wie es um die Fenster herumklettert, ist herrlich und voll echter Barockphantasie. Der freistehende Spieltisch enthält 4 Manuale und 84 Registerzüge. An Besonderheiten, die damals beliebt waren, finden sich u. a. ein großes und ein kleines Glockenspiel, Kuckuck- und Nachtigallenruf. Die Pfeifenzahl betrug ursprünglich 6602, nach den neuen Ergänzungen 7041. Die größte dieser Pfeifen ist fast 10 Meter lang und von einem Umfang, daß ein Mann durchschlüpfen kann, mit einem Zinngewicht von über 6 Zentner. Die kleinste ist nur $4^1/_2$ Zentimeter hoch. Daß die alte Spielmechanik bei einem so gewaltigen Werke nicht geringe Anforderungen an die physische Kraft des Organisten stellte, ist unschwer einzusehen. Dem wurde 1912 durch Einführung eines Magazingebläses mit Elektro-Ventilator abgeholfen. Josef Kreitmaier S. J.

Griechische Literaturgeschichte.

1. Demosthenes im Urteile des Altertums (von Theopomp bis Tzetzes: Geschichte, Roman, Legende) von Engelbert Drerup, ö. o. Professor an der Universität Würzburg. Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums. XII. Band. 1./2. Heft.
2. Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals, im Vergleich mit den zeitgenössischen und den modernen Theorien dargestellt von August Burk, Dr. theol. et phil., Pfarrer in Pößneck in Thüringen. Preisarbeit der Universität Würzburg. Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums. XII. Band. 3./4. Heft.

Beide Schriften: Würzburg, Selbstverlag des Herausgebers der „Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums" Univ.-Professor Dr. Drerup (Hofpromenade 1).

1. Darf die Begeisterung für Demosthenes, wie sie seit den Befreiungskriegen im vorigen Jahrhundert an unsern deutschen Gymnasien gepflegt wurde, fortbestehen und der Erziehung zur Vaterlandsliebe weiter nutzbar gemacht werden? Das moralische Ansehen des gewaltigen attischen Redners liegt unter einem scharfen Angriffsfeuer neuerer Gelehrten. Unter

ihnen ragt der Würzburger Professor Drerup als der gefährlichste hervor. Schon während des Weltkriegs hatte er in seiner Schrift „Aus einer antiken Advokatenrepublik“ ein volles Verdikt über den Demagogen der „Gasse“ ausgesprochen und seine Verbannung aus der Schule befürwortet. Der Alarm, der damals die alten Freunde des „Fürsten der Redner“ auf den Plan rief, hat den kühnen Angreifer nicht erschreckt. Das vorliegende Werk soll seiner Stellungnahme zur Deckung dienen und die Fundamente der bisherigen Demosthenesverehrung erschüttern. Hier kommt vor allem das umfangreiche Hauptwerk von Arnold Schäfer, „Demosthenes und seine Zeit“, in Betracht.

Drerup läßt es sich nicht verdrießen, auf einer langen wissenschaftlichen Wanderung durch 1500 Jahre hindurch, von dem Historiker Theopomp an bis zu Joh. Tzetzes, dem Chiliadendichter des 12. christlichen Jahrhunderts, die griechische Literatur über Demosthenes zu verfolgen und die einzelnen Schriftsteller auf ihre freundliche oder feindliche Haltung gegen denselben sowie auf ihre gegenseitige Abhängigkeit und ihren Quellenwert zu prüfen. Ein Stück griechischer Literaturgeschichte zieht in eindringend gelehrter Behandlung aller Fragen und dabei lebendig ansprechender Darstellung am Leser vorüber. Bei der vielfachen Dürftigkeit und Lückenhaftigkeit des erhaltenen Materials gerade aus der ältesten Zeit muß sich der abwägende Kritiker oft mit einer mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit oder einer bloßen Vermutung begnügen. Doch wird der miterwägende Leser durchweg den gefällten Entscheidungen zuzustimmen geneigt sein. Am einleuchtendsten ist die Lösung zweier wichtiger Fragen ausgefallen, die auch am eingehendsten behandelt sind, nämlich über den geschichtlichen Wert des ersten vollständig erhaltenen Demostheneslebens von Plutarch (2. Jahrh. n. Chr.) und des zweiten von Pseudo-Plutarch (aus ungewisser Zeit). Plutarch, sehr belesen und wahrheitliebend, hat aus verschiedenen, guten und schlechten Quellen geschöpft, sie aber nicht kritisch zu scheiden vermocht. Seine Glaubwürdigkeit ist eine offene Frage. Dagegen gibt Pseudo-Plutarch aller Wahrscheinlichkeit nach nur einen Auszug aus einem Demosthenesleben des Grammatikers Demetrios von Magnesia (zu Ciceros Zeit), bei dem zwei trübe Überlieferungen, die des entstellenden biographischen Romans und die der bewundernden Demostheneslegende, zusammengeflossen sind. Plutarch und Pseudo-Plutarch sind nun von Arnold Schäfer in gutem Glauben an ihre Zuverlässigkeit in seinem Werke verarbeitet worden, woraus folgt, daß seine Darstellung nunmehr als veraltet gelten muß.

Noch weniger Quellenwert können nach Drerups weiterer Untersuchung alle folgenden Biographien beanspruchen, einzig ausgenommen Tzetzes, der uns einige Invektiven gegen Demosthenes von Aischines, Aristogeiton und Demades erhalten hat. Das Endergebnis faßt Drerup dahin zusammen, daß von zuverlässigen oder beachtenswerten Berichten zur Rekonstruktion eines echten geschichtlichen Lebensbildes, abgesehen von zeitgenössischen Nachrichten in Prozeßreden und Geschichtschreibung, so gut wie nichts übrig geblieben ist. Leider sind aber, müssen wir hinzufügen, die zeitgenössischen Historiker, von denen uns Mitteilungen über Demosthenes überkommen sind, sämtlich makedonischer Richtung; es kann deshalb nicht wundernehmen, daß ihr Urteil fast nur ungünstig für Demosthenes lautet. Und auf sie zumeist stützt sich die spätere Geschichtschreibung. Ob darum das Historikerzeugnis, namentlich das Urteil eines Theopomp und Demetrios von Phaleron, so einwandfrei ist, wie Drerup wohl annimmt? Durch den schließlichen Mißerfolg der Demosthenischen Politik, den Untergang der äußern Macht Athens und die fabelhaften Taten und Eroberungen Alexanders d. Gr. mußte ja auch das Urteil aller Zeitgenossen zum Nachteil des unglücklichen athenischen Staatsmanns beeinflußt werden. Nur so erklärt es sich, daß das Demosthenesbild, wie eben Drerups Darstellung zeigt, in der ersten Zeit bis zur gemeinen Karikatur hinab verzerrt werden konnte und dann ganz allmählich wieder von Athen und seinen Rhetorikschulen aus menschenwürdige Formen empfing. Einzig die hinterlassenen Reden, in denen die Kraft und Kunst seines Geistes fortleben und sein politisches Denken, Streben und Ringen verewigt sind, führten den neuen Aufstieg in der öffentlichen Schätzung herbei und die von ihnen ausgehende geistige Macht ließen ihn nacheinander als den König der Beredsamkeit, den Meister der Staatskunst und Märtyrer für die Freiheit des Vaterlandes und letztlich einfach als einen Idealmenschen erscheinen, an dessen Porträt alle überlieferten Fehler und Mängel zu Vorzügen umgemalt waren.

Des Demosthenes gewaltige Redekunst erkennt auch Drerup unumwunden an; sein Charakterbild aber müsse neu gezeichnet werden, und das muß man ihm zugeben. Doch dürfte es genehmere Züge erhalten, als Drerups erster Entwurf in seinem „Kriegsbuch“ auf-

weist. In Demosthenes ist der Politiker vom Advokaten zu scheiden. Als Politiker geht er auf im Kampfe für hohe ideale Güter, er hat für Recht, Freiheit und Ehre, für die Rettung seines Vaterlandes im Kampfe gegen die skrupellose Expansionspolitik des Makedonenkönigs unentwegt seine ganze Kraft eingesetzt. Wohl hat er dabei Fehlgriffe getan, Fehler begangen, aber von dieser Linie ist er niemals abgewichen, selbst nicht, so darf man urteilen, in der sonst so bedenklichen Entgleisung des Harpaloshandels. Das ist und bleibt der große Zug in seinem Charakter. Die Flecken an seinem Bilde vor der heranreifenden Jugend zu vertuschen, ist nicht nötig noch nützlich. Weder den Cicero noch den Demosthenes kann unser Gymnasium entbehren.

2. Eine zusammenfassende Darstellung der Pädagogik des berühmten athenischen Rhetors und Schulmanns Isokrates hat uns bisher gefehlt. Dieser selbst hat seine Theorie und Praxis nie in ein System gefaßt, sondern Gedanken darüber nur zerstreut in verschiedenen „Reden" niederlegt. Sie sind die zuverlässigen und reichhaltigen Quellen gewesen, aus denen Burk, Schüler Drerups, dem auch das Buch gewidmet ist, ein sehr lehrreiches und anziehendes Bild von der Persönlichkeit und Erziehungskunst des ersten Vertreters des humanistischen Bildungsideals entworfen hat. In klaren, sichern Linien und in freundlichen Farben gehalten steht da Isokrates vor uns als Pädagog ersten Ranges, von panhellenischer, ja weltgeschichtlicher Bedeutung. Der Meister galt dem ganzen Altertum als der Typus des erfolgreichen Jugendunterrichters. Seine Schülerzahl übertraf die aller andern Lehrer zu Athen, in bester Zeit einige Dutzend, aus allen Gegenden griechischer Zunge entstammend. Isokrates wurzelt ganz in der Sophistik, die bekanntlich zuerst über den Elementarunterricht hinaus eine höhere Bildung verbreitete, er hat das Gute der Richtung zur Geltung gebracht und gilt als „die reifste Frucht am Baume der Sophistik". Was ihn dazu befähigt hat, war weder tiefe Denkkraft noch ureigene Erfindungsgabe, sondern eine empfängliche Natur, womit er alle geistigen Einflüsse und die Bildungselemente seines Volkes in sich aufnahm, dann der sichere Blick, überall das Beste auszuwählen, verbunden mit einem außergewöhnlichen Lehrgeschick, es den Schülern zu vermitteln. Dazu kam ihm noch die Kunst zu statten, wie man gesagt, „dem immer formvollendeten Ausdruck zu geben, was die große Menge der Gebildeten empfindet und sagen möchte". Der gefeierte Publizist konnte seine eigenen Erzeugnisse als beste Musterbeispiele vorlegen. Leugnete er auch theoretisch als Sophist jedes sichere Wissen, so hielt er doch mit glücklicher Umfolgerichtigkeit durchaus fest an der allgemein menschlichen Überzeugung von einer höheren, alles beherrschenden und leitenden Macht über der Welt, von der Unverletzlichkeit des Sittengesetzes, vom Werte der Tugend sowie von einer sichern Vergeltung auch im Jenseits. Als Mann ernster sittlicher Gesinnung und Haltung, der selbst das gemeingriechische Laster der Päderastie verurteilte, war er ein lebendiger Protest gegen den um sich greifenden Geist der Zersetzung und durch seine harmonische Persönlichkeit eine achtunggebietende Autorität.

Auf die drei Erziehungsmöglichkeiten, Natur, Lehre und Übung, aufbauend, setzte er mit den Sophisten sich die Geistesbildung und Charaktererziehung zum Ziele seines Unterrichts. Geistesbildung ist ihm aber nicht der (bloße) Besitz ausgedehnter Kenntnisse — er hielt auf Heraklits Wort: „Vielwissen bildet den Geist nicht" — sondern die formale Schulung der geistigen Kräfte. Nur der ist gebildet, der in den vollen, freien Besitz seiner Geisteskräfte gelangt ist, sie zu allen Lebensaufgaben tüchtig gemacht hat. Darin besteht ihm die edle Menschlichkeit (φιλανθρωπία, lat. humanitas). Bei den Lebensaufgaben aber denkt er an das öffentliche, politische Leben. Das Wohl des Individuums wie der Mitbürger zu fördern, soll die Frucht seiner Lehrtätigkeit sein.

Mittel der formalen Geistesschulung ist nun die Rhetorik, doch mit einem so weiten Gebiet ihrer Themen und Betätigung, daß sie die wichtigsten Bildungsstoffe in ihren inhaltlichen Bereich zieht und so zugleich Trägerin einer Art Universalwissenschaft wird. Maßstab der höheren Bildung ist und bleibt jedoch die Schlagfertigkeit im Denken und Reden bis zur höchsten Leistungsfähigkeit. Aber der Wille des Redners muß auf die Wahrheit und das allgemeine Beste gerichtet sein. Darum machte die Jugend bei Isokrates nicht nur eine Lern- sondern auch Erziehungsschule durch. Die Charakterbildung steht ihm der intellektuellen Schulung keineswegs nach. Zur Aufgabe hat sie die Entwicklung und Stärkung des Willens sowie seine Hinlenkung aufs sittliche Lebensideal. So gipfelt die Gesamtbildung im allgemeinen Menschheitsideal und ist äußerlich nach dem Nutzen für die Volksgenossen bewertet.

Auf die Mittel und den Betrieb des Unterrichts im einzelnen sowie auf den Unterschied der Isokratischen Schule von ihrem Gegenpol, der Schule Platons, kann hier nicht eingegan-

gen werden, so reich auch diese Abschnitte an pädagogischer Belehrung sind. Natürlich hatte auch Isokrates seine Mängel, und der Verfasser geht nicht achtlos an ihnen vorüber, sucht sie aber, soweit möglich, zu entschuldigen: so das Verdrehen der Geschichte und der Wahrheit überhaupt zu rhetorischen Zwecken, den Wandel in der politischen Haltung, die Eitelkeit und Ruhmsucht. Andere dürften hie und da strenger urteilen. Jedenfalls scheint die politische Bedeutung des gefeierten Publizisten zu hoch eingeschätzt zu sein. Ob ohne ihn der Gang der Ereignisse in Griechenland wesentlich anders verlaufen wäre, ist doch sehr zu bezweifeln.

Nach des Meisters Tode hatte auch seine Schule ihr Ende. Das von ihm vertretene Bildungsideal aber lebte dank seinen Schriften fort; doch die Rhetorik wahrte in den Philosophenschulen als Bildungsmittel nur noch eine propädeutische Stellung bis zum Wiedererblühen in Attika und in der zweiten Sophistik, wo aber Demosthenes als der Redner κατ' ἐξοχήν unbestritten die Herrschaft behauptete. In Rom kam unter günstigen Verhältnissen der Isokratische Gedanke wieder zur vollen Geltung. Cicero ist sein glänzendster Vertreter, und Quintilian hat diese römische rhetorisch-humanistische Bildung ins System gebracht. Auf ihn griff die humanistische Richtung der Renaissance zurück, die in unsrem humanistischen Gymnasium bis heute noch segensreich nachwirkt.

Mit Recht bemerkt Burk am Schlusse seiner gründlichen Arbeit: „Es ist eine ganz verkehrte Vorstellung, als ob die humanistische Bildung überlebt sei, oder als ob sie mit einer veralteten Methode arbeite. Schauen wir doch auf Isokrates, den heute noch modernen praktischen Schulmann des Altertums, der in seiner Zeit das leuchtende Vorbild einer humanistischen Bildung und Erziehung aufgestellt hat. Er kann auch heute noch, nach mehr als zweitausend Jahren, auf zahlreichen Gebieten unsres Schulwesens uns vorbildlich sein im Stoffe wie in der Methode, in den Fragen des Unterrichts wie in der Erziehung, für die Forderungen des Arbeitsunterrichts und der Arbeitsgemeinschaft. Möge er vor allem in der Frage der Bildung zur φιλανθρωπία, zur edlen Menschlichkeit, den berufenen Bildnern des deutschen Volkes ein Ratgeber sein.

Roland Herkenrath S. J.

Umschau.

Im Irrenhaus der Kunst.

Das Wort „Konstruktivismus" kennen unsre Leser aus dem Umschaubeitrag „Aphoristik als Zukunftsstil" im letzten Juniheft dieser Zeitschrift. Man möchte vorerst vermuten, es werde damit eine Sache bezeichnet, die dem Bereich der Technik angehört. In Wirklichkeit ist es aber ein Verfallsprodukt des Expressionismus, also eine künstlerische Angelegenheit. Die Konstruktivisten wollen ihren Ruhm darein setzen, die Schwingungen der Menschenseele in ihrer abstraktesten Allgemeinheit durch geometrische, verschiedenfarbige Formen im Kunstwerk festzubannen. Sie stellen sich damit in Gegensatz zu dem psychologischen Expressionismus, der gerade im Zergliedern und Zerfasern individueller Empfindungen sein Ziel suchte.

Von welcher Art diese Kunst nun ist, kann man nirgends besser sehen als im Berliner Glaspalast am Lehrter Bahnhof, wo gegenwärtig die „Grobeka" — Kurzname für „Große Berliner Kunstausstellung" — beherbergt ist. Wer sie geschaut hat, wird die Ausdruckskraft des Kurznamens bewundern, die sich in seinen zwei ersten Silben offenbart.

Was die Ausstellung diesmal besonders erniedrigt, sind die Säle, — ich habe deren nicht weniger als neun, darunter beträchtlich große, gezählt — die man der sog. Novembergruppe eingeräumt hat. Warum sich diese Gruppe nun gerade Novembergruppe bezeichnet, ist für die Weltgeschichte entschieden belanglos. Vielleicht will es nur eine Anspielung auf die Revolution sein; ich glaube aber, daß selbst der grimmigste politische Revolutionär wenig Begeisterung für diese neuen Brüder aufbringen dürfte. Oder haben diese Künstler an die Novemberstürme gedacht? Aber von Sturm ist nirgends etwas zu spüren, nicht einmal von einem leisen Windhauch. Jedenfalls ist der Name insofern nicht übel gewählt, als die Temperatur in diesen Sälen ebenso kalt und frostig ist wie im November. Mit dem November neigt sich ferner

das Jahr rasch seinem Ende zu, und so symbolisiert dieser Monat recht treffend das kulturelle Endprodukt, das jeder Mensch mit unverdorbenen Sinnen und gesundem Geist in dieser neuen Kunstart sehen muß. Selbst die primitivsten Wilden sind über solche „Kunst" erhaben. Nicht mit Unrecht hat darum eine Berliner Zeitung, „Die Wahrheit", einen Leitartikel überschrieben: Novemberwahnsinn in der Großen Berliner Kunstausstellung.

Wenn man die Ausstellung betritt und gleich links abbiegt, wird man durch ein merkwürdiges Geräusch, wie von einer Maschine, gefesselt, das aus einem der entfernteren Säle dringt, Gewohnt, in einer Ausstellung von Plastiken und Gemälden nichts anderes zu hören als die Tritte und leisen Gespräche der Besucher, fahndet man alsogleich nach der Quelle des Lärmes und ist nicht wenig überrascht, sie in einem Bild oder vielmehr Bildkasten zu finden, dessen einzelne verschiedenfarbige Teile (gebogenes und gerades spitzes Dreieck, Viertelkreis, Rechtecke), durch elektrische Kraft angetrieben, sich in kleinen Rucken vor- und rückwärts bewegen. Der Apparat knarrt dabei in einschläfernder Melancholie eine Melodie von etwa fünf Tönen, auf und ab steigend. Ich weiß nicht, ob dieser Gesang auch vom Künstler beabsichtigt war oder nur eine Folge nicht ganz präziser Mechanik ist. Er trägt indes wesentlich zur Abrundung dieses modernen Gesamtkunstwerks bei. Der elektrische Strom liefert auch rhythmisch abwechselnde Beleuchtungseffekte.

Der Verfertiger dieser Meisterschöpfung des Konstruktivismus, Nikolaus Braun, hat noch andere Werke in die Ausstellung gebracht, die gleichfalls unsre Aufmerksamkeit erregen und die Vielseitigkeit ihres Schöpfers beweisen. So ein elektrisch durchleuchtetes Glasgemälde, bestehend aus lauter eckig zugeschnittenen und meist rechtwinklig aufeinandergesetzten Glasstücken. Der Himmel mag wissen, welches künstlerische Geheimnis dahinter steckt. Ein anderes Bild, das mir entgangen ist, weil vermutlich der elektrische Strom gerade nicht eingeschaltet war, ist nicht gemalt, sondern besteht aus Plättchen, die durch die Elektrizität hin und herbewegt und mittels farbiger Glühlampen durchleuchtet werden [1]. Daß Braun auch neuzeitlicher Plastiker bzw. Architekt ist, beweist ein turmartiger Aufbau, der aus verschiedenfarbigen, regellos übereinandergeschichteten, eckigen und gerundeten Stücken besteht. Auch hier wird elektrisches Licht zur Erhöhung der Wirkung verwendet. Diese Künstler scheinen wirklich der Meinung zu sein, daß alles Gestalten, das keinem Nutzzweck dient, auch schon Kunst sei. Die Theorie läßt sich hören, nur sieht man nicht recht ein, was dann noch Kunstausstellungen zu bedeuten haben. Die Kinderstube würde ja die gleiche Aufgabe erfüllen.

Es ist unglaublich, was in diesen Sälen der Konstruktivisten alles zusammengepinselt und aus verschiedenfarbigem Papier und verschiedenfarbigen Schuppen zusammengeklebt sich findet. Drei- und Vierecke, Ganz- und Halbkugeln, Ganz- und Halbzylinder bilden dabei das künstlerische Baumaterial. Einer hat sogar eine Leinwand in der Größe von etwa 4 zu 2 Metern mit solchen mathematischen Figuren bemalt, farbig allerdings nicht ohne Geschmack. Ein anderes Bild besteht aus einer kleinen Bildnisphotographie, umrahmt von Hunderten von Zeitungsausschnitten und andern bedruckten Papierfetzen. Ein gewisser Walther Kampmann bringt andere Spielereien. Da ist z. B. ein Bild mit einem gemalten zitherähnlichen Instrument. An Stelle der Saiten sind vertiefte Rinnen angebracht, in welche farbige Pappestückchen beweglich eingelassen sind. In diesem Falle hat der Künstler, in dem richtigen Gefühl, daß doch niemand den Sinn der Vorrichtung besteht, einen Zettel anheften lassen mit folgender Erklärung: „Raum- und Klangspiel für Schul- und Lehrzwecke, auch als Kinderspielzeug gedacht. Mit farbigen Formen in den verschiedenartigsten Materialien wie Holz, Metall, Glas, Papier werden Klänge dem Beschauer räumlich farbig sichtbar. Die Weiterführung dieser Idee führt zum plastischen Kunstfilm, dabei sind ungeheure Entwickungsmöglichkeiten gegeben. Man kann den Ton plastisch wiedergeben, schon aus dem Grunde, weil wir den Ton räumlich erleben." Auf ähnlicher Grundlage einer Übersetzung von Klangformen in andersartige beruht ein weiteres Bild. Eine gemalte Geige ist mit einem wirklichen hölzernen Steg versehen, über den vier Fäden laufen. Quer über das Bild, schiefwinklig zu den eigentlichen Geigensaiten laufen drei am Bilderrahmen befestigte Saiten mit etlichen Kügelchen, ähnlich Rosenkranzperlen. Diese Kügelchen sollen die einzelnen Töne versinnbilden. „Die Begegnung im Raume" betitelt sich ein anderes Bild: ein Brettchen, an einem hölzernen Stile befestigt, begegnet einer silbernen Kugel. Alle diese wirklichen, nicht nur gemalten Stücke sind durch blaue und rote am Rahmen befestigte Fäden zusammengehalten. Womöglich noch geheimnis-

[1] So nach den Zeitbildern der „Vossischen Zeitung" vom 5. Juni, wo auch eine Abbildung zu sehen ist.

voller ist ein Bild, dessen malerischer Teil nur aus einer weißen Fläche mit zwei schwarzen Strichen besteht. Senkrecht aus dem Rahmen heraus steht ein Stäbchen, ähnlich einer Fischangel, an der nur statt des Köders eine Kugel hängt.

Was sich an plastischen Modellen findet, ist ähnlich kraus und gedanklich verworren wie die Bilder. Wo wir graziöseren Formungen begegnen, werden wir unwillkürlich an den Jugendstil gemahnt, der doch seine Lebensunfähigkeit genügend bewiesen hat. Ein von O. Herzog aus fast lauter Dreiecksflächen gebautes Denkmal zeugt wenigstens von feinem Gefühl für Verhältnisse. Das Modell zu einem Zierbrunnen von Rudolf Belling, in der stattlichen Höhe von etwa 5 bis 6 Meter, ist eine Komposition ohne jeden Sinn, allem dem vollkommen unähnlich, was man sich unter einem Zierbrunnen vorstellen mag. Wenn Bauwerke und Denkmäler Eingeweide hätten, und wenn man dann diese Eingeweide herausnähme und zur Schau stellte, dann möchten sie ungefähr aussehen wie dieses Brunnenmodell.

Das Verrückteste aber, was die Ausstellung zeigt, ein wahres Attentat auf den menschlichen Geist, ist der Wandschmuck eines kleinen Zimmers. Etwas abseits gelegen, wird es von vielen Besuchern wohl überhaupt nicht beachtet oder doch nicht als Ausstellungsgegenstand bewertet. Auch ich wollte, als ich einen flüchtigen Blick hineingeworfen hatte, vorbeigehen in der Meinung, es sei eine Rumpelkammer. Indes belehrte mich die Ausstellungsnummer an der Tür eines besseren. Auf weißgetünchte Wände sind große Rechtecke gemalt, schwarze, hellgraue und dunkelgraue, gerade und schiefliegende. Auf der linken Wand, etwas über einem der genannten Rechtecke, ist eine Holzlatte angenagelt; sie reicht nicht ganz ans Ende der Wand. Auf die Latte ist ein Stück Brett geheftet, auf das Brett ein Teil einer dünnen Holzschachtel, und darauf steht ein auf die Spitze gestellter Würfel. An der Vorderwand sind drei Stäbe befestigt, die eine Kugel umklammern. An der rechten Seitenwand zieht sich eine Holzlatte schief nach unten. Auch daran ist ein System von Brettern und Stäben angebracht. Der Leser wird sich ja aus der Beschreibung keine rechte Vorstellung machen können, indes mag er überzeugt sein, daß die Wirklichkeit schlimmer ist als das sinnloseste Bild, das in seiner regen Phantasie aufgetaucht sein mag.

Spuren dieses Konstruktivismus finden wir ja auch schon im älteren Expressionismus, besonders in seiner Abart, die sich Kubismus nennt. Indes wurde und wird dort wenigstens der Versuch gemacht, durch das Gedankliche Empfindungsströme durchzuleiten. Man denke etwa an Lionel Feininger. Hier aber ist das Gedankliche völlig nackt und jeder Empfindung bar, ja dieses Gedankliche bewegt sich nicht einmal auf den Geleisen logischer Gesetze, sondern überläßt die Führerschaft sinnlichen Assoziationen, ganz wie im Traumleben. Vielleicht ist auch das noch ein zu großes Zugeständnis, denn selbst die Kunstwerke der Irrsinnigen zeigen im allgemeinen noch mehr menschliche Haltung. Wir sind weit entfernt, ein Kunstwerk nach logischen Gesichtspunkten zu messen; maßgebend ist uns vielmehr sein Empfindungsgehalt. In den Werken der Konstruktivisten, wenigstens in den zu Berlin gezeigten, findet sich weder Logik noch Empfindung; sie scheiden darum ganz aus dem Bereich des menschlich Bedeutungsvollen aus und können nur noch als Dokumente einer unglaublichen geistigen Entartung gelten. Es bleibt als Erklärung nur noch, daß diese Künstler die Menschheit zum besten haben wollen. Und doch ist das bestimmt nicht der Fall; sie halten sich vielmehr allen Ernstes für deren Retter und Beglücker.

Vor etlichen Jahren noch konnte man glauben, das, was „der Sturm" an primitiver Kunst leiste, lasse sich nicht mehr überbieten. Die Novembergruppe hat das scheinbar Unmögliche fertiggebracht. Freilich, wenn man in der Sturmausstellung an der Potsdamerstraße „das große Ichbild" des Kurt Schwitters sieht, der durch seine Merzmalereien — so nennt er die Erzeugnisse seiner Leim- und Kleistertöpfe — bekannt geworden ist, dann ist der Punkt gewonnen, wo der Übergang sich vollziehen mußte. Der Inhalt dieses ganz und gar verrückten Bildes paßt brüderlich zu den Kunstwerken der Grobeka-links.

Josef Kreitmaier S. J.

Deutschlands Wirtschaftslage.

Im Ausland wird von feindlicher Seite geflissentlich immer wieder die Behauptung ausgestreut, die Leistungen Deutschlands auf Grund des Waffenstillstandes und des Versailler Vertrags seien kaum nennenswert und Deutschland entziehe sich böswillig seinen übernommenen Verpflichtungen. Angesichts dieser für den Ruf Deutschlands höchst abträglichen und in sich gehässigen Behauptung ist es ein großes Verdienst des Statistischen Reichsamts, in einer übersichtlichen, durch viele Tabellen unterstützten Darstellung ein umfassendes Bild von Deutschlands Leistungen und Leiden unter den Nachwirkungen des Versailler Vertrags ge-

geben zu haben[1]. Wenn wir im Folgenden einige Hauptpunkte dieser vorzüglichen Darstellung wiedergeben, so wünschen wir der Schrift nicht nur in Deutschland die weiteste Verbreitung, sondern sprechen zugleich die Erwartung aus, sie möchte recht bald in die fremden Weltsprachen übersetzt werden. Nur so wird sie zur Kenntnis gerade jener Kreise gelangen, in denen noch immer gegen Deutschland die stärksten Vorurteile herrschen, weil sie weder Deutschlands Lage noch seine Sprache kennen und unter dem ständigen Einfluß einer deutschfeindlichen Presse stehen.

Im Eingang hebt die Denkschrift mit Recht den gewaltigen Unterschied zwischen dem Deutschland von heute und dem von 1913 hervor: „Vor dem Kriege war Deutschland ein reiches Land, einer der größten Käufer und Verkäufer auf dem Weltmarkt. — Heute ist Deutschland ein Land, das sich von der Erschöpfung nach einem vierjährigen Kriege noch nicht erholt hat, ein Land, das durch eine Staatsumwälzung mit all ihren wirtschaftlichen Störungen hindurchgegangen ist[2], ein Land, das dem Diktat eines vernichtenden Friedensvertrags ausgesetzt ist.“ Das heutige Deutschland ist ein verstümmeltes Land, von dem die Feinde bald hier bald dort lebenswichtige Teile abgeschnitten oder besetzt haben.

Durch den Frieden von Versailles wurde Deutschland nicht nur seiner sämtlichen Kolonien und fast seiner ganzen Handelsflotte beraubt, sondern verlor auch ein Achtel seiner Fläche (70500 qkm, also ein Gebiet, das größer ist als Belgien, Holland und Luxemburg zusammen genommen) und ein Zehntel seiner Bevölkerung (6,47 Millionen). Zu der an Polen abgetrennten Fläche gehören die besten landwirtschaftlichen Überschußgebiete, auf deren Ertrag die deutsche Volkswirtschaft angewiesen war. Von seiner Produktion an Rohstoffen verlor Deutschland 25 Prozent der Steinkohle, 74 Prozent der Eisenerze, 68 Prozent der Zinkerze. Dazu kommen noch die ganz unberechenbaren Verluste durch die Lostrennung des Saargebiets sowie durch die Besetzung der Rheinlande und den völkerrechtswidrigen Einbruch in den Ruhrbezirk. Im ganzen müssen heute etwa zwölf Millionen Deutsche das keineswegs human aufgelegte Joch fremder Besatzung ertragen. Dabei mag angemerkt werden, daß auch außerhalb Deutschlands durch die verschiedenen Friedensschlüsse der Entente entgegen dem so feierlich verkündeten Selbstbestimmungsrecht der Völker über fünf Millionen Deutsche fremder Herrschaft ausgeliefert worden sind. Dagegen wurde der Anschluß Österreichs an das stammverwandte Deutschand verboten.

Die Vermögenswerte, die Deutschland nach Kriegsende an andere Staaten hat abgeben müssen, übersteigen an Sach- und Barleistungen schon jetzt 50 Milliarden Goldmark. Dabei ist das abgetretene Reichs- und Staatseigentum in Elsaß-Lothringen und den deutschen Kolonien nicht eingerechnet. Unter die Reparationsleistungen fällt auch die Einziehung des deutschen Privateigentums in den feindlichen Ländern, eine Beschlagnahme, die allen völkerrechtlichen Grundsätzen hohnspricht und im Einzelfall der Anwendung oft zu unerhörten Härten führt. Mit welcher Pedanterie bis zur Komik die Sieger auf ihrem Scheine bestanden, geht daraus hervor, daß bei der Ausführung dieses weltgeschichtlichen Friedensvertrags selbst Läusetoddosen zu liefern waren.

Besondere Aufmerksamkeit gebührt den ungeheuren Ausgaben, die Deutschland für den Unterhalt der Besatzungstruppen und der interalliierten Kommissionen aufbringen muß. Die Kosten für die Besatzung beliefen sich bis Ende 1922 schon auf über $4^1/_2$ Milliarden Goldmark, das ist mehr als die gesamten Militärlasten des Deutschen Reiches in den Jahren 1910—1913. (Die Besatzungskosten, die Frankreich 1871—1873 an Deutschland zu zahlen hatte, betrugen 276 Millionen Goldmark, also noch nicht ein Sechzehntel der genannten Summe.) Mit feiner, aber schmerzlicher Ironie bemerkt die Denkschrift: „Unter den Besatzungskosten befinden sich Ausgaben für Dinge, deren Beschaffung nur schwer durch die Aufgaben einer notwendigen Besatzung gerechtfertigt werden kann.“ Die Amerikaner wird es vielleicht interessieren, daß die Besatzung u. a. 45000 Sektgläser und 58000 Likörgläser braucht. Die interalliierten Kommissionen mit ihren hohen Gehältern haben sich ganz besonders als wahre Blutsauger an der deutschen Volkswirtschaft erwiesen. Ein einfacher englischer Soldat dieser Kommissionen bezieht ein Gehalt wie das des deutschen Reichskanzlers.

[1] Deutschlands Wirtschaftslage unter den Nachwirkungen des Weltkrieges. Unter Verwendung von amtlichem Material zusammengestellt im Stat. Reichsamt, Berlin, im März 1923 (Zentralverl. Berlin W 35) 59.

[2] Dieser Hinweis scheint mir sehr bedeutsam. Es wird bei der Beurteilung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse Deutschlands aus Parteiinteressen vielfach übersehen und verschwiegen, daß seine heutige traurige Lage nicht nur im Diktat der Feinde, sondern zum guten Teil in der unglücklichen und sinnlosen Revolution ihren Grund hat.

Alle diese Bedrückungen werden zur „Sicherung" der Siegerstaaten einem verarmten Lande auferlegt, das man überdies entwaffnet und dem man ein Heer belassen hat, das kleiner ist als das belgische!

Wir übergehen die Verluste, die Deutschland durch die Art der Entwaffnung, durch sinnlose Zerstörung wertvollen Materials, durch die notwendig gewordene Umstellung seiner Industrie, durch die Aufwendungen für die Flüchtlinge aus Elsaß-Lothringen und für die 160000 (hundertsechzigtausend!) aus dem Rhein- u. Ruhrgebiet grausam Vertriebenen sowie durch die im besetzten Gebiet geraubten mehr als 200 Milliarden Papiermark und die „beschlagnahmten" Rohstoffe erlitten hat. Das bisher Gesagte genügt, um die katastrophalen Wirkungen des Versailler Vertrags für die deutsche Volkswirtschaft ermessen zu können. Die ganze Produktion wie auch die Finanzgebarung des Landes geriet in Verwirrung. Die Erträgnisse des Ackerbaus gingen ebenso zurück wie die der Industrie. Die lange Unterernährung hat die Arbeitskraft des Volkes geschwächt, und das Valutaelend läßt eine genügende Einfuhr von Rohstoffen nicht zu. So erklärt es sich, warum in weiten Schichten des deutschen Volkes eine wahre Hungersnot herrscht. Zu welchen Paradoxen der Versailler Vertrag führt, wird vielleicht am besten durch die Tatsache veranschaulicht, daß Deutschland, das vor dem Krieg Überschuß an Kohlen hatte, nun gezwungen ist, gegen Devisen Kohlen aus dem Ausland einzuführen. Eine geordnete Finanzverwaltung aber war bisher ausgeschlossen, weil einerseits das Reich bis heute nicht die Höhe der Reparationssumme weiß und sich beständig durch neue Forderungen und „Sanktionen" bedroht sieht, anderseits die unaufhaltsam schnelle Entwertung des deutschen Geldes die Aufstellung und Einhaltung eines Haushalts unmöglich macht. Das Anziehen der Steuerschraube kann keine Hilfe bringen. Der Steuerdruck ist trotz aller gegenteiligen Behauptungen in Deutschland weit schwerer als im Ausland, aber die Kosten für die Ausführung des Versailler Vertrags verschlingen zwei Drittel der Gesamtausgaben des Reiches. Auch Deutschland kann kein Danaidenfaß füllen.

In einem eigenen Abschnitt über „Scheinblüte und Verarmung Deutschlands" wird der täuschende Schleier zerrissen, der dem Fremden bei einem flüchtigen Besuch die erschreckende Lage des deutschen Volkes verbirgt. Das reichgewordene Schiebertum, das sich wie anderswo auch in Deutschland breitmacht und schlemmt, darf nicht mit dem deutschen Volke verwechselt werden, dessen große Masse unter bitterer Nahrungs- und Wohnungsnot leidet. Der ungedeckte Bedarf an Wohnungen erreicht die Summe von $1^1/_2$ Millionen Wohnungen. Über die Ernährungsfrage aber gibt die Statistik erschütternde Auskunft. Betrug doch 1921/22 der Rückgang des Verbrauchs gegen 1913/14 an Brotgetreide 27 Prozent, an Fleisch 32 Prozent, an Kartoffeln sogar 51 Prozent. Die Kunde von diesen traurigen Zuständen ist denn auch schon ins Ausland gedrungen, freilich noch nicht zu den verantwortlichen Leitern der großen Politik. So erleben wir heute das widerspruchsvolle Schauspiel: Während der eine Teil des Auslandes von dem erschöpften Deutschland immer neue Abgaben erpreßt, bemüht sich ein anderer Teil in hochherziger Weise, durch karitative Unterstützungen der großen Not in Deutschland abzuhelfen[1].

In einer Schlußübersicht zeichnet die Denkschrift die Wirkungen des Versailler Vertrags auf das Ausland. Die Berechnungen, die seine Urheber an ihn geknüpft haben, sind schmählich zuschanden geworden. Statt des erhofften Reichtums hat der Vertrag überall Rückgang der Produktion und des Handels, Arbeitslosigkeit und Wirtschaftskrisen gebracht. Die unnatürlichen Friedensverträge hatten keine Rücksicht auf die innere Verflechtung der Weltwirtschaft genommen, sondern waren einseitig auf die Vernichtung der deutschen Weltgeltung eingestellt. Aber der Haß hat hier wirklich blind gemacht und sich selbst ins Fleisch geschnitten. Mit Recht betont die Denkschrift: „Die unheilvollen Wirkungen, die der Vertrag von Versailles auf Deutschland ausübt, pflanzen sich zwangsläufig auf das Ausland fort. Was nützt es den Siegern, daß sie aus dem reichen, kaufkräftigen Deutschland ein armes Land gemacht haben, das seinen Verbrauch aufs äußerste einschränkt? Sie haben einen ihrer besten Kunden verloren und dafür einen zahlungsschwachen Schuldner gewonnen."

Man könnte gegen die Denkschrift den Einwand erheben, sie sei von deutscher Seite und zugunsten Deutschlands zusammengestellt. Dagegen ist zu bemerken, daß auch angesehene wirtschaftliche Autoritäten des Auslandes im wesentlichen zu dem gleichen Urteil über Deutschlands Leistungen und Leistungsfähig-

[1] Im übrigen sei hier auf die Flugschrift: „Das große Kindersterben und Kinderelend in Deutschland" von B. Duhr S. J. (Freiburg 1923, Herder) verwiesen.

keit gekommen sind. Erwähnt seien z. B. der Engländer Keynes, der Schwede Cassel und der Italiener Nitti. Professor Cassel erklärte in einer Rede in der Londoner Wirtschaftsschule am 21. Juni 1923, die Verwüstungen, die im deutschen Volke durch die gegenwärtigen Entbehrungen angerichtet würden, seien viel größer als die Verwüstungen im französischen Kriegsgebiet. Auch die fast einmütige Verurteilung, die der französische Einbruch ins Ruhrgebiet in der ganzen Welt gefunden hat, ist ein Anzeichen dafür, daß man den Klagen über Deutschlands „bösen Willen" allmählich keinen Glauben mehr schenkt und die Irrungen des Versailler Vertrags einzusehen beginnt. Sollten aber wirklich noch Unklarheiten über die deutsche Leistungsfähigkeit bestehen, so können sie nur durch eine unparteiische internationale Instanz behoben werden. Diesen Weg der Verständigung hat Deutschland oft vorgeschlagen, aber er ist immer wieder, zumal von Frankreich, schroff zurückgewiesen worden. Der Mangel an elementarer Vernunft hat das deutsche und europäische Elend begründet und im weiteren Verlauf immer mehr vergrößert.

Mit Sanktionen, Pressionen und militärischen Besetzungen lassen sich wirtschaftliche Fragen nicht lösen. Bajonette mögen zu vielem tauglich sein, aber, wie man im Ruhrgebiet sagte, mit Bajonetten kann man keine Kohlen schaufeln. Auch die moralischen Momente dürfen nicht übersehen werden. Treffend sagt die Denkschrift: „Wenn sich das deutsche Volk in noch stärkerem Maß als bisher an der Erfüllung der Reparationsverpflichtungen des Reiches und an der Hilfe für die Gesundung der Reichsfinanzen beteiligen soll, so will es ein Ziel sehen, das bei einer stärkeren Beteiligung und bei größeren Opfern erreicht werden kann, und es will wissen, daß nach Erreichung dieses Zieles der wirtschaftliche und finanzielle Druck aufhört und die Freiheit winkt."

Auch für die Zukunft ist die zusammenfassende Darstellung des statistischen Reichsamts von großer Bedeutung; sie zeigt anschaulich, wie furchtbar der Vertrag von Versailles gewirkt hat. Bekanntlich haben die Vertreter der Entente in ihrem Kampfe gegen die „Hunnen" und „Barbaren" mit Vorliebe die Worte Kultur, Gerechtigkeit, Friede, Freiheit, Selbstbestimmung der Völker usw. im Munde geführt; sie wurden nicht müde zu versichern, der Krieg gelte keineswegs dem deutschen Volke, sondern nur dem deutschen Militarismus. Die Nachkriegszeit hat ihnen die Maske vom Gesicht gerissen und ihre Heuchelei entlarvt. „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen." Im Frieden von Versailles haben sich die Instinkte der Rache und der Habsucht ausgetobt. Segen ist solcher Saat nicht entsprossen. Es ist für Deutschland immerhin ein Trost, jedenfalls an der Abfassung des Versailler Vertrags unschuldig zu sein. Hier versagt die bequeme Ausflucht der Entente, für alles und jedes die Verantwortung auf Deutschland abzuwälzen. Die Verfasser jenes Vertrags, der wie ein Fluch auf der ganzen Menschheit lastet, sind genau bekannt; sie werden in der Kulturgeschichte eine nicht beneidenswerte Rolle spielen.

Die unermeßlichen Opfer Deutschlands fallen um so schwerer ins Gewicht, wenn man bedenkt, daß der Versailler Vertrag auf der Lüge von Deutschlands Alleinschuld am Krieg und auf einem mit roher Gewalt erpreßten Schuldbekenntnis beruht (Artikel 231 des Vertrags). Aber eine Hoffnung leuchtet den Besiegten durch die Nacht der Gegenwart: So verworfen ist die Menschheit doch nicht, daß die moralische Ungeheuerlichkeit dieses sog. Friedens auf die Dauer Bestand haben könnte. Die Zukunft wird es immer deutlicher machen, daß der Satz homo homini lupus keine tragfähige Grundlage für die Wohlfahrt der Völker ist. Die Welt wird nach den Schrecken des Weltkriegs und der Nachkriegszeit erst dann zur Ruhe kommen, wenn die Völker nicht kurzsichtig nur auf den eigenen Vorteil erpicht sind, sondern auch die Rechte und Freiheiten der andern achten.

Max Pribilla 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.

Die Zeitschrift der deutschen Jesuiten in Not.

Die furchtbare Not, die heute schwer auf Deutschland lastet, hat auch die von den deutschen Jesuiten herausgegebene Zeitschrift „Stimmen der Zeit" vor eine große Krise gestellt. Obwohl die Zahl der Abonnenten in den letzten Jahren eine sehr erfreuliche war, obwohl Verlag und Redaktion die größten Opfer gebracht haben und auch ferner zu bringen bereit sind, wird es doch nicht möglich sein, das Erscheinen der Zeitschrift fortzusetzen, wenn nicht neue Geldquellen geschaffen werden, die uns über die gegenwärtige Lage hinweghelfen. Trotz des besten Willens, ein so bedeutsames Unternehmen über Wasser zu halten, stehen Verlag und Redaktion am Ende ihrer Leistungsfähigkeit.

Welcher Verlust für die katholische Sache es sein würde, wenn eine so wichtige Zeitschrift ihr Erscheinen einstellen müßte, brauchen wir unsern Lesern, die in guten und bösen Tagen treu zu uns gestanden, nicht erst zu sagen. Für mehr als fünfzig Jahre haben die „Stimmen der Zeit", früher „Stimmen aus Maria-Laach" eine führende Rolle im Geistesleben des katholischen Deutschland und weit darüber hinaus eingenommen. Als vor einigen Jahren die Zeitschrift ihr fünfzigjähriges Jubiläum unter der Teilnahme ihrer zahlreichen Freunde im In- und Ausland feierte, hat die gesamte katholische Presse der deutschsprechenden Länder die Gelegenheit benutzt, um auf die große Bedeutung der Jesuitenzeitschrift hinzuweisen. Deutschlands Bischöfe haben der Schriftleitung ihre Anerkennung für die der katholischen Sache geleisteten Dienste wiederholt ausgesprochen und den dringendsten Wunsch geäußert, daß die „Stimmen" den deutschen Katholiken erhalten bleiben möchten. In demselben Sinne sprach sich Seine Heiligkeit der Papst in einem eigenen Schreiben an die Redaktion aus.

In unsrer gegenwärtigen Not sehen wir uns leider gezwungen, uns an unsre Freunde im In- und Ausland zu wenden und sie

dringend zu bitten, durch freiwillige Beiträge das wichtige Unternehmen in dieser schweren Zeit, in der schon so manche katholische Werte zugrunde gegangen sind, über Wasser zu halten. Die freundlichen Geber können das Bewußtsein haben, zum Fortbestand eines eminent apostolischen Werkes beizutragen. Wenn jeder unserer Leser, namentlich die im Ausland, einen angemessenen Betrag zu unsrem Stützungsfond beisteuert, wird es uns hoffentlich gelingen, über die augenblicklichen Schwierigkeiten hinwegzukommen und die Zeitschrift in eine bessere Zukunft hinüberzuretten. Vertrauend auf das Wohlwollen unsrer Abonnenten und Freunde, wagen wir diese Bitte. Beiträge bitten wir an die Schriftleitung der „Stimmen der Zeit", München, Veterinärstraße 9, Postscheckkonto Nr. 6900, München, zu senden.

München, 1. September 1923

Die Schriftleitung der „Stimmen der Zeit".

Gaben aus dem Ausland mögen nicht in Mark, sondern in der Währung des betr. Landes überwiesen werden.

Mitteilung des Verlags.

Schriftleitung und Verlag der „Stimmen der Zeit" sind entschlossen, alles zu tun, was in ihren Kräften steht, die Zeitschrift durch die gegenwärtige Krisis hindurchzuführen.

Um die unvermeidlichen Preissteigerungen für die Abonnenten weniger fühlbar zu machen und in der Absicht, ihnen dadurch den Fortbezug der „Stimmen" zu erleichtern, wollen wir Heft 1/2 des neuen Jahrgangs, Oktober/November, als Doppelheft (im Umfang von 80 Druckseiten Text) Anfang Oktober herausbringen. Der Grundpreis wird 50 Pf. für dieses Heft betragen. Es ist beabsichtigt, auch die folgenden Hefte in dieser Art erscheinen zu lassen.

Die Abonnenten, die die Zeitschrift bisher durch eine Buchhandlung bezahlt haben, werden die Fortsetzung wie bisher erhalten. **Für diejenigen Abnehmer aber, die bisher die Zeitschrift bei der Post bestellt und an die Post bezahlt haben,** wird bei der neuen Erscheinungsweise eine Änderung in der Bezugsweise eintreten, weil die Post direkte Bestellungen auf Zeitschriften, die weniger als einmal monatlich erscheinen, nicht annimmt. **Diese Bezieher** bitten wir, uns gefälligst auf beiliegender Karte sofort ihre Anschrift mitzuteilen. Wir werden dann veranlassen, daß ihnen in Zukunft die Zeitschrift weiter zugeht, indem wir sie als „Verlagsstück" beim Postamt des Beziehers „einweisen". Der Bezieher bekommt die Hefte dann ohne weiteres nach wie vor. Die **Berechnung** wird, falls nicht eine bestimmte andere Buchhandlung dafür angegeben wird, durch das nächstgelegene Zweiggeschäft des Verlags erfolgen.

Freiburg im Breisgau, 1. September 1923

Herder & Co. G.m.b.H.

Was sollen wir den Menschen schenken?

Ein eifriger Priester fragte mich: Soll ich nicht all meine Einrichtung verkaufen und den Armen geben? Ich besitze einen schönen Schreibtisch, eine große Bibliothek in geschmackvollen Bücherschränken, wertvolle Gemälde hängen an meinen Wänden. All das ist mir bis jetzt lebenswichtig, ja sogar notwendige Arbeitsbedingung gewesen; es gab mir Schönheit, traute Häuslichkeit, Anregung und Sammlung. Aber habe ich ein Recht zu solchem geistigen Genießertum, wenn so viele, viele hungern und frieren?

In dieser Priesterfrage ist ein Problem enthalten, das heute auf allen feiner empfindenden Seelen lastet. Jener Priester gab der Welt, was ein Priester ihr nur geben kann und soll: seine Priester- und Seelsorgsarbeit, sein Wort, seinen Rat, sein religiöses und sittliches Priesterleben. Aber war das genug? Hatte dieses Schenken geistiger Werte überhaupt einen Sinn, solange er nicht auch die realen Güter gab, über die er verfügte?

Reale Güter! So nennen wir das tägliche Brot, das uns nährt, das Gewand, das uns kleidet, das Dach, das uns deckt, alle die tausend Dinge, die wir für das Leben unsres Leibes brauchen. Alle die wirtschaftlichen Bedürfnisse, Kräfte und Güter nennen wir real! Als ob sie die allein wirklichen wären! Sind sie es in der Tat?

Die Erfahrung, besonders die über große Zeiträume ausgedehnte Erfahrung, die Geschichte, lehrt allerdings, daß das Menschheitsleben im ganzen, das Völkerleben, die Völkerbeziehungen und Völkerbewegungen im wesentlichen ausschließlich von wirtschaftlichen Kräften bestimmt werden, von Hunger und Durst, von Besitzgier und Not, von Geld und Bodenschätzen. Es fehlt ja nicht an lauten, ja überlauten Worten und Proklamationen, die von Freiheit, Recht und Wahrheit reden. Aber diejenigen, die den Lauf der Geschichte, nach seiner sichtbaren Seite, bestimmen und beherrschen wollen, glauben nicht im Ernst an diese Verkündigungen. Es sind Ideologien, hinter denen sie sich zeitweilig verschanzen, bis sie ihre wirklichen Interessen in Sicherheit gebracht haben. Und diejenigen, die an solche höhere Dinge und Kräfte ernsthaft und folgerichtig glauben, bleiben ohnmächtig, hilflos und benachteiligt im großen Daseinskampf, der ein Kampf ums tägliche Brot ist; sie gehen leer aus im Wettrennen um das Gold der Erde: die Gutwilligen und Ehrlichen „fallen herein". So war es zu allen Zeiten, und die Christianisierung des Abendlandes hat nichts daran geändert. Sind also doch die materiellen Kräfte die einzig realen, das heißt wirklichen und wirksamen Kräfte? Ist nicht gerade in unsrer heutigen Welt das Reich der Idee, das Reich des Geistigen, Sittlichen und Seelischen, das Ohnmächtigste, was wir kennen? Das Wort und die Wahrheit, Gedanke und Schönheit, Güte und Heiligkeit erscheinen sofort mit dem Stempel der Wertlosigkeit gezeichnet, sobald wir sie hineinstellen in die unerbittliche Wirklichkeit, wie sie uns heute umgibt. Ist den verhungernden Volksmassen irgend etwas gedient mit Ideen und Reden, mit Bildern und Büchern, mit Philosophie und Gedichten? Erscheinen diese Dinge nicht vielmehr wie ein grausamer Hohn angesichts der Sterbenot von Frauen und Kindern?

Wir bedauern es, daß so viele Zeitschriften eingehen, daß die gehaltvollsten Bücher nicht mehr gedruckt werden können, daß keine Vortragssäle mehr offen stehen. Aber ist das wirklich so sehr zu bedauern? Ist nicht allzuviel geredet und gedruckt worden in unsrer Kulturwelt? Geredet und gedruckt! Und ein Liter Vollmilch scheint doch für blasse Kinder und vergrämte Frauen unvergleichlich mehr Wert zu haben als alle Kunstwerke von Michelangelo. Ich sah einen Polizisten, der mit allen Zeichen der Entrüstung ein malendes Künstlerpaar aus den Wiesen des Englischen Gartens in München heraustrieb: auch er schien der Ansicht zu sein, daß Futtergras und Milchkühe nun weit wichtiger seien als Landschaftsbilder. Alle, die mit den Werten einer geistigen Kultur jetzt zu ihren Mitmenschen, zu ihrem Volke kommen, müssen doch, wenn sie feiner empfinden, das peinliche Gefühl haben, als seien sie nichts als Drückeberger, die sich der einzig notwendigen, der einzig rettenden Tat entziehen: tägliches Brot, wirtschaftliche Werte zu schaffen und zu verteilen!

Es ist also nicht etwa nur die Schuld einer bösen materialistischen Geistesrichtung unsrer Welt und Zeit, die den Kurs geistiger Dinge und Werte so sehr herabgedrückt hat. Angesichts der unerbittlich harten Tatsachen der Wirklichkeit, angesichts der physischen Not und der physischen Kräfte, die uns doch wirklich niederdrücken und zermalmen, ist es unvermeidlich, daß uns alles Seelische, Ideelle und Kultivierte, alles, was bloße Kunst und Form ist, reiner Gedanke und geistiges Genießen, was Herzenskultur und Lebensverfeinerung bedeutet, daß all das uns als vollkommen ohnmächtig und darum auch unwichtig, ja als oberflächlich erscheint, als ein Überbau aus künstlichem Licht, in dem niemand wohnen, als eine Regenbogenbrücke, über die niemand schreiten kann.

Von dieser Entwertung des Geistigen wird selbstverständlich auch die Religion bedroht. Sie liegt ja am weitesten entfernt von dem Materiellen und alltäglich Praktischen. Wir wissen aus tausendfach überwältigender Erfahrung, daß unsre irdischen, sichtbaren Schicksale nicht wesentlich beeinflußt werden durch die Bittgebete, die wir zum Himmel senden. Religiöser Glaube und vor allem religiöse Liebe haben gewiß zahllose lindernde Tropfen in das bittere Meer des menschlichen Elends geträufelt; aber dieses bittere und tote Meer der Leiden ist doch geblieben in unabsehbarer Ausdehnung. Die politische Geschichte der Völker aber haben religiöse Vorstellungen nur insofern beeinflußt, als sie gewöhnlich zum Vorwand und Deckmantel eines heuchlerischen Egoismus und unmenschlicher Grausamkeit gemacht wurden. Nein, auch die Religion scheint nicht zu den realen, zu den die Wirklichkeit bestimmenden Mächten zu gehören, oder höchstens nur dann, wenn sie „Waisen und Witwen in ihrer Trübsal zu Hilfe kommt“; schon der Apostel Jakobus hat hierin die „echte Wirklichkeit“ der Religion gesehen. Haben wir also der Menschheit, so wie sie wirklich leidet und stirbt, nicht überhaupt Besseres oder Notwendigeres zu bieten, als rein religiöse Gedanken und Glaubenssätze, religiöse Hoffnungen und geistige Gnaden? Braucht sie überhaupt etwas anderes als Brot und wiederum Brot, wirtschaftliche Kräfte und Werte?

Nun läßt sich aber doch aus all unsrer Erfahrung schließlich doch nur das Eine erweisen, daß alles Geistige mehr oder weniger ohnmächtig ist für die Gestaltung der materiellen, der physischen Welt. Aber ob es darum allein

schon geringer zu bewerten ist? Wir tragen den unverwüstlichen Glauben in uns, daß alle Dinge, welche auf bloß leibliche Bedürfnisse und Genüsse gehen, alle bloß materiellen Kräfte und Güter zuunterst stehen auf der Stufenleiter der Werte; ihre Wirklichkeit, ihre sinnenfällige und die Sinne überwältigende Wirklichkeit zweifeln wir nicht an, aber wir können uns nicht beruhigen bei der Vorstellung, daß sie allein wirklich sind. Jedenfalls bleibt der Menschheit in allen Wandlungen ihres Denkens das Eine gewiß, daß die materiellen Werte nicht die höchsten sind, daß sie immer wieder darüber hinaus höhere, ja unvergleichlich überlegene Werte suchen muß, deren Wirklichkeit uns zwar dunkel und ungreifbar bleibt, die aber doch nicht bloß gedachte, begrifflich konstruierte Werte sein können; wie sollten wir auch dazu kommen, gerade den höchsten Wert einem bloßen Schein beilegen zu müssen? Freilich beruht diese Überzeugung und vor allem diese Wertung nicht auf Erfahrungen, sie widerspricht vielmehr unsern alltäglichen und unmittelbaren Erfahrungen, sie ist ein Glaube, für den wir keine Beweise haben, die sich an Dringlichkeit und Eindrucksfähigkeit irgendwie mit den Erweisen der sinnlichen Erfahrung vergleichen lassen. Dieser Glaube ist eine freie und starke Entscheidung, die aus unerforschlichen, aber höchst lebendigen Gründen unsres Wesens aufsteigt, aber gerade darum bei aller scheinbaren Schwäche ebenso unzerstörbar ist wie das Leben, das allen Gefahren und Anfeindungen zum Trotz immer wieder aus der Erde herauswächst.

An diesem Glauben an die Überwertigkeit des Geistigen kann uns schließlich auch die niederdrückende Erfahrung nicht irre machen, daß alle diese geistigen Werte die Gestalt unsrer physischen Welt nicht wesentlich zu beeinflussen vermögen, daß sie nur wie von ferne, wie durch vielfache Übersetzung und darum nur schwach auf die Gestaltung der Natur — und auch die menschliche Gesellschaft ist ein Teil dieser Natur — einwirken. Ihre Einflußlosigkeit kann nicht in ihrer Ohnmacht und innern Kraftlosigkeit, sondern nur in ihrer Ferne, in der Höhe ihres Wesens begründet sein; denn wir sehen sie in einer ganz andern Dimension, einem ganz andern Bereich des Wirklichen als die materiellen Dinge. Gerade wenn sie eine höhere Wertigkeit besitzen, kann ihre Wirksamkeit sich nicht darin erschöpfen, das Materielle zu gestalten; jede Art von utilitaristischer Begründung dieser Werte, vor allem der religiösen und sittlichen Werte, muß sinnlos sein, nicht nur, weil eben Religion und Moral keinen „Nutzen“ im sinnlich erfahrbaren Lebensgebiet haben, sondern hauptsächlich, weil eine solche Zweckbestimmung sie gerade ihres Eigenwertes, ihres absoluten Wertes berauben würde.

Nun gibt es aber doch eine Brücke, auf der die geistigen Dinge zu den materiellen Wirklichkeiten und Werten in Beziehung treten. Diese Brücke ist die Seele, die in geheimnisvollem Bande mit ihrem Körper und damit mit allem Körperlichen verwoben ist. Sie vermag denkend und wollend die physische Natur in gewissem Grade zu beeinflussen; und auch umgekehrt, die Naturdinge alle werfen ihren Schein in die tiefen Gründe der Seele und lösen dort Bewegungen und Erscheinungen aus, die den Wertstempel des Geistigen und Naturüberlegenen an sich tragen.

Auf diesem Weg vermag also auch die materielle Not oder Fülle, die körperliche Sorge oder Freude eine Beziehung, ja eine Bedeutung zu gewinnen für

die Bezirke der geistigen Welt. Der Hunger der Volksmassen, das Weinen und Sterben von Kindern, die Mühsal und Müdigkeit körperlich arbeitender Menschen löst Gedanken und Entschlüsse, Hoffnungen und Unternehmungen aus in den Seelen, welche von höchster Bedeutung sind im Reich des Idealen, nämlich von sittlicher Bedeutung. Die Verzweiflung und Wut der Enterbten und anderseits der helfende Wille liebreicher und großherziger Menschen, die Verkümmerung des geistigen Lebens in einem versklavten Volke und anderseits der Heroismus im Leiden und Ertragen, all das ragt unmittelbar in die höchstliegenden Gebiete des geistigen Geschehens hinein und ist noch bedeutsamer als die doch immerhin mehr naturhaften Leistungen wissenschaftlicher und künstlerischer Eingebung. Um dieser seelischen, ja sittlichen Bedeutung willen ist es also auch von idealistischen Wertstandpunkten her notwendig, den realen Bedürfnissen der Menschheit zu dienen, ihre körperliche Not zu stillen. Ja um der sittlichen Bedeutung willen, welche solches Stillen erlangt, ist es sogar noch wichtiger als alle Fortschritte reiner Wissenschaft, alle Triumphe der Technik, alle kühnen Bauten des philosophischen Denkens, alle schönen Gestaltungen der Kunst. Die höhere Wertung, die wir den geistigen Dingen zueignen, entbindet uns also durchaus nicht von der Sorge für die leiblichen Nöten der Menschen, ja sie rückt diese materielle Hilfe und Sättigung sogar in den Vordergrund, weil sie die unentbehrliche Grundlage des höheren, geistigen und seelischen Lebens ist.

Sollen wir also doch wenigstens auf jene geistigen Werte verzichten, die nicht unmittelbar und sichtbar den realen Nöten unsres Volkes und unsrer Zeit zu Hilfe kommen, sondern mehr der eigenpersönlichen Kultivierung, oder gar nur dem geistigen Behagen zu dienen scheinen, eine Wissenschaft, die weltfernen Wahrheiten nachspürt, eine Kunst, die eine ganz in sich selbst ruhende Form pflegt, eine Lebenskultur, die nichts auszurichten oder einzurichten beabsichtigt?

Aber würde durch solchen Verzicht den Bedürfnissen der hungernden Menschheit wirklich gedient? Ich sage nicht abgeholfen; denn es gibt kein Mittel, den ewig fließenden Quell von Erdenleid auszutrocknen. Aber vielleicht würde dieser Leidensstrom merklich eingedämmt, oder wenn auch das uns versagt bliebe, verlangt nicht die zarte Ehrfurcht vor fremdem Leid, vor dem Leid des Nächsten, auf alles zu verzichten, was uns selbst Fülle und Behaglichkeit brächte, und wäre sie auch noch so geistig? Es ist die alte Frage, ob die Salbe, die man einer verschwenderischen Maria von Bethanien nicht mehr auszugießen erlaubt, wirklich den Armen zugute kommt. Würde nicht vielmehr das Meer der Leiden erst recht alle Ufer überfluten, alles Maß übersteigen, wenn man dem Judas recht gibt und der Maria unrecht?

Das Leid des Menschen ist ganz anders geartet als das tierische Leid. Es ist unendlich mehr als eine Unlustempfindung in Nervenbündeln. Es ist selbst schon etwas Seelisches, ja Geistiges, etwas, das sogar in die Welt des Sittlichen und darum auch des Göttlichen hineinragt. Es kann heilig und gottähnlich, aber auch böse und fluchwürdig sein; kein Tierleid ist irgendwie heilig oder fluchbeladen. Und anderseits reicht auch das körperliche Genießen, die leibliche Lust des Menschen hinein in den Bereich des Geistigen und Sittlichen: das Essen und Trinken des Menschen kann „im Herrn“ geschehen, und selbst „die Werke des Fleisches“ sind beim Menschen stets entweder etwas Heiliges

oder etwas Unheiliges, entweder ein Symbol göttlicher Liebe oder ein Weg zur Verdammnis. Alles, was in die Menschenseele eingeht, von oben oder von unten, aus der Welt der Geister oder der Körper, bedeutet für sie immer zugleich eine geistige Erhellung oder Verdunkelung, eine Annäherung an Gott oder ein Verlieren Gottes. Darum lebt der Mensch in der Tat nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt. Eine bloße Sättigung seines Leibes ist noch lange nicht eine Erfüllung seiner ganzen Not, eine Stillung seiner tiefsten Sehnsucht. Jede Hilfe und Sättigung, die seinem Leibe gewährt wird, muß zugleich auch eine Erhöhung seiner Seele, eine Kräftigung des Geistigen in ihm bedeuten.

Darum gilt aber auch umgekehrt das unendlich weittragende Gesetz: alles, was den Menschen innerlich bereichert und erleuchtet, trägt ihn auch hinaus über den Bereich der äußern Not, selbst wenn es nicht unmittelbar diese Not angreift und aufhebt. Auch die geringste Erweiterung des innern Gesichtskreises gibt erhöhte Freiheit, sie entrückt den Geist wieder um einige Grade den Fesseln der Körperlichkeit. Auch der leiseste Glimmerschein geistigen Wissens und Verstehens verwandelt das dumpfe Brüten körperlicher Not wieder um einige Grade in helle Bewußtheit und damit in geistigen Gewinn, und wenn es auch die Finsternis des letzten Nichtwissens, die Dunkelheit der Welt und des Daseins noch tiefer und schmerzlicher empfinden läßt, diese Finsternis ist doch ganz anders als die Finsternis des tierischen Nichtwissens, sie ist die Finsternis des Unendlichen, nicht des Nichts, und für den Geist ist auch schon das bewußte und gelittene Nichtwissen wie ein dämmernder Tag, wie eine Morgenröte möglicher Seligkeiten.

So werden also die Stätten des Elends aufgehellt und die Mühseligen getröstet durch jeden Strahl von Schönheit, durch jeden Klang von Harmonie, der über ihre Mauern dringt. Die Nachtasyle der Großstädte werden verklärt durch alle geistigen Interessen und Sehnsüchte, die dorthin getragen werden. Am deutlichsten wird diese Wirkung geistiger Werte versinnbildet durch die Kraft der religiösen Kunst, wie sie besonders der Katholizismus entfaltet. Gewiß kosten die Kathedralen viel Geld — sie sind eigentlich ganz unproduktive Bauwerke. Ihre goldenen Kelche und Geräte, ihre seidenen Paramente, ihre Lichter und Gesänge könnten, in Denare umgesetzt, viele hunderttausend Arme sättigen — für einen Tag. Aber dann, auf diese kurze Sättigung würde eine trostlose Öde von unermeßlicher Ausdehnung folgen, ein lichtloses Leben, in das kein Strahl von Schönheit mehr fällt. Denn wo anders finden die großen Massen des mühseligen und beladenen Volkes einen Ruhepunkt für ihre gequälten Augen als an den Hochaltären der Gotteshäuser, wo anders können sie etwas von dem Glanz und der Pracht kostbarer Dinge sehen, etwas von der Harmonie einer seligen Überwelt hören, als in den kurzen Stunden der Sonntagsgottesdienste? Diese Wirkung religiöser Kunst ist symbolisch bedeutsam für die Wirkung der religiösen, ja aller geistigen Werte überhaupt. Wenn auch das Beten und Glauben, das Gottsuchen und die Jenseitshoffnungen gar nichts ändern würden an der physischen Gestalt unsrer Welt, wenn sie gar keine Milderungen hineintrügen in das Kriegsleid, in das Leid der Krankheiten, der Hungersnöte und der Naturkatastrophen, alle Seelen, die von religiösen Gedanken und Kräften wirklich ergriffen und

durchdrungen sind, tragen damit eine Helligkeit und Wärme, eine Weite und Geräumigkeit, eine Aussicht und einen Ausweg in sich und sind dadurch allein schon über die erdrückenden und vergiftenden Wirkungen des Erdenleids, mag es auch noch so unentrinnbar sein, hinausgehoben.

Und wenn selbst alles physische Leid aufgehoben wäre in einem Einzelleben oder gar in der Gesamtheit, dann würde immer noch das größte Leid, der peinvolle Hunger und Durst nach höheren geistigen Dingen übrig bleiben, oder gar erst in seiner ganzen Schärfe fühlbar werden. Die Menschenseele ist ein seltsames Wesen; eine geheimnisvolle Unrast, eine schmerzliche Sehnsucht, ein peinliches Ungenügen liegt tief hineingesenkt in die Abgründe ihrer Uranlagen; und gerade dann, wenn sie Ruhe bekommt vor den Forderungen des Alltags, vor dem Hunger und Durst des Leibes, dann wacht in ihr jene Unrast auf, die sie immer wieder über alle Gegenwart und Sichtbarkeit hinaustreibt. Eine Menschheit, der es nicht an Brot und Kleid und Obdach fehlen würde, würde darum doch nicht glücklich und befriedet sein, solange sie nicht auch die Welt der Wahrheit und Schönheit in ihre Gewalt gebracht hat.

So trägt also auch der geistig Reiche, der Mensch der weltfernen Forschung wie der Mensch des klingenden Wortes, der begnadete Künstler und der Schöpfer einer feingestimmten Innerlichkeit bei zur innern Überwindung, wenn auch nicht zur äußern Aufhebung der physischen Weltnot: ja er trägt den wesentlichsten und unentbehrlichsten Teil bei zum Aufbau eines ganzen und vollen Menschenglücks, obgleich seine Gaben in volkswirtschaftlicher Hinsicht meist völlig unproduktiv sind, obgleich die Außenseite der Menschenwelt nur ganz von ferne und nur schwach bestrahlt wird von dem Widerschein des geistigen Lichtes, des seelischen Glückes, in dem er wandelt. Die geistigen und sittlichen Werte, die er schenkt, sind wie das Licht der fernen Sterne. Es wird verdeckt von den Wolken und Stürmen der Erde, aber es wird von ihnen nicht erschüttert und nicht ausgelöscht und bildet die Brücke und den Weg, worauf man aus der irdischen Enge in die weite Unendlichkeit schreitet.

Darum besitzen auch die wirtschaftlichen Werte und die Menschen, die solche Werte schaffen, schließlich doch nur so viel an rettender, erlösender und beglückender Macht, als der Gehalt an unwirtschaftlichen Kräften, an Geist und Seele in ihrem Schaffen beträgt. Und dieser Gehalt ist am größten dort, wo er zur sittlichen Leistung wird, zu Güte und Liebe, zu einem heiligen Hingebungswillen, der sich für andere und für das Ganze zum Opfer bringt. Das Brot, das die Hungernden speist, wird erst dann ganz süß und nährkräftig, wenn es ein „Brot vom Himmel“ ist, das heißt, wenn es aus dem Reiche des Geistes und der Freiheit stammt, wenn es aus den Händen der Menschen- und Gottesliebe kommt. Wieviel dieser geistige Liebeswille an materiellen Leistungen aufbringt, in welchen Formen und Gestalten er sich auswirkt, — in der Form des Schenkens oder des Suchens und Sammelns, in der Form des Fremddienstes oder der Selbstkultur, in der Gestalt fraulichen Duldens oder männlichen Herrschens, darauf kommt es nicht an, wenn es nur heiliger Wille zum Nicht-Ich ist, ein Wille, der über das eigene begrenzte Ich hinausstrahlt.

Es besteht darum keine Notwendigkeit, daß alle alles hingeben, was sie an Hilfsmitteln und Reichtümern eines geistig gehobenen Daseins besitzen. Ja eine solche Hingabe würde erst recht zu allgemeiner Verarmung der Seelen

führen, gerade so wie ein allgemein geübter Verzicht auf materiellen Besitz zu vollkommener wirtschaftlicher Verelendung der Gesellschaft führen würde. Das Grundgesetz des Lebens, das auch den geistigen und leiblichen Besitz beherrscht, ist das Gesetz der Differenzierung; alle Arten von Hilfsmitteln, Licht und Luft, Bequemlichkeit und Sorglosigkeit des leiblichen Daseins, die Atmosphäre und die Nährstoffe des geistigen Lebens besitzen für jeden einzelnen Menschen verschiedenen Umfang und verschiedene Bedeutung. Ein Bettler, wie Franz von Assisi, der sich um gar keine irdischen Voraussetzungen kümmerte, weder um Geld noch um Bücher und Bilder, vermochte doch höchste Lebenswerte zu schaffen, von denen die Welt jahrhundertelang leiblich und geistig zehrte. Aber solche Bettler und ihr Wirken sind doch nur möglich in einer Welt, die mit materiellem Wohlstand gesegnet ist; auch die heldenmütigste freiwillige Armut kann nur einen Sinn haben dort, wo es Reiche gibt, die diese Armut ernähren. Der Radikalismus des äußern Schenkens hat also im wesentlichen nur symbolischen Wert: er soll die Richtung zur Freiheit und Selbstlosigkeit und zum schrankenlos verschwenderischen Sein und Wollen für andere zeigen, und dadurch aufweckend in die Herzen hineinrufen und sie immer wieder daran erinnern, daß alles wirtschaftliche Schaffen und Schenken nur dort fruchtbar und heilsam ist, wo es einen übermateriellen Kern, einen geistigen Gehalt, etwas Unproduktives und Unrentables in sich enthält.

Somit kommen wir zur letzten Antwort auf die Frage: Was sollen wir den Menschen schenken? Die Antwort heißt: Was nützt es den Menschen, wenn du ihnen die ganze Welt schenkst, aber nicht deine Seele? Die beste, ja die einzig wertvolle Gabe, die der leidenden Menschheit geschenkt werden kann, ist der reife und voll entwickelte, der feine und in bestem Sinn kultivierte, der geistige, der seelisch reife und tiefe, der gute Mensch. Alles Glück der Erde ist in Gottes Dasein beschlossen, und dieses Dasein wird offenbar und fruchtbar in Menschen, die vollkommen sind wie der Vater, der im Himmel ist, in Menschen, deren Dasein allein schon ein Glück für die Welt bedeutet. Ein solches Dasein ist aber in seinem tiefsten Wesen etwas Absichtsloses und Unbewußtes, etwas Keusches und Verhülltes, das sich nicht aufzudrängen braucht, weil es eben schon durch sein bloßes Sein die Finsternis und das Chaos widerlegt, die Armut und das Nichtsein überwindet. Die allein wirksame Hilfe kommt aus den Tiefen des Seins, nicht des Denkens und Wollens oder gar der oberflächenhaften Geschäftigkeit; und wo sie ein Denken und Wollen ist, da muß dieses Denken und Wollen aus einer Tiefe kommen, wo es in ganz wahrhaftiger Weise eins ist mit dem Sein, dorther, wo alle Linien und Ebenen zusammenfallen. In der Welt des Geschaffenen sind die Linien und Ebenen gesondert und durchschneiden und durchkreuzen sich in verwirrender Vielheit. Die Ebene der Güte ist nicht die des Glückes, die Ebene des Geistes fällt nicht zusammen mit der Ebene der Liebe, und gar die Ebenen des Physischen und des Ethischen klaffen weit in unheilbarem Zwiespalt auseinander. In Gott aber sind sie eins, und sie neigen sich zum Einswerden in Menschen, in denen Gott ist; und sie sind die besten Helfer und Freunde des Menschen. Was sollen wir den Menschen schenken? Gott, Gott in uns!

Peter Lippert S. J.

Ethik und Metaphysik.

Wer immer sich die Mühe gibt, über die ersten Begriffe der Ethik ernstlich nachzudenken, wird zu seinem Erstaunen gewahren, in welch dunkles Gebiet er sich damit begeben hat. Tagtäglich reihen sich im Menschenleben wie an einer ununterbrochenen Kette sittliche oder auch unsittliche Handlungen. Jeder weiß oder glaubt zu wissen, was gut und böse ist und was Pflicht bedeutet. Versucht er aber das, was diese Worte besagen, aus dem Zwielicht des unkritischen Bewußtseins herauszuheben und sich oder andern begrifflich klarzumachen, dann ist es ihm, als ob die Sprache das innerlich Erkannte nicht unzweideutig wiedergeben könne, ja manchmal möchte es ihm scheinen, als ob jede Erörterung solcher Grundfragen mehr Verwirrung als Erleuchtung bringe. Es ist das Selbstverständliche, das der Erhebung zu wissenschaftlicher Klarheit widerstrebt.

Was ist das schwerste von allem? Was dir das leichteste dünket:
Mit den Augen zu sehen, was vor den Augen dir liegt. (Goethe)

Dabei sind die Entscheidungen über die ethischen Grundfragen so bedeutungsvoll, daß die geringste Verschiebung oder Verzeichnung der Hauptlinien gleich von unermeßlichen Folgen für das unmittelbar praktische Leben ist. Es liegt somit eine schwere Verantwortung auf jedem, der sich mit den Grundlagen des sittlichen Lebens befaßt. Mißverständnisse und mehrdeutig schillernde Ausdrücke müssen sorgsam vermieden werden, um nicht zu verhängnisvollen Irrtümern, d. h. zu einer laxen oder auch rigoristischen Auffassung der Moral Anlaß zu geben.

Auf der andern Seite wäre es ebenso verfehlt, an die Behandlung der ethischen Grundfragen mit Zaghaftigkeit heranzutreten oder gar vor wirklichen Schwierigkeiten die Augen zu verschließen. Und da alle ernstgerichteten Philosophen in diesen Fragen noch um die letzte, völlig befriedigende Fassung oder Formel ringen, scheint es zur Erlangung einer allseits gesicherten Lösung nur förderlich zu sein, auch Einwänden gegen die eigene Ansicht offene Aussprache zu gestatten, um an den erhobenen Einwänden die eigene Ansicht zu prüfen, zu läutern und zu bewähren.

Deshalb sei zum Abschluß der in dieser Zeitschrift kürzlich angestellten ethisch-metaphysischen Untersuchungen noch einmal Prof. Messer das Wort zu ausführlicher Darlegung seiner Gegengründe gegeben.

* * *

Prof. Messer sandte auf meine beiden Aufsätze im Juni- und Juli-Heft folgende Erwiderung ein[1]:

I. Bei der Auseinandersetzung zwischen „der religionslosen und der theistischen Moral" sehe auch ich „den eigentlichen Kernpunkt" in der Frage, ob der Gottesglaube für die Begründung der Moral unentbehrlich ist (208). Ebenso bin ich mit Pribilla darin einig, daß „sittliche Tugend" — ich würde sagen: das sittlich Wertvolle — nicht in dem äußern Tun, für sich genommen, sich verwirklicht, sondern in der innern Gesinnung, aus der das Tun hervorgeht.

[1] Die Anwendung des kleineren Drucks geschieht aus technischen Rücksichten der Raumersparnis.

Welches ist nun diese Gesinnung? Diejenige, welche das Gute schätzt und zu verwirklichen trachtet, um des Guten willen. Das ist der Sinn des Satzes, den Pribilla (209) aus Thomas von Aquin anführt. Nicht anders urteilt aber auch Kant über unsre Frage. Das erkennt Pribilla selbst an unter Hinweis auf einen Satz Kants. Mit diesem Hinweis verbindet Pribilla das weitere sehr bedeutsame Zugeständnis: „In diesem Sinne kann man auch der Autonomie oder Selbstgesetzlichkeit des moralischen Menschen eine richtige Auslegung geben" (210 A. 2).

So wäre also Übereinstimmung erzielt über zwei Grundfragen: 1. den Selbstwert des sittlich Guten; 2. die sittliche Autonomie.

Wie kommt es nun, daß Pribilla doch noch sich in vollem Gegensatz fühlt zu der — auch von Kant vertretenen —, „religionslosen" oder „unabhängigen" Ethik (214)?

Ich glaube, daß ein Hauptgrund dafür in der Tatsache zu suchen ist, daß er die Fragen der „reinen" Ethik immer noch nicht streng genug scheidet von denen der „angewandten" Ethik. Anknüpfen möchte ich dabei an die von Pribilla zitierte Bemerkung Kants, man könne daran zweifeln, „ob auch in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde"; vielleicht habe man noch gar kein Beispiel einer rein moralischen Handlung gesehen.

Gerade angesichts dieser Erwägung muß es einleuchten, daß zwei Fragen reinlich auseinandergehalten werden müssen: 1) Was ist eine sittliche (moralische) Handlung? 2) Wie steht es mit der Verwirklichung sittlicher Handlungen?

Diese Scheidung ist philosophisch von der größten Wichtigkeit. Das hat auch die scholastische Philosophie längst erkannt, indem sie zwischen den Begriffen essentia (Wesen) und existentia (Wirklichkeit) sorgfältig unterschied. Die Frage: Was ist sittliches Verhalten? ist die Frage nach dem Wesen, der essentia des Sittlichen. Sie ist die Hauptfrage der „reinen" Ethik. Sie muß beantwortet sein, wenn wir irgend ein wirkliches Tun von Menschen gut (oder böse) nennen. Sie ist nach ihrem Sinn und nach der Methode ihrer Beantwortung völlig verschieden von der Frage nach der existentia, der Verwirklichung, des Sittlichen. Jene erste, die Wesensfrage, kann a priori beantwortet, d. h. auf Grund des bloßen Nachdenkens über die eigentliche Bedeutung des Wortes „sittlich gut". Die Geltung dieser Antwort hängt dabei nicht ab von Erfahrungen über die Verwirklichung des sittlich Guten.

In welchem Umfang aber und unter welchen Bedingungen diese Verwirklichung eintritt, ist keine Wesens-, sondern eine Tatsachenfrage; sie kann nicht a priori, sondern nur a posteriori beantwortet werden, d. h. die Gültigkeit der Beantwortung hängt ab von dem beigebrachten Material aus dem Bereich der Erfahrung von der Wirklichkeit (existentia). Indem wir diese Frage behandeln, bewegen wir uns im Bereich der „angewandten" Ethik. Nachdem wir in der reinen Ethik festgestellt haben, was gut (und böse) ist, wenden wir diese Begriffe auf das wirkliche Verhalten wirklicher Menschen an und suchen zu erkennen, wie es denn mit der Verwirklichung des sittlich Guten (und Bösen) steht.

Faßt man nun diese grundsätzliche Verschiedenheit von „reiner" und „angewandter" Ethik ins Auge, so wird man von da her leicht feststellen können, daß weitaus der größte Teil der Ausführungen in Pribillas erstem Aufsatz (202—217) sich in den Grenzen der angewandten Ethik hält. Damit soll gegen den Wert dieser Ausführungen nichts gesagt sein; nur ist klar, daß es methodisch gefordert ist, sie von den rein ethischen Erörterungen zu scheiden. Auch dürfte es sich empfehlen, unsre Diskussion zunächst auf dem rein ethischen Gebiet zu einem gewissen Abschluß zu führen; denn hier liegt die eingangs erwähnte Streitfrage, die für die philosophische Ethik die entscheidende ist. Wenn nun die hier bereits erreichte Verständigung erneut in Frage gestellt erscheint, so beruht das, wie bereits bemerkt, mindestens zum Teil darauf, daß die Ausführungen Pribillas (die 209 unten zu den rein ethischen Fragen gelangt waren) 214 oben

wieder zu solchen der angewandten Ethik zurückkehren. Da hören wir nun die üblichen Argumente der „theistischen“ Ethik: „Ohne Gott schwebt die Moral eben in der Luft.“ ... „Warum sollte denn der Mensch erbeben vor Schranken, die er selbst ... aufrichtete?“ ... „Und erst die Menschenliebe! Kann sie allein uns Kraft zu selbstloser Hingabe verleihen?“ ... „Wenn es keinen Gott und keine Vergeltung gäbe, was bliebe uns dann übrig, als in den Genüssen dieser Erde einen freilich armseligen Ersatz für den Verlust der höchsten Güter zu suchen?“

Was wäre vom Standpunkt der reinen Ethik aus zu diesen Einwänden zu sagen?

1. Wem die Moral ohne Gott „in der Luft schwebt“ (wir wollen es noch drastischer ausdrücken): wem sie „Luft“ ist, d. h. nichts gilt, der schätzt und will eben nicht das Gute um des Guten willen; das bedeutet: er ist noch kein moralischer Mensch.

2. Wer die „Schranken“, die er sich selbst aufrichtete, sobald sie ihm unbequem werden, nicht mehr respektiert, der beweist damit, daß er zwar einmal die „Autonomie“, die Selbstverpflichtung zum Guten in sich verwirklichte, daß er aber — etwa im Moment schwerer Versuchung — wieder seinem besseren Selbst untreu wurde. Er handelt damit widersittlich, ebenso wie derjenige sündigt, welcher Gottes Gebot zuwiderhandelt, obwohl er dessen Verpflichtungskraft erkannt hatte.

3. Ob die Menschenliebe allein uns die Kraft zu selbstloser Hingabe verleihen kann, ist eine Tatsachenfrage, die der einzelne, je nach seinen Erfahrungen mit den Menschen und — sich selbst, so oder anders beantworten wird. Aber auch, wer in dieser Hinsicht trübe Erfahrungen gemacht hat, wird darum die *Geltung* der rein ethischen Urteile nicht anfechten können, daß Liebestätigkeit sittlich wertvoll ist, und daß *der* Mensch, der allein um der Liebe willen zu selbstloser Hingabe fähig ist, dem sittlichen Ideal näher steht als der, welcher daneben *anderer* Motive bedarf, zumal diese leicht die „Selbstlosigkeit“ seines Tuns trüben.

4. Wer aber erklärt, wenn es keinen Gott und keine Vergeltung gäbe, so könne er nur noch irdische Genüsse schätzen, der offenbart damit, daß ihm der Selbstwert des Sittlichen überhaupt noch nicht aufgegangen ist; daß er noch nicht fähig ist, das Gute um des Guten willen zu erstreben, daß er also noch ein unversittlichter Mensch ist, gleichsam noch „diesseits“ von gut und böse steht.

Solche Fälle *unmoralischen* oder *vormoralischen* Verhaltens, wie sie Pribilla bei seinen Einwänden gegen die „unabhängige“ Ethik ins Auge faßt, mögen tausendfach in der Wirklichkeit vorkommen: die Geltung rein ethischer Urteile wird dadurch nicht im geringsten erschüttert, sowenig nach der Überzeugung des Gläubigen die Geltung der göttlichen Gebote dadurch erschüttert wird, daß sie unzähligemal übertreten werden. *Über den sittlichen Wert oder Unwert solchen Verhaltens wird aber in derselben Weise geurteilt werden müssen, ob man nun Thomas von Aquin oder Kant folgt.*

Diese Erwägung zeigt aber zugleich, daß wir durch die Untersuchung der rein ethischen Frage nach dem Wesen des sittlichen Verhaltens nicht nur ein theoretisches Problem zu lösen, unsre Wahrheitserkenntnis also zu vermehren trachten, sondern daß wir damit etwas gewinnen können, was für unsre sittliche Selbstprüfung und unser Vervollkommnungsstreben von höchster Bedeutung ist: *eine lautere Erfassung der Idee des Sittlichen* als unsres Zielpunktes und Beurteilungsmaßstabes. Alle *angewandte* Ethik, soll sie nicht durch Anpassung an die oft so unideale Wirklichkeit die Reinheit und Höhe des sittlichen Bewußtseins gefährden, muß immer wieder an der *reinen* Ethik sich orientieren.

Wenn wir aber jenen schlichten Satz der reinen Ethik festhalten, daß gutes Handeln dasjenige ist, das „um des Guten willen“ geschieht, so haben wir daran den Maßstab, um zu beurteilen, wieweit das Verhalten des wirklichen Menschen, bei dem oft sehr mannigfache Motive zusammenwirken, spezifisch „*sittlichen*“ Wert besitzt und wie-

weit ihm solcher nicht zukommt (was sehr wohl damit vereinbar sein kann, daß andere Wertarten sich in ihm verwirklichen, z. B. ästhetischer oder religiöser Glückswert oder Nützlichkeitswert für die Gemeinschaft).

Daß das Bewußtsein des sittlich Guten (wie es sich z. B. als Aufleuchten eines sittlichen Ideals, als „Stimme des Gewissens" oder als „reine Achtung vor dem Gesetz" geltend macht) in sich selbst Motivationskraft besitzt, wird von Pribilla mehrfach zugegeben (vgl. 204 210). Aus dem eben erwähnten Satz der reinen Ethik geht aber hervor, daß ein menschliches Verhalten um so mehr dem idealen Wesen des Sittlichen entspricht, also einen um so höheren sittlichen Wert hat, je mehr die Schätzung des Sittlichen für sich allein ausreichende Motivationskraft besitzt für das wirkliche Wollen eines Menschen, je mehr dazu andersartige Hilfsmotive entbehrlich sind. Nur der wäre im vollen Sinne des Wortes „gut", der solche Hilfsmotive ganz missen könnte, weil er imstande wäre, das (objektiv) Gute lediglich „um des Guten willen" zu tun. Er wäre auch nach der subjektiven Seite gut; seine Handlung wäre lediglich getragen „durch eine in Freiheit geborene gute Gesinnung", von der ja auch Pribilla (völlig in Übereinstimmung mit Kant) erklärt, daß sie die „Seele der Sittlichkeit" darstelle, ohne welche „selbst die vor den Menschen glänzendste Heldentat in sich moralisch wertlos sei" (210).

Wieweit die wirklichen Menschen zu diesem „guten" Handeln im Vollsinn des Wortes fähig sind, und inwieweit bei ihnen Hilfsmotive nötig sind, um sie dazu zu bringen, objektiv gut (oder wenigstens nicht böse) zu handeln, das ist eine Tatsachenfrage der angewandten Ethik, über die ich mich mit Pribilla sicher leicht verständigen könnte. Wenn sich zwei Forscher einig sind, z. B. über die wesenhafte Beschaffenheit eines reinen Metalls, so kann diese Einigung nicht wieder gefährdet werden durch die Tatsachenfrage, ob in Wirklichkeit dieses Metall auch ganz rein oder nur vermischt mit andern Stoffen sich finde.

II. Ich hatte in meiner letzten Erwiderung (256) gesagt, daß das „Gute" und das „Verpflichtende" identisch seien. Mit diesem Satz befinden wir uns wieder im Gebiete der reinen Ethik; denn er beansprucht, ein wesentliches Merkmal des Guten festzustellen.

Pribilla hat bis jetzt diesen Satz noch nicht ausdrücklich anerkannt, aber in seinen Bemerkungen zu dieser Frage, besonders in den eindringenden Untersuchungen, die er in seinem zweiten Aufsatz 257—265 unsrem Problem gewidmet hat, finde ich doch so weitgehende Annäherungen an diesen Satz, daß ich die Zuversicht hege, auch hier zu einer grundsätzlichen Einigung zu gelangen. Ich will zunächst die Punkte anführen, in denen diese Annäherung vorliegt.

1. Schon in einer Anmerkung des ersten Aufsatzes (211 A. 2) heißt es: „Auch liegt im Begriff des sittlich Guten schon ein Werturteil eingeschlossen; wir erkennen es zugleich als ein faciendum, als ein Sein-Sollendes im weiteren Sinne, d. h. als würdig unsrer Liebe und Bemühung. Aber die Verpflichtung im eigentlichen Sinne fügt noch das Moment des absoluten Sollens hinzu. Die Erfahrung des Lebens bestätigt diesen Unterschied."

Ich werde später dartun, daß die hier angenommene Unterscheidung von einer Verpflichtung im „weiteren" und im „eigentlichen" Sinne der angewandten Ethik angehört. Das ist schon aus dem Schlußsatz Pribillas erkennbar; denn eine rein ethische Betrachtung muß a priori gelten, durch „Erfahrung des Lebens" kann sie weder „bestätigt" noch widerlegt werden.

Pribilla räumt nun ein: das Gute wird wesensnotwendig gedacht a) als ein Wert, b) als ein faciendum, d. h. ein zu Verwirklichendes. Damit ist gesagt, daß aus dem, was wir als sittlich gut wertschätzen, uns ein Sollen, eine Aufforderung, es wirklich zu machen,

entgegentönt. Diesen Gedanken kann man aber auch so ausdrücken: Das Gute verpflichtet uns zu seiner Verwirklichung; es ist zugleich das Verpflichtende.

2. „Es ist wahr" — erklärt Pribilla (211) —, „daß das innerste Mark der Moral die sittliche Verpflichtung ist." Nun ist das „innerste Mark der Moral" doch offenbar — das Gute. Sollte es also nicht erlaubt sein, es mit dem Verpflichtenden gleichzusetzen? Überhaupt enthalten die Ausführungen Pribillas 211—213, obwohl sie diese Gleichsetzung widerlegen wollen, doch eine Reihe von Bemerkungen, die gerade dafür sprechen. So heißt es 212: „Im Sollen oder Nicht-Sollen kommt das Wesen der Pflicht zum Vorschein." Nun sahen wir soeben unter 1), das Gute ist das Sein-sollende; wir können nunmehr die Identifizierung fortführen: gut = sein-sollend = verpflichtend.

Auf derselben Seite lesen wir: „Der Spruch dieses Gesetzes (des Sittengesetzes) lautet nicht bedingt: Wenn du das sittliche Ziel *willst*, mußt du den Weg dahin wollen, sondern er lautet unbedingt: Du *mußt* das sittliche Ziel wollen." Gleich darauf 213 oben steht der Satz: „Die Moral aber spricht ein absolutes Sollen aus, d. h. sie verlangt, daß dies oder jenes für uns ein absoluter Wert sein muß."

Der Inhalt des Sittengesetzes bzw. der Moral ist aber das Gute. Geht aus diesem Satze nicht hervor, daß das Gute wesensnotwendig auch das Verpflichtende ist?

3. Eben dieses Wesensmerkmal des sittlich Guten hat Kant mit seinem Begriff des kategorischen Imperativs bezeichnet. Er lehrt also: Das Gute ist zugleich das unbedingt Gebietende. Das bedeutet aber auch: es ist das unbedingt Verpflichtende.

4. S. 260 wird auf Grund eingehender Erörterung zugegeben: „Die Strafe setzt eine Verpflichtung voraus, sie ist die Ahndung für eine verletzte Pflicht; sie kann also die Verpflichtung nicht schaffen und begründen." Wird aber die verpflichtende Kraft nicht erst durch Strafen geschaffen, so liegt sie doch wohl im *Wesen des sittlich Guten selbst*. Darum läßt sich auch das Bewußtsein des Guten ohne weiteres als „Pflichtbewußtsein" bezeichnen, wie das Pribilla (261) tut. Ebenda bemerkt er: „Wäre unsre Natur diabolisch auf das Böse hingeordnet, so würden wir das Böse als unsre Pflicht erkennen." Daraus ergibt sich: Da unsre Natur auf das Gute hingeordnet ist, so erkennen wir das Gute als Pflicht. Das heißt aber: Das Gute ist identisch mit dem Verpflichtenden.

5. Dasselbe folgt aus dem bedeutsamen Zugeständnis Pribillas (261), „daß zwischen Pflichtbewußtsein und Gotteserkenntnis nicht schon ein *begrifflicher* Zusammenhang obwaltet". Wenn aber die Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung nicht erst der Erkenntnis Gottes als des verpflichtenden Gesetzgebers bedarf, so muß sie in und mit der Erkenntnis des Guten gegeben sein, d. h. *das Gute wird wesensnotwendig zugleich als das Verpflichtende erkannt*.

Jedoch prüfen wir nunmehr die Bedenken, die Pribilla hindern, diese Identifizierung ohne Einschränkung zuzugeben. Wir kommen dabei zurück auf die bereits erwähnte Stelle, an der er das sittlich Gute ein „Sein-sollendes im *weiteren* Sinne" nennt und davon unterscheidet „die Verpflichtung im *eigentlichen* Sinne", die „das Moment des absoluten Sollens hinzufüge". Begründet wird diese Unterscheidung durch folgende Bemerkung (211): „Es gibt viel Gutes, zu dem wir nicht verpflichtet sind. Und so muß es sein, soll nicht das Gewissen in eine skrupulöse Angst hineingetrieben werden. Ich bin nicht verpflichtet, jedes Almosen zu geben, das ich geben kann; nicht jeder Wunsch meines Vorgesetzten muß mir Befehl sein. Es ist in Theorie und Praxis stets verhängnisvoll gewesen, die Grenzen zwischen Pflicht und Vollkommenheit zu verwischen."

Sofern mit „Theorie" die reine Ethik und mit dem „Vollkommenen" das Gute (in seiner vollen Bedeutung) gemeint ist, würde ich „Grenzen", d. h. Unterschiede zwischen voller Pflichterfüllung und Vollkommenheit nicht anerkennen. Die Unterscheidung stammt aus der Praxis, also dem Bereich der angewandten Ethik.

Wer nämlich „autonom", d. h. in selbständiger sittlicher Beurteilung etwas als „gut", d. h. sein-sollend erkennt, der wird sich auch verpflichtet fühlen, es zu tun. (Ob er wirklich dazu kommt, es auszuführen, steht natürlich hier nicht zur Diskussion.) Das Sollen, das im moralisch Guten liegt, ist ja von Pribilla selbst (213 oben) als ein „absolutes" Sollen anerkannt worden. Er darf also nicht vom Standpunkt der Theorie, d. h. der reinen Ethik zwischen einem „Sein-sollenden im weiteren Sinne" und einem „absoluten" Sollen unterscheiden. Das Sollen, das im Wesen des Guten liegt, ist „absolut", d. h. kategorisch und nicht hypothetisch.

Gewiß bin ich nicht „verpflichtet, jedes Almosen zu geben, das ich geben kann; nicht jeder Wunsch meines Vorgesetzten muß mir Befehl sein". Es mag nämlich im konkreten Fall so sein, daß ich zwar noch ein Almosen geben „kann", daß ich aber eine andere Verwendung des betreffenden Betrages als wertvoller erkenne; ebenso „könnte" ich vielleicht den Wunsch meines Vorgesetzten erfüllen, aber ich habe Gegengründe; vielleicht erscheint mir dieser Wunsch als töricht, oder ich habe gerade Wichtigeres zu tun. Unterlasse ich aber das Almosengeben etwa aus Geiz oder das Erfüllen eines Wunsches, den ich für berechtigt halte, aus Bequemlichkeit, so handle ich gegen mein Gewissen, bzw. sittliches Gefühl; ich handle also nicht gut, ich handle pflichtwidrig (wenn auch meine Unterlassung nicht gegen das verstößt, was durchschnittlich im praktischen Leben als „Pflicht" gilt. Der sittlich autonome Mensch begnügt sich eben nicht damit, das zu tun, was man „durchschnittlich" tut).

Aber wird nicht, wie Pribilla fürchtet, durch Identifizierung des sittlich Guten mit dem sittlich Verpflichtenden „das Gewissen in eine skrupulöse Angst hineingetrieben"? Diese Gefahr scheint mir doch nur bei solchen vorzuliegen, die nicht zu der innern Freiheit und Reife autonomer sittlicher Beurteilung gelangt und die zudem von religiösen Angstvorstellungen geplagt sind, die in Gott nicht sowohl den liebenden Vater als den unerbittlich harten und peinlich genauen Richter erblicken.

Wenn man das alles erwägt, so wird man jenen schon erwähnten Ausspruch Kants, es habe vielleicht noch nie einen „guten" Menschen gegeben, weniger verwunderlich finden. Er faßt eben den Begriff des Guten ohne die übliche Anpassung an die unvollkommene Wirklichkeit und die damit gegebene Abschwächung; er faßt den Begriff des „Guten" in seiner vollen Bedeutung. Dann ist aber der „Gute" zugleich der „Vollkommene".

Wie sagt doch Jesus zu dem reichen Jüngling? —: „Was heißest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott." (Mark. 10, 18.)

III. Die Prüfung der Bedenken Pribillas führt mich zu dem Ergebnis, daß für die Betrachtungsweise der reinen Ethik die Gleichsetzung des Guten mit dem Verpflichtenden und weiterhin mit dem durch die Idee des Vollkommenen Geforderten aufrechterhalten werden muß. Mag aus pädagogischen Erwägungen manches dafür sprechen, in der Praxis hier Scheidungen vorzunehmen, jedenfalls muß dafür gesorgt werden, daß diese nicht zur Trübung und Abschwächung des sittlichen Ideals führen und pharisäischer Selbstgerechtigkeit Vorschub leisten.

Zugleich hat sich uns ergeben, daß „die Erkenntnis Gottes nicht zum Begriff der sittlichen Verpflichtung gehört" (265). Damit ist ebenfalls zugegeben, daß das Moment des Verpflichtenden schon im Wesen des Guten liegt; daß somit die Ethik, um die verpflichtende Kraft des Guten aufzuweisen, nicht eine Anleihe zu machen braucht bei der Religionsphilosophie (oder der positiven Theologie), sondern daß sie selbständig ist. Das ist aber auch eine Grundlehre Kants, auf die er Hauptnachdruck legt.

Wenn Pribilla aber immer noch zögert, diesem Satze zuzustimmen, so scheint mir das — abgesehen von Bedenken, die aus der ethisch-pädagogischen Praxis stammen und schon deshalb nicht entscheidend sind — darauf zu beruhen, daß er aus dem, was er bereits zugegeben, nicht die Folgerungen nach ihrem ganzen Umfange zieht, und daß

er ein anderes, ein metaphysisches Problem mit dem uns hier beschäftigenden rein ethischen zusammenfließen läßt.

Er gibt zu: „Die Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung ist logisch (begrifflich) nicht in der Erkenntnis Gottes begründet" (264). Aber weiter will er nicht gehen. In der Ansicht angesehener Theologen, „der Mensch könne in seinem Gewissen sündigen, auch wenn es keinen Gott gebe, und das sittlich Böse bleibt sittlich böse, ob es nun einen Gott gebe oder nicht", sieht er eine „Überspannung der Moralität".

Wenn Pribilla in diesem Zusammenhang geltend macht: „Das sittliche Leben braucht angesichts der schweren Opfer, die bei der Beobachtung der sittlichen Imperative zu bringen sind, unbedingt einen Halt an dem Wohin und Warum", so ist dabei übersehen, daß ja im sittlich Guten selbst, in ihm als absolutem Selbstwert das „Wohin" und „Warum" gegeben ist. Es sei nur an das erinnert, was Pribilla früher (212 f.) treffend über den „absoluten Charakter der moralischen Gebote" ausgeführt hat. Jedenfalls ist ein Überschreiten des sittlichen Gebietes, also der Ethik, nicht nötig, um ein höchstes Ziel zu finden. Ja, wenn man dem sittlich Guten diesen Rang bestreiten wollte, so würde man ihm auch den Charakter des absoluten Wertes und des kategorischen Imperativs wieder nehmen. Dann sänke es herab zum bloßen Mittel für einen höheren Zweck, sein Wert wäre von dem dieses Zweckes abgeleitet, also „relativ", nicht absolut; sein imperativischer Charakter wäre bloß hypothetisch.

Pribilla erklärt (265 u. 264): „Wenn die Erkenntnis Gottes auch nicht zum Begriff der sittlichen Verpflichtung gehört, so ist sie doch von größter Bedeutung für die Sittlichkeit, da Gott der ontologische (sic!) Grund für die ganze sittliche Ordnung ist." „Wenn ich den Urgrund alles Seins und aller Ordnung aufhebe, dann kann vielleicht noch von physischen Übeln oder unzweckmäßigen, grausamen Handlungen, nicht aber von sittlicher Ordnung und Bindung die Rede sein."

Wenn nun von Pribilla zugegeben wird (261 264), daß „zwischen Pflichtbewußtsein und Gotteserkenntnis nicht schon ein begrifflicher Zusammenhang obwaltet", so ist damit zugegeben, daß etwas als gut oder böse, (als geboten oder verboten, als pflichtmäßig oder pflichtwidrig) erkannt werden kann, ohne auf die Existenz und Gesetzgebung Gottes zurückzugehen. Das heißt: Der Wert- und Geltungscharakter des Sittlichen kann erkannt werden, ohne auf die Wirklichkeitsfrage, ob ein Gott existiert, einzugehen. Auch er gibt damit grundsätzlich zu: die rein ethischen Probleme als timologische stehen nicht in logisch-notwendigem Zusammenhang mit ontologischen, oder — was hier dasselbe bedeuten würde: metaphysischen (vgl. 265 u.).

Die volle Tragweite dieses Zugeständnisses ist nicht erkannt, wenn Pribilla bemerkt (264), bei Leugnung Gottes könne zwar noch von physischen Übeln oder „grausamen Handlungen", nicht aber von „sittlicher Ordnung und Bindung" die Rede sein. Wenn dieses letztere Begriffspaar rein ethisch aufgefaßt wird als die Geltung der sittlichen Werte und der in ihrem Sinn enthaltenen Imperative (Normen), so steht diese Geltung auf Grund „unmittelbar durch sich selbst einleuchtender Erkenntnis" fest, wie Pribilla bereits 261 A. 2. unter Berufung auf Thomas ausdrücklich zugegeben hat. Er würde dieses Zugeständnis wie alles, was er über die Selbständigkeit des Pflichtbewußtseins gegenüber der Gotteserkenntnis ausgeführt hat, wieder zurücknehmen müssen, wollte er behaupten, daß von der Geltung „sittlicher Ordnung und Bindung" in dem oben definierten Sinne ohne die Existenz Gottes nicht die Rede sein könne. Er räumt ja auch ein, daß Unterschied und Geltung physischer Werte und Unwerte bestehe, auch wenn Gott nicht existiere. Was für die physischen Werte zutrifft, warum soll das für die geistigen nicht zutreffen? Ja, wenn er zugesteht, daß ohne Gott vielleicht noch von „grausamen" Handlungen geredet werden könne, so hat er eigentlich alles zugegeben, worum wir ihn ersuchen; denn grausam ist selbst ein sittliches Wertprädikat.

Nach diesen Erwägungen können wir auch Stellung nehmen zu dem Satze Pribillas: „Die Ethik kann nicht bei der unmittelbaren Evidenz der sittlichen Vernunftordnung stehen bleiben und dann ihr Denken abschirren. Alle Wissenschaft ist Erkenntnis aus den Ursachen, und so muß auch die Ethik nach dem metaphysischen Grunde der absoluten Verpflichtung forschen." „Woher kommt das Sollen in das wollende Subjekt?"

Hier muß eben das Wert- und Wirklichkeitsproblem scharf auseinandergehalten werden. Eine Wertfrage ist: Worauf ruht der Wert des sittlich guten Handelns? Darauf ist zu antworten: Er ruht in ihm selbst; er hat nicht nur abgeleiteten Wert (wie ein Mittel, das seinen Wert vom Zweck empfängt), sondern es ist absoluter, d. h. Selbstwert und darum Selbstzweck, letztes Ziel für unser Wollen und Handeln. Das ist ja der Sinn des schon dem schlichten Menschen verständlichen und einleuchtenden Wortes: daß man das Gute um des Guten willen tun soll. Eben darum kann, ja muß die Ethik, sofern sie „reine" Ethik, also bloße Wertwissenschaft sein will, „bei der unmittelbaren Evidenz der sittlichen Vernunftordnung stehen bleiben", wie ja auch die Logik bei der logischen Evidenz erster unmittelbarer Grundsätze stehen bleibt (vgl. 261 A. 2).

Es ist nun freilich zuzugeben, daß schon viele (wie auch Pribilla, vgl. 266) das Bedürfnis empfinden, den ethischen Wertunterschieden noch einen ontologischen „Halt" zu geben; daß sie das Gefühl haben, „ohne Gott schwebe eben die Moral in der Luft" (214). Psychologisch sind dergleichen Gefühle erklärlich aus der Gewöhnung der Jugenderziehung, die ja das Sittliche und das Religiöse aufs engste zu verbinden pflegt; ferner aus der Schwierigkeit, den Wertgedanken in abstracto ganz rein zu vollziehen; es sollen Werte gedacht werden als geltend und verpflichtend und doch als — unwirklich (denn die sittlichen Werte z. B. sollen ja erst in Gesinnung und im Handeln wirklicher Menschen wirklich werden). Daß das Geistesleben der Menschen vom Unwirklichen — nämlich leitenden Wertideen — gleichsam innerlich lebt, diesen Gedanken rein zu vollziehen, fordert schon eine gewisse Abstraktionskraft.

Seitdem Plato in seinen „Ideen" Wertgedanken zugleich als jenseitige Wirklichkeiten gedacht, hat sich diese Verquickung von Wert und Wirklichkeit, von Timologischem und Ontologischem bis auf den heutigen Tag in der Metaphysik behauptet.

Wenn nun Pribilla sagt (266): „Alle Wissenschaft ist Erkenntnis aus den Ursachen, und somit muß auch die Ethik nach dem metaphysischen Grunde der absoluten Verpflichtung forschen: Woher kommt das Sollen in das wollende Subjekt?" — so finde ich auch hier die Vermischung eines timologischen und eines ontologischen Problems: das timologische (und zugleich rein ethische) lautet: Welches ist der Grund der absoluten Verpflichtung? Diese Frage ist als falsch gestellt innerhalb der reinen Ethik abzuweisen: Nach dem „Grunde" eines „Absoluten" zu fragen, ist nämlich in sich widerspruchsvoll; hätte es noch einen „Grund", so wäre es nicht das „Absolute"; dies ist seinem Begriff nach ein Höchstes, Letztes. Man kann auch nicht sinnvoll nach dem „Grund" der obersten Denkgesetze wie „A ist A" fragen.

Auf die Frage Pribillas könnte man höchstens durch eine Wesensanalyse antworten, nämlich: in dem Wesen des Guten als des absolut Wertvollen liegt zugleich — sofern man es in Beziehung auf frei wollende Wesen betrachtet — die Eigentümlichkeit, absolut verpflichtend zu sein.

Damit gehen wir aber nicht über die Grenze der reinen Ethik hinaus; wir greifen nicht zu einem „metaphysischen" (bzw. ontologischen) Grund. Solches würde uns auch nichts helfen; es ist eine evidente Wahrheit, daß die Geltung eines Werturteils durch Seins- (bzw. Wirklichkeitsurteile) weder begründet noch widerlegt werden kann. So wenig die Geltung des Satzes, daß $2 \times 2 = 4$ ist, auf dem Wirklichkeitsurteil beruht, daß er in Millionen von Rechenbüchern steht — er würde auch gelten, wenn er in keinem stünde —, so wenig läßt sich die Geltung von Werturteilen auf Wirklichkeitsurteile gründen.

Hier zeigt sich auch, daß man nicht sagen kann: „Alle Wissenschaft ist Erkenntnis aus den Ursachen“ (266), sofern man nicht — entgegen dem deutschen Sprachgebrauche unter „Ursachen“ logische und timologische „Gründe“ versteht. Jedenfalls empfiehlt es sich, um Problemvermischungen zu verhüten, in der Beziehung von Ursache und Wirklichkeit lediglich eine ontologische, also einen Zusammenhang innerhalb der Wirklichkeit zu sehen.

IV. In meinem letzten Aufsatz hatte ich ausgeführt, daß die Anerkennung des Gewissens als oberster Instanz jede Autorität (abgesehen von ihrer pädagogischen Bedeutung) in Frage stelle (257). Pribilla findet dies Zugeständnis „bedeutsam“, und fürchtet, daß meine Auffassung zu „allgemeinem Relativismus“ führe (266 ff.).

Was zunächst die Frage „wissenschaftlicher“ Autoritäten betrifft, so kann ich mir den von Pribilla angeführten bekannten Ausspruch Iherings (268 f.) auch von meinem Standpunkt aus zu eigen machen: „Das wenigste von dem, was wir für wahr halten, können wir selber auf seine Wahrheit prüfen.“ Sehr vieles werden wir sicher zeitlebens auf Autorität hin für wahr halten. Werden nun aber einmal gegen einen solchen Satz ernsthafte Bedenken geltend gemacht, so können wir, sofern wir „selbständige Forscher“ sind, über solche Bedenken nicht durch Berufung auf eine Autorität endgültig entscheiden. Liegen die Bedenken außerhalb unsres eigenen Arbeitsgebietes, fühlen wir uns also ihnen gegenüber nicht zuständig, so können wir den Fragenden an andere Forscher verweisen, auf Grund deren Autorität wir unsre Ansicht gebildet haben; aber der Sinn dieser Berufung ist „nicht der, daß dadurch eine Frage endgültig entschieden sei“ (257); es liegt vielmehr in ihr die Aufforderung, der Fragende möge nunmehr die Gründe jener Autorität prüfen.

Wenn nun aber Pribilla aus meiner Betonung des Gewissens als einziger oberster Instanz die Gefahr des Relativismus ableitet, so beruht das darauf, daß er das Wort „Autorität“ nicht durchweg im gleichen Sinne gebraucht wie ich. Wir müssen uns also zunächst über den Sinn dieses Wortes verständigen.

Ich habe die „innere Abhängigkeit von der Autorität“ dem innern Zustand, den Kant als „Autonomie“ bezeichnet, gegenübergestellt (433); demjenigen Menschen aber schrieb ich „Autonomie“ zu, der nach eigenem Gewissen entscheidet, für den „das Gewissen oberste Instanz“ ist. Somit bedeutet mir „innere Abhängigkeit von der Autorität“ soviel wie „Heteronomie“, d. h. den innern Zustand eines Menschen, der sich von einem andern bzw. einer andern Instanz angeben läßt, was gut und böse ist, was er also zu tun und zu unterlassen hat. Wenn ich auch dieser Abhängigkeit von einer Autorität große praktische Bedeutung für Jugend- und Volkserziehung zumesse, so bin ich doch der Ansicht, daß der Zustand der Autonomie eine höhere sittliche Reife darstellt und darum zu erstreben ist.

Nun gibt auch Pribilla zu (267): „Das Gewissen ist die letzte subjektive Instanz für den einzelnen“, aber er fügt hinzu: „Daneben gibt es noch eine höchste objektive Instanz: das Gesetz oder, konkret in seiner Ursache gefaßt, die Autorität.“ Er folgert daraus, „daß das Gewissen nicht grundsätzlich die Autorität in Frage stellen kann; denn die Autorität ist nichts anderes als der Ausdruck der objektive gültigen Wertordnung.“

Es ist unverkennbar, daß hier die Abhängigkeit von der Autorität einen ganz andern Sinn annimmt, als dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß ist, dem ich in meiner oben angegebenen Erläuterung dieses Begriffes folgte.

Um mich über diesen doppelten Sinn mit Pribilla zu verständigen, möchte ich ihn erinnern an seine Bemerkung 261 A. 2. Hier sagt er im Einklang mit Aristoteles und Thomas: „Die Annahme der ersten, unableitbaren Prinzipien ist nicht ein blindes Für-wahr-halten, sondern eine Erkenntnis, die unmittelbar durch sich selbst einleuchtender ist als jeder Beweis.“ Was er hier „blindes Für-wahr-halten“ nennt, das scheint mir

charakteristisch für den Zustand der Heteronomie, der innern Abhängigkeit von der Autorität, den ich dem der Autonomie, des Gelenktseins durch das eigene Gewissen entgegenstellte.

Da nun dem Gewissen die objektive Wertordnung in ihren Prinzipien einleuchtet, so kann ihm diese objektive Wertordnung nicht in dem gleichen Sinne „Autorität" sein, wie es für den Heteronomen eine Autorität gibt. Dasselbe gilt, wenn der zur Autonomie Gelangte den Schritt aus dem Ethischen ins Religiöse tut und in Gott den metaphysischen Urheber jener objektiven Wertordnung sieht. Auch Gott gegenüber wird das Verhalten des auf das eigene Gewissen vertrauenden autonomen Menschen nicht ein „blindes Für-wahr- (oder Für-gut-) halten sein, sondern ein von „der innern Leuchtkraft der Vernunftordnung" (211) durchdrungenes.

Daraus ergibt sich auch, wie es aufzufassen ist, wenn man von dem Gewissen als letzter subjektiver Instanz das Gesetz als höchste objektive Instanz unterscheidet. Gewiß ist die Unterscheidung insoweit am Platze, als ja das Gewissen gerade darin sein Wesen und seine Bedeutung hat, daß es dem Subjekt die Erkenntnis der objektiven Werte und der mit ihnen gegebenen Gesetze vermittelt. Eben darum bilden diese Gesetze nicht eine zweite, neben dem Gewissen stehende Instanz, sondern Gewissen und Gesetze gehören zusammen. Erst als Erkenntnisorgan für die Gesetze kann ja überhaupt das Gewissen beanspruchen, leitende Instanz für uns zu sein. Nur durch es wird dem Subjekt das Objektive zugänglich.

V. Um festzustellen, ob wir in unsrer Erörterung zu einer gewissen Übereinstimmung gelangt sind, möchte ich ein paar Sätze formulieren, in denen die Gedanken, die ich als Hauptergebnisse ansehe, kurz zusammengefaßt sein sollen.

1. Das sittlich Gute ist seinem Wesen nach auch das Verpflichtende.

2. Ob es sich empfiehlt, in der Praxis das Gute vom streng Verpflichtenden, ferner vom Vollkommenen zu unterscheiden, ist keine Frage der „reinen", sondern der angewandten Ethik, insbesondere der Pädagogik.

3. Die Erkenntnis des sittlich Guten als des Verpflichtenden hat Geltung unabhängig von der Erkenntnis der Existenz Gottes.

4. Es ist methodisch geboten, die Fragen nach den Werten und der Geltung von Werturteilen zu unterscheiden von der Frage nach der Existenz bzw. Wirklichkeit.

5. Die Wertlehre (Timologie) einschließlich der Ethik ist insofern verschieden und unabhängig von der Seinslehre (Ontologie bzw. Metaphysik).

6. Die realen Ursachen sind zu unterscheiden von den logischen und timologischen Geltungsgründen.

7. Die metaphysische Untersuchung des Verhältnisses von Gott zum Sittengesetz bzw. der Existenz des sittlichen Bewußtseins in den Menschen betrifft nicht ein Wertgeltungs-, sondern ein Wirklichkeitsproblem.

8. Das Verhältnis des Gewissens zu der objektiv geltenden Wertordnung ist nicht ein blindes Fürwahrhalten, sondern ein einleuchtendes Erkennen.

9. Das Gewissen als Erkenntnisorgan für die objektiv geltenden Werte und Gesetze ist oberste leitende Instanz für das sittliche Verhalten des Menschen.

10. Das Gewissen in diesem Sinne befreit grundsätzlich von einer innern Abhängigkeit unter menschliche Autorität.

\+ \+ \+

Wir haben die eingehende Darlegung Messers bereitwillig zum Abdruck gebracht, weil sie ein gutes Bild der Schwierigkeiten gibt, die bei der philosophischen Erfassung und Klärung der ethischen Grundbegriffe aufstoßen. Versuchen wir nun, im Anschluß an seine Ausführungen Gemeinsames und Trennendes in unsern Anschauungen zu scheiden, soweit die gebotene Kürze es gestattet.

I. Die Übereinstimmung, die ich (210) über den Begriff des sittlich Guten zwischen Thomas und Kant feststellte, bezieht sich nur auf den Ausgangspunkt der Ethik; es ist eine Ähnlichkeit in der ersten Formel. Bei der Auslegung dieser Formel tritt aber alsbald der wesentliche Unterschied ihrer Ansichten scharf und deutlich hervor. Der Unterschied hängt im tiefsten Grunde mit der Beurteilung der menschlichen Natur und ihrer Neigungen zusammen. Kant verlangt den Ausschluß aller materialen Antriebe aus den Motiven des sittlichen Handelns und erkennt als einziges sittliches Motiv nur die Achtung vor dem Sittengesetz an. Nach Thomas und doch wohl auch nach allgemein menschlicher Auffassung verdankt die Handlung zwar der Rücksicht auf das Sittengesetz ihr sittliches Sosein und damit ihren sittlichen Wert, aber sie braucht dieser Rücksicht nicht notwendig ihr Dasein zu schulden. Nach Thomas ist jeder geistige und materielle Wert, auch der Genuß, ein sittliches Gut, wenn er die Probe der Vernunftordnung oder, was dasselbe ist, des Sittengesetzes besteht. Die Liebe zu Gott, die Liebe zum Nächsten und die Liebe zum Vaterland sind gute sittliche Motive. Freilich müssen, abgesehen vom höchsten Wert, alle materialen Willensobjekte erst vor der Vernunft auf ihren Edelgehalt geprüft werden, ehe ihnen freier Einfluß auf den Willen gestattet werden darf; haben sie aber diese Prüfung bestanden, so dürfen sie ihre volle innere Wirkkraft entfalten[1]. Auch Hunger und Liebe können somit das Getriebe der menschlichen Handlungen in sittlich wertvoller Weise in Bewegung setzen, ohne notwendig auf das Motiv der Pflicht oder der „Vorstellung des Gesetzes" angewiesen zu sein. Daraus folgt, daß dem sittlich Guten im Sinne von Thomas eine ganz andere Motivationskraft zukommt als im Kantischen System. Nach Thomas ist das sittlich Gute eine Welt von göttlichen und menschlichen, zeitlichen und ewigen Werten, nach Kant ist es eine blutlose Formel. Deshalb ist auch der Sinn des sittlichen Selbstwertes ein anderer bei Thomas als bei Kant. Wenn Thomas sagt, der sittlich gute Mensch müsse das Gute tun um des Guten willen, so ist er weit davon entfernt, dieser Formel jene Starrheit und Inhaltslosigkeit zu geben, wie das bei Kant der Fall ist.

Es ist Kants Geist, wenn Messer so sorgsam den Einbruch der Erfahrung oder der angewandten Ethik in die „reine" Ethik verhütet wissen will. Kant unterschied aufs schärfste die „Physik der Sitten" (praktische Anthropologie) und die „Metaphysik der Sitten". Während unter der ersteren eine theoretische Betrachtung der im erfahrungsmäßig gegebenen Leben der Menschen erscheinenden Sittlichkeit zu verstehen ist, soll die zweite ein System reiner, a priori geltender Formeln ohne alle Rücksicht auf die tatsächliche Lebensgestaltung in der Wirklichkeit sein. Aber diese Unterscheidung, deren Durchführung auch Kant selbst nicht gelungen ist[2], mag in kritischer Hinsicht noch

[1] Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 193 ff., wo ich die Meinungsverschiedenheit zwischen Kant und Schiller über das Verhältnis von Pflicht und Neigung behandelt habe. Kant ist der richtigen Auffassung ganz nahe gekommen, als er schrieb: „Wir stehen unter einer Disziplin der Vernunft und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen" (Kritik der praktischen Vernunft [Akad.-Ausgabe V 82]); vgl. Herm. Schwarz, Das sittliche Leben (Berlin 1901) 296.

[2] Paulsen, Immanuel Kant [6] (Stuttgart 1920) 290.

so bedeutsam sein, sie wird verhängnisvoll, wenn sie über die methodologische Linie hinausgeht. Soll die Ethik nicht einer völligen Lebensfremdheit verfallen, so muß sie stets die Erfahrung zu Rate ziehen, erstens um die Übereinstimmung mit dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein, dessen getreue Auslegerin sie sein soll, stets zu bewahren, und zweitens um bei dem Ausbau der Ethik die Tragfähigkeit der menschlichen Natur nicht zu überschreiten.

Sodann darf die Trennung der ethischen und der metaphysischen Frage nicht dazu führen, die letztere zu vernachlässigen. Es ist gewiß wichtig, die Grenzen der einzelnen Wissenschaften nicht zu verwischen. Jede Frage soll methodisch richtig gestellt und behandelt werden. Aber noch wichtiger als die methodische Rücksicht, in welcher Abteilung der Wissenschaft eine Frage erörtert werden muß, ist die andere, daß die Frage überhaupt behandelt wird. Man trenne scharf die einzelnen Disziplinen der Wissenschaft, aber man hüte sich dabei, den Menschen zu zerreißen, der ein lebendiges Ganzes bildet und dessen Wesen nicht nur eine ethische, sondern auch eine religiöse Anlage aufweist. Die Wissenschaft soll den Menschen nicht von einer Tür zur andern weisen.

Doch nehmen wir die Frage der praktischen Wirksamkeit der Ethik vorweg. Messer bemerkt zutreffend, daß der größte Teil meines ersten Aufsatzes (202—217) sich in den Grenzen der angewandten Ethik hält. Ich hatte das ausdrücklich (213) hervorgehoben, um die rein theoretischen Untersuchungen dem zweiten Aufsatz vorzubehalten. Es ist nun nicht so, als ob ich mich für die Unwirksamkeit der religionslosen Moral ausschließlich auf die „üblichen Argumente der theistischen Ethik" berufen hätte. Vielmehr deutete ich an, daß über diese Unwirksamkeit eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Freund und Feind bestehe. Es ließen sich hierfür viele Geständnisse auch von Männern beibringen, die ungläubig oder skeptisch waren (Rousseau, Voltaire, Schopenhauer u. a.). Das Wort: „Unsre moderne Sittlichkeit schwebt in der Luft" stammt von dem radikal ungläubigen Arthur Drews[1], und auf den Skeptiker Renan geht der Ausspruch zurück: „Ohne es zu wissen, danken wir oft nur diesen verworfenen Formeln (des alten Glaubens) die Reste unsrer Tugend. Wir leben von einem Schatten, von dem Duft einer leeren Vase; nach uns wird man vom Schatten eines Schattens leben. Manchmal fürchte ich, das möchte etwas leicht sein." [2]

Im einzelnen wäre auf die Einwände Messers zu erwidern:

1. Wem die Moral ohne Gott in der Luft schwebt, der gibt damit durchaus nicht zu verstehen, daß sie ihm tatsächlich „Luft" sei, sondern er bekennt nur, daß er eine Moral ohne Gott für einen Bau ohne Fundament halte. Er kann dabei sowohl den Bau wie das Fundament unbedingt bejahen und somit ein moralischer Mensch sein. Kant selbst hat die Schwäche einer Moral ohne religiösen Halt sehr wohl gefühlt: „Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird." [3]

2. Wer in den sittlichen Geboten nur Schranken sieht, die der Mensch sich selbst gesetzt hat, mag durch ihre Verletzung sich den Vorwurf zuziehen, kein „autonomer"

[1] Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes (Jena 1906) 47.
[2] Platz, Geistige Kämpfe im modernen Frankreich (München 1922) 461.
[3] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Akad.-Ausg. IV 425).

Mensch im Sinne der kritischen Ethik zu sein. Aber warum kann oder darf er sich nicht über diesen Vorwurf hinwegsetzen, wie er ja auch darauf verzichten kann, ein ästhetischer Mensch zu sein? Gegenüber den göttlichen Geboten ist eine solche Frage nicht berechtigt, da das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf vom Menschen absolute Ehrfurcht und absoluten Gehorsam fordert, wie es die Vernunft in einleuchtender Weise als gut und verpflichtend aufweist.

3. Über die praktische Unwirksamkeit des Altruismus ohne religiöse Grundlage sind schon so viele Erfahrungen gemacht worden, daß darüber ein abschließendes Urteil sehr wohl möglich ist. Erinnert sei nur an das Wort Nietzsches: „Daß die Liebe zum Menschen ohne irgend eine heiligende Hinterabsicht eine Dummheit und Tierheit mehr ist, daß der Hang zu dieser Menschenliebe erst von einem höheren Hange sein Maß, seine Feinheit, sein Körnchen Salz und Stäubchen Ambra zu bekommen hat — welcher Mensch es auch war, der dies zuerst empfunden und erlebt, wie sehr seine Zunge gestolpert haben mag, als er versuchte, solch eine Zartheit auszudrücken, er bleibe uns für alle Zeiten heilig!“ Natürlich soll nicht bestritten werden, daß selbstlose Menschenliebe im Einzelfall auch ohne religiöse Beimischung edle Entschlüsse eingeben kann, aber es handelt sich hier um die Frage, ob solche Liebe als Motiv für die Erfüllung aller Pflichten gegen den Nächsten genügt oder gar als Grundlage die Moral überhaupt zu tragen vermag, etwa wie A. Comte es gemeint hat. Das ist es, was zu leugnen ist.

4. Messer übersieht, daß der ganze Bau der Ethik zusammenstürzt, wenn ihr die metaphysische Voraussetzung genommen wird. Ein Selbstwert des Sittlichen, d. h. ein absoluter Wert läßt sich dann nicht mehr aufrechterhalten, wenn alle Werte in nichts versinken, und es ist aussichtslos, bei einem Weltbrand kleine von Menschenhand gezimmerte Hütten retten zu wollen. Ohne Gott verblassen alle Ideale zu bloßen Fiktionen, die nur auf den wirken können, der ihre innere Leere nicht durchschaut. Die Hingabe an die Genußgüter ist nur deshalb ethisch verwerflich, weil und soweit sie die Wertschätzung und Erlangung der höheren geistigen Güter hindert. Wenn es aber keine geistigen Werte gibt, wenn Gott, Unsterblichkeit und Gerechtigkeit als Trugbilder entlarvt sind, dann bleibt eben dem wachen Menschen nichts anderes übrig, als in den Genüssen dieser Erde einen freilich armseligen Ersatz für den Verlust der höchsten Güter zu suchen. Das ist eine nicht nur praktisch, sondern auch logisch unentrinnbare Folgerung. Und was würde aus der gegenteiligen Ansicht sich ergeben? Wenn selbst ein Apostel Paulus, dessen sittliche Größe alle christlichen Jahrhunderte bewundert haben, wegen 1 Kor. 15, 32 noch ein unversittlichter Mensch ist, gleichsam noch „diesseits“ von gut und böse steht, wer wird dann vor dem strengen Gerichte der kritischen Ethik bestehen können? Wenn die Sache so steht, dann ist allerdings, was Kant abwehrte, die Menschheit „in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen“.

II. Hohen Wert legt Messer seiner Behauptung bei, daß das Gute und das Verpflichtende begrifflich zusammenfallen. Hier wirkt bei ihm offenbar das Wort Kants gegen die „Volontäre“ in der Sittlichkeit nach. Es genügt in der „Kritik der praktischen Vernunft“ das Hauptstück: „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ einzusehen, um zu erkennen, wie eng sich Messer den Anschauungen Kants angeschlossen hat. Aber gerade in diesem Punkte tritt der Rigorismus Kants in schroffster und geradezu unmenschlicher Form hervor. Kant ist hier nach Schillers Worten der Drako, der nur für die Knechte, nicht aber für die Kinder des Hauses sorgt. Es gibt für ihn keine Vollkommenheit, die sich an den freien Edelmut der Menschen wendete; alles Gute ist zugleich gebieterische Pflicht. Will man diesem theoretisch wie prak-

tisch bedenklichen Rigorismus entgehen, so muß man unbedingt an der Unterscheidung zwischen verpflichtendem und nicht-verpflichtendem Guten festhalten. An der Richtigkeit dieser Unterscheidung können mich auch die Gegengründe Messers nicht irremachen.

1. Zwar habe ich (211 A. 2) zugegeben, es liege im Begriff des sittlich Guten ein Sein-sollendes im weiteren Sinne, d. h. eine Anregung und Einladung zu seinem Vollzug, aber erst die Verpflichtung im eigentlichen Sinne fügt das Moment des absoluten Sollens hinzu. Nur von diesem absoluten Sollen ist die Rede, wenn von Verpflichtung schlechthin gesprochen wird. Es darf also das, was ich von dem Sollen im weiteren Sinne gesagt habe, nicht auf das Sollen im strengen Sinne übertragen werden. Wenn ich dabei kurz und darum vielleicht mißverständlich schrieb, daß die Erfahrung des Lebens den Unterschied zwischen verpflichtendem und nicht-verpflichtendem Guten bestätige, so verstand ich unter Erfahrung nicht die Praxis der Menschen, sondern das allgemeine sittliche Bewußtsein oder die gemeine Menschenvernunft, auf die sich Kant zur Bewährung seiner Ansichten auch in der reinen Ethik wiederholt beruft[1].

In der Tat, wem wäre die besagte Unterscheidung nicht geläufig? Im Felde hörte ich Soldaten zueinander sprechen: „Wenn ich zur Patrouille befohlen werde, gehe ich; aber freiwillig melde ich mich nicht." Es war nicht mehr das Heroenzeitalter unsres Heeres. Aber will man diese Soldaten der Pflichtvergessenheit zeihen, weil sie für ihre Person einen Heroismus ablehnten, den sie sehr wohl als solchen erkannten und auch hätten verwirklichen können? Die Geschichte von Ananias und Saphira weist den gleichen Unterschied zwischen freiwilligem und verpflichtendem Guten auf (Apg. 5, 4). Auch psychologisch ist die Einstellung der Seele ganz anders, wenn es sich um ein verpflichtendes oder um ein freiwilliges Gutes handelt. Betont der Erzieher oder der Prediger die Verpflichtung zu irgend einer Handlung oder Unterlassung, so fordert das Gewissen Beweise, daß wirklich eine Pflicht vorliege; wendet er sich aber an den Edelmut, ohne eine Verpflichtung aufzuerlegen, so gibt sich der Mensch zufrieden, wenn er die Vortrefflichkeit des empfohlenen Verhaltens eingesehen hat.

2. Wenn ich die Verpflichtung das innerste Mark der Moral nannte, so ist das nicht so aufzufassen, als ob alles Gute zum innersten Mark der Moral gehöre. Wäre aber alles Gute zugleich sittlich verpflichtend, so gäbe es im Organismus des sittlichen Lebens nur innerstes Mark, was offenbar dem Bilde, das ich gebrauchte, widersprechen würde.

3. Der Inhalt der Sittlichkeit ist freilich das Gute, aber das Sittengesetz oder der kategorische Imperativ der Pflicht erstreckt sich nur auf das notwendige, d. h. das von der Vernunftordnung geforderte Gute.

4. Bei der großen und entscheidenden Bedeutung der Pflicht und ihrer Erfüllung für das sittliche Leben bezeichnen wir oft die ganze Sittlichkeit des Menschen als Pflichtbewußtsein oder Pflichterfüllung, ohne deshalb dem Guten in seinem ganzen Umfange verpflichtenden Charakter zuzuerkennen.

5. Aus dem Zugeständnis, daß zwischen Pflichtbewußtsein und Gotteserkenntnis nicht schon ein begrifflicher Zusammenhang obwaltet, folgt keineswegs, daß nun das Gute wesensnotwendig als das Verpflichtende erkannt wird. Die Vernunftordnung kann sehr wohl einiges zu ihrem wesentlichen Bestand, anderes zu ihrer Vollkommenheit fordern.

Die Beispiele, die ich zur Veranschaulichung meiner Ansicht anführte, haben natürlich zur Voraussetzung, daß nur sittlich gute Handlungen in Frage kommen. Die Befolgung eines törichten Wunsches wäre ebensowenig sittlich

[1] z. B. Grundlegung usw. (Akad.-Ausg. IV 402 404 411 454).

gut wie die Unterlassung eines Almosens aus Geiz. Nach der „gemeinen Menschenvernunft“ wird Bequemlichkeit erst dann zu einem Fehler, wenn sie die Erfüllung der Pflicht vernachlässigt oder gefährdet. Die entgegenstehende Anschauung Messers hebt offenbar allen Unterschied zwischen Wunsch und Befehl auf. Hinzukommt, daß die sittlichen Handlungen verschiedene Intensitätsgrade und damit geringeren oder größeren sittlichen Wert aufweisen. Gäbe es nun keinen Unterschied zwischen vollkommenem und verpflichtendem Guten, dann wäre der Mensch stets zur höchstmöglichen Anstrengung seiner Kräfte verpflichtet; denn die freiwillige Unterlassung eines höheren Gutes ist offenbar eine Unvollkommenheit. Das aber würde, folgerichtig durchgedacht und durchgeführt, zu einer Überspannung und damit zum Zusammenbruch des sittlichen Lebens führen.

Im übrigen sei bemerkt: wenn der Unterschied zwischen verpflichtendem und nichtverpflichtendem Guten theoretisch unhaltbar ist, dann ist er auch in der angewandten Ethik und zumal in der Pädagogik unverwertbar, weil er einer Irreführung des Gewissens Vorschub leisten würde. Die richtige Bildung des Gewissens ist aber das wichtigste Ziel der Erziehung.

Was Messer über Natur und Behandlungsweise der Skrupulosität ausführt, ist im wesentlichen zutreffend. Gewiß wurzelt sie in der Regel im Religiösen, aber es ist wohl kein vermessenes Urteil, wenn ich beifüge, daß die meisten Gewissenskämpfe in religiösen Menschen ausgefochten werden. Doch warum sieht der Skrupulöse in Gott den „unerbittlich harten“ Richter? Eben weil er in seiner Verwirrung die Grenzen zwischen Pflicht und Rat verwischt.

Der Unterschied zwischen Vollkommenheit und Pflicht begründet keineswegs die Gefahr pharisäischer Selbstgerechtigkeit. Wer in ernster Prüfung innewird, wie sehr er menschlicher Gebrechlichkeit unterworfen ist, überwindet diese Gefahr, auch ohne daß er zu jedem Guten durch den Imperativ der Pflicht getrieben werden müßte.

Wenn aber Messer unter Berufung auf die Heilige Schrift den Rigorismus Kants verständlich zu machen sucht, so ist ihm hierbei ein allerdings bedeutsames Versehen unterlaufen. Hätte Kant nur gesagt, dem Menschen eigne tatsächlich keine sittliche Fehlerlosigkeit, so wäre dagegen nichts einzuwenden. Es ist ein echt christlicher Gedanke: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Joh. 1, 8). Aber Kant sagt nicht, es habe vielleicht niemals einen (vollkommen) guten Menschen, sondern niemals eine einzige gute Handlung gegeben. Das ist ein gewaltiger Unterschied. Das ist ein Rigorismus, der an der menschlichen Natur verzweifeln macht.

III. Im dritten Abschnitt trennt Messer scharf die Wert- und die Wirklichkeitsfrage, um so die völlige Unabhängigkeit der Ethik von metaphysischen Voraussetzungen aufstellen zu können. Aber die methodische Scheidung von Wert und Wirklichkeit kann und darf nicht sachliche Zusammenhänge aufheben. Gewiß ist in der neuesten Philosophie viel von Wert und Geltung die Rede; manche glauben damit aller metaphysischen Erörterungen überhoben zu sein. Aber wenn man den Wert oder die Geltung von dem Grunde des Seins und der Seinsmöglichkeit trennt, sägt man den Ast ab, auf den man sich setzen wollte. Freilich ist die Geltung z. B. des Satzes, daß $2 \times 2 = 4$ ist, nicht von seiner Aufnahme in unzählige Rechenbücher und von dem darin sich kundgebenden Wirklichkeitsurteil abhängig, aber der Satz hätte keine Geltung, wenn 2×2 in Wirklichkeit nicht 4 wäre. Die Geltung ist nicht von dem Seinsurteil abhängig, wohl aber von dem Sein oder doch von der Seinsmöglichkeit.

Wenn ich zugab, daß die Erkenntnis der Verpflichtung nicht begrifflich die Erkenntnis Gottes einschließe, so ist dieser Satz wesentlich verschieden von dem andern: Die sittliche Ordnung ist von der Existenz Gottes unabhängig. So weit ist selbst Kant nicht gegangen. Wohl hat er gesagt, der Mensch bedürfe zur Erkenntnis und Erfüllung der Pflicht nicht der Idee (d. h. der Erkenntnis) Gottes, aber er hat, soviel ich sehe, niemals behauptet, es sei eine sittliche Ordnung auch möglich, wenn es keinen Gott gäbe. Da er stets gottgläubig war, ist ihm diese Frage vielleicht nie in den Sinn gekommen, wie sie ja auch den meisten gottgläubigen Menschen nicht in den Sinn kommt. Aus seiner Lehre von den Postulaten läßt sich aber entnehmen, daß er die ethische Ordnung irgendwie (vorsichtig ausgedrückt) vom Dasein Gottes abhängig erachtete.

In diesem Sinne hatte ich geschrieben (264), ohne die Existenz Gottes könne vielleicht noch von physischen Übeln oder unzweckmäßigen, grausamen[1] Handlungen, nicht aber von sittlicher Ordnung und Bindung die Rede sein. Doch fügte ich gleich bei, daß jeder Versuch, die Leugnung Gottes logisch durchzuführen, das Denken notwendig in Widersprüche verstricken müsse. In der Tat, wenn es keinen Gott gäbe, dann gäbe es auch keine physische Ordnung. Insofern sind die Gegenbemerkungen Messers durchaus zutreffend. Nur weil für den auf das Handeln eingestellten Menschen die Folgerung der Gottesleugnung für die sittliche Ordnung unmittelbarer und bedeutungsvoller erscheint als für die von unsrem Willen völlig unabhängige physische Welt, nur darum können wir für unser Denken vielleicht eine solche Scheidung vornehmen. Immerhin darf die Hypothese: „Wenn es keinen Gott gäbe" in der Philosophie nur mit größter Vorsicht angewandt werden.

Trotzdem kann ich Messer, freilich mehr seinen Worten als seinem Gedanken, zustimmen, wenn er schreibt, daß ein Überschreiten des sittlichen Gebietes, also der Ethik, nicht nötig ist, um ein höchstes Ziel zu finden. Gerade aus der Analyse des ethischen Zieles ergibt sich der innige Zusammenhang zwischen Religion und Moral.

Die sittlichen Gebote — darüber besteht Übereinstimmung — treten an den Menschen als absolute Imperative heran, aber nicht als bloße Fiktionen, sondern als Leitideen, die im tatsächlichen Leben verwirklicht werden sollen. Es muß also auch eine Möglichkeit bestehen und aufweisbar sein, die jene Imperative in die Wirklichkeit überträgt. Die Ethik als normative Wissenschaft soll ja, wie schon Aristoteles[2] bemerkt, nicht nur den Begriff, sondern die Übung der Tugend vermitteln (oder doch vermitteln können); sie muß also die sittliche Ordnung nicht nur für den Verstand erklären, sondern auch für den Willen motivieren[3]. Denn von der Erkenntnis: „Ich bin verpflichtet, das zu tun", bis zu dem tatkräftigen Entschluß: „Ich will das tun" ist noch ein weiter Schritt. Gewiß wird die Geltung des moralischen Gesetzes nicht ge-

[1] Das Wort „grausam" muß hier wegen des Zusammenhangs im physischen Sinne von „schmerzerregend" verstanden werden.

[2] Eth. Nic. 2, 2; 1103 b 26.

[3] Daher ist zum Aufbau der Ethik nicht nur logischer Scharfsinn, sondern auch tiefe Seelenkenntnis erfordert. Hier liegen in der Persönlichkeit Kants gewisse Schranken, die bei der Beurteilung seiner Ethik nicht übersehen werden sollten.

fährdet, wenn es nicht ausgeführt wird, aber sie wird erschüttert oder vielmehr vernichtet, wenn das Gesetz praktisch überhaupt nicht ausgeführt werden kann.

In dieser Lage befindet sich nun das sittliche Gesetz in der religionslosen Ethik. Es könnte allerdings auf den ersten Blick als ein erhabener Standpunkt erscheinen: der ethisch reife Mensch, der nur auf das moralische Gesetz in seiner Brust schaut und zu dessen Erfüllung keines andern Motivs bedarf als der Vorstellung eben dieses Gesetzes. Aber wer sich für dieses Ideal begeistert, übersieht, daß es ohne religiösen Gehalt ein bloßes Phantom ist, das nicht nur nicht lebt, sondern auch nicht leben kann. Mit Recht bemerkt Paulsen[1]: „Ein solcher nichts als die Pflicht und die Pflicht allein um der Pflicht willen erfüllender Mensch wäre denn freilich die hölzernste Gliederpuppe, die je ein Systembauer gezimmert hätte." Ein solcher Automat wäre eine ausgeklügelte Maschine, aber kein lebendiger, fühlender Mensch mit Nerven, Sehnen und Blut. Gewiß ist es wahr: Wenn und soweit einem Menschen die Vorstellung des Gesetzes als Motiv zum sittlichen Handeln genügt, bedarf er zur Erfüllung des Gesetzes keines andern Motivs. Aber die Tatsache, daß die Vorstellung des Gesetzes dazu nicht hinreicht, und zwar nicht in Einzelfällen, sondern allgemein und wesentlich, das ist es, was zu denken gibt. Auch dem Edelsten erscheint das sittliche Gesetz als ein Joch und eine Bürde; er braucht also ein Motiv, das ihm die Bürde tragen hilft, und zwar gerade dann, wenn ihn die Last des Gesetzes drückt.

Wir hörten die Geständnisse über die Unwirksamkeit der religionslosen Moral. Selbst Nietzsche, der „Vorforderer" Gottes, bekennt, daß bisher noch niemand die Kraft hatte, ohne Gott geistig aufrecht zu gehen. Woher dieses wesentliche Versagen der religionslosen Moral? Wenn eine Moral ohne religiöse Grundlage im wirklichen Leben nicht ausreicht und, wie nun einmal der Mensch ist, auch nicht ausreichen kann, dann muß doch irgendwie ein Fehler im Aufbau dieser Ethik stecken, geradeso wie eine Maschine, die nicht arbeiten kann, irgendwo einen Konstruktionsfehler aufweisen muß. Es könnte der Fehler ja zunächst an der Bedienungsmannschaft liegen. Wenn aber auch die tüchtigsten Ingenieure die Maschine nicht in Gang bringen können, dann muß der Mangel eben an der Maschine liegen.

Noch an einer andern Stelle sehen wir deutlich den Einbruch des Religiösen in den ethischen Bereich. Wenn auch der bloße Begriff des sittlich Guten und der sittlichen Verpflichtung formell noch kein religiöses Moment enthält, so trägt doch die Erscheinungsweise des Sittlichen im Menschen unverkennbar die Züge einer innern Wesensabhängigkeit des Menschen. Es liegt im Sittlichen der Keim des Religiösen. Wir gewahren im Menschen ein Sollen, dessen Erfüllung nicht wie von selbst sich einstellt, sondern nur unter gewaltiger Anstrengung von der trägen, niedern Natur abgerungen werden muß. Gerade das sittliche Gesetz drückt durch seinen Befehlston wie einen Stachel in die Seele des Menschen das Bewußtsein des Zwiespalts zwischen Pflicht und Neigung, Wollen und Sollen und damit zugleich das Bewußtsein der Ordnungsbedürftigkeit seiner Natur.

Das sittliche Sollen ist das eigentümliche Merkmal des Menschen, und darum ist in der ethischen Ordnung zugleich die ontologische Stellung des

[1] System der Ethik I [12] (1921) 354.

Menschen deutlich erkennbar. In Gott gibt es keinen Gegensatz zwischen Natur und Ethos, in ihm ist nur Heiligkeit, wesensnotwendige Vollendung. Im Menschen dagegen gibt es ein Ethos, das nicht notwendig Natur ist, sondern oft unverwirklicht bleibt. Ein solches Ethos, das die eigentümliche Form des Sollens annimmt, ist nur denkbar in einem kontingenten, d. h. unvollendeten, nicht-göttlichen Wesen [1].

Der Gegensatz im Menschen zwischen Gesetz und Verwirklichung ist nichts anderes als der Ausdruck des Werdehaften in seiner besondern Erscheinung der Sittlichkeit. Wie alles Untermenschliche das Gesetz seines Wesens nur allmählich, stückhaft und fehlerhaft verwirklicht, so vollzieht auch der Mensch, der sich von dem Gesetzesvollzug in Tier- und Pflanzenwelt durch Bewußtsein und Freiheit unterscheidet, das Gesetz seines Wesens nur allmählich, stückhaft und fehlerhaft. Diese Mangelhaftigkeit wird aber in den menschlichen Handlungen durch Bewußtsein und Freiheit zu *ethischer* Fehlerhaftigkeit. Wie nun der Werdecharakter im Untermenschlichen auf ein Sein hinweist, das nicht geworden ist und wird, sondern wesensnotwendig *ist*, so weist auch das Werdehafte in seiner spezifischen Form der menschlichen Sittlichkeit (mit dem Gegensatz zwischen Gesetz und Wirklichkeit) auf ein seinshaftes *ethisches* Wesen. Dieses ethische Wesen in ein abstrakt ohne Subjekt gedachtes Ideal zu verflüchtigen, würde dem Verstande keine Erklärung und dem Willen keinen Antrieb gewähren, wie denn auch eine solche Vorstellung von der gemeinen Menschenvernunft als unerträgliche Zumutung abgelehnt wird. Da nun der Mensch das absolute ethische Wesen *nicht* ist, kann der letzte Grund für die Erscheinung und Möglichkeit menschlicher Sittlichkeit nur in einem absolut vollkommenen Wesen liegen, das wir eben Gott nennen.

Weil der Mensch gerade in den Vorgängen des sittlichen Lebens, in den Kämpfen zwischen Wollen und Sollen, im Frieden des Gewissens und in den Schauern der Schuld und Reue die Eigenart und Grenzen seiner Natur am tiefsten erfährt, führt ihn weit mehr als der gestirnte Himmel über ihm das moralische Gesetz in ihm zu Gott, in dem allein er seinen Urgrund und sein letztes Ziel finden kann. Die aus den Erfahrungen des sittlichen Lebens geschöpfte Selbsterkenntnis führt demnach zur Gotteserkenntnis. Um also Religion und Moral zu verbinden, brauchen wir gar nicht mit Kant den

[1] So schreibt Kant in der *reinen* Ethik: „Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen *genötigt* vorgestellt werden können, weil er von selbst nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den *göttlichen* und überhaupt für einen *heiligen* Willen keine Imperative; das *Sollen* ist hier am unrechten Orte, weil das *Wollen* schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperative nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken." (Grundlegung usw. [Akad.-Ausg. IV 414].) Ein ganz ähnlicher Gedankengang findet sich bei Thomas von Aquin (Summa theol. 1, q. 63, a. 1 c): Solum illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, numquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina. . . . Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum *secundum conditionem suae naturae*. Ein absolutes Wesen kann keine Fehler begehen, weil es keine Norm über sich hat, sondern sich selbst Norm ist. Wo also Fehler vorkommen oder möglich sind, handelt es sich um ein unvollkommenes, relatives, abhängiges Wesen.

gangbaren, aber mehr äußerlichen Weg über die Glückseligkeit einzuschlagen. Es genügt die Analyse des sittlichen Bewußtseins.

Wenn Messer die enge Verbindung von Religion und Moral aus der „Gewöhnung der Jugenderziehung" erklären will, so stellt sich doch gleich die Frage ein: „Wie kamen denn die Menschen dazu, nicht nur in der Jugenderziehung, sondern ganz allgemein Religion und Moral aufs engste zu verbinden?" Es handelt sich hier nicht um eine spezifisch christliche Erscheinung; schon längst vor Christus und längst vor Plato sehen wir überall den innigen Bund zwischen Religion und Moral. Das Wort Heraklits: „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen" durchzieht die Geschichte der gesamten Menschheit aller Jahrhunderte. Es muß also hier ein objektiver Zusammenhang bestehen. Wenn dessen begriffliche Klarstellung wirklich Schwierigkeiten machen sollte, so darf dies doch nicht dazu verleiten, den Zusammenhang selbst zu leugnen.

IV. Die weiteren Erklärungen, die Messer über seine Auffassung von Autorität und Autonomie abgibt, gestatten, wie mir scheint, eine fast völlige Einigung über diese vielumstrittenen Punkte, soweit die Sache und nicht Worte in Betracht kommen.

Daß bei zweifelhaften Fragen die Berufung auf andere Forscher nur die Bedeutung eines Hinweises hat, ist einleuchtend. Es fragt sich aber weiter, ob ich die feststehenden Ergebnisse einer mir fremden Wissenschaft, z. B. die Berechnungen der Astronomen, auf Autorität hin als sichere und endgültige Wahrheiten annehmen kann und darf. Die Autorität müßte mir in diesem Falle für die Richtigkeit und Sicherheit der Ergebnisse bürgen. Über diesen Punkt spricht sich Messer nicht bestimmt aus. Doch scheint er zur Bejahung dieser Frage zu neigen; denn er glaubt, die angeführten Worte Jherings sich zu eigen machen zu können.

Wenn Messer unter „Heteronomie" die blinde Unterwerfung unter eine menschliche Autorität oder, anders und schroffer ausgedrückt, die Preisgabe des eigenen Gewissens versteht, so gibt es wohl niemand, der einer solchen, des Menschen unwürdigen Heteronomie das Wort reden möchte[1]. In diesem Sinne können und wollen wir alle Autonomisten sein, d. h. im Sinne eines Gewissens, das wesensmäßig auf transzendent objektiv geltende Gesetze weist.

V. Als Hauptergebnisse unsrer Untersuchungen möchte ich folgende Sätze aufstellen:

1. Das sittlich Gute ist die Voraussetzung für das Verpflichtende, fällt aber nicht seinem ganzen Umfang mit dem Verpflichtenden zusammen.

2. Die Trennung des Guten und Vollkommenen ist nicht nur eine Frage der angewandten Ethik, sondern auch der „reinen" oder der theoretischen Ethik.

3. Die Erkenntnis des sittlich Guten und der sittlichen Verpflichtung ist nicht notwendig (begrifflich) von der Erkenntnis der Existenz Gottes abhängig.

4—6. Methodisch können und sollen Wertfragen von den Seinsfragen geschieden werden. Da aber jeder Wert, soll er nicht zur bloßen, wirkungslosen Fiktion herabsinken, im Sein begründet oder doch eine Seinsmöglichkeit haben muß, da ferner das sittliche Sollen durch seine imperative Form über seinen Ursprung Auskunft gibt, so führen die Fragen der Ethik von selbst zur Metaphysik und dürfen sachlich von ihr nicht getrennt werden.

---

[1] Freilich ist das nicht mehr der Sinn, den Kant mit dem Worte Heteronomie verband. Nach Kant ist Heteronomie die Bestimmung des Willens durch ein anderes Motiv als das des Gesetzes. So ausdrücklich: Grundlegung usw. (Akad.-Ausg. IV 441). Ein Handeln aus dem Motiv der Gottes- oder Nächstenliebe ist nach Kant heteronom.

7. Die Abgrenzung der Ethik und Metaphysik ist zunächst eine methodische Frage, die von untergeordneter Bedeutung ist, falls damit nicht eine Zerreißung des wesentlichen Zusammenhangs zwischen der Ethik und ihren metaphysischen Voraussetzungen beabsichtigt ist.

8. und 9. wie oben bei Messer.

10. Das Gewissen befreit insofern grundsätzlich von einer innern Abhängigkeit unter menschliche Autorität, als jede menschliche Autorität sich vor dem Gewissen des Gehorchenden erst als rechtmäßig ausweisen muß.

* * *

Wir stehen am Abschluß unsrer Erörterungen, die gleichsam einen Streifzug durch die katholische und die moderne Gedankenwelt darstellen. Immer wieder stießen wir dabei auf die Spuren Kants. Man hat daher nicht unrichtig gesehen, wenn man den Gegensatz zwischen katholischem und modernem Denken auf die kurze Formel gebracht hat: Thomas oder Kant. Nicht als ob diese beiden genialen Denker in allen Einzelheiten das katholische oder moderne Denken bestimmten — nur Fanatiker schwören auf jedes Wort ihres Meisters — aber die Grundeinstellung zu den großen Problemen des Geisteslebens ist hüben und drüben durch die gewaltige Arbeit dieser Denker in den wesentlichen Punkten festgelegt. Deshalb wird jede tiefere Behandlung der großen Lebensfragen immer sich gezwungen sehen, zu diesen beiden Geistesrichtungen Stellung zu nehmen. Kant selbst hat die katholische Philosophie nicht gekannt; er konnte sich mit ihr also auch nicht auseinandersetzen. Die scholastische Philosophie fußt auf der griechischen. Auch diese war Kant höchstens in blassen Umrissen bekannt. In einer eingehenden Studie über Kants Bücherei hat Arthur Warder (Immanuel Kants Bücherei, Berlin 1923) festgestellt, daß sich unter den 144 philosophischen Werken seiner Bücherei kein einziges der griechischen Philosophen oder der mittelalterlichen Denker findet. Solche Vernachlässigung einer großen und geistesmächtigen Vergangenheit nicht nur in der Bücherei, sondern in dem ganzen Lebenswerk Kants hat sich furchtbar bis auf den heutigen Tag gerächt, indem auch die Schüler geringschätzten, was der Meister nicht beachtet hatte. Geringschätzung aber weckt notwendig auf der andern Seite Gefühle des Unwillens, und so hat sich die Kluft zwischen Scholastik und moderner Philosophie immer mehr erweitert. Obendrein erschwerte die Abweichung in der Terminologie die gegenseitige Verständigung. Es fehlte vor allem an ruhigen, sachlichen Auseinandersetzungen, die dem gegnerischen Standpunkt Verständnis nnd Gerechtigkeit entgegenbrachten. Hier gilt es nun, die Versäumnisse einer langen Zeit in mühsamer, geduldiger Arbeit nachzuholen und auf die Probleme einzugehen, so wie der andere sie sieht und empfindet. Da wird es auf beiden Seiten vieles zu lernen und umzulernen geben. Aber nur auf diese Weise können wir der Wissenschaft und dem Leben dienen. In jedem Verständnis liegt ein Moment der Versöhnung und des Friedens. Was aber täte unsrem auch geistig so zerklüfteten Volke mehr not als Versöhnung und Frieden?

Max Pribilla S. J.

Einheit von Natur und Übernatur?

Ist das religiöse Leben nicht notwendig etwas Einheitliches, eine letzte, alles beherrschende Grundhaltung hingebender Liebe und Treue an Gott? — Wenn dem aber so ist, wie verträgt sich dann mit dieser innern Einheit religiösen Lebens die von der Kirche so stark betonte Zweiheit von Natur und Übernatur? Gibt es im selben Menschen sozusagen zwei Stockwerke religiöser Betätigung, das eine, untere, das Bereich „natürlicher Religiosität", — das andere, obere, das Bereich „übernatürlicher Religiosität"? Natürlicher Religiosität mit den Betätigungen vernünftiger Gotteserkenntnis und vernunftgemäßer Sittlichkeit, — übernatürlicher Religiosität mit den Betätigungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe?

Es gab zwei Wege der Einigung. Der eine löste alle Natur in Übernatur auf; die „Natur" hatte nunmehr kein eigenes Auge für Gott als das der Übernatur, die positive Offenbarung, und keine eigene Kraft, das in ihr angelegte „Ebenbild und Gleichnis Gottes" im Leben auszuwirken als die unverdienbare, freie Gnade der Übernatur, — es war die Irrlehre des Traditionalismus und Jansenismus. Der andere Weg löste alle Übernatur in Natur auf; nun war der Offenbarungsglaube der Übernatur nur eine vorläufige Annahme von Vernunftwahrheiten „auf Glauben" hin, um sie später nach eigenem Vernunftermessen als wahr oder falsch zu beurteilen, und alle Gnade der „Teilnahme an göttlicher Natur" erschien nur mehr als ein Symbol der in eigener, errungener Sittlichkeit sich darstellenden Gottebenbildlichkeit, — es war die Irrlehre des Rationalismus der Aufklärung, eine Neugeburt nur des alten Pelagianismus.

Bleibt demnach also nichts übrig als eine zwiespältige Zweiheit?

Die Beantwortung dieser Frage wird sich notwendig aufteilen müssen. Die konkrete Ordnung der „Übernatur" hat sozusagen zwei Hemisphären, die des allgemein Übernatürlichen und die des spezifisch Christlichen. Denn Christentum als konkrete Ordnung der Übernatur ist sowohl die Wiederherstellung der durch den Sündenfall gestörten Ordnung der Übernatur wie auch eine Wiederherstellung in ganz eigener Form, die von der durch den Sündenfall gestörten Ordnung der Übernatur sich unterscheidet. Im ersten (allgemeinübernatürlichen) Sinn ist Christentum eine Ordnung übernatürlicher „Teilnahme an göttlicher Natur" und darum positiven Offenbarungsglaubens. Im zweiten (spezifisch christlichen) Sinn ist es eine Ordnung der Zugehörigkeit zu Christi Leib, der Kirche, als „Glied des Leibes": „Haupt und Leib Ein Christus", wie die kurze Formel Augustins lautet, der hier nur Abschluß und Höhepunkt der Väterlehre ist.

Wir werden darum uns zuerst die Frage stellen müssen: Wie ergibt sich ein einheitliches religiöses Leben aus der Zweiheit von Natur und Übernatur schlechthin? Erst dann dürfte die nötige Klarheit vorhanden sein für die Beantwortung der zweiten Frage: Wie ergibt sich einheitliches religiöses Leben aus der Zweiheit von übernatürlichem Eigenleben und Gemeinschaftsleben des „Gliedes des Leibes Christi"?

Aber auch die erste Frage in sich wird sich noch auflösen müssen. Es bedarf zunächst einer Klarlegung der sozusagen objektiven Seite des Verhältnisses

von Natur und Übernatur, wie sie gemeinhin in der Lehre von der Gnade gefaßt wird, ehe wir seine sozusagen subjektive Seite erforschen können, den Glaubensvorgang und das Glaubensleben.

Mithin steht vor uns die Frage: Bedeutet die Lehre von der Gnade (die man für gewöhnlich mit „Übernatur" gleichsetzt) eine Zweiteilung religiösen Lebens oder nicht?

Es ist das die entscheidende Grundfrage; denn Glaubensvorgang und Glaubensleben sind nur Konsequenzen aus der Lehre von der Gnade, und das Leben des Leibes Christi ist eben letztlich Glaube und Gnade.

Wir werden also die Bedingungen eines einheitlichen religiösen Lebens zu vergleichen haben mit den durch die Offenbarung uns gegebenen Eigenschaften der übernatürlichen Gnade. Religiöses Leben ist 1. wesentlich ein Verhältnis persönlichen Lebens mit Gott in Erkennen und Liebe, 2. aber sozusagen die Innenseite einer sittlichen Lebensführung. Entsprechend bedeutet Gnade 1. ein neues objektives Verhältnis zu Gott und 2. eine neue Grundlage der Sittlichkeit.

1.

Religiöses Leben bedeutet, im Unterschied von rein sittlichem Leben, offenbar einen lebendigen Verkehr der Seele mit Gott, das „Wandeln mit Gott" (Mich. 6, 8), das „Ich sah den Herrn allzeit vor meinem Blick" (Ps. 15, 8), als Antwort auf das „in Ihm leben wir, bewegen uns und sind wir" (Apg. 17, 28) und auf das „Gott ist seines geheimsten Wünschens untrüglicher Zeuge und seines Denkens wahrhafter Durchforscher und seiner Worte aufmerksamer Hörer" (Weish. 1, 6). Wie ein inniger Verkehr von Mensch zu Mensch sich entwickelt, erst in rein „sachlichen" Worten, wo beide sozusagen nichts sind als „Träger" von Sachen, die miteinander verhandeln, bis die Worte allmählich nur ein dünner Schleier der Seelen werden, die wortlos zueinander sprechen, — so geht wohl auch die Entwicklungslinie religiösen Lebens als eines wachsenden Zueinanderkommens und sozusagen Ineinanderströmens von Liebe Gottes zur Seele und Gegenliebe der Seele zu Gott.

. Verkehr von Mensch zu Mensch beginnt wohl mit einem Überwiegen spürerischen und forschenden Erkennens, wenngleich in diesem Erkennen selbst schon ein schwer faßbarer „Zug hin.." oder „Zug von weg.." das Ergebnis dieses Erkennens fast schon ahnend vorwegnimmt. Er beginnt wohl auch mit einer nüchternen und kühl abstandmäßigen „geschäftlichen" oder „pflichtgemäßen" Beziehung, wenngleich auch schon in diese Ferne der Seelen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer kommenden Nähe einen verkündenden Schatten wirft. Und diese erste Wegstrecke, die zwei Menschen miteinander gehen, ist wohl auch eine recht gesprächige, zuerst im Gesprudel von Geschäften und Sachen und Plänen, dann im Geplauder über Oberflächen des eigenen Lebens, wenngleich auch schon in diesem Lärm es fühlbar werden mag, ob ihm das Schweigen folgt, das das Ende eines Zusammengehens überhaupt ist, oder ein Schweigen, in dem erst wahrhaftes Miteinanderleben beginnt.

Verkehr der Seele mit Gott kann in den Hauptzügen nicht anders sich entfalten als Verkehr von Mensch zu Mensch. Denn die Seele ist eine menschliche Seele, und Gott ist im irdischen Verkehr (auch dem des Glaubens) nicht der „Vater, den nur der Sohn kennt, wie der Sohn nur den Vater", sondern

Gott in geschöpflichen „Hüllen und Spiegeln und Rätseln". Die Seele, die Gott sucht und findet und mit ihm wandelt, sieht ihren Gott immer nur in menschlichen Zügen, und sein Gott-sein mag nur darin hinter diesen Zügen das „unzugängliche Licht" aufleuchten lassen, daß er, wie Augustinus sagt, einer ist, den man wohl sucht, um ihn zu finden, aber findet, um ihn noch mehr zu suchen: „daß du ihn suchst, um ihn zu finden, ist er verborgen; daß du ihn, den Gefundenen, weitersuchest, ist er unendlich" (In Ioh. tract. 63, 1). Im Maße als die Seele in die wahren Tiefen der Menschenherzen steigt und in Menschenzügen zu lesen weiß, in dem Maße wächst auch ihr Gottesbild, das sie bislang nur im Spiegel eigenen Lebens aufleuchten sah, über das Menschliche hinaus. Denn sie schaut Gott in den Gegensätzen der Menschheit, schaut ihn als den, der jedem der „feindlichen Brüder" *sein* Gott ist. Aber es bleibt auch so ein Wachsen des Gottesbildes in den Grenzen menschlicher „Hüllen und Spiegel und Rätsel", und so bleibt auch der Verkehr der Seele mit Gott in den Grenzen menschlicher Verkehrsweise, nur daß das Höchste und Köstlichste und Zarteste, dessen menschliche Hingabe nur fähig ist (ohne einen Menschen zu finden, dem sie es gäbe) in diese einzige Weise zusammenströmt.

So findet sich auch im Verkehr der Seele mit Gott ein klares und forschendes Erkennen, nur daß es immer mehr ein Empfangen in lauschender Liebe wird; denn je mehr die Seele ihren Gott erkennt, um so mehr erkennt sie ihn als das geheimnisvolle, majestätische Wunder der Persönlichkeit, der man nicht frech spürerisch ins Auge starren darf, und erkennt ihn als den, der nur sich selbst begreiflich ist, der also alles tiefere Wissen über ihn nur „schenkt", erkennt ihn aber auch als die unausschöpfliche Liebe, die nur den reinen Spiegel eines geöffneten Herzens verlangt, um darin ihr Lächeln einzusenken; und in diesem Näherkommen wandelt sich alles „Erkennen", das immer noch einen kühl sachlichen Abstand setzt wie zwischen Forscher und Forschungsgegenstand, in ein gläubiges Hinnehmen: „Rede, Herr, dein Diener hört!"

Es findet sich weiterhin eine Beziehung des „Geschäfts" und der „Pflicht", da der Mensch in Gott seinen Arbeitsherrn hat, mit dessen Talenten er wuchern soll, und gleichzeitig seinen Hausvater, der ihm das tägliche Brot reicht und ihn kleidet, — nur daß der „Arbeiter" und „Bettler" immer mehr im *rechten* Arbeiten und Bitten erfährt, wie aller Arbeit letzter Sinn ein Näherkommen zu ihm ist, ihm ähnlicher zu werden, der selber *der* „Schöpfer" ist und „immer" arbeitet, und alle Gabe nur darin ihren Wert hat, daß in ihr der Geber mehr und mehr sich selber schenkt; und in dieser wachsenden Verähnlichung mit ihm und diesem wachsenden Schenken seiner wandelt sich alle Arbeit in eine „tätige Sehnsucht", „vollkommen zu sein, wie der Vater vollkommen ist" (Augustinus, In Ps. 76, 4) und alles Bitten in ein Bitten um ihn, Arbeiten und Bitten in ein Wachstum der Hoffnung, die ihn erhofft: „denn in ihm hat sie alles, weil alles durch ihn geworden ist" (Augustinus, In Ps. 62, 33).

Es findet sich endlich gewiß ein Sich-aussprechen erst in angelernten Worten und in vielen Worten über tägliches Geschäft und tägliche Sorge, und dann mählich in Worten, die der eigenen Seele entstammen (wie auch das Kind erst spät zu Vater und Mutter „eigene" Worte spricht), und Worten, die dann auch von der eigenen Seele sprechen und nicht mehr nur von den Geschäften dieser Welt, „deren Gestalt vergeht", — nur daß im Sprechen und Reden immer

mehr die feinfühlige Liebe ihn als den „Unaussprechbaren" erfährt, als das große Schweigen der unaussprechlichen Fülle, das nur dem Schweigen überströmender Liebe sein tiefes Geheimnis öffnet, die ihn in allem liebt und über allem und darum „im Schweigen der Seele hinweggeht über sich, nicht denkend sich" (Augustinus, Conf. 9, 10): „Bevor du ihn derart erspürtest, meinst du ihn aussprechen zu können; — du beginnst ihn so zu erspüren, — und spürest, daß du nicht aussprechen kannst, was du spürest. Alles andere läßt sich irgendwie aussprechen; — er allein ist unaussprechlich, der sprach, und alles ward" (Augustinus, In Ps. 99, 6).

So begreift sich denn tatsächlich das Wesen religiösen Lebens in „diesen drei": Glaube, Hoffnung und Liebe[1], und das, ganz abgesehen von aller Übernatur. Gewiß ist „Glauben" nicht die erkenntnismäßige Grundlage; denn alles Glauben an Gott setzt ein Wissen um sein Dasein voraus. Aber dieses vernunftgemäße Erforschen ist doch nur die Voraussetzung des religiösen Lebens und in seinem Verlauf gleichsam nur der Wachtposten, der die Türe zu ihm bewacht, daß ungerufene fremde Eindringlinge nicht das Heiligtum stören. In der heiligen Nähe indes zwischen Gott und Seele ist die „Herrscherin" Vernunft das selige Kind, dem alles Grübeln über Gott unsagbar fern ist, das Gott bei sich weiß viel sicherer, als es Welt und Menschen um sich weiß, — und das bittende und empfangende Kind, das dankbar hinnimmt, was und weil es von Gott kommt. So ist Glauben sozusagen in seiner seelischen Grundgestalt (nicht in seinem formalen Sinn als „Annahme des Offenbarungswortes Gottes wegen der Offenbarungsautorität Gottes") nur die Haltung der betenden Vernunft.

Und noch mehr gilt das für Hoffnung und Liebe. Hoffnung geht ja auf Gott als denjenigen, der alles Verlangen und Sehnen erfüllt, weil er als Unendlicher die Überfülle aller Gaben ist, und das im großen Vertrauen (das freilich nach dem Apostel nicht ohne „Furcht und Zittern" ist), daß er selber unsrem Verlangen und Sehnen aufhelfe, weil er der Allmächtige und Treue ist. Das ist aber nichts als die Beziehung von Schöpfer zu Geschöpf: das Sich-hindehnen des Geschöpfes zu ihm, der die Fülle seiner Stückwerkigkeit, die Antwort seiner Frage ist; und auch in rein natürlicher Heilsordnung bedarf es

[1] Vgl. S. Thomas, Quaest. disp. de spe und Quaest. disp. de caritate sowie S. th. 2, 2, q. 17 23 24 27. Gewiß bezeichnet Thomas als *tatsächliches* konkretes Objekt der Hoffnung die übernatürliche Beseligung bzw. die übernatürliche Hilfe zur Erlangung dieser Seligkeit, und bei der Liebe ist die Freundschaft, die sie voraussetzt, gewiß tatsächlich und konkret die übernatürliche „Teilnahme an der göttlichen Natur". Aber da die Hochscholastik im Prinzip immer noch wie die Patristik die Gegebenheiten der tatsächlich bestehenden einen und einzigen Übernaturordnung darlegt und die scharfe Scheidung zwischen den *wesenhaften* Eigenschaften von Natur in sich und Übernatur in sich noch nicht vollständig durchführt, wie sie erst durch die Entfaltung der Lehre von der Erbsünde und den Kampf gegen Bainanismus und Jansenismus vollendet wurden (vgl. Mausbach, Ethik des hl. Augustin II 97 ff. u. a.), so ist damit für das *wesensnotwendige* Objekt von Glaube und Liebe nichts entschieden. Wir müssen daher bei Thomas prüfen, auf welches wesentliche Moment im (in dieser übernatürlichen Ordnung) *tatsächlichen* Objekt er das *Wesen* von Hoffnung und Liebe stützt. Dann finden wir, daß es für die Hoffnung Gott ist als „Helfer zum letzten Ziel" (vgl. z. B. S. th. 2, 2, q. 17, a. 6 in corp.), für die Liebe aber Gott als „Freund" des Menschen kraft dessen Vernunftnatur (vgl. z. B. ebd. 2, 2, q. 23, a. 1 ad 1; Quaest. disp. de car. a. 10 corp.; a. 7 corp.; S. th. 2, 2, q. 25 a. 3 corp. u. a.), insofern er darin in ganz besonderer Weise sein „letztes Ziel" ist (Quaest. disp. de car. a. 8 ad 16; S. th. 2, 2, q. 24 a. 1 ad 3; Quaest. disp. de car. a. 10 ad 3 u. a.).

einer besondern Hilfe Gottes und darum eines Bittens und Bettelns um diese Hilfe, daß der im Kampfe von Fleisch und Geist zerspaltene Mensch den Weg des Geistes zu ihm wandle, der Geist ist.

Liebe endlich schließt gewiß ein inniges Verwandtsein ein, ein Gemeinsames, das im Einswerden der Liebesglut nur sozusagen zu lebendigem Bewußtsein erwacht. Aber das Wesen dieses Gemeinsamen besteht auch in rein natürlicher Ordnung, da die Vernunftnatur des Menschen (im Unterschied von allem Untermenschlichen) in Gott „formal" ist, wie die Theologen sich ausdrücken. Der Mensch hat in Gott das Idealbild seines Wesens; in Liebe verloren in dies sein „ideales Ich" verähnlicht er sich ihm immer mehr, ohne aber aufzuhören, Mensch zu sein; ja er wird gerade „Mensch" „in" Gott. Gott zieht ihn in der Liebe an sich *als* Menschen, wie der Freund den Freund anzieht, wie der Freund in der Liebe zum Freunde (*weil* eben Freundschaft eine letzte Gleichheit voraussetzt) nur tiefer „er selbst" wird.

Wie nun fügt sich die „Übernatur" in diese Geschlossenheit des religiösen Lebens als solchen?

„Übernatur" besagt in ihrem eigentlichen Sinne „Teilnahme an göttlicher Natur", wie der hl. Petrus sagt und darin nur eine Art Inbegriff der Zeichnung der Paulusbriefe gibt, die davon sprechen, daß wir nicht mehr „Knechte" sind (als Geschöpfe), sondern „Kinder des Vaters", „Miterben Christi" und „Erben Gottes", „Christus unser Leben" und der Heilige Geist in uns „seiend und wohnend" und „betend" und „uns treibend". Wir sind „durch Gnade" das, was Gott „durch Natur" ist, künden die heiligen Väter, nicht „Menschen" nur, wie St. Augustin sich ausdrückt, sondern „Gott": „Gott will dich zu Gott machen; nicht dem Wesen nach, wie er es ist ..., aber der Gnade und der Kindschaftsannahme nach" (Augustinus, Serm. 16, 4). Das Wesen der „Übernatur" ist also ein geheimnisvolles „Teilhaben" am göttlichen Leben, auf der einen Seite gewiß nicht so, daß Gott aufhörte, Gott zu sein, und wir aufhörten, Menschen zu sein, auf der andern Seite aber doch so, daß dieses „Teilhaben" wesentlich hinausgeht über das gleichnishafte „Teilhaben an Gott", durch welches das Geschöpf ist und fortdauert und wirkt.

Diese Höhe der Übernatur, kraft deren sie (wie die Theologen sich ausdrücken) weder ein Wesensstück der Natur ist noch etwas, was aus der Natur „erfolgte", noch etwas, worauf die Natur irgend einen „Anspruch" hätte, noch etwas, wonach sie ein „Bedürfnis" trüge, — diese Höhe, die doch zugleich keine Höhe ist, die der Höhe Gottes gleichkäme, zeigt sich in ihrer Eigenart am deutlichsten im jenseitigen Leben, das nach den Worten des Weltapostels und des Liebesjüngers nur eine „Enthüllung der Söhne Gottes" ist: im „seligen Schauen". Denn Gott „wohnt in unzugänglichem Licht" und niemand kennt den Vater als der Sohn" und „das Innen Gottes weiß niemand als der Geist Gottes". Wird also dem begnadeten Geschöpf gewährt, Gott zu schauen, nicht mehr „in Spiegeln und Rätseln", sondern „Angesicht zu Angesicht", so kann das nur geschehen, indem dieses Geschöpf Anteil erhielt an dem „göttlichen Leben" selbst, kraft dessen Vater und Sohn und Geist sich schauen; „wie jene, die das Licht schauen, innen im Lichte sind ..., so sind auch die, so Gott schauen, inmitten Gottes" (Irenaeus, Adv. haer. 4, 20, 5).

Dieses „inmitten Gottes sein" ist das eigentliche und ganze Wesen der „Übernatur" und der „Gnade". Es ist ein „inmitten Gottes sein", das wir tatsächlich und wirklich haben, nicht bloß ein bewußtseinshaftes Sich-nahewissen bei Gott, und insofern ist die „Übernatur", die „Gnade", etwas, was in uns ist, uns einwohnend, „Gottes Gerechtigkeit..., die mir inne ist", wie St. Augustin sagt (In Ps. 118 s. 25, 6). Es ist aber ein „inmitten Gottes sein", also etwas, was uns gleichzeitig über uns selbst hinaushebt in ein fremdes Leben, ein schlechthin übergeschöpfliches Leben, nicht ein Stück von unsrem Leben, und insofern ist die „Übernatur", die „Gnade", etwas, was über uns ist, uns übersteigend, „Gottes Gerechtigkeit..., die aus Gott ist, nicht aus mir", wie St. Augustin an derselben Stelle sagt. „Nicht meine Gerechtigkeit in mir..., sondern Gottes Gerechtigkeit, das ist eine, die mir inne ist aus Gott, nicht aus mir."

Das ist das in sich unaussprechliche, weil unbegreifliche Geheimnis, das wir in die armen Menschenworte kleiden von „heiligmachender Gnade in der Seele" und „heiligmachender Gnade als Vorbedingung der ewigen Seligkeit". Es ist ein Geheimnis, in dem zwei Gegensätze sich gegenseitig binden. Reißt das Band, so haben wir auf der einen Seite Protestantismus, der nur den entgöttlichten Menschen kennt (weil das „inmitten Gottes sein" ihm nicht innewohnt), und auf der andern Seite Pelagianismus, der den Menschen als Menschen vergöttlicht (weil das „inmitten Gottes sein" nicht mehr „aus Gott" ist, sondern Wesensstück der Menschennatur). Katholizismus ist sozusagen eine „Gegensatzspannung", die feine Mitte zwischen Entgöttlichung und Vergöttlichung des Menschen.

Damit ist gegeben, wie die Zweiheit von Natur und Übernatur in keiner Weise die Einheitlichkeit des religiösen Lebens zerstört, sie vielmehr nur vertieft. Religiöses Leben ist ein seliges Kreisen der Seele um Gott. Die Übernatur aber macht dieses Kreisen nur enger und inniger. Innerhalb der „drei", Glaube, Hoffnung und Liebe, vollzieht sie eine tiefere Vermählung unsres Erkennens mit Gottes Erkennen, unsres Sehnens mit den „unaussprechlichen Seufzern des Geistes", unsrer Liebe mit ihm, der „die Liebe ist". Weil diese drei, Glaube, Hoffnung und Liebe, in ihrer seelischen Grundgestalt dem religiösen Leben als solchem angehören, bedeutet innerhalb des religiösen Lebens die Zweiheit von Natur und Übernatur im Grunde keine Zweiheit, sondern eine vervollkommnete Einheit, ein vervollkommnetes Einssein mit dem einen Gott.

Er ist derjenige, der der Schöpfer der Natur ist und darum der selige Inhalt ihres wachen Bewußtseins. Er ist ebenso derjenige, der in der Ordnung der Übernatur „Teilnahme an göttlicher Natur" gibt und darum unsagbar tiefer sozusagen das innerste Bewußtsein dieses wachen Bewußtseins wird.

In Gott ist die unzerreißbare Einheit von Natur und Übernatur nach ihrer objektiven Wesenheit, indem das „Teilgeben" der Übernatur nur die ungeahnte und unverdiente Vollendung jenes gleichnishaften „Teilgebens" ist, das das Wesen der Natur ausmacht: die „Teilnahme göttlicher Natur" als selige Krönung des „in ihm leben wir, bewegen uns und sind wir".

In Gott ist darum auch die unzerreißbare Einheit von Natur und Übernatur nach der subjektiven Seite des bewußten religiösen Lebens, in dem er,

derselbe Gott, sein Einer Mittelpunkt, durch die objektive übernatürliche Erhöhung und das subjektive Offenbarungswissen von ihr nur tiefer und wurzelhafter der Mittelpunkt wird: das „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir" als Jubelsfülle des „Mir ist es gut, dem Herrn anzuhangen"[1].

So prägt es sich im Glauben aus, dessen seelische Grundgestalt in der Form „gläubiger Hingabe" wir im religiösen Leben als solchen feststellten. Diese „seelische Grundgestalt" wächst nun nur in die Fülle einer innigen Vermählung von Erkennen Gottes und Erkennen des Menschen. Das geschieht zunächst durch den eigentlichen Offenbarungsglauben als solchen, wie er auch in einer rein natürlichen Ordnung möglich wäre, wenn Gott innerhalb ihrer sich offenbart. Denn Glaube als solcher ist ein „Erkennen mit Gott und durch Gott", da der Glaubende Gottes Wissen als eigenes Wissen trägt; „glauben, weil Gott es gesagt hat und weil er nicht irren, noch in Irrtum führen kann" ist eben ein kühnes Ergreifen des Wissens Gottes um seiner selbst willen.

Diese Erkenntnisvermählung wird aber zur eigentlichen übernatürlichen Erkenntnisvermählung durch den Offenbarungsglauben als einzig mögliches Bewußtsein übernatürlicher Erhöhung, d. h. durch den Offenbarungsglauben, insofern er nicht nur (wie bisher betrachtet) Glauben an Offenbarung ist (gleichgültig, wessen Inhalts), sondern Glauben an diese Offenbarung von einer objektiven übernatürlichen Erhöhung und einer übernatürlichen Erhöhung, die in diesem Glaubensakt (d. h. im Glaubensakt nicht als Glaubensakt, sondern als Glauben an übernatürliche Erhöhung) schon ihren Anfang hat (da dieser Glaubensakt Gnadenakt ist). Denn Offenbarungsglaube als solcher ist auch mit einer rein natürlichen Ordnung vereinbar, da Gott (wie das Vatikanische Konzil sess. 3 cap. 2 sagt) auch Wahrheiten rein natürlicher Ordnung offenbaren kann. Übernatürliche Erhöhung wiederum in sich kann auch erteilt werden, ohne daß der Empfänger etwas davon erfährt, da sie in sich genau so etwas Objektives, von Bewußtsein Unabhängiges ist wie die Natur. Wenn aber übernatürliche Erhöhung dem Empfänger bewußt werden soll, dann kann es nur durch Offenbarungsglauben geschehen. Denn auch das Wunder, in dem sonst ein außernatürliches Wirken sich kundtut, versagt hier als direktes Erkennungszeichen, da das Wunder immer eine (wenn auch außergewöhnliche) Knüpfung von Naturgesetzen ist, übernatürliche Erhöhung aber kraft ihres Wesens keinerlei Beziehung von Folge, nicht einmal von Erfüllung eines Bedürfnisses zur Natur hat: übernatürliche Gnade ist kein Wunder im eigentlichen Sinne. So ist denn Offenbarungsglauben das einzig mögliche Bewußtsein übernatürlicher Gnade und hierin die Vollendung irdischer Erkenntnisvermählung mit Gott, die im Jenseits ihre letzte Krönung im ewigen Schauen, Angesicht zu Angesicht, erfährt, aber letztlich doch nur so, daß eine „Enthüllung" stattfindet: es steht im „Glauben" (als übernatürlichem im obigen Sinne) schon „Angesicht zu Angesicht", aber noch verhüllt, erst das „Schauen" hebt die Hüllen.

Eine doppelte unsagbare Nähe zu Gott besagt dieses „Angesicht zu Angesicht. Die eine liegt darin, daß der Glaubensakt als solcher in seiner objektiven

[1] Vgl. diesen „Unitarismus" von Natur und Übernatur vor allem bei Kardinal Newman. J. H. Newman, Christentum (Freiburg 1922) I 5—26, III 73—105 (im Zusammenschluß beider Gruppen im „Einen Unbegreiflichen Gott"), IV 88—92 97—107.

Beschaffenheit ein „übernatürlicher" ist, d. h. eine aktive „Teilnahme an göttlicher Natur"; denn Glaubensakt ist ein Gnadenakt. Die zweite (dem Glaubensakt ganz eigene) darin, daß sein Inhalt, die positive Offenbarung, ein Aufschließen der „Tiefen der Gottheit ist", die „der Geist Gottes allein durchforscht". Übernatürliches Glauben (in diesem letzten doppelten Sinne) schaut also Gott in Gott, Licht im Licht, wie Klemens von Alexandrien sagt. Das Kreisen der Erkenntnis um Gott, das im religiösen Leben als solchem begründet ist, ist immer enger und enger geworden, bis Erkennen und Erkanntes geheimnisvoll zusammenfallen, ohne daß doch Gott real Mensch wird und Mensch Gott. Aber es ist ein Erkennen, das Teilnahme an Gott ist, und Erkennen durch und in dieser Teilnahme.

So prägt es sich, auf dieser Grundlage des Glaubens, auch in Hoffnung und Liebe aus. Beide werden durch die objektive übernatürliche Erhöhung zunächst rein in sich, ganz abgesehen von ihrem bewußten Inhalt, Akte der „Teilnahme an göttlicher Natur". Aber das ist ihnen schließlich gemeinsam mit allen Akten des übernatürlich erhobenen Menschen. Was ihnen Besonderheit gibt, ist die Veränderung ihres bewußten Inhalts, die durch das im Offenbarungsglauben sich vollziehende Bewußtwerden der tatsächlichen übernatürlichen Erhöhung vor sich geht.

In einer möglichen, rein natürlichen Heilsordnung greift die Hoffnung gewiß mit Armen der Sehnsucht nach einem vollen seligen Zusammensein mit Gott, wo keine Störung von außen oder innen dieses Zu-zweit unterbricht oder schwächt, wo vielmehr alles Außen und Innen nur Ihn wiederleuchtet; und gewiß spüren diese Arme der Sehnsucht sich getragen und gestützt von Ihm bereits, der dieser Sehnsucht Erfüllung ist. Aber im Horizont dieser Sehnsucht und dieser Erwartung steht doch immer nur der „verhüllte" Gott; die ersehnte und erwartete Seligkeit des Zu-zweit mit Ihm ist nur der Ziel- und Höchstzustand innerhalb der Grenzen, die das Geschöpf vom „unzugänglichen Lichte" trennen; es ist nur ein Zu-zweit mit dem Gott, der sein Angesicht nur durch geschaffene Hüllen leuchten läßt, die es fast mehr verhüllen als enthüllen. Und die Arme Gottes, die in die Arme menschlicher Sehnsucht sich schlingen, sind nur nahe „wie von fern", da auch der helfende Gott in helfenden Geschöpfen sich birgt. Dieses Dämmer des „Gleichnisses" aber ist heller Tag — soweit auf Erden heller Tag sein mag —, da in der offenbarungsgläubigen Hoffnung (derjenigen unsrer tatsächlichen übernatürlichen Ordnung) das Bewußtsein übernatürlicher Erhöhung erwacht. Nun steht im Horizont ihrer Sehnsucht und Erwartung das unaussprechliche „Angesicht zu Angesicht" mit dem enthüllten Gott, nicht mehr „unzugängliches Licht", sondern selber einst „Licht im Licht". Und die Arme Gottes, die in ihre sich schlingen, sind nun wahre Arme Gottes, da die „Hilfe" Gottes, auf die sie sich stützt, sein „göttliches Leben" selbst ist, die Gnade als „Teilnahme an göttlicher Natur". Ja, nun wird sogar die Ferne der erwarteten Seligkeit eine unsagbare Nähe, da wir ja „schon Kinder Gottes sind" und nur unsrer „Enthüllung" harren; und die „Arme Gottes" sind nun geradezu nichts mehr „außer" uns, da die Gnade, die „Teilnahme göttlicher Natur" in uns ist: unser Sehnen und Ringen nach dem großen Ziele wird nicht bloß von Gott „unterstützt", sondern der „Geist" selber sehnt und ringt in uns „in unaussprechlichen Seufzern" nach

der Vollendung derer, die durch die „Teilnahme an göttlicher Natur“ selber „Geist“ sind.

Noch wunderbarer ist die Verwandlung, die in der Liebe vor sich geht. Wohl besagt sie schon im religiösen Leben an sich ein seliges Einssein des Geschöpfes mit seinem Schöpfer, ein Freundes-Einssein des mit Gott naturverwandten Vernunftwesens, ein Einssein, darin Mensch und Gott geheimnisvoll sich verähnlichen, wie der Freund im Freund. Aber nun, da in der „Teilnahme an göttlicher Natur“ Gott gleichsam seines eigenen Lebens sich entäußert und der Mensch gleichsam aus seinem Menschenleben hinausgehoben wird, da Gott und Mensch in so unerhörter Weise „Ein Geist“ werden, da schlagen die Flammen der Liebe, sobald im Offenbarungsglauben das Bewußtsein dieses „Ein Geist“ aufgeleuchtet ist, wahrhaft in eine Flamme; denn nun ist es nicht mehr nur Liebe Gottes, die zum Menschen sich neigt, daß seine Liebe ihr begegne, — Gott, der „die Liebe ist“, wird selber die Liebe des Menschen: „Gott ist die Liebe“ und „die Liebe ist aus Gott“ und „Gottes Liebe ist ausgegossen in unsre Herzen“. So ist die „übernatürliche“ Liebe, d. h. die Liebe, die tatsächlich ein übernatürlicher Akt ist und in der im Glaubenswissen das Wissen um ihr übernatürliches Sein lebt, nur das folgerichtige Selbstbewußtsein des übernatürlich erhobenen Menschen: ein Sich-eins-wissen, weil er eins ist: Bewußtsein wahrhaft als bewußtes Sein. So ist die „übernatürliche“ Liebe endlich diejenige, die allein „bleibt“, da Glauben in Schauen und Hoffnung in Erfüllung sich vollenden; denn die Seligkeit des Himmels ist nur das unverhüllte Leuchten der Liebe, da Gott, der die Liebe ist, „Angesicht zu Angesicht“ aufleuchtet, und die Herrlichkeit des „Kindes Gottes“ in diesem Aufleuchten. Es ist alle Seligkeit des Himmels schließlich nur das vollaufgeleuchtete Selbstbewußtsein der Liebe. Durch die „Teilnahme an der göttlichen Natur“ sind wir bereits in Gott und Gott in uns; in der Liebe aber, die zu Gott bewußt spricht: „Du ganz mein und ich ganz dein, du in mir und ich in dir, du mein Ich!“, in dieser Liebe wird nur unser Sein bewußt, hier auf Erden bewußt im Glauben, im andern Leben bewußt im Schauen.

Damit ist bereits gesagt, wie diese „übernatürliche“ Liebe zur übernatürlichen „Gnade“ steht. Ihr Übernatürlichsein hat die übernatürliche Liebe nicht aus sich, es ist eine freie Gabe Gottes. Und auch das Bewußtsein ihres Übernatürlichseins hat sie nicht aus sich, sondern aus dem Offenbarungsglauben, also wieder durch Gottes freie Gabe. Wo sie aber ihr Leuchten entfaltet, ist es das Leuchten der Übernatur, und darum sagen wir, daß die übernatürliche Liebe „die Gnade gebe“; denn das innerste Wesen der „Übernatur“, die „Teilnahme an göttlicher Natur“ hat keinen vollkommeneren Ausdruck als den des Einsseins der Liebe. Aber es ist Gottes freie, unverdiente Huld, die das Leuchten der Liebe mit dem Sein der Übernatur unlöslich verband als letzte unbegreifliche Offenbarung seines Wesens; wie er als Gott Liebe ist, so ist die Liebe in der Menschenseele das Leuchten seines Lebens, das ihr Leben ward.

Bedeutet also die Zweiheit von Natur und Übernatur nicht gerade als Zweiheit die ungeahnteste, unbegreiflichste Einheit religiösen Lebens: Gott und Mensch „Ein Geist“ —?

2.

Religiöses Leben bildet aber, gerade als lebendiger Verkehr der Seele mit Gott, die Wurzel und sozusagen die Innenseite sittlichen Lebens. Aus der innerlichen Gebetshaltung gläubiger Hingabe, Hoffnung und Liebe wächst der sittliche Mensch. Das ist nicht nur ein positives Gesetz Gottes, das liegt schon im Wesen des Sittlichen selbst. Denn was ist das Sittliche anders als das vollkommene Verhalten der Vernunftnatur, der vollkommene Ausdruck ihres Wesens? Gott aber ist die schlechthin vollkommene Vernunftnatur, das ideale Ich des Menschen also sozusagen. Im Sittlichen mithin ist zugleich Gottes hellste und unvermeidlichste Offenbarung innerhalb des Geschöpflichen und zugleich der höchste Ausdruck des Menschenwesens. Im Sittlichen mithin ist Gott und Mensch in größter Nähe. Wie könnte es also ein religiöses Leben geben, d. h. ein waches, lebendiges Nahesein zu Gott, dessen notwendiger Ausdruck nicht Sittlichkeit wäre, und wüchse sie noch so mühsam? Wie könnte ein wahres sittliches Leben sein, d. h. ein Ähnlichsein mit Gott, das nicht aus religiösem Leben blüht, und sei dieses religiöse Leben noch so verborgen? Ein Nahesein zweier Menschen zueinander kann nicht anders denn Ähnlichkeit schaffen, und zwei Menschen werden einander ähnlich nur in lebendigem Nahesein eines Miteinanderdenkens und Miteinanderhoffens und Miteinanderliebens. Sollte es da bei Gott und Mensch anders sein?

Gewiß, es gibt für den ersten Blick auch sittliche Menschen ohne religiöses Leben, und religiöse Menschen, die gerade nicht viel Sittlichkeit zeigen. Ja, vielleicht könnte einen die oberflächliche Lebensbeobachtung zu dem Paradox verleiten, daß ein sittliches Leben religiöses Leben austrockne, indem es selbstzufrieden macht, während hinwiederum gerade in sogenannten „Sünderseelen" die köstliche Demut quelle und das heilige Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, die den starren Menschen brechen und ihn heraustreiben aus sich und in Gott hinein. Und scheint nicht auch etwas von dieser Beobachtung in den Worten und Gleichnissen des Herrn: da er den sittenstrengen Pharisäer „ungerechtfertigt" aus dem Tempel gehen läßt und den sündigen Zöllner „gerechtfertigt", da er die öffentliche Sünderin geradezu ausspielt gegen die „Frommen in Israel", die Pharisäer, und in fast schneidender göttlicher Ironie den „Gerechten" und „Heiligen" in Juda zuruft: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder" und „Wahrlich, ich sage euch, die Zöllner und Buhlerinnen werden eher in das Reich Gottes kommen als ihr" —? Und scheint nicht auch etwas von dieser Beobachtung in dem schneidenden Gegensatz, in den der Apostel im Galaterbrief und Römerbrief und St. Augustinus in seinen Schriften „Gesetz" und „Liebe" setzen?

Gewiß, es gibt eine Sittlichkeit, die im Grunde nur darum so peinlich genau das Richtmaß an die kleinsten Handlungen und Regungen legt, um vor den Menschen oder vor sich selbst tadellos dazustehen (nicht notwendig aus Selbstgefälligkeit oder Menschenrücksicht, sondern aus reinem „Sinn zur Sauberkeit" oder „Ehrgefühl"). Solche Menschen können dann ebensowenig sich wie andern den geringsten Fehltritt „verzeihen". Das gütige Lächeln der Langmut, mit dem Gott die Welt erträgt und seine Sonne leuchten läßt über Gerechte und Ungerechte und regnen läßt über Gute und Böse, ist ihnen geradezu Anstoß. Aber es sind darum auch dieselben Menschen, die, wenn einmal die

Hochspannung ihres Sittenstolzes in sich selbst zusammenbrach zu einem tiefen Fall, nun nicht mehr aufzustehen vermögen, weil ihr einziger Halt, ihr überreiztes Ehrgefühl zu Tod getroffen ist. Und gewiß mag es auf der andern Seite eine Religiosität geben, die gleichsam immer nur ein Aufschrei aus Sündennächten ist, die fast, so möchte man sagen, zu ihrer Eigenart des Wechsels von Sünde und Reue bedarf. Aber bei näherem Zusehen wird ein Herzfehler dieser Religiosität offenbar, da sie, wie Newman einmal sich ausdrückt, der Welt ihre Liebe gibt, Gott aber nur ihre Furcht. Eine Sittlichkeit also des Sittenstolzes mag ohne Religiosität sein und eine Religiosität reiner Furcht ohne Sittlichkeit.

Aber das Wesen der echten Sittlichkeit ist eben, daß sie ein unbewußtes Blühen ist, und darum ist der echte sittliche Mensch bewußt auf ein anderes gerichtet, auf den Verkehr der stillen Liebe mit seinem Gott oder jener heiligen Menschenliebe, deren Pulsen selbst schon Gottesliebe ist. Und das Wesen echter Sittlichkeit (*weil* sie eben ein Blühen und Wachsen ist) steht nicht in stolzer Sicherheit, sondern in stetem letzten Zagen vor den Stürmen der Welt und den Fäulnisgiften des eigenen Innern, und darum trägt sie ein ruhiges Wissen von den Grenzen eigener Kraft und Menschenkraft überhaupt in sich, wundert sich über nichts in fremden Seelen und eigener Seele, und birgt so, in dieser ihrer letzten Haltung, das Bild dessen, der „allein gut ist", in ihrem Wesen und ist ihm unsäglich nahe in ihrer milden verzeihenden Liebe: *in* dieser Liebe, darin sie Gott nahe ist und Gott ihr, überwindet sie schlicht und ohne Gewaltsamkeit „die Welt" in sich selbst und in andern.

Und das Wesen hinwiederum echter Religiosität ist innige Lebensnähe zu Gott, ist Liebe, die durch das Zagen der Furcht nur echter Liebe ist, wie es St. Augustin in seinen Beispielen von Kindesliebe und reiner Frauenliebe zeichnet, wo die „keusche Furcht" die Liebe voraussetzt, da sie das Zagen ist, den Geliebten „zu verlieren" (In Ps. 127, 7—9; In Ps. 118 s. 31, 3). Solche Religiosität schafft kraft ihres Wesens immer tiefere Ähnlichkeit zwischen Gott und Seele, läßt in der Seele, immer köstlicher die verschämte Demut der Liebe reifen, die die wachsende, wenn auch mühsam, sehr mühsam, wachsende Verähnlichung mit ihm als sein Geschenk in staunender Dankbarbeit empfängt, — und jenes unzerstörbare, Sünde und Tod überwindende Vertrauen: „Wer wird uns trennen von der Liebe Christi?" „Denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Besten."

So hat gerade echte Sittlichkeit, eine Sittlichkeit, deren Halt nicht Starre des Leblosen, sondern die innere Sicherheit des warmen Lebens selbst ist, wesensnotwendig echte Religiosität als Wurzel, wenn auch noch so verborgen. Und aus echter Religiosität, der Religiosität der demütigen und vertrauenden Liebe, sproßt das zarteste Gottesebenbild echter Sittlichkeit, wenn auch noch so langsam. Es ist immer ein Beobachtungsfehler oder ein Fehler in der beobachteten Sittlichkeit selbst, wenn ihre religiöse Wurzel sich nicht finden zu lassen scheint. Und es ist ebenso immer eine geheime Krankheit in einer Religiosität, die nicht ein, wenn auch noch so mühsames, sittliches Leben zeitigt.

Wie nun ist es mit Sittlichkeit und Übernatur? Greift die „Teilnahme an göttlicher Natur" direkt in den Bereich des Sittlichen ein? Ist „Gnade" ein sittlicher Wirkfaktor, so daß also letztlich doch eine Zweiheit das bewußte Leben

des Menschen zerspaltete, die Zweiheit natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit, und damit (wegen des innigen Zusammenhangs von Sittlichkeit und Religiosität) doch noch eine Zweiheit des religiösen Lebens entstünde?

Wir brauchen nur auf unsre Darstellung des Wesens der „Übernatur" zurückzugreifen, wie Schrift und Väter und Kirchenlehre selbst sie geben. „Teilnahme an göttlicher Natur" ist eine objektive Wirklichkeit, nicht eine Bewußtseinsfärbung. Sie ist zweitens eine objektive Wirklichkeit, die schlechthin über die Wirklichkeit der „Natur" hinausragt und mit ihr keinerlei Beziehung, weder als „Teil" von ihr noch als „Folge" aus ihr, noch als Erfüllung eines „Anspruchs" oder „Bedürfnisses" hat; sie entzieht sich schlechthin aller von der „Natur" ausgehenden Beobachtung und ist nach Dasein und Sosein nur durch den Offenbarungsglauben feststellbar. Mithin kann es auch keinen sittlichen Höhegrad geben, der in sich und unmittelbar das Dasein der Übernatur anzeigte. Es könnte nur sein, daß ein bestimmter sittlicher Vorgang (sei es eine sittliche Umwandlung, sei es ein sittliches Wachstum) sich als ein „Wunder" im strengen Sinne herausstellte. Dieses wäre dann aber nur ein Zeichen, daß die Aussage, für die dieses Wunder zeugt, wahr sei, d. h. wir kommen wieder auf den Offenbarungsglauben zurück. Ein sittlicher Höhegrad ist mithin kein wesenhaftes und eindeutiges Zeichen für eine „Übernatur" als seine Wurzel. Er ist nur, wenn er als Wunder im strengen Sinne sich herausstellt, ein wesenhaftes und eindeutiges Zeichen für die Tatsache einer Offenbarung; zum Inhalt dieser Offenbarung (der hier das Dasein der „Übernatur" ist) kann eine tatsächliche Beziehung bestehen, besteht aber nicht notwendig. Damit ist der Satz „Übernatur ist kein direkter sittlicher Wirkfaktor" nur die strenge Folgerung aus dem Satz „Übernatur steht in keinem Verhältnis von ‚Wesensteil' oder ‚Folge' oder Erfüllung eines ‚Anspruchs' bzw. ‚Bedürfnisses' zur Natur".

Übernatur als „Teilnahme an göttlicher Natur" setzt vielmehr die gesamte bewußte Vernunft-Willens-Betätigung (im weiten Sinne) voraus. Die in sich sittliche Tat ist durch die „Gnade" nun „aktive Teilnahme an göttlicher Natur", was wir mit den Worten ausdrücken „gute Werke im Stande der heiligmachenden Gnade" oder „gute Werke" schlechthin. Und die in sich böse Tat ist unmittelbar schuldhafter Verlust dieser Teilnahme, weil sie die Voraussetzung dieser Teilnahme, die natürliche Beziehung zu Gott, unterbricht. Die „sittliche Hilfe" aber, deren wir nach der Lehre der Kirche von Gott bedürfen und die uns gegeben wird, wenn wir „beten", ist, wie die Entwicklung der Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen immer mehr klargestellt hat, von den verschiedenen Heilsordnungen unabhängig. In unsrer übernatürlichen Ordnung ist sie tatsächlich zugleich aktive „Teilnahme an göttlicher Natur", in einer rein natürlichen Ordnung fiele nur diese Eigenschaft weg, nicht aber sie selbst. Denn sie hat ihren innern Zusammenhang nicht mit der Übernatur als solcher, sondern mit der Eigenart des im Kampfe zwischen Geist und Fleisch zerspaltenen Menschen, der darum im Gebetsleben „Gott anhangen" muß, damit sein Geist, mit Gottes Geist verbunden, stärker sei als das Fleisch. Das schließt nicht aus, daß wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch „Gnade" häufig gerade als sittliche Hilfe fassen. Denn in unsrer tatsächlich übernatürlichen Ordnung ist die Gnade tatsächlich auch sittliche Hilfe, und darum sprechen Schrift und Väter von der

Gnade als der Kraft, durch die wir aus der Sünde aufstehen, das Gute wirken, im Guten zunehmen und den guten Kampf vollenden. Aber die „Gnade" ist nicht kraft ihres Wesens sittliche Hilfe, und darum sprechen Schrift und Väter von ihr als etwas, das in keiner Beziehung irgend einer Erfüllung eines „Bedürfnisses" zur Natur steht, also auch keiner Erfüllung eines sittlichen Bedürfnisses.

Bedeutet also Übernatur nichts für das sittliche Leben? Ist sie etwas, was rein, sozusagen mechanisch, im Bereich des Objektiven sich abspielt, so daß wir wiederum, nur von einer andern Seite, eine spaltende Zweiheit hätten, eine Zweiheit nämlich einer Sittlichkeit, die rein in natürlicher Luft lebte, und einer Religiosität, in die, wie wir im ersten Teile sahen, die Übernatur färbend einwirkt?

Auch hier ist die Antwort bereits im Prinzip gegeben. Denn nach dem, was wir im Anfang dieses zweiten Teiles ausführten, greift religiöses Leben innerlich in sittliches Leben ein. Da nun gemäß unsrem ersten Teile die Übernatur (vermittelst des Offenbarungsglaubens) das religiöse Leben auch im Bewußtseinsbereich innerlich formt, so ergibt sich in einfacher Folgerichtigkeit eine mittelbare Beeinflussung des sittlichen Lebens durch die Übernatur —, und damit eine letzte, alles umfassende Einheit des innern Menschen.

Verähnlichung mit Gott ist der letzte Sinn des Sittlichen, und damit das religiöse Nahesein zu Gott seine Wurzel. Aus diesem lebendigen Nahesein in gläubiger Hingabe des Erkennens, in Hoffen und Lieben, aus diesem Aug' in Aug' des Gebetslebens mit dem göttlichen Freunde reift der, ihm in demütiger Liebe hingegebene, menschliche Freund, sich selber fast unbewußt, zur ruhigen Entfaltung seiner Natur. Wenn nun dieses lebendige Nahesein zum unaussprechlichen Einssein der objektiven „Teilnahme an göttlicher Natur" wird und im Offenbarungsglauben das Wissen um dieses Einssein überwältigend über die staunende Seele hereinbricht —; wenn sie im Lichtglanz dieser Offenbarung Gottes Leben als ihr eigenes Leben gewahrt, Gott in ihrem Erkennen, Gott in ihrem Hoffen und Sehnen und Ringen, Gott in ihrer Liebe, ja geradezu (kraft der „Teilnahme an göttlicher Natur") Gott *als* ihr Erkennen, Gott *als* ihr Hoffen und Sehnen und Ringen, Gott *als* ihre Liebe —: ist es dann denkbar, daß diese Seele in ihrem (sittlichen) Wachstum zu Ähnlichkeit mit Gott zurückbliebe, und nicht vielmehr geradezu ihre „Bahn liefe wie ein Held"? Da das religiöse Leben (durch das objektive Haben der Übernatur und das subjektive Wissen um dieses Haben) ansteigt bis zur ungeahnten, unbegreiflichen Höhe eines Einsseins, Gott und Mensch „Ein Geist", wie sollte nicht auch das sittliche Leben, in Entfaltung seiner Grundeigenart, ansteigen bis zu ungeahnter Höhe der Verähnlichung mit diesem Gott, der unser Erkennen, unser Hoffen, unsre Liebe ward? Ist also das „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" nicht der selbstverständliche Ausdruck nur der „Teilnahme an göttlicher Natur" —?

So vollendet sich tatsächlich die in der Übernatur vollendete Einheit religiösen Lebens in diese Einheit sittlich-religiösen Lebens, ohne daß die Eigenart von Natur und Übernatur und ihre unantastbare Zweiheit irgendwie berührt würde. So ist der „Heilige" tatsächlich der einzige einheitliche Mensch —: *Ein* Mensch, weil *ein* Geist mit Gott.

Erich Przywara S. J.

Die erste Versammlung des Katholischen Vereins Deutschlands 1848.

Ein Gedenken.

Die deutsche Öffentlichkeit gedachte in diesem Sommer in ehrender Erinnerung der ersten deutschen Nationalversammlung, des Frankfurter Parlaments von 1848. Die an sich so kurze Spanne der fünfundsiebzig Jahre, gerade eben ein vollgemessenes Menschenleben, erscheint lang und überreich, wenn wir die Geschicke unsres deutschen Volkes im hastenden Wechsel von bitterem Weh und stolzem Glück, von äußerer und innerer Einigkeit und Zerrissenheit überschauen. Wie träg fließt ein Leben, gemessen am Jagen der Zeit. — Auch für uns deutsche Katholiken hat das Jahr 1848 nicht minder Bedeutung. Was für das gesamte Deutschland Frankfurt und seine Nationalversammlung war und ist, das ist für uns in noch höherem Maße Mainz und seine „Versammlung des Katholischen Vereins Deutschlands". Denn während der zu Frankfurt angesponnene Faden wieder abriß, folgte auf die erste Mainzer Versammlung des Katholischen Vereins Katholikentag auf Katholikentag; nur änderte sich der Name in „Generalversammlung der Katholiken Deutschlands".

Neben dem zeitlichen Zusammentreffen von Frankfurt und Mainz besteht jedoch noch ein enger innerer Zusammenhang, insofern als 23 Frankfurter „Reichstagsabgeordnete" am ersten Katholikentag teilnahmen. Unter ihnen waren Namen wie Döllinger, Sepp aus München, v. Ketteler, damals noch in Hopsten, A. Reichensperger aus Trier. Ihre Anwesenheit, wenn schon sie ausdrücklich nicht als Deputierte, sondern als Katholiken gekommen waren, gab schon diesem ersten Katholikentag eine über die Bedeutung einer Vereins- oder Verbandstagung hinausgehende Stellung. Die Grundsätze, die hier ausgesprochen und anerkannt wurden, hatten so von Anfang an dank der Teilnahme katholischer Parlamentarier die Möglichkeit, sich auch unmittelbar in der gesetzgebenden Körperschaft selbst auszuwirken. Seit jenen Tagen eines Buß und v. Andlaw wie der Frankfurter Parlamentarier hat bis in die jüngste Zeit gerade diese innige Verbindung der katholischen Abgeordneten mit den Katholikentagen dazu beigetragen, dem katholischen Volke in lebendigem Bewußtsein zu erhalten, was es seinen wackeren Vorkämpfern im schweren und gar oft so undankbaren Kampfe auf dem Boden der Parlamente danken muß, und anderseits die Abgeordneten selbst wieder mit neuem Mut zum Kampfe für ihr Volk und seine Ideale erfüllt. Der Vorsitzende des ersten Katholikentages, Professor Dr. Franz Joseph Buß aus Freiburg i. Br., war selbst der beste Ausdruck dieses Gedankens.

Buß und sein badischer Kampfgenosse v. Andlaw wie die Männer von Mosel und Rhein, bis hinüber nach Berlin und der Oder waren alle getragen und gedrängt von lodernder Begeisterung für die Sache des katholischen, deutschen Volkes, von heiliger Liebe für die freie Entfaltung und immer tiefere Gestaltung der Kirche, worin sie zugleich die beste Gewähr für das Gedeihen ihres heiß und stolz geliebten deutschen Vaterlandes sahen. Noch zitterte das

große Ereignis vom 20. November 1837, die Gefangennahme des Kölner Erzbischofs Klemens August v. Droste-Vischering durch die preußische Regierung in all diesen Männern nach. Noch war die Woge gewaltiger religiöser Erhebung anläßlich der Wallfahrt nach Trier zum heiligen Rock im Jahre 1844 nicht völlig abgeebbt. Unter dem Vorantritt der alten Bonifatiusstadt Mainz bildeten sich allenthalben katholische Vereine für kirchliche Freiheit oder „Piusvereine", nach dem neugewählten Heiligen Vater Pius IX. benannt. Von Schlesien bis zum Schwabenland und wieder hinab bis zum Münsterland folgte ein Piusverein dem andern. Weit griffen sie mancherorts von den Städten ins Land hinein. So konnte Dr. Buß berichten: „Ich komme aus dem katholischen Oberland und bringe Ihnen Dank und Gruß von mehr als hunderttausend katholischen Mitbrüdern, Mitgliedern des Vereins Freiburg." Mehr als vierhundert Vereine teilten sich in diese Zahl. Aus uns fast unglaublicher Bedrückung und Bevormundung mußten sich damals die deutschen Katholiken befreien. Der Abgeordnete von Trier, Lasinsky, berichtete, daß dort die Herausgabe einer katholischen Zeitung mit dem Bemerken abgelehnt wurde: „Wir fühlen kein Bedürfnis hierfür." Aber gleichviel, ob Berlin oder Frankfurt, auch bei dem neuen Rufe „Freiheit für alle" lauerte nach dem Wort des Breslauer Vertreters Dr. Wick im Hinterhalt der Gedanke „nur nicht für die Katholiken". Frankfurt hat nur den Vorzug vor Berlin, „daß es offen und ehrlich den Krieg erklärt. Gott aber wird helfen, wir vertrauen auf Gott allein und auf die gute Sache; auf keinen Menschen, er sitze zur Rechten oder zur Linken oder im Zentrum. Darum ermannen wir uns! Und was der einzelne nicht vermag, das wird der vereinten Kraft gelingen. Sind wir in Vereinen geschart, so wird man aufhören, 25 Millionen Katholiken zu malträtieren, die keinen Druck von oben und keinen Druck von unten wollen, die die volle und die ganze Freiheit, wie für alle, so auch für die katholische Kirche, dieses große Urbild aller Verbrüderungen, in Anspruch nehmen". Womöglich noch schärfer hob der folgende Redner, Buß selbst, das Grundmotiv heraus, das am Anfang unsres neuzeitlichen katholischen Gemeinschaftslebens steht: „Wenn so Millionen sich aneinanderreihen, dann ist die Freiheit erobert für die einzige Macht, welche schon früher die Menschheit gerettet und auch jetzt das unglücklich in der Brandung umhergetriebene Schiff noch retten kann. Wir wollen ein geistiges Parlament bilden, niederkniend um den Altar des ewigen gerechten Gottes, vor dem ewigen Richter der Fürsten und Völker, und mit dem Kreuz in der Hand, betend aus tiefinnerstem Gewissen, einstürmen unter die Parteien, mit dem Kreuze, das die Inschrift trägt: ‚In diesem Zeichen wirst du siegen.'" Wohl war man sich bewußt, daß Gliederungen zum Aufbau des Ganzen notwendig sind, wir werden noch darauf zurückkommen. Aber der Ausgangspunkt dieser großen gewaltigen Bewegung, mit ihr der Anfang unsres neueren katholischen deutschen Vereinslebens, lag im uneingeschränkten, zusaßlosen Bekenntnis, um die Worte v. Andlaws zu gebrauchen: „Ich bin katholisch", „Wir sind katholisch, so katholisch wie der Papst!". Erst das Wiedererwachen eines katholischen Selbstbewußtseins hat nach den reichen Erfahrungen dieses großen Führers das Aufleben der Katholiken ermöglicht. Wenn er dabei auf das ganz parallele Wachsen des deutschen Nationalgefühls und des katho-

lischen Selbstbewußtseins hinweist, so können wir auch hier nicht unterlassen, auf diese wertvolle, zu wenig beachtete Erscheinung hinzuweisen. Wohl gab es auch 1848 und das Jahrzehnt zuvor, in dem die Vereine für die katholische Freiheit wuchsen, schon da und dort katholische Sondervereine, teils Reste alter Zeiten, teils örtliche Gründungen, aber zu einer Bewegung war noch keiner aufgeflammt. Die Funken, die allenthalben zündeten, gingen erst aus von dem Brand, der in Mainz zum gewaltigen Phanal für das ganze katholische Deutschland wurde. Es ist deshalb unerfindlich, wie man heute da und dort nicht in der katholischen, sondern in der ständischen Bewegung den Beginn des neuen Assoziationswesens, um dies damals übliche Wort zu gebrauchen, im katholischen Deutschland zu finden glaubt. Selbst der damals eben in Elberfeld still aufkeimende Gesellenverein hätte schwerlich seine gewaltige Entwicklung genommen, wenn nicht gerade die Tagungen des Katholischen Vereins den großen Kolpingsgedanken mit hinaus in alle deutsche Lande und hinein in die Herzen getragen hätten.

Wie tief religiös, ja rein religiös die Quellen waren, aus denen die katholischen Vereine schöpften, verkündet die Losung, unter die der Breslauer Reichstagsabgeordnete Förster die Arbeit der deutschen Katholiken stellte: „Wachen, kämpfen, beten! Nur so wird man die Not der Zeit überwinden können, wo wir überall eine solche Verflachung und Oberflächlichkeit des katholischen Glaubens bemerken müssen, daß der gewöhnliche Weg und die gewöhnlichen Mittel zu wahrhafter Besserung unsrer Verhältnisse nimmer ausreichen. Da gibt es nur einen Weg, den der selige Thomas von Kempen genannt hat, den königlichen Weg des Kreuzes". Diese Kreuzeslosung hatte der Präsident schon zuvor den katholischen Vereinen gegeben: „Die katholischen Vereine haben diese Massen zu sammeln, zu belehren, sie aufzurufen mit der Losung, die alle kennen und verstehen, mit der Losung des Kreuzes. Kreuz vom Kreuz, das ist die Losung unsres großen Pius." Und angesichts der Erschütterungen des Revolutionsjahres 1848 und alles dessen, was ihm voranging, rief er in die Versammlung hinein: „Wir stehen an einem Abgrund, der die ganze Gesittung zu verschlingen droht. Nur eins kann retten: Mut und abermals Mut und nochmals Mut! Der aber wird geboren aus dem Glauben ... nur wer in die Ewigkeit blickt, auf das bange Gericht für die einzelnen und Völker, nur der wirft sein Leben hin wie ein unwürdiges Gewand, und wagt sich, weil er sonst sein Gewissen wagt.... Darum voran mit Mut! Mit Mut unter dem Kreuz! Folgen Sie uns!" So steht am Anfang unsrer Katholikentage die aus tiefem Glauben, aus einem opferentschlossenen, kreuzliebenden Glauben geborene katholische Tat. Sie mußte erst den Boden frei machen für das Wachstum der einzelnen katholischen Werke.

Aus dieser entschieden katholischen Einstellung heraus brach sich naturgemäß vor allem der Ruf und der entschlossene Wille zur Einheit und Einigkeit der deutschen Katholiken Bahn. Gewiß ist das Erste, daß der einzelne sich festige in seinem katholischen Glauben und Leben. Gewiß könnte an sich „die religiöse Wiedererweckung aus dem Gewissen des einzelnen Menschen und aus dem Heiligtum der Familie in allmählicher Folge die ganze Gesellschaft und den sie umschließenden Staat und den Kreis der Völker und die gottbedürftige Menschheit wieder ergreifen, erlösen und heiligen". „Allein", so

fährt die Ansprache an das katholische Volk Deutschlands fort, „wo das Verderben so lang verwüstet, wo sich die feindlichen Mächte zu förmlichen Genossenschaften vergliedert und neben dem Reich Gottes ein Reich des Bösen erbaut, da strömt von dem wiedergeretteten Einzelnen die Heilung nicht sofort und unmittelbar in die Gesamtheit hinüber, sondern an das mit Gottes Gnade und in eigener Ermannung wieder gerettete Gewissen schließt sich das Gewissen des Bruders, und das eroberte neue Gewissen und die Vereine der Guten bekämpfen und besiegen die feindlichen Gewalten.

Darum ergreifen wir Katholiken des Reiches Deutscher Nation die von der neuesten Zeit angebotene, aus dem alten Recht des Volkes wieder geholte Waffe der Einung; wir stellen uns schirmend um den bedrohten Altar unsres Gottes und um die in dessen Schatten geborgenen Güter deutscher Gesinnung das kostbare Erbe unsrer unter dem Kreuze ruhenden Vorfahren."

So erkannte man klar und scharf die Notwendigkeit und damit die Pflicht, auch außerhalb des Gotteshauses sich zusammenzuscharen und von den in jenen Jahren neuerrungenen Volksrechten der Vereinigungsfreiheit entschlossen Gebrauch zu machen. Bei aller Hochschätzung und Wertung des Familienlebens hatten doch gerade die langen Jahre ohne jeglichen nennenswerten Zusammenschluß der Katholiken außerhalb der Kirchenmauern gelehrt, daß sie dann wehrlos fast den Gegnern gegenüberstehen und daß gerade die Familie und ihre Heiligkeit des Schutzes der katholischen Streiterschar bedarf. Die großen Aufgaben, die im Ringen um die kirchliche Freiheit und die Freiheit des Unterrichtes und der Erziehung lagen, Aufgaben gleichwichtig für alle Stände und Volkskreise, riefen das katholische Gemeinschaftsbewußtsein erst recht wach. Im harten Kampf um diese Güter wurde die katholische Einheit im deutschen Volk geschmiedet. Ganz und ungebrochen steht sie auf der Mainzer Tagung vor uns. Man wußte ihre Macht und Wucht wohl zu schätzen. Aus dieser Einheit heraus sollte die öffentliche Meinung nach den Worten Döllingers zum Bewußtsein gebracht, gestärkt, geleitet, aber auch, wo nötig, gemäßigt werden. „Ist das einmal geschehen, ist die öffentliche Meinung klar, kräftig, allgemein und einheitlich genug, um als Stimme des katholischen Volkes zu gelten, dann wird sie auch in der Nationalversammlung die ihr gebührende Würdigung und Achtung finden."

Dieser so stark empfundene Einheitswille war vor allem auch stark genug, um Gegensätze und Trennungen, deren Grundlagen damals so gut wie heute gegeben waren, zu überbrücken, ja mehr als dies in gegenseitiger Ergänzung auszugleichen. Der Tiroler Abgeordnete Beda Weber gab dem Ausdruck mit Bezug auf die landsmannschaftliche Zerrissenheit des deutschen Volkes: „Bei dieser Versammlung, da fühle ich's in tiefster Seele: Kein Preußen, kein Österreich, kein Bayern mehr: ein Deutschland geeinigt in der Heiligkeit, Einheit und Wahrheit unsrer Kirche!" Und dennoch ist bei all dieser Einheit doch die landsmannschaftliche und Stammeseigenart gerade bei der Fülle der Redner, den Berichten aus allen Teilen Deutschlands klar hervorgetreten. Aber sie wollte nie den Einklang stören, nur bereichern und selbst bereichert werden im engen Anschluß an die übrigen deutschen Lande.

Doch nicht nur Stammesunterschiede galt es zu überbrücken. Auch damals, in den Jahren 1848 und 1849, waren die politischen Gegensätze unter

den Katholiken verhältnismäßig sehr scharf. Die Revolutionsjahre gingen auch an den Katholiken nicht spurlos vorüber, zumal sie auch damals in vieler Hinsicht für die Kirche Befreiung von altem Druck bedeuteten. Männer mit klarem Blick und festem Ziel wie ein Freiherr v. Ketteler wußten mit sicherem Griff die neue Lage zu meistern, ohne sich von ihr fortreißen zu lassen, noch auch nutzlos gegen sie anzurennen. Er sagt von der Freiheit, wie sie die politische Umwälzung bringen wollte: „Sie kann zwar Schreckliches bringen; aber sie bringt auch die höchsten Güter der Menschheit. Die Religion hat die Freiheit nicht zu fürchten; sie wird vielmehr durch dieselbe in ihrem wahren Glanze wieder erscheinen. Zwar wird ihr dadurch der Schutz der Menschen entzogen, der Schutz des Staates und der Polizei; aber das ist nicht der Schutz, der ihr verheißen worden; sie hat göttlichen Schutz und zwar einen um so größeren, je mehr der menschliche Schutz ihr fehlt. Die Religion kann sich nur freuen über die Freiheit, denn dann wird sie sich in ihrer ganzen Kraft und Wahrheit entfalten und der Irrtum wird zusammenfallen, sobald man ihm das Gängelband der weltlichen Gewalt entzieht. Aber wie die Religion der Freiheit bedarf, so bedarf auch die Freiheit der Religion. Wer die Lage der Gegenwart ernst geprüft hat, der muß sich gestehen: Wenn das Volk zur Religion nicht zurückkehrt, dann kann es keine Freiheit ertragen; nur die Kirche, das Christentum befähigt den Menschen zur vollsten Freiheit. Wir brauchen vor keinem freien Institut im Staate zurückschrecken, wenn wir auf Religion bauen." Aber, und das ist nicht minder wertvoll, auch dann, wenn die einzelnen Katholiken schärfer Partei nahmen, findet man nichts von gegenseitiger Befehdung und Vorwürfen, sondern echt katholisches Streben unter voller Anerkennung der Überzeugung eines jeden, die Gegensätze möglichst gering und nebensächlich erscheinen zu lassen. In dieser Beziehung ist das Verhältnis des Trierer Vertreters, des Malers Lasinsky, der sich als ausgesprochenen christlichen Demokraten wiederholt bekannte zu dem Vertreter von Freiburg, Freiherrn v. Andlaw, geradezu vorbildlich zu nennen und muß auch heute noch Vorbild sein. Nachdem v. Andlaw ausgeführt hatte, daß das Volk, das fest in seinem Glauben steht, mehr Einsicht in das, was Welt und Kirche nottut, hat als viele aus den gebildeten Ständen, denen mit dem lebendigen Glauben auch das eigentliche Verständnis abhanden gekommen ist, fährt er fort: „Insofern bestehen unsre Vereine in der Tat aus demokratischen Elementen und haben auch eine demokratische Richtung. Ich, für meine Person, gehöre der Geburt nach zu dem, was man Aristokratie zu nennen pflegt; aber meine Gesinnung ist volkstümlich, also demokratisch, denn ich stehe ganz auf einem volkstümlichen Boden, auf dem des Christentums, und bin Christ vor allem, und habe mich noch auf keiner Inkonsequenz ertappt auf diesem Fundamente. Und ich glaube, das ist der Boden, auf welchem Aristokratie und Demokratie sich begegnen und ihre Übereinstimmung finden müssen. Mit Freuden reiche ich unsrem Demokraten Lasinsky, den ich mit mir auf demselben Boden finde, die Hand zu gemeinsamem Wirken für die Freiheit der Kirche, und was damit innigst verbunden ist, für das Wohl des Volkes."

Dieser schöne Zug der ersten Katholikenversammlung findet ein Gegenstück in dem schönen Streben, die Schuld an den Nöten und Fehlern der Zeit nicht so sehr, wie man das heute so oft hören muß, immer nur beim Gegner zu finden,

sondern zuerst sich selbst zu prüfen und sich auch selbst anzuklagen. So wenn Förster in Breslau sagt: „Betrachten wir unser schönes Deutschland, sehen wir, wie blühend die Kirche einst dagestanden, und wie so manches geschehen ist, diese Kirche zu erschüttern und ihre Anhänger im Glauben wankend zu machen, so müssen wir gestehen, es liegt eine große Schuld auf uns, vorerst auf den Priestern, dann aber auch auf der Laienwelt. Diese Schuld muß gesühnt werden unter schwerer Prüfung und Erschütterung.... Da gibt es nur einen Weg, den ‚königlichen Weg des Kreuzes'. Wo diese Gesinnung ist, da kann freilich katholische Einheit wachsen und blühen. Denn nichts fördert sie so sehr wie demütige Selbsterkenntnis, nichts scheucht sie so von dannen, wie das Abwälzen aller Verantwortung und Schuld auf andere, mögen es die Freunde von gestern oder heute sein."

Aus dem Boden der großen katholischen Einheit sollten dann erst die für die Erhaltung des Ganzen notwendigen Gliederungen wachsen. „Die Zeit hat eine Lücke gemacht durch Vertilgung der Körperschaften. Auch wir in Baden", sagt Andlaw, „haben diese Lücke erkannt und suchen sie auszufüllen in der Gegenwart. Wir suchen uns zu gliedern, enger und enger aneinanderzuschließen." Andere wieder, wie Buß, dachten hierbei nicht so an die katholischen Vereine im allgemeinen, wie an der neuen Zeit angepaßte Berufsverbände „gleich den alten Innungen, nicht mit dem Zwange aber mit der Ehrenhaftigkeit derselben". Aus der Tiefe der katholischen Einstellung heraus quoll vor allem der Ruf, sich der elenden und bedrängten Volksgenossen anzunehmen, die soziale Frage lösen zu helfen und allgemein seinen Glauben durch Werke der Karitas zu erweisen. Das ganze Drängen einer neuen Zeit, der brennende Eifer für den Nächsten spricht aus Kettelers Worten über die soziale Frage: „Ich kann es mit aller Wahrheit aussprechen: die Schwierigkeit, die Größe, die Dringlichkeit dieser Aufgabe erfüllt mich mit der größten Freude; nicht die Not freut mich, die ich in Wahrheit in tiefstem Herzen mitfühle, nicht das Elend meiner Brüder, — nein, sondern daß es sich jetzt zeigen wird und zeigen muß, welche Kirche die Kraft der göttlichen Wahrheit in sich trage.... Es ist wahr, die Liebe läßt sich nicht trennen von der Wahrheit, nicht vom Dogma. Liebeswerke sind die eindringlichsten Beweise. Wenn es sich zeigt, daß bei uns die Heimat der Liebe, einer werktätigen, christlichen, zur Hilfe der armen Brüder tüchtigen Liebe sich findet, dann wird auch die Wahrheit unsrer Glaubenslehren anerkannt werden."

Ging von hier, von Ketteler, die kirchlich-soziale Arbeit aus, die im Präsidenten der Versammlung, Buß, ja schon vor Jahren ihren wackern Vorläufer gefunden hatte, so erfuhr die unmittelbare Karitasarbeit fast noch reichere Anregung, erhielt noch stärkeren Ansporn. Vor allem waren es die Barmherzigen Schwestern, für deren Einführung man sich mühte. Rührende Züge aus den ersten Tagen der Niederlassung von Schwestern aus Nancy in Berlin wußte der Berliner Vertreter, Kaplan Ruland, zu berichten. Erfreuliches aus dem Liebeswirken seiner Heimatstadt Aachen schilderte der Advokat Lingens. Er gedachte als erster besonders des in Aachen damals schon segensreich wirkenden Vinzenzvereins. Ihm pflichtete später Reichensperger mit den Worten bei: „Mächtig ist das Wort, mächtiger ist die Tat, am mächtigsten die christliche Tat." Und auf Anregung von Prof. Heinrich

aus Mainz schritt man schon auf der Versammlung zur Gründung eines neuen Vinzenzvereins für Mainz. Gegen das sittliche Elend, das sich auch in jenen Zeiten nicht minder fühlbar machte, wurden besonders die Schwestern vom Guten Hirten und die Mäßigkeitsvereine, die Hingabe eines P. Matthew als Bundesgenossen aufgerufen. Noch in seiner Schlußansprache kommt Buß auf die große Bedeutung der freien, kirchlichen Armenpflege der staatlichen gegenüber zurück. „Durch ... Staatsalmosen wird der Armut nicht abgeholfen; es ist eine Steuer, und die läßt die Menschen kalt und heilt und tröstet nicht; nur das Christentum hat Liebessteuer, und die Liebe, die aus warmem Herzen kommt und das Bruderherz erwärmt, sie hilft nicht nur der Not ab, sie bessert auch." Es ist hier wiederum die Parallele mit unsern Tagen auffallend: Aufleben der entschieden katholischen Einstellung und Erstarken des karitativen Wirkens bedingen sich gegenseitig.

Aus der entschieden katholischen Einstellung jener ersten Katholikentagung heraus ergab sich schließlich auch das Bedürfnis alsbald mit dem Haupt der Christenheit in Rom, aber auch mit den wichtigsten der katholischen Brudervölker in Verbindung zu treten. An den Heiligen Vater, den begeistert gefeierten Pius IX., erging ein ausführliches Schreiben voll treuer Hingabe und eingehender Schilderung des Werdens und Wirkens der Tagung. Ein weiteres Schreiben ging im Auftrag der Versammlung an den Vorstand des Katholischen Vereins für religiöse Freiheit in Paris. So wie die Männer von Mainz selbst sich ihres Werkes freuten, so waren sie auch weitschauend genug, um am Nachbarvolk das Gute anzuerkennen und zu preisen. Ein nicht weniger herzliches und brüderliches Schreiben ging an die Vorsteher des Katholischen Vereins des hl. Thomas von Canterbury in London. War auch damals die Lage längst nicht so gespannt wie heute, so zeigt diese Tatsache doch, wie sehr man von jeher in unsern katholischen Kreisen jeden engen übernationalen Standpunkt ablehnte und es als katholische Selbstverständlichkeit empfand, auch hier nicht beim Verkünden von Grundsätzen stehen zu bleiben, sondern zum Handeln zu schreiten.

In einer Zeit größter Not wurden die Katholikentage geboren. Raffte doch in jenen Jahren in Oberschlesien nach Försters Bericht der Hungertyphus 70000 Menschen dahin. Es war eine Zeit tiefer, innerer Wandlung, des Erwachens der Geister, des Beginnes größerer Freiheit für die deutschen Katholiken. In all den fünfundsiebzig Jahren, die seitdem verflossen sind, gab es wohl kaum eine Zeit, die so sehr jenen Anfängen verwandt war, wie unsre Tage. Wie damals geht es auch heute um die kirchliche Freiheit, um die christliche Schule und Erziehung, um die zielbewußte, vorwärtsschauende Mitarbeit am Um- und Neubau des Vaterlandes. Nur eines haben wir voraus, wir stehen auf den Schultern jener wackern Vorkämpfer, wir genießen die Früchte ihres Mutes und ihrer Mühen. Unser Dank an sie sei, in ihrem Geiste das Werk weiterzuführen, nicht nur das Überkommene zu erhalten, sondern neuen Zeiten und ihren Forderungen entsprechend zu gestalten. Dabei wollen wir ihre Losung aufnehmen und werden nicht irre gehen, wenn wir gleich ihnen: Wachen, Kämpfen, Beten! wenn wir gleich Andlaw auch heute in der ganzen Höhe, Tiefe und Weite des Wortes bekennen: Wir sind katholisch, katholisch wie der Papst!

Constantin Noppel S. J.

Heinrich Hansjakob.

Schon zu Lebzeiten hat Hansjakob zwei Biographen gefunden. 1901 gab Albert Pfister seine Artikel voll liebenswürdiger Bewunderung, die in der „Illustrierten Welt" erschienen waren, in Buchform bei A. Bonz (Stuttgart) heraus. Kritischer, aber oft pedantisch, zergliederte, klassifizierte und wertete drei Jahre später der Lütticher Universitätsprofessor Heinrich Bischoff den „Schwarzwälder Dorfdichter" (Kassel, Georg Weiß).

Die pietätvollen Gedenkblätter, die Joh. Karl Kempf dem eben Verstorbenen in den „Historisch-politischen Blättern" (1916, Bd. 158) geweiht hatte, sammelte er im folgenden Jahre zu einem von Kurt Liebich geschmackvoll illustrierten Bande (Stuttgart, A. Bonz). Oberflächlich und wirr in der literarischen Würdigung, weiß Kempf als Haslacher Kind, das nur sechzehn Jahre jünger ist als Hansjakob, herzig, mitunter poetisch-redselig aus dem Leben seines berühmten Landsmanns zu erzählen.

Diesen biographischen und literarischen Skizzen hat 1922 Oswald Floeck ein stattliches Lebensbild folgen lassen[1]. Der Versuch, den innern Zusammenhang zwischen Leben und Schriftstellerei aufzudecken, ist im ganzen gelungen. Ein Bedenken läßt sich freilich schlecht beschwichtigen: das Leben ist zu ausschließlich aus dem autobiographischen Bestand der Werke Hansjakobs aufgebaut — und dazu noch von einem unbedingten Bewunderer. Eine abschließende Lebensschilderung des Dichter-Pfarrers wird in ausgiebigem Maß Äußerungen unparteiischer, auch abgestoßener Zeitgenossen berücksichtigen müssen.

Eine glückliche Zugabe zu Floecks Buch sind die vielen Bilder. Es ist zumal reizvoll, wie Hansjakobs Leben im Wechsel seiner leiblichen Erscheinung an einem vorüberzieht. Erst der Fünfjährige, das schmächtige, dunkeläugige „Beckephilipple" im weißen Schulterkragen — dann der schlanke Lyzeist mit halblangem Haar unterm Zerevis, in schmucker Biedermeiereleganz — weiter der hünenhafte Landtagsabgeordnete mit dem flammenartig über der Stirn emporsprühenden Haare, dem schmerzlich-weichen Mund und den hinter Brillengläsern funkelnden Augen — endlich die weltbekannte Gestalt des Stadtpfarrers mit dem mächtigen Heckerhut — und schließlich, mit der Kalotte auf dem gebleichten spärlichen Haare, mit dem müde lächelnden Gesicht, dessen ganzes Leben sich in die immer noch leuchtenden Augen zurückgezogen hat, der Greis, den Gänsekiel in der schlaff hängenden Hand.

* * *

Der äußere Lebensgang Hansjakobs führt in engem Kreise zum Orte der Geburt zurück.

Am 19. August 1837 als erstes Kind des „Beckephilipp" geboren, ging er zu Haslach als Beckephilipple, bis er zu Stadtwirts Heiner aufrückte, seitdem der Vater die Stadtwirtschaft übernommen hatte. Mit vollen Zügen genoß

[1] Heinrich Hansjakob. Ein Bild seines geistigen Entwicklungsganges und Schrifttums. Von Dr. Oswald Floeck. Mit Bildnissen und Handschriften. 8° (IX u. 502 S.) Karlsruhe 1922, Friedrich Gutsch.

er die Seligkeit des Kinderhimmels, die glückliche Zeit der „aufsichtslosen Gassenfreiheit“. Das Volksleben in der Wirtsstube gefiel dem lebhaften Buben, das Backen aber war ihm „in der Säl' z'wider“. Ebenso das Helfen in der Krämerei der Großmutter, das Dütenverfertigen, Zuckerzerschlagen, Kaffeemahlen und Warenabwägen. Seine Sehnsucht war zu studieren und Rentmeister zu werden; der pensionierte Herr im Oberstock, der den ganzen Tag am Fenster saß und Pfeife rauchte, hatte es ihm angetan. Mutter, Großmutter und Tanten hofften aber, ihn so auf den Weg zum Geistlichwerden zu führen. Herbst 1852 begann der Fünfzehnjährige im öde liegenden, von Festungsmauern umschlossenen Rastatt die Gymnasialstudien, die er nach Überwindung anfänglicher Schwierigkeiten — auf Unterquarta, d. h. im vierten Jahre des Lyzeums, mußte er repetieren — 1859 glänzend abschloß. Nun folgen die theologischen und philologischen Studien zu Freiburg und in St. Peter, wo er 1863 die Priesterweihe empfing. Nach Vollendung der philologischen Ausbildung bestand er zu Karlsruhe als vierter von zwölfen die Staatsprüfung. Nachdem er ein Jahr als Lehramtspraktikant am Gymnasium zu Donaueschingen gewirkt, siedelte er 1865 als Vorstand der Höheren Bürgerschule nach Waldshut über, begleitet von seiner Schwester Philippine, die ihm in selbstloser Treue bis zum Tode den Haushalt führte.

Als Minister Jolly ihn 1869 wegen der ultramontanen, antiliberalen Richtung und wegen des unbeholfenen Stiles seiner ersten schriftstellerischen Arbeiten maßregelte und der Vorstandsstelle enthob, verlangte er seine Entlassung aus dem badischen Mittelschuldienst; im August verfügte Jolly den „Strich Hansjakobs aus der Liste der akademisch gebildeten Lehrer“. Am 1. Dezember zog der dem Staatsdienst Entronnene als Pfarrverweser in dem stillen, lieblichen Bodenseedörfchen Hagnau auf, wo „jeder Wellenschlag, der zum Pfarrhäuschen hinaufrauschte, seinem Leben einen neuen Impuls gab“. Hier waltete Hansjakob, seit 1872 als Pfarrer, bis zum Jahre 1884. Ganze Gondeln voll Bücher ließ sich der vielleseude Pfarrherr von Konstanz aus der Wessenberg-Bibliothek herüberschaffen. Aus der Dorfseelsorge und seinen Studien, seinen Wald- und Winzerfreuden riß ihn die Tätigkeit als Abgeordneter. Von den Bauern des untern Kinzigtals gewählt, war er von 1871 bis 1881 Mitglied des Landtags, was ihn jährlich für Monate in die Residenz führte. Im August 1884 übernahm Hansjakob die Pfarrei St. Martin in Freiburg, die er ein Menschenalter innehatte. Im Jahre seines goldenen Priesterjubiläums, 1913, trat er in den Ruhestand, um den Abend seines Lebens zu Haslach zu verbringen.

Der enge Kreis dieses Lebensgangs wird erweitert durch zahlreiche Reisen. Zu Fuß und mit der Bahn, später im Wagen suchte Hansjakob in der Nähe und Ferne Abspannung und Anregung. Waren in jüngeren Jahren Italien, Frankreich, Belgien und Holland Ziel seiner Fahrten gewesen, so hatten später seine Ausflüge dem Mutterhaus der Barmherzigen Schwestern zu Untermarchtal, Benediktinerklöstern in Österreich, dem Odenwald, der Schweiz, dem Schloß Etterzhausen bei Regensburg gegolten.

Im „Freihof“, dem stattlichen Schwarzwälder Bauernhaus, das er sich als Altersheim gebaut, von dem man freie Aussicht übers Städtchen und zur Grabkapelle hat, die er sich 1902—1904 zu Hofstetten errichtet hatte, durchlebte

Hansjakob in hoffendem und schmerzlichem Sinnen und Grübeln die ersten Jahre des Weltkriegs, dessen Kanonendonner vom Elsaß herübergrollte. Am 23. Juni 1916 in der Frühe verkündete das Scheidzeichen vom Turme der Pfarrkirche, daß Haslachs berühmtester Sohn in der vorhergehenden Nacht gestorben war. Fürstlich war trotz Fliegergefahr das Begräbnis. Von allen Bergen und aus allen Tälern waren die Schwarzwälder, viele in der Landestracht, gekommen, um Hansjakob „zuor Licht zu gehn". Am Elternhaus ging der unermeßliche Zug vorüber nach dem eine halbe Stunde südlich in einem schmalen Seitental gelegenen Hofstetten. Zwischen Birken und Wacholderbäumen führt zuletzt der Weg hinauf zu einer gotischen Kapelle, die von Heidekraut und Ginster umstanden ist. Hinter dem Kirchlein, das der schmerzhaften Mutter und dem hl. Antonius geweiht ist, wurde Hansjakobs Leib in einer Felsengruft, über der Blumen sprießen, zur letzten Ruhe gebettet, zu Füßen einer Pietà, die sich an die Kapelle anlehnt.

An der Giebelseite breitet ein lebensgroßer Kruzifixus seine Arme gegen Norden, gegen Haslach. Von der Bank unter dem Kreuzbild hat man den Blick durch das liebliche Tälchen nach Hansjakobs Geburtsort, dem Städtchen an der Kinzig. In die Steinbank aber hat Hansjakob die Widmung meißeln lassen: Quieti ab inquieto, „der Ruhe geweiht von einem Ruhelosen". — Unrast, Ruhelosigkeit war in der Tat ein Kennzeichen des Mannes, der in der Gruft zu Hofstetten den letzten Schlaf schläft.

* * *

Ein gut Teil der Unrast Hansjakobs ist in krankhafter Nervenunruhe begründet. Wenn man auch den ausschweifenden Versuchen Hansjakobs, seine ganze Eigenart vom Riesenwuchs bis zum „bösen Maul" und der Vorliebe für Zipfelkappen von seinen Vorfahren herzuleiten, Mißtrauen entgegenbringen muß, so scheint doch sicher, daß er die Nervenschwäche erblich überkommen hat. Schon das Kind brachten Nervenzuckungen dem Tode nahe; bis zum zehnten Jahre litt er an epileptischen Anfällen. Als er 1894 zur Linderung seiner unerträglich gewordenen Schlaflosigkeit und Melancholie sich der Nervenheil- und Irrenanstalt Illenau anvertraute, ersah er dort aus den Aufzeichnungen, daß auch sein Vater fünfzig Jahre zuvor hier Heilung von Schwermut, Angstgefühl, Schlaflosigkeit und Halluzinationen gesucht hatte. Durch übermäßiges Biertrinken und Tabakrauchen in den Studienjahren schwächte er seine Nerven noch mehr, wenn er sich auch entschuldigend auf den uralten Vers des Minnesängers berufen kann:

Die Maßkrüg sind nit winzig
Zuo Hasela an der Kinzig.

Bier und Tabak hat er sich früh schon aus Gesundheitsrücksichten fast ganz versagt; überhaupt war sein Tisch sehr frugal. Naturheilmethode und gemäßigten Vegetarianismus übte er selbst; zu Hagnau praktizierte er sogar als Naturarzt das Wasserheilverfahren an seinen kranken Pfarrkindern.

Trotz der Pflege hatte die Neurasthenie bedeutenden Einfluß auf Hansjakobs geistiges Sein. Alles faßte er mit Hast und Hitze an, aber nach kürzester Zeit stellte sich die für Nervenleidende so bezeichnende Ermüdung und Erschöpfung ein. Um dem vorzubeugen, wechselte er bei Studium und Lektüre

fast jede halbe Stunde die Gegenstände, sie „wie ein Spiel Karten durcheinander mischend". Zu Hagnau ging bald die vollständige Versehung des allsonntäglichen Pfarrgottesdienstes mit Hochamt, Predigt und Nachmittagsandacht über seine Kräfte. Todmüde brauchte er die drei ersten Wochentage immer zur Erholung. Auch in St. Martin, wo ihm mehrere Kapläne den größten Teil der Arbeit abnahmen, so daß er nur alle drei Wochen die Kanzel zu besteigen brauchte, mußte er sich nach jeder Predigt völlig erschöpft zu Bett legen.

Um seine Nerven zu stärken, unternahm Hansjakob die Reisen seiner späteren Jahre. Aber nervöse Ruhelosigkeit und Hast trieben ihn von Ort zu Ort und gönnten ihm selten einen Tag zur Rast. Namentlich gegen Ende der Reise hetzte ihn die Nervenerschöpfung förmlich der Heimat zu. Mit Humor vergleicht er sich deshalb einmal mit dem Ewigen Juden.

Es ist, als ob die nervöse Unruhe im Schriftstellern Erlösung gesucht hätte. Der Gänsekiel, den er Tag für Tag stundenlang führte, wirkte wie ein Blitzableiter für die Nervenspannung. Freilich wurde diese Art der Entladung derart zum Bedürfnis, daß man von Graphomanie reden möchte. Besonders auffällig wurde dies in den letzten Jahren. Mit dem alten Jahrhundert hatte er seine Schriftstellerei beschließen wollen, aber auch im neuen erschien jedes Jahr ein letztes oder allerletztes Werk. Er unterlag einem unwiderstehlichen Zwange, seine Gedanken und Gefühle aufs Papier zu werfen. Und das in fliegender Hast, daß oft ein Tag dreißig bis vierzig Seiten lieferte. Als er nur mehr mit Pein zu sprechen, nur mehr zehn Minuten täglich zu lesen vermochte, konnte er immer noch Tag für Tag eine Stunde ohne besondere Anstrengung schreiben. So ist es gekommen, daß als letztes Tagebuch der „Feierabend" 1918 nach seinem Tod erschien, herausgegeben von Pfarrer Dr. Anton Trunz in Andelshofen, der lange Zeit als ältester Hilfsgeistlicher dem Pfarrer von St. Martin zur Seite gestanden hatte.

Nervöser Gedrücktheit ist es zuzuschreiben, daß Hansjakobs sanguinisch-sonniges Gemüt sich verdüsterte, daß die kindlich spielende Heiterkeit immer mehr von trüben Stimmungen verdrängt wurde. Hauchten ihn anfangs elegische Gefühle an, die ihm einen „schauerlich-wonnigen" Genuß bereiteten, so geriet er später immer tiefer in eine gallige Schwarzseherei, die ihm den Lebensabend verbitterte. Sogar sein philosophisches Denken wurde von nervenentstiegener Melancholie verdunkelt, so daß er in Schopenhauers Pessimismus echtes Christentum wiederzuerkennen glaubte.

* * *

Der lebendige Verkehr Paris-Straßburg-Ulm-Wien, der seit Jahrhunderten seinen Weg durchs Kinzigtal nahm, dazu die Weinkultur im Tale haben den alemannischen Schwarzwälder-charakter der Haslacher aufgeschlossen und aufgeheitert, haben dem knorrigen Stamm als heiter blühende Reiser den Wandertrieb und laute Fröhlichkeit aufgepfropft. Dazu nährte die milde Herrschaft der Fürstenberger den demokratischen Sinn der Städter, der sich gern in Krakeelsucht und Räsonieren Luft machte. Im 19. Jahrhundert fand daher der Rongeanismus Anklang bei den freisinnigen Haslachern; ins Lager der Revolution von 1848 gingen sie mit fliegenden Fahnen über.

Dies Haslacher Temperament besaß Hansjakob in reinster Ausprägung, obgleich die Familie wohl ursprünglich ihres Glaubens wegen aus Sachsen nach dem katholischen Städtchen eingewandert war. Die Unruhe des wandelbaren Sanguinikers hatte er tief im Blute. Der von beweglichem, aber nicht tiefdringendem Verstand gespeisten Kritisierlust und Krakeelsucht nahm die nervöse Gereiztheit mit den Jahren das Ergötzliche geistreich verulkender Überlegenheit und verwandelte sie in bissige, durch Spott und Ironie verletzende Nörgelei und Eigenbrötelei. Mit Recht meinte Viktor v. Scheffel, der Sohn des Dichters, es sei gefährlich, mit Hansjakob zu verkehren, da man sogleich von ihm öffentlich seziert werde.

Als echter Haslacher war er überzeugter Demokrat. Er hat es den Preußen nie vergessen, daß sie 1849 den Zwölfjährigen zwangen, das Heckerhütchen mit der schwarz-rot-goldenen Kokarde, das Abzeichen der Freischärlerei, von seinen schwarzen Locken zu nehmen und barhäuptig die staatserhaltenden Pickelhauben an sich vorüberziehen zu lassen. Für die folgende Reaktion hat er das grimmige Wort Rückwärtserei. Freilich meinte er später, der Knechtsinn stecke den Deutschen aus der Zeit der Kleinstaaterei so in allen Gliedern, daß sie sich nicht für die republikanische Staatsform eigneten. Aber immer blieb sein Ideal ein freies Volk als Träger landesherrlicher Gewalt mit einem gewählten Oberhaupt an der Spitze.

Kein Wunder, daß er mit der großherzoglich-badischen Obrigkeit in Konflikt kam. Seine historische Untersuchung über die Salpeterer, deren religiös-politischen Freiheitskampf gegen die Wessenbergischen Neuerungen er mit herzlichem Wohlgefallen schilderte, machte die Regierung gegen den Gymnasiallehrer mißtrauisch. Als gar „Hans am See“ die armen Bergarbeiter im Kinzigtal gegen das „liberale Mastbürgertum“ in Schutz nahm, war's um seine Beamtenlaufbahn getan. Eine politische Rede des Gemaßregelten im Mai 1869 zu Engen im Hegau, durch welche die kulturkämpferische badische Regierung sich als Pforten der Hölle gebrandmarkt fühlte, trug ihm wegen Störung der öffentlichen Ruhe und Ordnung eine vierwöchige Festungshaft zu Rastatt ein, wo er mit drei andern Geistlichen das „ultramontane Festungsviereck“ bildete. Zwei Jahre später stichelte der Landtagsabgeordnete in einer Rede zu Markdorf boshaft, bei der staatlichen Fohlenprämiierung werde mehr Rücksicht auf die Farbe der Bauern als auf die Farbe der Fohlen genommen; das mußte er als Beamtenbeleidigung mit sechswöchiger Gefängnishaft zu Radolfzell büßen, wo er seinen sechsunddreißigsten Geburtstag in winziger Zelle feierte.

Auch mit seiner Partei brachte den Abgeordneten das Haslacher Temperament durch den Mangel an politischer Klugheit und den Überfluß an disziplinwidriger Eigenmächtigkeit in Unfrieden. Man stand mitten im badischen Kulturkampf. Der Widerstand galt vorab dem Kultureramen, das Minister Julius Jolly 1872 den Geistlichen aufoktroyiert und von dessen Ablegung er 1874 jede öffentliche Ausübung priesterlicher Obliegenheiten abhängig gemacht hatte. Hansjakob war anfangs unbedingter Gegner jeglichen Kompromisses; den Pfarrer Lender hinderte er daran, Vorschläge zu Abänderungen des Gesetzes einzubringen. Es war drum eine peinliche Überraschung für die Partei, als Hansjakob 1877 in dem Werk über seine Italienreise, die ihn 1876 fast zwei Monate nach dem Süden geführt hatte, ankündigte, er habe seine Meinung

geändert und halte entgegen den bischöflichen Weisungen Nachgiebigkeit kirchlicherseits für notwendig. Um dem Volk eine geordnete Seelsorge zu verschaffen, müsse man das Opfer des Staatsexamens bringen. Diese Ansicht sprach er auch in der Landtagssitzung vom 25. Januar 1878 mit rücksichtsloser Offenheit aus. Das badische Zentrum, dem die Entwicklung der nächsten Jahre recht gab, rückte von dem sanguinischen Landboten ab. Zwar söhnte sich der Abgeordnete für Offenburg-Land wieder mit der Partei aus, aber 1881 wurde er nicht wiedergewählt. Leider hat sich in die notwendige Ablehnung des disziplinwidrigen, unklugen Schrittes, der aber aus den reinsten Absichten hervorging, viele persönliche Bitterkeit und grundlose Verdächtigung gemischt. Anderseits tat aber auch Hansjakob, der das Schlagwort vom religiösen und politischen Katholizismus sich zu eigen machte, dem Zentrum unrecht, wenn er der Partei als solcher politischen Katholizismus in der üblen Bedeutung vorwarf, daß die Verteidigung der kirchlichen Rechte gegen den modernen religionslosen Staat nicht vor allem der Wahrung der religiösen Güter des katholischen Volkes, sondern der Mehrung des Parteieinflusses gegolten habe. — Später hat Hansjakob selber das taktisch Verfehlte seines Vorgehens eingesehen und offen eingeräumt. Das Zentrum war ihm sogar oft zu regierungsfromm und militärfreundlich. In der Neuausgabe seines Tagebuchs „In der Residenz" erhebt er 1911 scharfe Anklage gegen „Hurrapatriotismus", der sich dem „Militarismus und Marinismus" des Reiches beuge.

In das Verhältnis zu Erzbischof und Ordinariat mußte die pietätlose und pastorell schädliche Art, wie Hansjakob jede ihm mißfällige Maßregel seiner kirchlichen Behörden in breitester Öffentlichkeit durchhechelte, allerlei Spannungsunruhe bringen. Bewunderungswürdig ist nur die unerschöpfliche Nachsicht seiner Vorgesetzten, die einen ärgernisgebenden Zusammenstoß zu verhüten wußte. Das Freiburger katholische Kirchenblatt sprach zwar am 30. Januar 1878 das schmerzlichste Befremden über die „extravaganten Ansichten eines geistlichen Abgeordneten" aus, doch besuchte Erzbistumsverweser Lothar v. Kübel anläßlich einer Firmungsreise nach Meersburg den viel verketzerten Pfarrer von Hagnau und erklärte von der Kanzel herab der Gemeinde, sie habe einen rechten, kirchlich treuen Pfarrer. Noch oft sollte man im Ordinariat Grund zu schmerzlichem Befremden über Entgleisungen des schreibseligen Pfarrers von St. Martin haben. So wenn er das bischöfliche Verbot klerikaler Vereine zur Wahrung der Standesinteressen, die Antimodernistenbewegung oder die päpstliche Verfügung über die Absetzbarkeit der Pfarrer einer rücksichtslosen und oft einsichtslosen Kritik unterzog. Es gelang ihm nicht, die Unabhängigkeit des Denkens und Schreibens in Einklang zu halten mit seinem priesterlichen Amt. Anderseits unterlag er nicht selten der Versuchung, Ausstellungen an seinen mitunter gar nicht goldenen Rücksichtslosigkeiten als unchristlich und unbrüderlich, fanatisch und niederträchtig zu brandmarken[1]. Welch peinlichen Eindruck macht es, wenn der Mann, der

[1] Hier fehlt es der Biographie von Floeck an geschichtlicher Sachlichkeit. Das Wort führt parteiische Eingenommenheit für Hansjakob, unverhohlene Gereiztheit gegen den „politischen Katholizismus". Wie hätten sonst die taktlosen und gefahrbergenden Ausfälle Hansjakobs so mild beurteilt werden können, während die Abwehrartikel im „Badischen Beobachter" (August bis September 1912), als deren Verfasser der um die katholische Sache in Baden

andere so wenig schont, wehleidig seine Empörung über einen Erlaß des erzbischöflichen Ordinariats, der die Mißbilligung über aufreizende Kritik kirchlicher Verordnungen ausspricht, in die Öffentlichkeit trägt!

Solche Unruhe brachte die Spannung zwischen seinem Drange nach Unabhängigkeit und der Berufsforderung der Unterordnung, daß er in einem seiner letzten Briefe Freude darüber äußert, nicht mehr im Dienste der römischen Hierarchie zu stehen, da er in seinem ganzen Leben nie das Zeug gehabt habe, ein Knecht zu sein.

Nur zu oft hat er seiner Neigung nachgegeben, Bescheidenheit, Demut und christliche Dienstgesinnung als Knechtseligkeit zu verhöhnen. Es fehlte ihm nicht nur die weise Geduld mit menschlicher Unzulänglichkeit, die sich auch bei den heiligsten Unternehmungen notwendig geltend macht, noch mehr ging ihm die feinste Reife edler Menschlichkeit ab, die sich selbst bescheidet und sich liebend in das Gefüge weltlicher und religiöser Gemeinschaft einordnet.

* * *

Viel Leben und Bewegung, selige Unruhe, aber auch quälende Unrast brachte in Hansjakobs Leben der Trieb zur Schriftstellerei, die ihre tiefste Quelle in künstlerischem Schaffensdrang hat. Wer Hansjakobs Bücher nicht vom ästhetischen Standpunkt nehmen kann, vermag sie nicht zu genießen, noch nach ihrem wahren Werte zu würdigen.

Wenige seiner Schriften verfolgen einen praktischen Zweck. So seine Rede über „Einführung religiöser Orden in Baden" (1888), die Flugschrift „Der Kapuziner kommt!" (1902), „Unsere Volkstrachten" (1896) und „Der Sozialdemokrat kommt!" (1890). Eigentlich ist aber nur das letzte Schriftchen, dem ein beispielloser Erfolg beschieden war, frei von ästhetischen Antrieben. Die Predigtreihen, die Hansjakob auf Drängen herausgegeben hat, sind weniger Früchte seines Produktionsdrangs als Drucklegung der von Amts wegen gehaltenen, immer schriftlich ausgearbeiteten Kanzelvorträge.

Die übrigen zahllosen Bücher bilden ein Ganzes, das von seiner künstlerischen Eigenart gezeichnet ist.

Die erste Bekanntschaft mit der Dichtung machte der Beckephilipple in der Backstube, wo Sepp, der Bäckerjunge, ein lieber Trabant in Hansjakobs Kinderparadies, in den Pausen der Brotbereitung Rittergeschichten aus den billigen Volksbüchern vorlas. Den im Klee liegenden Hüterbuben bezauberte „Till Eulenspiegel" so, daß man ihm die Kühe hätte stehlen können. Von neueren Dichtern bevorzugte der reifere Lyzeist Uhland und Platen. Alban Stolz, dessen Vorlesungen er als Theolog hörte, hat trotz der himmelweiten Verschiedenheit zumal der religiösen Anlage sichtlichen Einfluß auf seine Sprachformung ausgeübt. Fürs erste war Hansjakob freilich tüchtiger in Meisterung von Latein und Griechisch als in der Handhabung seiner Muttersprache, die er in seinen ersten Büchern empfindlich mißhandelte. Nur allmählich bildete sich seine zwanglos fließende Darstellung, die ohne das Male-

unsterblich verdiente Pfarrer Theodor Wacker angedeutet wird, als geist- und herzloses, brunnenvergiftendes Pamphlet voll böswilligen Hasses und pharisäischen Augenverdrehens heruntergerissen wird? Bezeichnend ist auch, wie Prälat Scheicher gerühmt wird, daß er keine schwächliche Rücksichtnahme kenne „auf die bei jeder Gelegenheit nach dem Modernistenschwert schielenden Byzantiner".

rische und Lyrische der Farben und Formen kunstvoll auszuwerten, aufs Auge eingestellt ist. Musikalisch ist sie nicht. Es war ja auch vergebliche Liebesmühe gewesen, den Volksschüler mit schulmäßiger Erlernung des Flötenspiels, den Lyzeisten mit Klavierunterricht zu plagen. Das Klavier hat er zu Rastatt für zehn Gulden verkauft und in Bier umgesetzt.

Mehr als der Musikunterricht bedeuteten für seine künstlerische Befruchtung die Birschgänge des Studenten mit dem jagdliebenden Notar, die sein Naturgefühl bereicherten und vertieften, sowie die Fahrten mit dem Arzte, die ihn auf die entlegensten Höfe führten und seinen Blick für den urtümlichen Reiz der Gestalten und Schicksale mancher Kinzigtäler Bauern schärfte.

Das ist ja Hansjakobs künstlerische Eigenart, das urwüchsig Schöne der Schwarzwälder Bauern und Handwerker entdeckt und poetisch wiedergegeben zu haben. Er ist nicht schöpferisch und erfinderisch, sondern dichterisch reproduzierend, aus der Erinnerung nachbildend, was er ästhetisch Wertvolles in Natur und Leben geschaut. Gegenstand dieser epischen und lyrischen Erinnerungsdichtung ist das alemannische Volk und — der Pfarrer Hansjakob selbst, dieser „alemannische Querkopf", den er in unzähligen Ich-Büchern von der Wiege bis zum Grabe bespiegelt, wobei er freilich oft selbstgefällig die eigene Persönlichkeit zur Schau trägt. Karl Muth sagt mit Recht, Hansjakob sei Poet durch seine Entdeckerfähigkeit. Und es ist eine kluge Bemerkung Floecks, die sein ganzes Schrifttum aus heiteren und trüben Erinnerungen quellen läßt.

Mit trüben Erinnerungen an die Festungs- und Gefängniszeit (1870 bis 1873) begannen seine Selbstschilderungen. Nun folgen fast Jahr für Jahr Tage- und Reisebücher, zwanzig zum Teil mächtige Bände. Da ihm Gespräch und Brief als Selbstoffenbarung wohl durch nervöse Hemmungen versagt waren, war ihm der Gänsekiel zum unentbehrlichen Werkzeug der Gedankenklärung und Gefühlsentladung geworden. So plaudert er der weiten Welt jedes Erlebnis, jeden Einfall und jede Stimmung aus. Immer plaudert er frisch und natürlich, wie ein Kind, das laut denkt und nichts verschweigen kann, zum lachenden Ergötzen und oft zum tödlichen Schrecken derer, die ihm gut sein müssen... Die köstlichsten dieser Ich-Bücher sind die Jugenderinnerungen „Aus meiner Jugendzeit" (1880) und „Aus meiner Studienzeit" (1885). Zumal das erste ist so voll der unwiderstehlichen Schönheit des Kinderlandes, daß es wie ein süßes Grüßen aus dem Paradies auch den verknöchertsten Menschen zu schmerzlich-frohem Aufatmen bringt.

Die Reihe der Volksdarstellungen eröffnete Hansjakob im 51. Lebensjahr mit den „Wilden Kirschen" (1888), in denen Haslacher Kleinbürger und Handwerker verewigt sind. In den „Schneeballen" (1892—1893) zeichnet er Charakterköpfe aus der Landbevölkerung der Umgebung seines Heimatstädtchens und Originale unter den „Seehasen von Hagnau". Bauerndarstellung sind auch „Bauernblut" (1896), das zumeist in den Adern von Althaslachern fließt, „Waldleute" (1897), die im obern Kinzigtal hausen, und „Erzbauern" (1898), d. h. Bauern, die Riesenhöfe besaßen oder im Kinzigtal Bergbau trieben. Überall bieten diese Bücher sittengeschichtlich lehrreiche Schilderungen des Handwerker- und Bauernstandes im Schwarzwald während des vorigen Jahrhunderts zumal bis in die siebziger Jahre, aber als dich-

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.

Und daß der Lyzeist einem reichen Triberger, der ihm gegen das Versprechen, geistlich zu werden, eine namhafte Summe in Aussicht stellte, nein sagte, ist nur erfreulich.

Wohl aber ist befremdend, wie der religiös gleichgültige, freisinnige Mulus hauptsächlich aus Widerspruchsgeist sich entschloß, Theolog zu werden. Er wollte den Rastattern und Haslachern zeigen, daß sie mit ihrem Unglauben an seine Befähigung zum geistlichen Stand unrecht hatten. Mitbestimmend wirkten das Siechtum des Vaters, das die Familie in wirtschaftliche Schwierigkeiten brachte, und der Wunsch der Mutter, die ihren Ältesten gern am Altar gesehen hätte. Wunsch des Vaters war es nicht, daß er Priester werde. Zu Rastatt hatte sich der Oberquintaner (heute Obersekundaner) mit Erfolg um ein theologisches Stipendium beworben, und die Verwandten zu Haslach hatten daran fromme Hoffnungen geknüpft — freilich mit Unrecht; der flotte Studio wollte mit den 50 Gulden nur sein Biergeld aufbessern. Damals hatte der Vater auf einem einsamen Spaziergang dem Zwanzigjährigen mit Hinweis auf die Zölibatsverpflichtung von der Wahl des geistlichen Standes abgeraten. Dasselbe Bedenken äußerte einige Jahre später der alte Dekan Kurz. Diesen und ähnlichen Zweifeln zum Trotze wurde Hansjakob Theolog. Dem schönen Geschlecht stand er nun freilich immer sehr kühl gegenüber, die „Wibervölker" hat er sein Leben lang mit Spott und ingrimmiger Abneigung verfolgt. Den Groll, den er als Bub gegen die drei nachgeborenen Schwestern gefaßt, gegen diese „zank- und klatschsüchtigen Herlein", übertrug er auf das ganze Frauengeschlecht; erst in einem seiner letzten Tagebücher schließt er Frieden mit den Frauen, — aber auch dieser Friedenspakt starrt wie ein Igel von boshaften Spitzen. Bezeichnend ist ferner, daß er in seinen Erzählungen fast ausschließlich den Liebesverzicht schildert, auch wo er die Liebeshandlung frei erfindet. Der närrische Maler und des Öler-Joken Hans wie der Leutnant von Hasle und der Edelknecht Rumo sind lauter passive Liebeshelden.

Nicht der Trieb des Blutes, sondern der Mangel an religiöser Überzeugung und der Unabhängigkeitsdrang hätten ihn bald aus dem Konvikt hinausgeführt, wenn ihn nicht der Direktor, der spätere Erzbistumsverweser Lothar v. Kübel, mit väterlicher Nachsicht behandelt hätte. Die Vorlesungen des Dogmatikprofessors Friedrich Wörter belebten seinen Glauben wieder und gaben seinem Eigensinnsentschluß nachträglich religiöse Beweggründe. Gleichwohl bewegte ihn am Tage der Priesterweihe und Primiz weniger das Glücksgefühl über die Gnade des Priestertums als die Erwartung der Geschenke und der Befreiung aus klösterlicher Abgeschlossenheit sowie stolze Zukunftshoffnungen. Wie diesen Festtagen so fehlt auch seinem ganzen Leben die eigentlich priesterliche Weihe. Es fehlt die Tiefe der Religiosität, die sich im Eifer für das Heil der Seelen verzehrt, die sich in Ehrfurcht vor dem in der Kirche fortlebenden Christus den menschlichen, mitunter allzu menschlichen Stellvertretern beugt. Er war überhaupt keine jener religiösen Naturen, deren Fühlen und Phantasieren und Sinnen mit unwiderstehlichem Zuge zu Gott drängt und sich mit Gott erfüllt, die aus übervollem Herzen religiöse Anregung an die Umwelt verströmen. — Wehmütig läßt man das Buch sinken, wenn man als Abschluß eines mehr denn fünfzigjährigen Priesterlebens die Worte liest, ein zweites Mal würde er den geistlichen Stand nicht wählen.

Gleichwohl ist eine handfeste, selbstverständliche Religiosität, freilich ohne die Tiefe, in der bebende Furcht ums Seelenheil zittert, und ohne die Höhe, um die selige Gottinnigkeit schwebt, der Untergrund seines Lebens und Schriftstellerns, der oft durch die weltlichen Oberschichten aufragt. Auch in den Zeiten des religiösen Tiefstandes blieb ihm der Glaube an Gottes Allmacht und Güte wie eine herzliche Andacht zur lieben Mutter Gottes, welche die Lenebas ins Herz des Kindes gepflanzt, und die der Knabe aus dem Gottbüchlein des Ägidius Jais und der Biblischen Geschichte von Christoph Schmid sich ins Herz gelesen. Mochte er auch noch so spät von der nächtlichen Kneipe heimkommen, vergaß er doch nie das Abendgebet; nicht selten suchte er allein die totenstille Bernarduskirche zu Rastatt oder die dunkle Loreto-Kapelle in Haslach auf. Mit bewunderungswürdiger Sorgfalt hat der Pfarrherr sich auf die Predigten vorbereitet, die er alle vollständig schriftlich ausarbeitete. Freilich kommt auch hier das Verstandeskühle seiner Religiosität zum Vorschein. Ein so zuständiger Beurteiler wie Bischof Keppler hebt hervor, daß der Endzweck der Kanzelvorträge Hansjakobs sich meist innerhalb des intellektuellen Gebiets halte. Eine bejahrte Krankenschwester aber äußerte ihre Meinung über die von Katholiken und Protestanten stark besuchten Predigten des Pfarrers von St. Martin so: „Fromm wird man bei seinen Predigten nicht, aber gescheit.“ Es ist ein liebenswürdiger Zug Hansjakobscher Offenheit, daß er dies Urteil in einem seiner Tagebücher mitteilt. — Auch in den schöngeistigen Werken macht er nirgends ein Hehl aus seiner Religiosität. Immer kehrt der Gedanke wieder, daß nur der Glaube an die Ewigkeit Harmonie in das leid- und rätselvolle Menschenleben bringe. Mancher hat sich baß gewundert, daß der kritische Hansjakob sich so überzeugt für Lourdes und Paray-le-Monial, für den Pfarrer von Ars und den seligen Klaus von der Flüe aussprach. Überschwenglich im Ausdruck, enthält Floecks Urteil darum einen berechtigten Kern, wenn er schreibt: „Wir kennen bisher keinen Schriftsteller des schöngeistigen Faches, der seine Feder mit solcher Überzeugungstreue, Geschicklichkeit und Unaufdringlichkeit in den Dienst der katholischen Kirche gestellt hätte“ (S. 399), und wenn er die Bemerkung des Prälaten Scheicher zu seiner eigenen macht: „Hansjakobs Schriften sind Apologien der christlichen und zunächst der katholischen Lehren.“

* * *

Karl Muth hat 1907 Hansjakob zum 70. Geburtstag eine feinsinnige, nicht in allweg schmeichelhafte literarische Würdigung gewidmet[1]. Darin bezeichnet er als Grundstimmung Hansjakobs, in die man sich unbedingt einfühlen müsse, um seine Schriftstellerei verstehen und genießen zu können, die Spannung zwischen seiner bewußt-geistigen kulturverachtenden Liebe des Bauernlebens und seinem unbewußt-physischen recht anspruchsvollen Kulturmenschentum.

Diese Spannungsunruhe innerer Gegensätze äußert sich auch auf andern Gebieten. Ihren tiefsten Grund hat sie darin, daß Hansjakob als ausgesprochener Ästhetizist das Dasein in genießerischem Schauen und Erleben, in den Freuden am Suchen und Sammeln, Finden und Nachbilden des Poesievollen in Natur und Kunst aufgehen lassen möchte, aber als Wirklichkeits-

[1] „Hochland“ 8 (1907) 590 ff.

mensch bauernklug mit der prosaischen Nützlichkeit zu rechnen versteht und seinen Freiheitsdrang auch gegen die Gesetze des Kunstschönen durchsetzt. — Sein Kulturhaß gründet sich selten auf die sittlichen Übelstände, die eine verfeinerte Zivilisation im Gefolge zu haben pflegt, sondern mehr auf die Zerstörung landschaftlicher Reize, die Verdrängung eigenartiger Volkstrachten und Volksgebräuche und die Verwaschung ästhetisch reizvoller Menschenoriginale. Daher das erinnerungsselige Schwelgen in der Poesie seines Kindheitparadieses in dem Kinzigstädtchen der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Damit wußte er aber wohl zu vereinigen, sich die Annehmlichkeiten moderner Zivilisation zu nutze zu machen. Der Mann, der bis zuletzt über seine Armut klagte, besaß neben der stilvoll eingerichteten Wohnung im Pfarrhof eine zweite in der Kartause und baute sich ein fürstliches Altersheim in Haslach. Er fuhr wie ein hoher Herr mit der Eisenbahn erster Klasse oder im Zweispänner ins Land. Ja, er tat sogar der vielgelästerten Kultur selbst Vorschub, indem er in Hagnau eine Winzergenossenschaft einrichtete und im Pfarrhaus St. Martin das Erdgeschoß zu Kaufläden umbaute. — Ästhetischer Natur war auch seine Vorliebe für die Demokratie und seine Abneigung gegen das Preußentum. Im realen Leben war er ein Aristokrat, der alles Herdendasein verabscheute, so daß er sich oft verletzend absonderte. Machtpolitische Anwandlungen haben ihn auch mit dem preußischen Geiste des neuen Reiches ausgesöhnt. Trotz einem Alldeutschen sprach er sogar mitten im Frieden von der Einverleibung Hollands samt seinen Kolonien und der deutschen Schweiz, im Weltkrieg aber war er blindbegeisterter Gegner eines Verständigungs- und Verzichtfriedens. — Selbst auf seine Religiosität und pastorelle Tätigkeit färbte der Ästhetizismus ab. Seine Liebe galt mehr der stilgemäßen Erneuerung und Ausschmückung seiner Kirche als der seelsorglichen Betreuung seiner Pfarrkinder. So ist das Wort eines seiner besten Freunde, des Dichters Vierordt, eines Protestanten, begreiflich, das sich über das nervöse Ästhetenwesen des Dichter-Pfarrers lustig macht: „Wär' er protestantischer Pfarrherr mit einem halben Dutzend Buben gewesen, die hätten ihm andere Nüsse zu knacken gegeben!" — Als Denkmal seiner schönheitsüchtigen Art steht die Grabkapelle; selbst der Tote sondert sich aristokratisch ab, um in poesievoller Bergeinsamkeit der Auferstehung entgegenzuharren.

So ist also die Inschrift auf der Steinbank an Hansjakobs Grab ein Wort voll Wahrheit und Selbsterkenntnis. Ruhelos war, der hier im Zauber künstlerischer und landschaftlicher Schönheit ruht, weil er das Jenseitsziel des Menschenlebens im Diesseits zu erjagen suchte; die selige, verklärende Schau der Schönheit leuchtet erst in der Ewigkeit. —

Als Abschluß mögen die Worte hier stehen, die das Tagebuch aus der Kartause dem Leser bei der Nachricht von Hansjakobs Tod in den Mund legt. „Gott gebe ihm die ewige Ruhe! Aber er war im Grunde genommen ein törichter, närrischer Mann. Er ist meist gegen den Strom geschwommen, hat stets seine eigene Meinung und eine Haslacher Zunge gehabt. Er hat allzeit geschrieben und geredet, wie es ihm ums Herz war. ... Solche Leute passen aber nicht in diese Welt. Möge es diesem kuriosen Heiligen drum in einer andern Welt besser gehen." **Sigmund Stang** S. J.

Besprechungen.

Kirchengeschichte.

Rheinische Neujahrsblätter. Herausgegeben vom Institut für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn. II. Heft: Die Anfänge des Christentums im Rheinlande. Von Wilhelm Neuß. Mit 34 Abbildungen. 8° (90 S.) Bonn und Leipzig 1923, Verlag von Kurt Schröder.

Über den Anfängen des Christentums im Rheinland — gemeint ist das linksrheinische, da das rechtsrheinische erst in fränkischer Zeit christianisiert wurde —, den Gründungen der ersten Christengemeinden daselbst sowie den Bischöfen und dem innerkirchlichen Leben in diesen Gemeinden während der Zeit der römischen Herrschaft, d. i. bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts, lagert noch viel Dunkel und wird sich solches auch wohl weiterhin darüber lagern. Denn die Quellen, die uns über alles das Aufschluß geben könnten, fließen leider allzu spärlich. Was sie uns bei sachlicher, vorurteilslos prüfender Untersuchung zu sagen wissen, hat in eben so eingehender wie lichtvoller Weise Prof. Neuß in der vorliegenden Schrift ausgeführt. Zunächst gibt er wieder, was sich in den literarischen Quellen, soweit sie als zuverlässig zu gelten haben, über jene Fragen findet, dann was die monumentalen, die römisch-christlichen Gräberfelder, die im Rheinland gefundenen altchristlichen Werke der Kleinkunst (mit christlich-religiösen Darstellungen verzierte Gläser, Metall- und Elfenbeinplastiken) und die altchristlichen rheinischen Inschriften uns berichten. In einem Schlußabschnitt sucht der Verfasser festzustellen, was sich aus den kirchlichen Verhältnissen, wie sie uns in fränkischer Zeit im Rheinland entgegentreten, rückschließend für die vorausgehende römische über dieselben feststellen läßt. Wertvoll sind die der Schrift angefügten sehr reichhaltigen literarischen Nachweise. Die lehrreichen Ausführungen über die altchristlichen Gläser und Plastiken verdienen auch ikonographisch und kunstgeschichtlich alle Beachtung. In dem Silberlöffelchen des Schnütgen-Museums zu Köln einen „eucharistischen Löffel" zu sehen, für das Fr. Witte es ausgegeben hat, lehnt der Verfasser mit Recht ab. War überhaupt in altchristlicher Zeit im Westen ein liturgischer Löffel in Gebrauch?

Jos. Braun S. J.

Psychologie.

1. Die Attribute der Gesichtsempfindungen. Von C. Stumpf (Abhandlung. der Königl.-preußischen Akademie der Wissenschaften; Philosophisch-historische Klasse). Lex.-4° (88 S.) Berlin 1917, Reimer.

Den Anfang unsrer Übersicht machen zwei wertvolle Beiträge Stumpfs aus. Stumpf, der Berliner Professor der Psychologie, bekannt durch seine klassischen Arbeiten über die Tonpsychologie, gehört zu den Altmeistern der psychologischen Experimentalforschung. Zugleich steht er als Schüler Brentanos der aristotelisch-scholastischen Philosophie verhältnismäßig nahe, was sich in der Klarheit seiner Begriffe und Beweisführung bemerklich macht.

Die vorliegende Untersuchung ist den Grundeigenschaften der Farbenempfindung gewidmet, wobei die räumlichen und zeitlichen Eigenschaften absichtlich ausgeschlossen werden. Bei den Tonempfindungen galt bis vor kurzem diese Frage als ungemein leicht. Die Qualität war dort das eindimensionale Kontinuum der Tonhöhen, dazu kam die Tonstärke, während die Klangfarbe seit Helmholtz als Scheineigenschaft auf eine Tonverbindung zurückgeführt war. Wesentlich schwerer lag die Sache bei den Farben. Die psychologische Ordnung der Farbenqualitäten gelang erst Mach und Hering herzustellen, indem sie sechs Grundfarben nachwiesen und alle übrigen als Übergänge zwischen ihnen. Ob in einer Übergangsfarbe, wie dem Rotgelb die beiden Grenzfarben in einer Mischung verbunden seien, wie beim Tonakkord die Töne (die Mehrheitslehre), oder sie nur zu den Grenzfarben Ähnlichkeiten aufweise, selbst aber einfach sei (die Einheitslehre), wurde viel umstritten. Stumpf tritt wie die meisten andern mit sehr guten Gründen für die Einheitslehre ein.

Wesentlich dunkler ist die Frage nach der Intensität bei den Farben: Ist der Gegensatz von Schwarz zu Weiß ein solcher der wachsenden Intensität oder der verschiedenen Qualität, wie der von Gelb nach Rot hin? Hering nahm eine reine Qualitätsverschiedenheit an, und verbannte die Intensität aus diesem Empfindungsgebiet. Stumpf tritt dem entschieden entgegen. Intensität kann man schon finden im Sinne der relativen Stärke einer der Grundfarben einer Mischung. Aber auch die einfache Farbenempfindung findet er stärker und

schwächer. So scheinen das Augenschwarz und das Weiß des Sonnenlichtes doch äußerst verschiedene Intensität zu besitzen und die meisten Farben zwischen beiden zu liegen. Das tiefste Schwarz ist anderseits selbst wieder intensiver als das Augengrau, das nach allen Anzeichen die geringste Intensität besitzt. Andere Begriffe, wie Sättigung, Eindringlichkeit weist Stumpf als abgeleitet nach.

2. Empfindung und Vorstellung. Von C. Stumpf. (116 S.) Ebenda 1918.

Eine meisterhafte Darstellung des Wesens und der Grundeigenschaft der Vorstellungsbilder im Verhältnis zu den Sinnesempfindungen. Die Grundfrage pflegt hier seit alters die zu sein, ob zwischen den beiden Erlebnissen ein spezifischer, unüberbrückbarer Unterschied besteht, oder nur ein gradueller, etwa der Intensität. Stumpf geht hier den geäußerten Ansichten und ihren Gründen nach, sucht diesen gerecht zu werden. Meynert meinte, Vorstellung habe überhaupt keine Ähnlichkeit mit der Empfindung, sondern verhalte sich zu ihr wie ein Zeichen zum Gegenstand. Andere leugneten ihr jede Intensität, jede sinnliche Lebhaftigkeit ab; die Phänomenologen konstruierten eine spezifische Verschiedenheit, die bloß in den Akten liege usw. Die Hauptentgegnung bleibt immer: dann wäre nicht zu begreifen, daß an der untern Intensitätsgrenze der Empfindung beide so häufig verwechselt werden. Es ist möglich, die Vorstellung zur Halluzination zu steigern. Stumpf versäumt nicht, den Einwänden nachzugehen und sie befriedigend aufzuklären. So zeigt er, wie die Ansicht von dem bloß graduellen Unterschied mit der Tatsache der Schwelle vereinbar ist. Wenn es heißt, wir stellten uns den Ton wohl als stärker oder schwächer vor, aber die Vorstellung sei deshalb nicht selbst stärker: so ist das Wahre daran, daß wir in der Tat den Stärkeinhalt der früheren Wahrnehmung auch noch in anderer Weise darstellen können, etwa durch Vorstellung der Wirkungen der größeren Stärke oder durch Nebengedanken.

Sehr tief dringt auch die Behandlung der Raumverhältnisse der Gesichtsvorstellungen, des „Vorstellungsraumes". In manchen Fällen wird der ganze Wahrnehmungsraum durch Vorstellungen ersetzt, das Gesehene verschwindet dann, auch bei offenen Augen. In andern Fällen wird nur ein Teil des Gesehenen so verdrängt, die Vorstellung in die Außenwelt eingezeichnet: das liegt ja schon vor, wenn man in Ansichtspostkarten „Tiefe hineinsieht" von völlig sinnlicher Lebhaftigkeit. Die Halluzinationen im Grenzgebiet spielten auch schon in der Wissenschaft eine Rolle, wie bei den berüchtigten N-Strahlen von Blondlot. Weitere Bestätigungen für den nur graduellen Unterschied von Empfindung und Vorstellung bieten die Assimilationen zwischen den Empfindungen und den ergänzenden Vorstellungen in jeder Wahrnehmung, die gleiche Wirkung von Wahrnehmung und Vorstellung auf das Gedächtnis usw. Die glänzende Bestätigung aus den Anschauungsbildern, die Jaensch unterdessen erforscht hat, lag leider damals noch nicht vor.

3. Grundfragen der Wahrnehmungslehre. Von Paul Ferdinand Linke. 8° (XXVI u. 384 S.) München 1918, E. Reinhardt.

Vorliegendes Werk ist mehr spekulativ, phänomenologisch, wie man es heute nennt, als auf die Gewinnung neuer Einzelkenntnisse gerichtet. Es will Klarheit in die Grundbegriffe der Erkenntnispsychologie bringen. So wird sorgfältig behandelt der Begriff von physisch und psychisch in ihrer Beziehung zum Wirklichen, der Gegensatz von Akt und Gegenstand, das Wesen der Klarheit und Deutlichkeit. Ein Hauptgesetz des Verfassers ist: Was im Gegenstand an sich nicht vorkommen kann, kann es auch nicht in seinem Erkenntnisbild; deshalb muß beispielsweise auch der Sehraum den Euklidischen Gesetzen gehorchen. Der Külpeschen Schule gibt er zu, daß es ein unanschauliches Denken gibt (was damals viel weniger zugestanden war, als es heute der Fall ist), daß ohne dieses kein wirkliches Verständnis unsres geistigen Lebens möglich ist. Viele dieser Begriffsbestimmungen sind stark subjektiv und nicht selten angreifbar. Immerhin ist ihre eindringende Besprechung von Nutzen.

Wahrnehmung und Vorstellung findet Linke prinzipiell verschieden. In der Wahrnehmung sei das räumliche Gebilde zugleich unmittelbar als Ausgangszone des wahrnehmenden Aktes; wir erleben den Bewußtseinszustand in einer unmittelbar und als real gegebenen Einheit mit dem Außengegenstand usw. Dagegen sollen Vorstellungen immer als Vertreter eines andern Erlebnisses, wie Linke es anmutig ausdrückt, als „Schachtelerlebnisse" erscheinen. Leider bleibt er, wie die Phänomenologen bei ähnlichen Ausführungen bei bloßen Behauptungen stehen, was nur als Anregung seinen Wert hat.

Mit der Frage der Gestaltwahrnehmung tritt Linke in einen höchst aktuellen Streit ein, der nun schon über ein Jahrzehnt im Gang ist. Er findet die Gestalten ebenso real wie

die Dinge selbst; gibt aber zu, daß sie umgeformt werden können nach Willkür, wenn man z. B. eine umkehrbare Figur bald in der einen, bald in der andern Form sieht. Freilich ist dann nicht begreiflich, daß, wenn die Umformung Sache einer seelischen Produktion ist, es die erste Gestaltauffassung nicht ebenso sein soll. In der Frage der Bewegungswahrnehmungen kann Linke eigene Versuche von Bedeutung beitragen. Er sieht in der Ergänzung getrennter Phasen zu einer kontinuierlichen Bewegung eine assimilative Ergänzung, deren Natur er durch sorgfältige Zergliederung genauer zu bestimmen sucht. Ihren Grund könne man in Erfahrung oder wahrscheinlicher in angeborenen Dispositionen sehen. Eine Bewegung ohne Bewegtes, die stellenweise behauptet wurde, erscheint ihm undenkbar; da müsse man vielmehr diffuse Qualitäten annehmen; das nicht Wahrgenommene werde durch Vorstellungen ergänzt. Gegen Wertheimers physiologische Erklärung der Bewegungswahrnehmung werden recht beachtenswerte Einwände vorgebracht. Die schon entdeckten Arten der Scheinbewegungen werden geordnet und durch eigene Beobachtungen ergänzt.

4. Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. Von Fr. Schumann. 4. Heft. 8° (188 S.) Leipzig 1918, Barth.

Schumann sammelt die Untersuchungen, die von ihm oder unter seiner Leitung über Gesichtswahrnehmungen gemacht worden sind und die in der Zeitschrift für Psychologie niedergelegt sind, in Sonderheften. Das vorliegende Heft enthält die drei Beiträge: L. v. Karpinska, Experimentelle Beiträge zur Analyse der Tiefenwahrnehmung; H. Henning, Das Panumsche Phänomen; P. Zimmermann, Über die Abhängigkeit des Tiefeneindrucks von der Deutlichkeit der Kontouren.

Die Arbeiten betreffen Einzelpunkte der Tiefenwahrnehmungslehre, die sich ohne eingehende Erklärungen nicht gut wiedergeben lassen. Es genüge, auf die Originalabhandlungen hingewiesen zu haben.

5. Materialien zur Blindenpsychologie. Von Ferdinand v. Gerhardt. 8° (284 S.) Langensalza 1917, Wendt & Klauwell.

Die merkwürdige Welt des Blinden wird in diesem interessanten Büchlein zum größten Teile von Blinden selbst geschildert, was den Wert wesentlich erhöht. Beispielsweise wird in größeren oder kleineren Beiträgen behandelt die Geschichte der Blindenfürsorge und -erziehung, Gedächtnis der Blinden, ihre Sehvorstellungen und besonders Farbenvorstellungen, ihr Kunst- und Naturgenuß, ihre dichterischen Leistungen, das Ferngefühl, die Erziehung blinder Kinder im Kreise der Familie, ihre Willensbildung usw. Zum Interessantesten psychologisch genommen gehört die Beschreibung des selbst blinden Rich. Hauptvogel über die Art, wie er sich in der belebten Stadt mit Sicherheit allein bewegen kann.

Sehr eingehend ist der Anhang mit der Bibliographie des Blindenwesens in Deutschland.

6. Psychologie der Simulation. Von Emil Utitz. 8° (VIII u. 100 S.) Stuttgart 1918, Enke.

Das Werk beabsichtigt, nicht bloß dem Psychologen, sondern auch dem Pädagogen, Arzt, Kriminalisten Belehrung zu bieten. Dafür werden nicht nur die bekannten Beobachtungen, sondern noch eigene Versuche herangezogen. Versuchspersonen war der Auftrag erteilt, während einer geistigen Arbeit Taubstummheit zu simulieren; durch mannigfache Störungen, wie Kommandos, Zwischenrufe, interessante Zeitungsnachrichten, wurde versucht, die Simulation zu entlarven. In der Tat gelang es bei 16 unter 20 die Täuschungsabsicht nachzuweisen, bisweilen an Erröten, Umwenden, Lächeln, Fehlern in der Arbeit. Solche positive Ergebnisse können mit großer Wahrscheinlichkeit die Hörfähigkeit beweisen, dagegen ist der Schluß aus den negativen Ergebnissen nicht sicher. Das Wesen der Simulation (und ebenso Dissimulation, die sich psychologisch kaum unterscheiden) sieht er in der bewußten Darstellung nicht vorhandener Sachverhalte.

Über die Verbreitung der Lüge und Simulation herrschten recht weitgehende Meinungsverschiedenheiten. Wenn sich Tiere tot stellen, wenn ein Vogel sich hinkend stellt, um den Verfolger von seiner Brut abzulenken, so ist hier nach Utitz eine Simulation im menschlichen Sinne nicht anzunehmen; es ist das einfach eine nützliche, triebartige Handlung, sei sie angeboren oder durch Erfahrung erworben. Auch bei Kindern warnt Stern davor, nicht zu schnell eine Lüge anzunehmen, wenn der Wortlaut bei einem Erwachsenen das besagen würde. Ebenso betrachten die führenden Psychiater die Vorspiegelung von Geisteskrankheiten für recht selten; nur Übertreibungen von Erscheinungen kommen leichter vor.

Die moralische Bewertung ist nach Utitz allein durch den Zweck zu entscheiden. So werde niemand es verurteilen, wenn ein Junge

seiner schwerkranken Mutter eine falsche Angabe macht, um ihr nicht zu schaden; wenn jemand Gesundheit heuchelt, um für das Vaterland kämpfen zu können, wenn man höflich an der langweiligen Erzählung eines verehrten alten Herrn Interesse heuchelt. Der Arzt müsse geradezu berufshalber Freude zeigen, auch wenn seine persönliche Lage damit nicht stimme. Aus allem glaubt er schließen zu dürfen, Lüge und Simulation seien nicht an sich zu verdammen, wie Neid. Es ist bekannt, daß in dieser Bewertung die Ansichten der Moralisten erheblich auseinandergehen.

Eingehende Beschreibung finden die psychologischen Verschiedenheiten bei der Ausführung der Simulation, ob z. B. ein einziger Akt genügt, sie konstant durchzuführen, oder die Absicht beständig erneuert werden muß (der Unterschied scheint mir eher darin zu bestehen, daß einigen die intuitive Einführung in die Rolle genügt, um in ihr natürlich zu leben, während andere die Einzelhandlungen erschließen müssen). In den Übertreibungen steckt wenigstens ein echter Kern. Sogenannte unbewußte Simulation ist dagegen überhaupt keine Simulation. Die Motive der Simulation können, wie schon erwähnt, sehr verschieden sein: Eigennutz oder aber übertriebene Ängstlichkeit; manche stellen sich schlechter, als sie sind, weil ihnen das Guterscheinen peinlich ist. Hinter geheuchelter Strenge kann sich eine zarte Seele verstecken. Die Aufgabe, die Simulation zu entlarven, wurde besonders von Ärzten ausgebildet, wie an vielen Beispielen gezeigt wird.

7. War Neuroses. By John T. Mac Curdy. 8° (X u. 132 S.) Cambridge 1918, University Press. $7^1/_2$ *s*.

Als Amerika in den Weltkrieg eintrat, ging der amerikanische Neurolog Mac Curdy nach England, um dort die Kriegsneurosen an Hand der bisherigen Erfahrungen zu studieren und die Ergebnisse seinem Vaterland dienstbar zu machen. Der Bericht liegt hier in Buchform vor. Gegenüber der vorher in Amerika herrschenden Neigung, solche Störungen möglichst rein organisch zu erklären, stellten die Massenerfahrungen des Krieges die überwältigende Bedeutung der psychologischen Bedingungen und Entwicklung ins Licht. Dem Psychologen sind die pathologischen Fälle von jeher besonders erwünscht gewesen, weil sie gewissermaßen ein Experiment der Natur darstellen, das einige der wirkenden Ursachen auf Kosten der übrigen steigert und so die Wirksamkeit der einzelnen klarer sondern läßt. Da die englisch geschriebene Literatur den Deutschen heute fast unerreichbar geworden ist, sei ein eingehenderer Bericht hier gestattet.

Mac Curdy teilt sein Material in der Hauptsache in die großen Klassen der Angstneurosen und Kriegshysterie. Die Angstneurose, die sich besonders bei Offizieren findet, entwickelt sich gewöhnlich auf körperliche Depression hin, wie Ermüdung, schlechte, ungenügende Nahrung, Mangel an Schlaf, aber auch Unzufriedenheit. Sie führt zu wachsender Unruhe, zum Aufspringen bei jedem plötzlichen Geräusch (die Engländer nannten das jumpiness), zu Schlaflosigkeit, schreckvollen Träumen, schließlich Todesfurcht, die vorher längst überwunden war. Gerade der Offizier ist durch seine Stellung gezwungen, diese Symptome niederzukämpfen, äußerlich Unerschrockenheit zu zeigen; dadurch wird er noch mehr erschöpft, bis schließlich der Zusammenbruch kommt. Durchsichtiger, weil aus den Friedenserfahrungen an vielen Abarten durchgearbeitet, ist die Kriegshysterie, die sich besonders beim Gemeinen findet. Nach starken Entbehrungen oder auf Grund nervöser Anlage wird hier das Verlangen herauszukommen immer größer, verdichtet sich immer mehr in dem Wunsch, durch eine Verletzung, einen „Heimatschuß" aus der unerträglichen Lage befreit zu werden. Bei einem Anlaß, wie einer Verwundung, Verschüttung tritt dann der Mechanismus in Kraft, der aus den Friedensneurosen schon bekannt ist, nämlich eine unbewußte (nicht simulierte) Umwandlung des Wunsches in eine scheinbar organische Störung oder Unfähigkeit, in Taubheit, Stummheit, Unvermögen zu gehen usw., kurz die hysterische Konversion.

Die Angstneurosen waren im Burenkrieg noch nicht beobachtet worden; sie sind ein Produkt der heutigen Kriegsführung. Verfasser beschreibt die eigenartige Kriegseinstellung des bis dahin friedlichen Bürgers. Er glaubt, daß ein primitiver Trieb zur Zerstörung und Brutalität vorhanden ist, der unter normalen Verhältnissen von der Gesellschaft zurückgedrängt, aber nun im Interesse des Krieges erwünscht ist. Von noch mehr Gewicht ist jedenfalls der andere Grund, die Anregung des nationalen Interesses, dem besonders unter dem Druck der aufs höchste erhitzten öffentlichen Meinung das Wohl des einzelnen untergeordnet ist. Die Eigenart des heutigen Krieges sieht er dagegen in dem Passiv-aushalten-müssen in größter Todesgefahr, gegen das persönliche Tapferkeit machtlos ist. Viele andere Veröffentlichungen haben ja unterdessen diese Eigenart noch viel eindringlicher geschildert.

Die gegebene Lehre wird durch eine große Menge Beispiele vertieft. Bei manchen Angstneurosen liegt eine ererbte Nervosität zu Grunde, z. B. Aufschrecken in der Nacht in der Kindheit, Furcht vor Dunkel, vor Höhen, vor dem Aufenthalt in unterirdischen Räumen. Andere Male dagegen waren es bei bester nervöser Gesundheit und Eingewöhnung in die Kriegsschrecken später auftretende Übermüdung oder Widerwärtigkeiten etwa mit den Vorgesetzten. Die Gehirnerschütterungen wirken teilweise schon körperlich, aber nicht selten sind sie auch der Anlaß, der die angesammelten nervösen Erscheinungen durchbrechen läßt. In der Behandlung der Angstneurosen befürwortet Verfasser eine kluge Mischung von Ruhe und Tätigkeit, besonders aber die Wiedererziehung des Willens zu erneutem Wunsch, seine Pflicht zu erfüllen: dem Kranken müsse die Einsicht in den Mechanismus seiner Störung vermittelt werden, gezeigt werden, wie seine Kriegseinstellung nachließ und sich eine egoistische Einstellung befestigte.

Beispiele von Kriegshysterien lassen erkennen, wie der Wunsch der dauernden Kriegsunfähigkeit die Krankheitserscheinungen nicht heilen läßt. Ist ein krankes Glied zum Zweck der Heilung starr gehalten worden, so bleibt die Starrheit auch nachher bestehen und täuscht Bewegungslosigkeit vor. Durch ungeschickte Behandlung kann das monatelang weitergehen, bei richtiger Behandlung aber in kürzester Zeit, in Tagen, ja Stunden geheilt werden; Beispiele solcher Heilungen von Stimmlosigkeit, Taubheit, Stummheit werden hier besprochen.

Dem Leser wird nicht entgangen sein, wie auch das Verständnis und die richtige Behandlung der Friedensneurose durch das furchtbare Experiment des Krieges eine größere Klärung erfahren hat. Wohltuend berührt, daß Verfasser sich jeder nationalen Hetzerei enthält und in der ganzen Darstellung allein sein wissenschaftliches Ziel im Auge behält.

8. The Fundamentals of Psychology. By W. B. Pillsbury. 8° (X u. 562 S.) New York 1919, Macmillan.

Das psychologische Lehrbuch des hervorragenden amerikanischen Psychologen ist zugleich ein Gradmesser für das, was in weiten amerikanischen Kreisen als gute Psychologie betrachtet wird — natürlich als experimentelle; rationelle gibt es nach ihm heute nicht mehr. Dem Umfang nach will es die Mitte halten zwischen den kurzen Textbüchern der amerikanischen Universitäten und den großen Nachschlagewerken. Nach deutschen Begriffen freilich würde man es eher zu den kurzen Textbüchern rechnen.

In der amerikanischen Psychologie herrscht gegenwärtig ein lebhafter Streit über das Objekt der Wissenschaft. Extreme sind der Behaviorismus, der bloß das äußere, körperliche Benehmen (behavior) der Wesen und seine Wechselwirkung mit der Umgebung ins Auge faßt und von allen Bewußtseinsvorgängen absieht oder sie gar leugnet (das sei nicht wissenschaftlich, weil nicht objektiv), wie das Watson tut, der damit ungeheuren Anklang fand; und anderseits etwa Woodworth, der mehr im Sinn europäischer Psychologie vor allem die Seelenzustände als Objekt der Psychologie betrachtet, auch an der Eigenart des Verstandes festhält usw. Pillsbury hat keine Lust, vielleicht auch nicht die Kraft, die Streitfrage prinzipiell zu entscheiden. Er will deshalb von beiden Psychologien das Beste zusammenstellen.

In einem neueren psychologischen Lehrbuch ist der Gang im großen ziemlich festgelegt: man beginnt vielleicht mit den körperlichen Grundlagen, dem Nervensystem; behandelt dann die sorgfältig durchforschten Gebiete der Sinnespsychologie, die Empfindungen, angefangen von den Gesichtsempfindungen bis herab zu den noch dunklen Organempfindungen; steigt dann auf die höhere Stufe sinnlicher Erkenntnisse, zu den Phantasievorstellungen und Wahrnehmungen, unter denen besonders die Raumwahrnehmungen reich ausgebildet sind, und schließt dieses Gebiet etwa mit der Lehre von den Assoziationsgesetzen. Dann bleibt je nach Vorliebe des Verfassers noch ein meist kleiner Raum für das höhere Seelenleben, Verstand, Instinkt, Gemütsbewegungen, Tätigkeit und Wille. Bei Pillsbury macht die Behandlung des Nervensystems entsprechend seiner Vorliebe für körperliche Erklärungen 80 Seiten aus, die niederen Empfindungen über 100, Vorstellungen, Wahrnehmungen und Gedächtnisgesetze über 150. Für das höhere Seelenleben bleiben dann wenig über 150 Seiten übrig.

In fast allen Streitfragen nimmt Pillsbury eine sehr, vielleicht übermäßig vorsichtige Haltung ein; man möchte sagen, er sucht es mit keiner Partei zu verderben. So meint er in der metaphysischen Grundfrage zwischen Wechselwirkung und Parallelismus, es sei gut, die Möglichkeit der Wechselwirkung nicht zu leugnen, aber sie für die Erklärung möglichst zu vermeiden (!).

Im einzelnen wird zwischen den üblichen Farbentheorien keine Entscheidung gegeben,

aber sie durch Entwicklung von Grundsätzen erleichtert. Bei den Gehörtheorien kommen der heutigen Tendenz der englischen Literatur entsprechend die Einwände gegen Helmholtz stark zur Geltung. Eigene statische Empfindungen nimmt er nicht an, sondern sieht hier nur ein Reflexorgan. Die Darlegung der Fechnerschen Gedanken ist wie häufig nicht ganz einwandfrei. Die Erinnerungen werden, wie heute allgemein angenommen werde, allein im Nervensystem aufbewahrt. Es bleibe eine Tendenz gewisser Elemente, miteinander zusammenzuarbeiten, erhalten. Er beachtet nicht, daß es in der rein materiellen Erklärung keine einheitlichen Ganze gibt. Tiefer dringt die Behandlung in dem Gebiet, das der Verfasser selbst bearbeitet hat, der Aufmerksamkeit; freilich soll ihre Theorie wieder eine rein körperliche sein. Bei den Raumwahrnehmungen fällt die Unentschiedenheit auf, mit der er zwischen Nativismus und Empirismus nicht zu schlichten versteht. Unbefriedigend ist der Aufbau des Tastraumes. Die Gedächtnisgesetze werden gut wiedergegeben. In der großen Frage zwischen Sensismus und Intellektualismus sucht er wieder beiden Theorien gerecht zu werden. In Wirklichkeit ist aber seine Erklärung eine rein sensistische aus dem Unbewußten, nämlich den offenstehenden Nervenbahnen.

Recht eingehend werden die „amerikanischen Themata", Instinkt und Gemütsbewegungen vorgenommen (75 Seiten). Beim Instinkt werden die Klassen gut geschieden; die Herleitung des Instinktes aus vererbten intelligenten Leistungen ist allerdings unbefriedigend. Das sinnliche Gefühl wird in üblicher Weise besprochen. Lesenswert ist besonders das Kapitel über die Gemütsbewegungen, die alten und neuen Einteilungen mit ihrem relativen Wert, das Wahre und Falsche an der James-Langeschen Gefühlstheorie, die vielversprechenden Einteilungen von Shand, der mit seinen Sentiments über die großen Gefühlssysteme wie Liebe und Haß ungeahntes Licht verbreitet hat. Mit dem folgenden Kapitel über Bewegungen ist der Verfasser wieder auf eigenstem Gebiet. Sehr ungenügend dagegen wird der Wille abgemacht. Er kennt zwar die neueren Untersuchungen von Ach und Michotte, die hier die traditionelle Lehre auch experimentell bestätigt haben. Aber er entscheidet in charakteristischer Weise, es sei „einfacher", auf den so viel bekämpften eigenen Willen zu verzichten und lieber die Motive selbst die Handlung bestimmen zu lassen. Natürlich wird dann auch die Willensfreiheit geleugnet. — Im Schlußkapitel über das Ich werden die verschiedenen Sinne, die dem Ich in der Sprache zukommen, und die Rolle der Selbstgefühle gut beschrieben. Aber die Grundlage des Ganzen, das substantiell beharrende und alles zusammenfassende Ich, wird weggeleugnet, wieder aus dem pragmatistischen Grund, das sei einfacher. Es sei schwierig zu denken, wie ein substantielles Ding neben (?) den Zuständen sie zusammenhalten kann; wenn man dagegen mit dem Ich die Erlebnisse selbst meine, in ihrer Verbindung, so mache der Begriff wenig Schwierigkeiten. Es ist wohl Pillsbury nicht bekannt, daß der Vater dieser Ansicht, der Skeptiker Hume, ehrlich genug war, zuzugestehen, er sehe keinen Weg, wie bei seiner Ansicht die Einheit überhaupt zustandekomme. Humes einziger Trost, vielleicht werde das später einer einmal begreifen, kann da doch wohl bloß als Galgenhumor bezeichnet werden. — Es ist schade, daß das inhaltsreiche Lehrbuch mit diesem Mißklang schließt.

9. The Nature of „Intelligence" and the Principles of Cognition. By C. Spearman. 8° (VIII u. 358 S.) London 1923, Macmillan. 15 *s.*

Eines der merkwürdigsten psychologischen Bücher des letzten Jahrzehnts. Der Verfasser ist einer der erfolgreichsten Führer der englischen experimentellen Psychologie, der auch die deutsche Psychologie aus persönlicher langjähriger Mitarbeit kennt und anderseits selbst mit der scholastischen Psychologie in der Form der Schule Merciers sich einigermaßen bekannt gemacht hat. Bei der Bedeutung des Buches und seiner Unzugänglichkeit für deutsche Leser sei eine etwas ausführlichere Berichterstattung gestattet.

Spearman findet eine breite Kluft zwischen den bedeutenden Ergebnissen der angewandten Psychologie, wie beispielsweise der Binetschen Intelligenzmessung und der theoretischen Grundlage in der Psychologie, die diese Ergebnisse nicht verständlich machen konnte. Was hier fehlt, ist eine Summe von Prinzipien, aus denen, ähnlich wie aus den drei Bewegungsgesetzen der Mechanik, die übrigen abgeleitet werden können. Diese Lücke gedenkt er auf dem Gebiete der Erkenntnis auszufüllen.

Die Prinzipien, die nach ihm alles Qualitative der Erkenntnis beherrschen, sind drei: die Erfassung der Bewußtseinserlebnisse, das Einsehen von Relationen zwischen den Inhalten und die Herleitung von Korrelaten. Die Erfassung des Bewußtseinsinhaltes ist in evidenten Urteilen zu verstehen und geht auf alle psychischen Akte, Empfindungen, Gefühle, Erkenntnisse, Strebezustände und das Ich.

Das zweite Prinzip ist die Fähigkeit, zwischen zwei vorhandenen Inhalten des Bewußtseins die Relation mit Evidenz zu erkennen; heute spricht man da eher vom Erkennen von Tatbeständen. Die Relationen umfassen die Attribution, das Verharren in der Zeit, zeitliche und räumliche Verhältnisse, Ursache, Gleichheit und Verschiedenheit, Verbindung usw. Spearman verwirft die übliche scharfe Scheidung zwischen Sinneswahrnehmung und abstraktem Denken; das ist ihm ein allmählicher Übergang. Wenn man beim Hören einer Bachschen Fuge Relationen auf Relationen baut, könne man geradesogut von Hören wie von Denken sprechen. Wir kommen auf diesen Punkt noch zurück.

Das dritte Prinzip endlich sagt aus, daß aus einem Fundament und einer gegebenen Relation das andere Fundament, das Korrelat, konstatiert und als solches evident erkannt werden kann: die Eduktion der Korrelate. Aus einem Ton und seinem Intervall gewinnt man den andern Ton; zu einem Begriff sein Gegenteil; im Ebbinghausschen Kombinationstext wird ein lückenhafter Text nach diesem Prinzip ergänzt. Genauer ist jedes wissenschaftliche Gesetz, jede praktische Regel eine Beziehung, die nach dem zweiten Prinzip entdeckt wurde und die in einem neuen Fall nach dem dritten Prinzip angewandt wird, indem etwa aus der Regel und der Situation das Verhalten bestimmt wird. So wird beim Sprechen immer eine Menge von Regeln erfüllt, die der Syntax, des Stiles, die Anpassung an das Wissen des Hörers, an seine Art, sein Temperament usw. Diese große Fülle von zu leistenden Ergänzungen macht begreiflich, warum gerade die Sprachtexte bei den Intelligenzprüfungen sich so wertvoll erwiesen haben.

Mit diesen Prinzipien ist alles erledigt, was an verschiedenartiger Erkenntnis geleistet werden kann. Um nun weiter zu entscheiden, was in jedem Augenblick in Wirklichkeit geschieht, bringt Spearman eine Reihe (5) quantitativer Prinzipien vor, deren Auswahl er übrigens als mehr vorläufig betrachtet. Es gehört zu ihnen die geistige Energie, die eine gewisse konstante Größe besitzt, was den gleichzeitigen Umfang des Bewußtseins begrenzt; dann das Auftauchen oder leichtere Kommen einer früheren Erfahrung, deren Erschwerung bei Ermüdung usw. Hierdurch sollen noch drei neue Prozesse entstehen: die Reproduktion von Inhalten, die auf Assoziation beruht; das Verschwinden von Inhalten; endlich die Klarheitsveränderung eines Inhaltes. Übrigens ist die scheinbare gewöhnliche Reproduktion recht häufig mit dem Prozeß der Gewinnung von Korrelaten verbunden; schon die Bildung einer Assoziation schließt nicht selten die Bildung einer Relation ein, die später das zweite Glied ableiten läßt oder wenigstens die Klasse, wozu es gehört. Über den Begriff der Erkenntnisklarheit verbreitet eine eigene Untersuchung weiteres Licht. Er läßt die Versuchspersonen den Augenblick angeben, in dem für sie ein Sehobjekt seine größte Sichtbarkeit erlangt hat, die an der Fähigkeit genauer Beschreibung ihr Maß besitzt. Er sieht in dieser Bestimmtheit, wie er die neue Eigenschaft nennt, etwas, das nur Tatbeständen zukommt, nicht einzelnen Elementen, und das mit der Intensität durchaus nicht parallel geht. Indem die Bestimmtheit der Inhalte sinkt, fallen sie schließlich in ein Stadium des Unterbewußtseins, das eine direkte Feststellung nicht mehr erlaubt, aber beständig in das Bewußtsein hinübergreift. Wenn aus den Ereignissen des Tages, ja aus der eigenen Lebensgeschichte viele Fragen augenblicklich beantwortet werden können, sieht er darin einen Beweis, daß sie wirklich im Unterbewußtsein (dem sonstigen Randbewußtsein) bereit lagen, nicht erst geweckt werden mußten. Man wird diese Ansicht über die rätselhafte Natur des Randbewußtseins im Auge behalten müssen.

Über die Rolle der Vorstellungen beim Denken betont Spearman im Einklang mit Moore und andern, daß der Nutzen der Sachvorstellungen viel kleiner ist, als man erwartet hätte. Selbst für das Nachzeichnen aus dem Gedächtnis war kein Nutzen aus ihrer Anwesenheit zu beweisen. Ebensowenig erwiesen sich die Sprachvorstellungen als wesentlich für das Denken. Diese Feststellungen gehen über die Annahme der Aristoteliker von der relativen Unabhängigkeit der Gedanken von den Vorstellungen noch weit hinaus; wenn sie sich bestätigen sollten, sind sie wohl geeignet, die Eigenart der Gedanken ins rechte Licht zu stellen.

Eine Glanzleistung des Spearmanschen Werkes scheint mir indessen in einer andern Originaluntersuchung zu liegen. Gegenüber den immer überwältigender werdenden Gründen für die Eigenart der Gedanken haben sich die Sensisten immer mehr darauf zurückgezogen, die Gedanken seien im Bewußtsein nichts Spezifisches, sondern hätten dort in den sinnlichen Elementen, den Spannungen und Bewegungen ihre Symbole; diese „meinten" die Gedanken, ja „seien sie" geradezu. Die Absurdität einer solchen Annahme, die disparate Dinge, eine

Fingerbewegung etwa und die Einsicht in die Richtigkeit eines geometrischen Beweises für dasselbe erklärt, ist so einleuchtend, daß man nicht begreift, wie sie im Ernst von Psychologen aufgestellt werden konnte und immer wieder vorgebracht wird. Hier gelang es Spearman, eine Brücke zu schlagen. Bei manchen Beobachtern konnte in der Tat eine sinnliche Wahrnehmung mit Gedanken so verschmelzen, daß das eine dem subjektiven Anschein nach für das andere erklärt wurde. Man begreift dieses Paradox leichter, wenn man sich daran erinnert, daß auch dem gewöhnlichen Volk bisweilen das Wort mit dem Ding zusammenzufallen scheint; „es heißt nicht bloß Brot, es ist auch Brot"; die Worte scheinen gelegentlich die Bedeutung selbst zu sein. Die begrifflichen Elemente sind eben, wenn auch klar, so doch wesentlich schwächer bewußt als die sinnlichen, so daß sie leicht übersehen, von den andern beherrscht werden können. Diese Erscheinung kann durch eine besondere Einstellung noch unterstützt werden, die sich offenbar bei manchen sensistischen Forschern ausgebildet hat. Es ist zu hoffen, daß diese Untersuchung einen Streit endlich zum Abschluß bringe, der viel Kraft an eine verlorene Position gebannt hat.

Aus andern Untersuchungen schließt Spearman auf einen ursprünglich subjektiven Charakter der Eindrücke; eine Sache, die nach seiner Ansicht neuer Klärung bedarf.

Den bisher behandelten eigentlich originalen Inhalt des Buches kann man umschreiben als einen neuen Versuch, die Erkenntnisvorgänge zu gruppieren. Allerdings sieht Spearman darin die wahre natürliche Einteilung und gibt sich deshalb daran, nachzuweisen, daß die alten Erkenntnisfähigkeiten auf seine Prinzipien restlos zurückgeführt werden können. Dieser Versuch läßt aber viele Einwände zu.

Bei Behandlung der Wahrnehmung als erster alter Fähigkeit schließt Spearman die Empfindung aus der eigentlichen Erkenntnis aus; sie werde erlebt, aber nicht erkannt. Das ist natürlich nur in dem engeren Sinne richtig, daß die Empfindung nicht schon als solche durch ein Urteil konstatiert wird. Aber dieses allein Erkennen nennen wollen, widerspricht dem Sprachgebrauch. Wenn die Empfindung nicht erkannt war, könnte sie doch auch nicht nachher wiedererkannt werden, was niemand sagen wird. Bei der Wahrnehmung werden gut die vielfachen Ergänzungen geschildert, besonders auch die Einfühlung, die bei belebten und selbst unbelebten Substanzen Platz greift. Alle diese Prozesse sollen auf die drei Grundtätigkeiten zurückgeführt werden können. Indessen würde so eine stark intellektualisierte Wahrnehmung entstehen, nicht die gewöhnliche, die wir auch dem Tiere zuschreiben.

Darauf werden in der Begriffsbildung als erster Grundtätigkeit des Verstandes im alten Sinne eine Reihe verschiedener Entstehungsweisen geschieden. Ungenügend ist aber der Versuch, die abstrakten Elemente aus der Wahrnehmung bloß aus der Aufmerksamkeit und der Enge des Bewußtseins zu gewinnen, also gewissermaßen mechanisch. So können nur physische Teile getrennt werden, nicht abstrahierte. Noch weniger geglückt ist die Kennzeichnung des Urteils, das der Feststellung von Relationen und Korrelaten gleichgesetzt wird. Aber mit der bloßen Einsicht in irgend welche Verhältnisse ist gerade das Entscheidende am Urteil nicht erfaßt, nämlich die Bejahung, die Annahme; diese ist nicht durch ein Wollen zu beschreiben. Denn gerade das Objekt des Wollens ist das Annehmen, nicht das vorausgehende Einsehen. Daß im Schließen nichts wesentlich Neues vorliegt, ist schon von jeher anerkannt worden. Spearman betont hier sehr gut den Wert der oft angegriffenen Deduktion: jedesmal wenn man eine neue Wahrnehmung einem Begriff unterordnet, von dem man anderswoher viel weiteres weiß, überträgt man nun dieses ganze Wissen. Er meint, danach ist der Glaube der Primitiven doch nicht so töricht, wenn sie meinen, daß das Lernen der Namen der Dinge uns Macht über sie verleiht.

Auch bei den übrigen alten Erkenntnisfähigkeiten, dem Gedächtnis und der Phantasie im Sinne der schöpferischen Tätigkeit findet er seine Prinzipien angewandt. Zusammenfassend sieht er in diesen drei einfachen Prinzipien das lange fehlende Fundament der Psychologie endlich gelegt. Er nimmt sie mit Recht auch für das Denken der Primitiven und Kinder in Anspruch. Wenn er sie aber auch für Tiere vermutungsweise aufstellt, so ist damit doch der wesentliche Unterschied der menschlichen und tierischen Erkenntnis in Frage gestellt. Erinnern wir uns, daß die Prinzipien immer auf die Gewinnung evidenter Sätze gehen, so sieht man, daß diese Vermutung die Tiererkenntnis vermenschlichen würde.

Was ist über den Wert dieser neuen Grundlagen der Erkenntnispsychologie zu sagen? Der Ausschluß der Empfindung aus der Erkenntniswelt ist, wie schon erwähnt, nicht als glücklich zu bezeichnen. Da ferner die Ergebnisse aller drei Prinzipien immer evidente Sätze sein sollen, ist klar, daß sie nicht die gesamte

Erkenntnis teilen, sondern nur ihre höchsten Äußerungen, das, was man von jeher Urteil genannt hat. Die eigentliche reine Sinneswahrnehmung, soweit sie etwa auch das Tier hat, der Aufbau der Sinnesobjekte als solcher in Raum, Zeit, mit ihren sonstigen Eigenschaften, aber noch ohne abstrakte Sonderung der Glieder gegeneinander wird nicht behandelt. Überhaupt ist die Abstraktion nicht in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung gewürdigt. Diese Nichtbeachtung scheint mir der empfindlichste Mangel der neuen Theorie.

Betrachtet man übrigens die Theorie, wie sie es will, als die theoretische Grundlage der Intelligenzprüfungen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, so kann man wesentlich günstiger über sie urteilen. Dabei kommt es ja auf die niederen sinnlichen Erkenntnisse nicht an. Und die Begriffsbildung kann immer in die Form von Urteilen gekleidet werden, so daß solche in einer passenden Auswahl in der Tat das so verstandene intellektuelle Leben bestreichen. Die volle Bedeutung der neuen, sehr interessanten Theorie wird sich wohl erst in weiteren Untersuchungen überblicken lassen.

Jos. Fröbes S. J.

Bildende Kunst.

Aus Kunst und Leben. Von Dr. Paul Wilhelm Keppler, Bischof von Rottenburg. 6.—8. Auflage in einem Band. Mit 6 Tafeln und 145 Abbildungen im Text. 8° (XII u. 380 S.) Freiburg i. Br. 1923, Herder. G. 20.—, geb. G. 22.50 u. G. 31.—

Wer das zweibändige Werk mit dem gleichen Titel liebgewonnen hat (vgl. die Besprechungen in dieser Zeitschrift Band 70 [1906] und Band 72 [1907]), wird in der vorliegenden einbändigen Ausgabe manchen Aufsatz ungern vermissen, der den heutigen widrigen Verhältnissen zum Opfer fallen mußte. Dafür entschädigt eine überaus lebendige und stimmungsvolle Schilderung des Eucharistischen Kongresses, der vom 24. bis 28. Mai 1922 in Rom tagte. Die „Wanderung durch Württembergs letzte Klosterbauten" ist ein Meisterstück wissenschaftlicher Gediegenheit und volkstümlicher anregender Darstellung. Die Abhandlung über Raffaels Madonnen wird den Beifall der Modernsten allerdings kaum finden. Ihnen ist die ganze Renaissance Heidentum; der religiöse Geist, jahrhundertelang verschüttet, sei erst durch den Expressionismus wiedererweckt worden. Solche Einseitigkeiten sind unter allen Umständen von Übel, mag man auch der Meinung sein, daß manche Präraffaeliten, vorab Fra Angelico, an religiöser Weihe und Innigkeit den großen Meister der Hochrenaissance weit übertreffen. Die vornehme, geschmackvolle Ausstattung ist des hohen Autors würdig.

Christozentrische Kirchenkunst. Ein Entwurf zum liturgischen Gesamtkunstwerk. Von J. van Acken. 8° (IV u. 100 S.) Mit 6 Bauplänen von Baurat C. Moritz. Gladbeck 1922, A. Theben.

Die liturgische Bewegung, die zuerst den Kern erfaßt hatte, greift nun auch auf die Peripherie über, auf das Gebiet der liturgischen Künste. Einen Versuch zur Lösung dieses Problems stellt diese Schrift dar, die „einer strafferen und ausdrucksvolleren Betonung in der gesamten Kunst des Heiligtums" das Wort spricht. Worin dieses Wesentliche liegt, besagt das Wort „christozentrisch"; der Altar, als die Stätte, wo Christus täglich sein heiliges Opfer durch die Hände des Priesters darbringt, „soll der Ausgangspunkt und gestaltende Mittelpunkt des Kirchenbaues und der Kirchenausstattung sein". Kurz: die Meßopferkirche ist Ideal. Wer das Problem noch nicht lebendig an sich empfunden hat, wird vielleicht fragen, inwiefern es etwas Neues bedeute und nicht ohnehin schon in allen katholischen Kirchen verwirklicht sei. Bildet der Altar nicht das, worauf das Auge zuerst fällt, wenn man eine Kirche betritt? — Der Verfasser war gerade als praktischer Seelsorger nicht blind dafür, daß neben der Liturgie auch die Volksandacht nicht nur berechtigt, sondern notwendig sei, und darum auch in der Ausgestaltung der Kirche gebührend berücksichtigt werden muß. Es ist jedoch unverkennbar, daß die Ausstattung unsrer Kirchen vielfach den wesentlichen Gedanken durch ein Vielerlei von Nebensachen überdeckt im Gegensatz zur Liturgie, die durch und durch christozentrisch ist. Auf diesen Grundgedanken baut der Verfasser sein Programm auf, das er nicht mit der Geste der Unfehlbarkeit verkündet, sondern bescheiden einer nachfolgenden Diskussion unterwerfen möchte. Ausdrücklich betont er auch, daß sein Buch „keineswegs einer liturgischen oder kunstgeschichtlichen oder ästhetischen Fachgelehrsamkeit" entsprungen sei. Mögen darum auch Spezialisten über diese oder jene Einzelheit Bedenken verlauten lassen die Grundthese und im allgemeinen auch die Folgerungen bedürfen deshalb kaum einer Umstellung. Die praktische Durchführung wird ohnehin nicht so einfach sein, wie es den Anschein haben könnte. Es seien hier einige Folgerungen angedeutet: der Turm, von mäßiger Höhe, soll sich über dem Altar erheben, um auch schon äußerlich die wichtigste Stelle der Kirche zu kennzeichnen, Ausnützung der modernen

Beton- und Rabitztechniken, wodurch die größten Gewölbespannungen erzielt und mächtige Materialmassen an Strebepfeilern erspart werden können, Vorrücken des Altars in den Hauptraum statt seiner jetzt üblichen Abschlußstellung, damit das Kanonwort et omnium circumstantium verwirklicht werde und das Aufzeigen der Hostie und des Kelches bei der heiligen Wandlung nicht ausschließlich nach rückwärts geschehe, ferner besondere Beleuchtung der eigentlichen Opferstättte, beherrschende Stellung der Christusfigur, Verzicht auf Mehrschiffigkeit, Bevorzugen der Zentralanlage, Anlage der Kommunionbank auf drei Seiten des Altars, Benennung der Kirche nach großen Glaubensgeheimnissen. Im einzelnen zerteilen sich diese Hauptvorschläge in viele kleinere, auf die wir hier nicht näher eingehen können. Über manches wird sich natürlich streiten lassen, wie das bei einer Schrift so idealen Charakters nicht anders möglich ist. „Christozentrische Kirchenmusik" lautet der letzte Abschnitt des Buches. Da musikalische Formen schon wegen der Unbestimmtheit ihres Ausdrucks nicht in gleichem Sinn christozentrisch sein können wie Werke der bildenden Kunst, zielen die beherzigenswerten Gedanken des Verfassers auf liturgische Reinheit der Kirchenmusik und ihre Anpassung an die Festzeiten sowohl wie an die innere Entwicklung der Opferfeier. Von bestimmter Seite wurde dem Verfasser vorgeworfen, daß er „für zeitgegenwärtige, zeitnotwendige Kunst" kein Organ habe, und der Wunsch ausgesprochen, daß er sein — übrigens maßvolles — Urteil über den Expressionismus bei einer Neuauflage gründlich revidiere. Ich glaube, in dieser Hinsicht kann sein Buch ruhig bleiben wie es ist. Die erste Auflage war in überraschend schneller Zeit vergriffen — ein Zeichen der Aufmerksamkeit, mit der man der neuen Botschaft allerorten lauschte.

Das christliche Grabmal. Von Anton Geitner. 4° (82 S.) Mit 122 Abbildungen. München 1922, Gesellschaft f. christl. Kunst.

Lange genug ist die Friedhofskunst vernachlässigt worden, ja man dachte nicht einmal daran, daß hier so vieles verbesserungsbedürftig sei. Heute ist man wenigstens in Kunstkreisen auf die Dringlichkeit einer gründlichen Reform aufmerksam geworden, und die Früchte sind schon da und dort zu sehen. Diese Schrift nun hat sich zur Aufgabe gestellt, die modernen gesunden Reformgedanken in weitere Kreise zu leiten, und es ist kein Zweifel, daß sie ihr Ziel erreichen wird. Unsre Altvordern hatten für die stille Poesie und die religiöse Idee des Friedhofs feinen Sinn; es ist oft überraschend zu sehen, wie diese alten Friedhöfe um das Kirchlein gelagert sind wie eine Herde um den Hirten. Unsre neueren Friedhöfe dagegen waren zum Teil nichts als langweilige, öde, mit geschmacklosen Denkmälern besetzte Gräberfelder. Parkfriedhöfe, zum Lustwandeln einladend, bedeuten ihnen gegenüber das andere zu vermeidende Extrem. Eine Musteranlage ist der Münchner Waldfriedhof. In Italien findet man herrliche Muster von Terrassenfriedhöfen, die auch bei uns mehr Pflege verdienten. An unterirdische Katakombenfriedhöfe, die meiner Ansicht nach die idealste Form darstellen, ist wohl wegen der hohen Baukosten nicht zu denken. Was die Grabmalformen betrifft, so hat die bodenständige Heimatkunst schon vor Jahrhunderten solche ausgebildet, die auch heute noch als Vorbild gelten können: Holzkreuze, Totenbretter, schmiedeeiserne Kreuze, Bildstockform, liegende Grabsteine usw. Bei breiten Familiengräbern ließe sich schon durch einen einfachen Backsteinaufbau Geschmackvolles leisten. Vermieden soll werden leerer Prunk und Schablonenarbeit. Darum sollen nur wirkliche Künstler, nicht der nächstbeste Dorfsteinmetz an die Entwürfe gehen. Das Grabmal soll sodann eine christliche Idee verkörpern und sich die Schätze unsrer alten Symbolik und der Heiligen Schrift nutzbar machen. Auch über den Grabschmuck findet der Leser praktische Gedanken. Als Nachtrag zur Literatur wäre die Halbmonatschrift „Friedhof und Denkmal", herausgegeben von Robert B. Witte, die seit 1922 erscheint, anzumerken. Sehr reichhaltig ist das Abbildungsmaterial; auffallend ist dabei ein allzu einseitiges Bevorzugen bestimmter Künstler, während Weckbeckers wuchtig-monumentales Bettinger-Denkmal fehlt. Geistliche und Künstler, die auf dem Gebiete der Grabmalkunst tätig sind, werden aus der Schrift Geitners reiche Belehrung schöpfen.

Das Leben. 33 Scherenschnitte von Melchior Grossek. Mit Gedanken von Georg Timpe. Breit-Folio. Freiburg i. Br. 1923, Herder. G. 11.—

Daß man mit der Schere die reizendste künstlerische Feinkost herstellen kann, ist bekannt. Grossek hat nun und zwar mit großem Geschick die Scherentechnik für Darstellungen aus dem Leben Jesu benützt. Seine Phantasie ist bedeutend genug, um durch Wiederholungen nicht zu ermüden. Es finden sich wahre Meisterstücke unter den 33 Bildern, so etwa die Ruhe auf der Flucht, Christus und Nikodemus, der reiche Fischfang, Seepredigt, Jesus bei Maria und Martha, der verlorene Sohn. Freilich

sind nicht alle Motive für die Scherentechnik gleich dankbar. Wie z. B. bei der Bergpredigt die Köpfe der Zuhörer aus dem Schwarz herausragen, scheint mir wenig glücklich; der ergänzenden Phantasie des Beschauers ist hier Unmögliches zugemutet. Auch sonst finden sich noch etliche allzu komplizierte Silhouetten. So z. B. der Verwundete beim barmherzigen Samaritan, Christus bei der Ölbergszene. Mit besonderem Glück wußte der Künstler durch landschaftliche Motive Leben und Empfindung in die Szenen zu bringen. Bei einer Neuauflage, die dem originellen Werke zu wünschen ist, würden die Begleitworte wohl besser auf die gegenüberstehende leere Seite gedruckt, statt auf die Schutzblätter. Es müßte dann allerdings ein ganz undurchscheinendes Papier zur Verwendung kommen. Die Ausstattung ist sonst in jeder Hinsicht vollendet.

Die Geschichte der Kunst aller Zeiten und Völker. Von Karl Woermann. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage. Band V: Die Kunst der mittleren Neuzeit von 1550 bis 1750. gr. 8° (XII u. 516 S.) Mit 235 Abbildungen im Text, 6 Tafeln in Farbendruck und 56 Tafeln in Tonätzung und Holzschnitt. — Band VI: Jüngere Neuzeit von 1750 bis zur Gegenwart. gr. 8° (XVI u. 564 S.) Mit 203 Abbildungen im Text, 4 Tafeln in Farbendruck und 40 Tafeln in Tonätzung. Leipzig 1922, Bibliographisches Institut.

Mit diesen beiden Bänden hat dieses treffliche Handbuch der Kunstgeschichte, das in seiner neuen Fassung alle Widrigkeiten der Kriegszeit durchmachen mußte, seinen glücklichen Abschluß gefunden. Wenn man bedenkt, daß der vielseitige Verfasser nächstes Jahr achtzig Jahre alt wird, bedeutet dieses Werk für jeden Fall eine erstaunliche Leistung an Geist und Arbeit. Da die früheren Bände in dieser Zeitschrift ausführlich gewürdigt wurden[1], braucht über Anlage und allgemeinen Charakter dieses Handbuches nichts mehr gesagt zu werden. Es ist ja selbstverständlich, daß ein so gewaltiger Stoff von einem Gelehrten nicht in allen Teilen gleichmäßig bezwungen werden kann; ohne allzu große Mühe wird der aufmerksame und genügend vorgebildete Leser herausfühlen, welche Kunstperioden und Künstler durch eigene eindringende Forschung gestützt sind, und wo Lesefrüchte die eigene Anschauung ersetzen müssen. In solchen Fällen schleicht sich leicht ein nicht ganz zutreffender Ausdruck, da und dort wohl auch Mißverständnis und Irrtum ein. Um nur ein mir besonders nahe liegendes Beispiel zu nennen: In dem Abschnitt, der über Beuroner Kunst handelt, spricht der Verfasser von einem Emauskloster St. Gabriel in Prag. In Wirklichkeit sind das zwei verschiedene Klöster, die auch räumlich beträchtlich voneinander entfernt sind. Was ich in meiner Monographie über die Mystik Grecos und der Beuroner gesagt habe, gibt nicht die Ansicht dieser letzteren, sondern meine eigene wieder. Bei der Charakteristik Steinles (S. 194) bleibt gerade die bedeutendste Seite seiner künstlerischen Schöpferkraft unerwähnt. In der Literatur über ihn müßte das große Buch seines Sohnes Alfons v. Steinle, das des Künstlers Gesamtwerk in Abbildungen vorführt (Kempten 1910), unbedingt nachgetragen werden. Ebenso über Führich das größte über ihn erschienene Werk von Dreger (Wien 1912) und bei Egger-Lienz die Monographie von Kurt Weigelt (Berlin 1914). Doch alles das sind Dinge, die sich bei einem so umfangreichen, von einem einzigen Gelehrten bearbeiteten Werke über die gesamte Weltkunstgeschichte schlechterdings nicht vermeiden lassen. Sehr wertvoll ist der ausführliche Schriftennachweis am Schlusse der einzelnen Bände. Dagegen hat die Angabe der wichtigsten Literatur über einzelne Künstler im Texte selbst manche Mißlichkeit im Gefolge. So sehr sich der Verfasser auch bemüht hat, Wechsel in den Ausdruck zu bringen, so wirkt es auf die Dauer doch ermüdend, wenn man immer wieder liest: über ihn hat geschrieben, ihn hat gewürdigt, seiner hat sich angenommen u. ä. Beim ehrwürdigen Alter des Verfassers mochte man gespannt sein, wie er sich mit der neuesten Kunst auseinandersetzen würde. Hundert Seiten des letzten Bandes sind ihr gewidmet. Obwohl man zwischen den Zeilen recht gut herausfühlt, daß diese Kunst nicht allzu tief in seine Seele dringt, bleibt er doch ein objektiver Berichterstatter, der nicht nur jeden polemischen Ton fernhält, sondern sich redlich Mühe gibt, auch den abstraktesten Erscheinungen gegenüber wenigstens wohlwollende Neutralität zu beobachten. Im ganzen und großen hat der deutsche Kunstliebhaber in diesem sechsbändigen Werke ein gediegenes Nachschlagewerk, das ihn bei seinen Kunstfragen nicht leicht im Stiche läßt, Fingerzeige für weiteres Studium bietet und durch reichhaltige, im allgemeinen gut gedruckte Abbildungen erfreut.

Vincent van Gogh. Von G. F. Hartlaub. (Junge Kunst. Band 25/26.) 8° (62 S.) Mit einer farbigen Tafel und 48 Ab-

[1] Band 92 (1917), Bd. 94 (1918), Bd. 99 (1920), Bd. 104 (1923).

bildungen. Leipzig 1922, Klinkhardt & Biermann.

Endlich hat auch der Vater des Expressionismus in der Sammlung „Junge Kunst" sein Denkmal erhalten, nachdem schon manche seiner Söhne und Enkel ihren Platz gefunden haben. Dafür ist dieses Bändchen das beste der bis jetzt vorliegenden Reihe geworden. Man kann über van Gogh nicht schreiben, ohne sich gezwungen zu sehen, das ganze Programm der neuen Kunst aufzurollen, denn alles, was die Heutigen wollen, hatte van Gogh bereits geleistet; nur für religiöse Stoffe, die jetzt besonders gerne gemalt werden, dünkte ihm seine Kraft nicht ausreichend. Man glaubt die ganze fanatische Einseitigkeit eines Modernen aus folgender Briefstelle herauszuhören: „Die Christusgestalt, so wie ich sie fühle, ist allein von Delacroix und Rembrandt gemalt worden; Millet hat nur die Lehre Christi gemalt. Über den Rest der religiösen Malerei kann ich nur lächeln, nicht nur vom religiösen, sondern auch vom malerischen Standpunkt aus. Die frühen Italiener, Flamen und Deutschen sind für mich Heiden, die mich nur ebenso interessieren wie Velazquez und so und so viele andere Naturalisten." Die Würdigung Hartlaubs, die nicht kritiklos bleibt, ist gedankenreich und leuchtet tief hinein in das tragische Geschick dieses unglücklichen Malers, dem ob der Überfülle seiner künstlerischen Visionen das Gefäß des Geistes und Körpers vorzeitig zerbrach.

Mattheus Schiestl. Door K. S. 8° (72 S.) Salvator Uitgave, Beek bij Nijmegen. Alleenverkoop bij den St. Laurens Boek — en Kunsthandel Theo Hanou, Rotterdam 1923.

Dieses mit 63 Autotypien und 10 farbigen Tafeln geschmückte Buch, das die Kunst des in Deutschland so beliebten Meisters auch in Holland bekannt machen möchte, ist in jeder Hinsicht so glücklich gelungen, daß es auch hier angezeigt sei, obwohl es das Fassungsvermögen deutscher Geldbörsen wohl übersteigen wird. Sonst wäre es nämlich auch für den deutschen Büchertisch sehr geeignet, da die schönen Bilder weitaus die Hauptsache bilden. Da das Buch, was Umfang und Format betrifft, so eine Art Trabant zu dem größeren Werk Cajetan Oßwalds darstellt, das so großen und wohlverdienten Erfolg gefunden hat, sei auf unsre Besprechung dieses Werkes im Februarheft 1922 dieser Zeitschrift verwiesen.

Josef Kreitmaier S. J.

Bayerische Altarbaukunst. Von Richard Hoffmann. Mit 275 Abbildungen. 4° (XXXVIII u. 307 S.) München 1923, Verlag von Georg Müller. G. 15.—

Msgr. Hoffmanns Veröffentlichung ist vornehmlich als Tafelwerk gedacht. Der Text beschränkt sich auf eine Beschreibung und Würdigung der in ihr im Bilde wiedergegebenen Altarbauten und auf eine an trefflichen Beobachtungen reiche Übersicht über die Entwicklung des Altarbaues in den verschiedenen Landesteilen des heutigen Bayerns, die ihre Ergänzung in einer früher von dem Verfasser herausgegebenen Geschichte des Altarbaues in der Erzdiözese München-Freising findet. Denn was in dieser über die formale und stilistische Entwicklung des Altarbaues und die dafür maßgebenden Einflüsse für den beschränkten Bereich einer einzelnen bayerischen Diözese dargelegt wird, gilt, wie vom Süden Deutschlands überhaupt, so namentlich von ganz Bayern. Was demnach die vorliegende Veröffentlichung kenn- und auszeichnet, ist, daß sie in erster Linie nicht eine Geschichte des bayerischen Altarbaues in Worten, sondern in bildlichen Wiedergaben ist. Sie hat dadurch sowohl für weitere Kreise wie für den Fachmann eine besondere Bedeutung erhalten; denn für jene bildet sie infolgedessen einen leicht verständlichen, lehrreichen und packenden Anschauungsunterricht, für diese ein wichtiges kunstgeschichtliches Quellenwerk.

An gotischen Altarbauten hat Msgr. Hoffmann das meiste von dem, was sich an solchen erhalten hat, abgebildet, im ganzen 73; von Altären des Übergangs von der Gotik zur Renaissance 6, von Frührenaissancealtären 9, von Altarbauten der Spätrenaissance, des Früh- und Spätbarocks sowie des Rokoko etwa 148, von Altären des Klassizismus 15. Unter den Altarbauten der Spätrenaissance, des Barocks und des Rokoko, die sich in schier endloser Zahl erhalten haben, mußte er eine recht beschränkte Auswahl treffen, die aber so beschaffen ist, daß sie nach allen Seiten hin ein völlig ausreichendes Bild der in der Zeit von etwa 1600 bis zum letzten Viertel des 18. Jahrhunderts im heutigen Bayern entstandenen Altarbauten gewährt. Man merkt es ihr sehr wohl an, daß sie von jemand geschaffen wurde, der als Konservator der staatlichen Denkmalpflege mit dem Bestand an bayerischen Altarbauten der Vergangenheit, mit denen ihn sein Amt immer wieder in nächste Berührung bringt, sowie mit der Entwicklung des Altarbaues in Bayern durchaus vertraut ist.

Es ist ebenso interessant wie lehrreich, an der Hand der Tafeln die Entwicklung zu verfolgen, welche der Altarbau vom 14. Jahrhundert an in Bayern durchlebt hat, zu sehen, wie im 16. Jahrhundert allmählich die Renaissance in den Altarbau einschleicht und die Gotik in gleichem Maße aus ihm sich zurückzieht; wie im Beginn des 17. Jahrhunderts ihn die Spätrenaissance beherrscht und nur mehr in der Art des Aufbaus sich einige Erinnerungen an die Altäre der Spätgotik erhalten haben; wie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts der italienische Barock bei ihm eindringt und auch in den volkstümlichen Altarbau Eingang findet, bald aber in diesem wieder die alte ihn kennzeichnende Freiheit und Phantasie sich durchringt, den strengen Aufbau des Barockaltars in eine reich bewegte Masse auflöst, ja oft ihn zu einem bloßen, üppig malerischen Rahmenwerk umgestaltet und so die von Leben, Bewegung und Ornament strotzenden Altarbauten des bayerischen Rokoko entstehen, wie endlich der Klassizismus gegen Ende des 18. Jahrhunderts seine vornehm steifen, nüchtern Formen an Stelle der übersprudelnden kecken Formensprache des Rokoko setzt. Am Schluß sind den Altären des Klassizismus die Abbildungen von 19 Altarbauten der Jetztzeit, teils gotischen und Barock-, teils modernen Stils angefügt, um auch den heutigen bayerischen Altarbau zu Wort kommen zu lassen.

Es hat in Bayern wie überhaupt in Deutschland zwei Zeiten gegeben, in denen die religiöse Kunst in eigentlichstem Sinn eine Volks- und Gemeinkunst war, im ausgehenden Mittelalter unter der Herrschaft der Spätgotik und im 17. und 18. Jahrhundert unter der des Barocks. Wer daran zweifelt, der möge nur das schöne Werk Msgr. Hoffmanns durchgehen, und es werden ihm alsbald alle Zweifel schwinden. Ein Durchblättern genügt dazu; so klar ist den Altären aus jener Zeit, die auf seinen Tafeln wiedergegeben sind, der Charakter einer Volkskunst in des Wortes vollster Bedeutung aufgeprägt. Es gibt sehr hervorragende Arbeiten, wahre Meisterwerke unter ihnen, aber auch diese sind keine moderne Oberschichtkunst, sondern hervorgewachsen aus dem Leben, den religiösen Anschauungen und dem religiösen Empfinden eines kindlich gläubigen, tief frommen Volkes; alle wurden geschaffen von schlichten Meistern, die im Volke groß geworden waren, mit ihm lebten und dachten und für dieses Volk und zu seiner Erhebung und Erbauung ihre Altarbauten schufen. Es möchte einem weh zu Mute werden, wenn man nach Betrachtung der Tafeln, welche die Altarbauten der Vergangenheit wiedergeben, sich am Schluß den Abbildungen von Altären aus neuerer und neuester Zeit zuwendet. Sie klingen, soweit sie sog. moderne Schöpfungen sind, gegenüber dem jeweils trotz aller Verschiedenheit im einzelnen in der Hauptsache einheitlichen und harmonischen Tonmeer der Altarbauten der Vergangenheit wie eine schrille Dissonanz, sind Versuche und nichts als Versuche, künstliche Produkte, die um jeden Preis etwas Neues, noch nicht Gebotenes sein wollen und sollen, die sich losgelöst haben von der Überlieferung wie vom religiösen Empfinden des Volkes und darum ohne pulsierendes Leben, unverständlich für das Volk und unfähig sind, es zu erheben und zu erwärmen. Wie anders haben doch die alten Meister, obwohl oder besser weil keine akademisch gebildeten Künstler, auf dem gesunden Boden der Überlieferung stehend, aus dem Vollen zu schöpfen gewußt, wie anders die Formensprache gemeistert, wie anders die jeweilige religiöse Gedanken- und Empfindungswelt des Volkes, für das sie ihre Altarbauten schufen, zu verkörpern verstanden und ohne sich der Freiheit zu begeben, der nun einmal jeder Künstler, der ein wirkliches Kunstwerk schaffen soll und will, sich erfreuen muß, bei denkbar größter Mannigfaltigkeit im einzelnen in der Hauptsache Einheitlichkeit in Stil und Auffassung zu wahren gewußt. Ob wir je wieder jene religiöse Volks- und Gemeinschaftskunst erhalten, die uns in den spätgotischen und barocken bayerischen Altarbauten so lebensvoll entgegentritt und uns über manche Schwächen und Mängel, die ihnen im einzelnen eigen sind, hinwegsehen heißt? Es wäre so wünschenswert, so sehr von nöten. Sie wird aber erst kommen, wenn die Künstler sich wieder allgemein einer gesunden Überlieferung unterordnen, statt mit immer neuen, ungewohnten Versuchen aufzuwarten, wenn sie, statt ihre subjektiven Auffassungen dem Volke aufzudrängen, in die Seele und die Anschauungen des gläubigen Volkes sich vertiefen, da sie nur dann in ihren Altarbauten zu diesem eine verständliche und eindrucksvolle Sprache zu reden vermögen.

Daß Msgr. Hoffmanns Werk über die bayerische Altarbaukunst alle Empfehlung verdient, braucht nach dem Gesagten kaum ausdrücklich mehr bemerkt zu werden.

Kunstgeschichte.

Der gotische Flügelaltar zu Kefermarkt. Von Florian Oberchristl. Ein Beitrag zur Geschichte der gotischen Plastik in Oberösterreich. Zweite, neube-

arbeitete Auflage. Mit 109 Abbildungen. 4° (48 S.) Linz a. D. 1923, Verlag der „Christlichen Kunstblätter".

Die Schrift, die schon bei ihrem ersten Erscheinen in dieser Zeitschrift (68 [1905], 232) eine anerkennende Besprechung fand, verdient bei ihrem zweiten um so mehr einer erneuten warmen Empfehlung, als die zweite Auflage nicht bloß im Texte erhebliche Erweiterungen erfahren hat, sondern auch durch vorzügliche Wiedergaben aller Einzelheiten des Altares, von dem sie handelt, ein allseitiges, vollständiges Bild des künstlerisch wie kunstgeschichtlich gleich hervorragenden Werkes bietet. Der Kefermarkter Altar entstand gegen Schluß des 15. Jahrhunderts als Stiftung des Christoph von Zelking als einer der vorzüglichsten unter den Altären, die in Oberösterreich um jene Zeit geschaffen wurden. Nächst dem Pacherschen Altar in St. Wolfgang ist er das bedeutendste mittelalterliche Altarwerk, das sich im Oberösterreichischen erhalten hat. Leider ist er nicht mehr in allem in seinem ursprünglichen Zustand, wie der Verfasser nachweist, doch ist er immerhin in der Hauptsache und nach seiner Gesamterscheinung noch der alte. Die Frage nach dem Meister des Altares, der zweifellos den besten spätmittelalterlichen Künstlern auf deutschem Boden zugezählt werden muß, hat eine sehr verschiedene Beantwortung gefunden. Während der eine in ihm eine Arbeit Riemenschneiders sah, glaubten andere ihn Veit Stoß oder Pacher zuweisen oder einem einheimischen Künstler, dessen Name uns nicht mehr bekannt ist, zuschreiben zu sollen; welch letztere Auffassung auch der Verfasser, namentlich mit dem Hinweis auf die überaus rege Kunsttätigkeit, die im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts bezüglich des Kirchen- und Altarbaues in Oberösterreich herrschte, vertritt. Anklänge an die Art Riemenschneiders, Stoß' und Pachers erklären sich durch Bekanntschaft mit den Arbeiten dieser Meister.

Der Mariä-Empfängnis-Dom in Linz a. D. Von Florian Oberchristl, Domkapitular und Mitglied des Dombau-Komitees. Mit über 250 Abbildungen. gr. 8° (156 S.) Linz a. D. 1923, Verlag der „Christlichen Kunstblätter".

Die für weitere Kreise bestimmte, überaus reich illustrierte Schrift ist eine Gabe zum sechzigjährigen Baujubiläum des Linzer Mariä-Empfängnis-Domes. Im ersten Teil gibt sie eine Übersicht über die Entwicklung des Baues, des Meisterwerkes des Kölner Architekten Vinzenz Statz. Begonnen wurde mit der an das Ostende des Chores sich anschließenden Votivkapelle (1862—1869), dann folgte der Chor mit seinem Umgang und Kapellenkranz (1870—1885), hierauf der etwa 140 m hohe, ungemein machtvoll und harmonisch aufstrebende Turm (1886—1901), zuletzt (1902—1922) das dreischiffige Langhaus und der Querbau. Seit Ausbruch des Weltkrieges, dem auch der Dom sein Kupferdach zum Opfer bringen mußte, konnten die Arbeiten nur unter den größten Schwierigkeiten fortgesetzt werden. Immerhin wurden sie soweit gefördert, daß im Jahre 1924 die Fertigstellung des gewaltigen Werkes — die Gesamtlänge des Domes beläuft sich auf 130 m — erhofft werden darf. Was dieser Übersicht einen besondern Wert verleiht, und zwar nicht zum wenigsten auch für den Fachmann, sind die zahlreichen sie begleitenden Abbildungen, die uns den Dom in den einzelnen Stufen seiner Entstehung vorführen. Der zweite Teil der Schrift hat die innere Ausstattung des Domes zum Gegenstand, die Altäre, die Fenster, den Musikchor u. a. Auch hier gesellt sich zum Wort eine Fülle von Abbildungen. Eine Empfehlung bedarf die nach Text und Bildmaterial gleich lehrreiche Schrift kaum. Eine Würdigung des Domes, einer Gründung des heiligmäßigen Bischofs Franz Joseph Rudigier, des großartigsten Kirchenbaues, den das 19. Jahrhundert auf deutschem Boden entstehen sah, behalten sich diese Blätter für den nahen Tag seiner Vollendung vor.

A. D. Tani, Le chiese di Roma. Guida storico-artistica con introduzione del Dott. A. Serafini. Chiese stazionali; 121 illustrazione fuori testo. Edizione d'Arte. 16° (XX u. 324 p.) Torino 1922, E. Celanza.

Gegenstand des Werkchens sind, wie der Titel auch angibt, nicht alle römischen Kirchen, sondern nur die Stationskirchen der Ewigen Stadt, d. h. jener Kirchen, in denen während der Fastenzeit und an gewissen andern Tagen des Kirchenjahres noch immer, wenn auch nicht mehr mit jener Feierlichkeit wie in früherer Zeit, der altehrwürdige, von Gregor d. Gr. neugeordnete Stationsgottesdienst abgehalten wird. Bei jeder Kirche gibt der Verfasser zunächst einen durch Zuverlässigkeit ausgezeichneten Überblick über die Gründung und Geschichte derselben, nennt dann den Stationstag und die sonstigen Hauptfeste, die in ihr im Laufe des Jahres begangen werden, und geht hierauf unter Beigabe von nicht weniger denn 121 vorzüglichen Abbildungen zu einer übersichtlichen, leicht verständlichen Beschreibung

des Äußern und Innern der Kirche, ihrer bemerkenswerten Monumente und ihrer sonstigen Kunstschätze über. Die dem Ganzen vorausgeschickte Einleitung behandelt in sachkundiger Weise die Entstehung und Entwicklung der römischen Basilika und der Stationsfeiern. Wer des Italienischen mächtig ist, dem kann das Werkchen als vortrefflicher Führer zu den römischen Stationskirchen warm empfohlen werden. Vermißt wird am Schluß ein Verzeichnis der in ihm genannten Künstler, ihrer Heimat und ihrer Lebensdaten.

Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan. Von Rudolf Berliner und Paul Borchardt. Mit 15 Textbildern und 20 Tafeln. (32 S.) Berlin 1922, Verlag von Dietrich Reiner. Grundpreis geb. *M* 15.—

Die Silberarbeiten, welche in dem Werke auf vorzüglich ausgeführten Tafeln veröffentlicht werden, wurden von einem der beiden Herausgeber, Paul Borchardt, in Kurdistan gesammelt, als er sich in der Zeit von 1916 bis 1918 als Dolmetscher einer deutsch-türkischen Militärmission dort aufhielt. Sie bestehen in Gürtelschließen, Ohrgehängen, Amulettbüchschen, Armbändern, Kopfschmuckstücken und ähnlichen profanen Schmuckgegenständen und sind teils moderne, teils ältere Erzeugnisse einer handwerklichen, aber auf hoher Stufe stehenden Volkskunst, von denen die älteren vielleicht bis ins 18. Jahrhundert zurückreichen. Nach R. Berliner sind sie stark von westlicher, nach P. Borchardt vornehmlich von persischer Kunst beeinflußt. Die zweite Auffassung halte ich für die zutreffendere. Eine abschließende Entscheidung in dieser Frage der Abhängigkeit ist freilich erst möglich, wenn weitere ähnliche Arbeiten veröffentlicht worden sind. Bemerkenswert ist, daß es nicht die Kurden, sondern Juden sind, die in Kurdistan das Gold- und Silberschmiedegewerbe betreiben. Lehrreich ist die Beschreibung, die Borchardt auf Grund seiner Beobachtungen von ihren höchst primitiven Werkstätten und ihrem nicht minder primitiven Arbeitgerät gibt. Da bis jetzt Edelmetallarbeiten aus Kurdistan noch nicht veröffentlicht wurden, darf das in Anbetracht seiner höchst vornehmen Ausstattung billige Werk auf ein besonderes Interesse rechnen.

Jos. Braun S. J.

Umschau.

Nathan Söderblom.

Es war ein Ereignis in der Münchner Gesellschaft, als der Primas des protestantischen Schwedens vom 7. bis 9. Mai im dicht gedrängten Auditorium Maximum der Universität seine drei Gastvorlesungen über „Die Frömmigkeitstypen der christlichen Konfessionen" hielt, die einzigen Gastvorlesungen, die der ehemalige Professor der Religionsgeschichte von Leipzig in Deutschland übernommen hatte[1]. Die warme Begrüßung, die er fand, galt freilich zum großen Teil dem edlen und unerschrockenen Freunde unsres Volkes; aber auch der religionsphilosophische Gegner Söderbloms mußte die vornehme, abgeklärte Art, die dem Vortragenden eigen war, wohltuend empfinden. Es war für viele eine Überraschung, aus dem Munde des Protestanten Worte und Urteile über katholisches Kirchentum, Ignatius von Loyola u. a. zu hören, die aufrichtiger und ehrlicher Einfühlung entstammten. So mochten in der Seele manchen Zuhörers Wehmut und Sehnsucht miteinander streiten, als Söderblom in seiner letzten Vorlesung über die Möglichkeiten einer Wiedervereinigung resigniert die Kluft zwischen katholischer und protestantischer Grundauffassung zugab, aber trotzdem zu einer Einheit der Liebe aufforderte.

Der ruhige Beurteiler des Schrifttums Söderbloms muß freilich eine noch größere Hoffnungslosigkeit empfinden. Weniges von dem, was Söderblom in rastloser Forschertätigkeit veröffentlicht hat, ist da vielleicht so bedeutsam wie seine „Natürliche Religion und allgemeine Religionsgeschichte"[2] und die Stockholmer Ostermontagpredigt von 1919 „Gehen wir einer religiösen Erneuerung entgegen?"[3] Beide zusammen bilden sozusagen das Glaubensbekenntnis Söderbloms. Die erste Schrift gibt die wissenschaftliche Begründung dieses Credo, die zweite seinen lebendig religiösen Ausdruck. Unmöglichkeit einer metaphysischen und supranaturalen Begründung der Religion, alleinige Begründung auf die lebendige Geschichte ist die These der ersten Schrift. Gewiß habe das Christentum eine gewisse Sonderstellung, insofern es zunächst uns Europäern am nächsten stehe, vorab aber weil es sowohl die größte Breite und Länge und Tiefe persönlichen Lebens in sich trage als auch den höheren Gottesbegriff einer „göttlichen Selbstmitteilung und Aktivität" (ebd. 80—108); aber im Grunde ist es für Söderblom nur ein Typus religiöser Erlebnisweise, die „Persönlichkeitsreligion", die doch irgendwie der Polarisierung durch den andern Typus der „Unendlichkeitsmystik" bedarf. Söderbloms Schüler Friedrich Heiler hat dann, wie wir früher zeigten[1], diese Andeutungen seines Meisters zur vollen Synthese einer „evangelischen Katholizität" ausgebaut. Dieses Programm einer völlig dogmenlosen Erlebnisreligion liegt dann auch der Stockholmer Ostermontagpredigt zu Grunde. „Christentum ist Leben, nicht Lehre" (ebd. 11); gegenüber einem „quantitativen" Christentum, das im Glauben an eine Anzahl von Dogmen bestehe, gelte es das „qualitative" Christentum durchzusetzen, das ein flutendes Leben sei, das zu immer neuem Ausdruck sich formt und abgebrauchte Formen in die neue Strömung auflöst. „Wunder", so predigte Söderblom im Anschluß an seine Vorträge in der Münchner Lukaskirche, ist nichts anderes als das Erlebnis der lebendigen Nähe Gottes[2]. Das schlechthin Absolute, so schrieb er schon 1898, ist nicht irgendwie *in* dieser Welt, sondern einzig *über* der Welt[3]. So bleibt eben die Religion dieser Welt nur der Relativismus der geschichtlich entstehenden und geschichtlich vergehenden Formen; die „Wahrheit" ist einzig jenseitig.

Söderblom geht also, wenn wir richtig sehen, noch weiter als Troeltsch, der auch in seinem berühmten Buch „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte"[4] diesen Standpunkt eines rein jenseitigen Absoluten eingenommen hatte, aber ihn doch mehr und mehr, in bewußtem Anschluß an Leibniz, durch eine Art Immanenz des Absoluten im Individuum ergänzte[5]. Während für Söderblom (und Heiler) die geschichtlichen Religionsfor-

---

[1] Vgl. unsre eingehenderen Berichte im „Bayr. Kurier" Nr. 127—130.

[2] Stockholm-Leipzig 1913.

[3] Zur religiösen Frage der Gegenwart. Leipzig 1921.

[1] *Diese* Zeitschrift 105 (1923) 353 ff.

[2] Münchner Neueste Nachrichten Nr. 127.

[3] Die Religion und die soziale Entwicklung. Freiburg 1898.

[4] Tübingen 1920[2] 63 ff.

[5] Gesammelte Schriften II (Tübingen 1913) 393 ff. 764 ff.; III (ebd. 1922) 209 ff. 677 ff.

men nur sich wandelnde Erlebnisformen sind, die nur insofern eine Art Gottesgegenwart in sich tragen, als der Rhythmus göttlichen Lebens in den Rhythmus geschöpflichen Lebens miteinschwingt, läßt es doch Troeltsch zu einer Art von Ergreifung des Wesens Gottes kommen. Die geschichtlichen Religionsformen sind nach ihm nicht nur dadurch (pragmatistisch) „wahr", daß sie „quellendes Leben" sind; sondern es gehört auch zu ihrer „Wahrheit", daß sie irgendwie die absolut gültige Wahrheit, die Gott ist, ergreifen.

Wir verstehen nun die milde, einfühlende Art Söderbloms als Ethos seines Relativismus, aber gerade weil wir sie verstehen, empfinden wir ihr gegenüber eine noch größere Hoffnungslosigkeit als manche der Zuhörer seiner Münchner Vorträge. Der Preis, um den Söderbloms Einfühlungsweite erkauft ist, ist zu hoch. Er ist jener augustinische Gottesbegriff, der „Gott über uns und in uns", von dem wir im Augustheft sprachen. Die extreme Jenseitigkeit des lutherischen Gottes und der moderne Relativismus sind nur zwei Seiten derselben Erscheinung. Ist Gott alles allein, so ist das Geschöpf eben nichts als wesenloser Schein, der sich ewig wandelt. Dann ist es auch nicht möglich, daß der wesenhafte Gott irgendwie wirklich in den Bereich dieses wesenlosen Geschöpflichen eintrete. Jedes wahrhafte Zueinanderkommen von Gott und Geschöpf ist ausgeschlossen. Gott bleibt das schlechthin jenseitige Sein, das Geschöpf aber der wesenlose Schleier, der es umflattert. Um diesem Standpunkt zu entgehen, muß man den Mut haben zu dem letzten unauflöslichen Geheimnis eines Gottes, der wahrhaft über uns ist und doch ebenso wahrhaft in uns, und eines Gottes, der wahrhaft „alles in allem ist" und „alles wirkt" und doch dem Geschöpf Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit beläßt. Wer in der gefährlichen Krankheit „gradlinigen" Denkens nur eine dieser einander entgegengesetzten Gedankenlinien entlang laufen will, endigt dort, wo die gesamte nachscholastische Philosophie und protestantische Theologie heute geendet hat: beim Relativismus.

Ist also das Gegenstück dieses Relativismus, der Standpunkt einer Wesenheit und Wahrheit innerhalb des Geschöpflichen, notwendig mit harter Unduldsamkeit verknüpft? Ist Einfühlungsweite Zeichen eines, wenn auch versteckten, relativistischen Denkens, — Einfühlungsenge aber Zeichen des Standpunktes absoluter Wahrheit? Eine solche Auffassung würde den Unterschied vergessen, der zwischen dem Wesenhaften und der Wahrheit, die Gott ist, und dem geschöpflich Wesenhaften und Wahren besteht, und damit in das lutherische „Gott alles allein" wieder zurückfallen. Nein, das gerade ist das große Geheimnis des Weltgesetzes der analogia entis, daß in allen Geschöpfen ein Wesenhaftes und Wahres und Gutes ist, das Gültigkeit und Wirklichkeit hat, das aber trotzdem nur ein Spiegelbild und Gleichnis göttlichen Wesens und göttlicher Wahrheit und göttlicher Gutheit ist. Und das ist das große Geheimnis der Menschwerdung, daß der menschgewordene Gott fortlebt in einer Gemeinschaft, die alle einzelmenschlichen und völkischen und menschheitlichen Verschiedenheiten in räumlichem Nebeneinander und zeitlichem Nacheinander in sich begreift. Das Dilemma von Absolutismus und Relativismus löst sich auf in die vielfältige Abbildung und Spiegelung des einen göttlichen Wesens in den vielen individuellen geschöpflichen Wesenheiten. Von Gott aus, von Gott-Schöpfer und Gott-Erlöser aus, ist also eine Einfühlungsweite zu gewinnen, die viel weiter geht als die Einfühlungsweite der Relativismussysteme: eine Einfühlungsweite, die weit ist wie Gottes Auge und vor allem weit ist wie Gottes Herz. Wenn der echte Christ festhält an der Wirklichkeit eines „Gottes über uns und in uns" und wenn er festhält an der Krönung dieses Gottesbildes durch die Wirklichkeit des menschgewordenen Gottes, der selbständige Persönlichkeit ist („Jesus Christus zur Rechten des Vaters") und ebenso Lebenseinheit der Menschengemeinschaft („Haupt und Leib Ein Christus") und so nur die ungeahnte Vertiefung des „Gott über uns und Gott in uns" darstellt, — in dieser dogmatischen Verankerung hat der echte Christ im tiefsten Sinne die Verankerung seiner gottweiten Schauweite und Einfühlungsweite. Alles Dogma und alles Sakrament und alle Kirchenzucht begreift sich in das eine, in die „Vereinigung mit Gott". Mit Gott aber und in Gott schaut der Mensch mit Gottes Auge und fühlt mit Gottes Herzen, der „größer ist als unser Herz und alles versteht" (1 Joh. 3, 20). Denn „Gott ist Liebe".

Erich Przywara S. J.

Franziskusarbeit in Brasilien.

Zwei Werke liegen vor uns, die einen tiefen Blick tun lassen in das Wirken deutscher Ordensmänner in Brasilien, ein Wirken so außergewöhnlich, daß es weiteste Beachtung ver-

dient[1]. Vor allem ist der Name Pedro Sinzig der Inbegriff einer umfassenden Tätigkeit geworden, die insbesondere der Neubegründung, Wiederbelebung und Ausgestaltung des brasilianischen katholischen Pressewesens galt. Dank der Anregung und rastlosen Arbeit dieses einen Mannes umspannt jetzt ein eigener katholischer Preßverein mit mehr als 700 Einzelgruppen das ganze weite Land, in das so Hunderttausende guter Bücher, großenteils geschenkweise, hinausgingen; eine erstklassige katholische Tageszeitung (O Diario) ist so gut wie gesichert; eine besondere Filmzeitschrift übt einen überraschend wirksamen Einfluß aus auf sittliche Hebung des Lichtspiels; die stattliche Halbmonatschrift Vozes de Petropolis, bereits in über 25 Halbjahrsbänden vorliegend, verschafft sich immer mehr Gehör und war drüben namentlich im Weltkrieg der einflußreichste Kämpe für die gerechte Sache unsres Vaterlandes. Man füge hierzu noch die zahlreichen schöngeistigen, geschichtlichen, erbaulichen und besonders musikalischen Veröffentlichungen Sinzigs und seiner Mitarbeiter, und man wird mit hoher Achtung vor solch großzügigen Bestrebungen und Erfolgen erfüllt.

Es war im Jahre 1891, als deutsche Franziskaner in das Erbe ihrer aussterbenden brasilianischen Mitbrüder eintraten. Was sie in diesen dreißig Jahren geleistet haben, insbesondere in der bedeutsameren Südhälfte des Landes, davon berichten vier schlichte Jahrbücher, von denen das vorliegende vierte das reichhaltigste ist wegen der größeren und wichtigeren Zeitspanne und der zusammenfassenden Rückblicke, namentlich auf literarischem Gebiet. 24 Franziskanerklöster sind von Rio de Janeiro bis Rio Grande do Sul über das Land verstreut, ebenso viele Mittelpunkte segensreicher Tätigkeit für Brasilianer, deutsche, italienische und andere Kolonisten in religiöser wie allgemein kultureller Hinsicht. Die seelsorglichen Berichte der einzelnen Niederlassungen und vor allem auch hervorragender Wandermissionäre wie des P. Solanus Schmitt bieten lehrreiche Einblicke in die wirtschaftlichen und geistigen Verhältnisse und die rege Entwicklung jener jungen, aufstrebenden Gebiete, besonders in dem noch wenig bekannten, eben erst erschlossenen Hinterlande der Staaten Santa Catharina und Paraná. Von kulturhistorischer Bedeutung ist hier die sich immer wiederholende Geschichte religiöser Fanatiker, die als „Propheten" eigentümlicher Art Scharen blindergebener Anhänger um sich sammeln und oft genug mit Mord und Brand ihr „Gottesreich" auszubreiten suchen. Auch von Kriegsleiden hören wir, wie von der Zerstörung der Druckereien des wackern Franziskanerblattes „Der Kompaß" in Curityba und der schon erwähnten Vozes de Petropolis, beides „Heldentaten" des aufgehetzten Pöbels. Was mehr betrübt, ist die mitgeteilte Ungeheuerlichkeit, daß von zuständiger Seite in den Kirchen der Deutschen das Deutsche für Predigt, Gesang und lautes Beten verboten war! Doch all das ist fast vergessen über der erfreulich aufblühenden Gegenwart, die reichen Lohn für so viele Opfer und Entbehrungen zu bringen verspricht.

Auf diesem Hintergrunde hebt sich das Wirken P. Sinzigs eindrucksvoll ab. Man muß es ihm lassen, dieser in ganz Brasilien bekannte, in den besten Jahren stehende Franziskaner hat ungemein viel erlebt und war wahrlich nicht in seinem Kloster „lebendig begraben"! Ein einfaches Kind des Rheinstädtchens Linz, kam er fünfzehnjährig zu den Franziskanern, zog schon 1893 als siebzehnjähriges Novizlein in seine neue Heimat Brasilien, wo er die nächsten fünf Jahre unter mancherlei Wechselfällen den Studien in Bahia und Olinda oblag. Als junger Kleriker begleitete er zur Verwundetenpflege den Feldzug (1897) gegen Canudos in Nordbahia, wo ein hartnäckiger Fanatikeraufstand das ganze Land lange in Aufruhr versetzte. Was der Verfasser mit dem Reize des Selbsterlebten darüber berichtet, wie so manches, was er sonst zu erzählen weiß, führt den europäischen Leser in eine neue, ungeahnte Welt, von der man sonst nirgends hört. Als neugeweihter Priester kam P. Sinzig 1898 in den Süden, nach Santa Catharina, und wuchs dann allmählich seinen großen Lebensaufgaben entgegen. Als der Unterzeichnete vor etwa zwanzig Jahren den schlichten Franziskaner zum ersten Mal in Rio Grande do Sul persönlich traf, ahnte er nicht, was dieser Mann noch für das katholische Brasilien bedeuten sollte. Wie es dazu kam, was die großartigen Pläne zur Hebung katholischen Geisteslebens im einzelnen entstehen,

[1] Nach 30 Jahren. Vierte Chronik (1915 bis 1921) der südbrasilianischen Franziskanerprovinz. Herausgegeben von P. Petrus Sinzig O. F. M. (208 S. in Lex.-8°, mit einem Titelbild u. 32 Abbildungen im Text.) Freiburg 1922, Herder & Co. — Lebendig begraben? Erinnerungen von P. Petrus Sinzig O. F. M., Rio de Janeiro. Übersetzt von Maria Kahle. 8° (XII u. 294 S.) Mit 11 Bildern auf 5 Tafeln. Freiburg 1922, Herder & Co.

wachsen und schließlich glückhaft reifen ließ, dies alles lese man in dem Buche selber nach, das ein tatenreiches, wirklich erzählenswertes Leben vor uns entrollt.

Ohne einen fast kindlich freudigen Optimismus wären solche Leistungen schlechterdings undenkbar. Wie jeder Optimismus verleitet er auch hie und da zu allzu günstiger und selbst irrtümlicher Beurteilung, wofür Referent aus eigenster Erkenntnis einen ihn selbst betreffenden Fall anführen könnte. Am europäischen, zumal deutschen Maßstab gemessen, mögen die Erfolge dem einen oder andern vielleicht auch weniger staunenswert, dies oder jenes übertrieben oder einseitig erscheinen. Doch für junge, machtvoll vorwärtsstrebende Länder wie Brasilien wäre solch ein Standpunkt verfehlt und unfruchtbar; hier gilt es, das Gute von seiner besten Seite zu erfassen und zu fördern, ohne hemmende und beengende Verkleinerung oder verdunkelnde Inschattenstellung durch Größeres, das vorderhand doch unerreichbar ist. Deshalb Dank dem Verfasser für seinen nie verzagenden Optimismus und nimmermüden Unternehmungssinn, der ihn und seine Mitarbeiter in aufbauendem Franziskusgeist noch vieles für Gott und Kirche, zum Besten des brasilianischen Volkes und zu Ehren des deutschen Vaterlandes leisten lassen möge!

Aug. Padtberg S. J.

Auch eine Art Literaturkritik.

Die abstrusen Kompilationen aus Geburtsdaten, Büchertiteln, Waschzetteln und Zeitungsausschnitten, welche sich moderne Literaturgeschichten nennen, sind insgesamt ein öder Mist — so versichert uns Franz Blei im Vorwort seines „Großen Bestiariums der modernen Literatur“ (Berlin 1922, Ernst Rowohlt). Die erste gründliche kritische Darstellung der modernen Literatur aber ist nach des Verfassers bescheidener Selbstschätzung eben dieses Bestiarium. „Es verzichtet auf alles übliche wortreiche und doch nichtssagende Beiwerk, wie es allen Naturhistorien unsrer literarischen Fauna eigentümlich ist, und befleißigt sich einer Kürze von Merksprüchen, die leicht zu behalten sind.“

Einige Beispiele mögen zeigen, wie Franz Blei die morphologischen und biologischen Eigentümlichkeiten der modernen „Literatiere“ in karikierenden Schattenrissen festzuhalten sucht.

„Die George[1], auch die große George genannt, ist ein hochbeiniger Watvogel, der durch die außerordentlich schöne Proportion seiner Glieder wie auch durch seine Größe weit über seine Genossen im Wasser hinausragt, die es ihm mit Strecken und Recken ihrer kurzen mißgeformten Glieder gleichtun wollen zum großen Vergnügen der zuschauenden Kinder. Aber die George nimmt solches Stelzen der andern lächelnd hin, weil es ihr ihre Einzigartigkeit und Mustergültigkeit beweist. Die George hat Töne, die sie nur im Gehen von sich gibt, und es bekommen diese vom wohlgeordneten Spiele der Glieder eine gefällige Rhythmik. Das Gesicht der George ist von geringem Umfang und wird von ihren Beinen beherrscht, insofern ihr Sehen nicht darüber hinausgeht...“

„Das Hasenclever[1]. Weil sie Clever wie ein Hase ist, hat man eine stark überzüchtete Windhundrasse so genannt. Das Hasenclever besteht zu Zeiten nur aus Nase und Wedel, das andere ist alles Wind. Das bedauernswerte Tier kommt dann immer in die fatale Lage, nicht mehr sein Vorne und Hinten zu unterscheiden, so daß es mit dem Schweiferl riecht und mit der Nase wedelt. Es ist zum Erbarmen. Wenn es auf die immer alerte cleverness verzichtete, könnte vielleicht noch ein guter richtiger Hund aus ihm werden.“

„Das Storm[2]. Man kann von ihm nicht sagen, es sei lange tot, denn es hat nie lebendig existiert, sondern immer nur im ausgestopften Zustande. Es besaß also nie etwas, was man innere Organe nennt. Die glatte graugelbe Haut war mit Seegras, Heidekraut, Mövenfedern und derlei ausgestopft, wodurch das Storm einen faden, laulichen Geruch bekam.... Der Geruch ist das Wesentliche des damit ausgestopften Storms. Man nennt diesen Geruch Stimmung....“

„Die Polgar[3]. Das ist eine feine, stille, silbergraue Maus, besonders artig anzusehen, wenn sie — was das kluge Tier mit gut gespielter Unbewußtheit tut — über die verstimmte Leier der Zeit läuft, hiebei ein verstaubtes, sehnsuchtsvolles kleines Geklimper verursachend. Die große Menge hält die Polgar für harmlos, doch hat unsre Untersuchung ergeben, daß jenes zarte Mehl aus den von unsrem Tiere angenagten Fundamenten Ekrasit, wenn auch in sehr fein verteiltem und abgeschwächtem Zustande enthält. Aus winzigen Vornehmheiten und Bösheiten, unvermeid-

[1] Stefan George, manierierter Lyriker, Haupt einer Schule.

[1] Walter Hasenclever, expressionistischer Dramendichter.

[2] Der berühmte Novellist Theodor Storm.

[3] Alfred Polgar, Wiener schöngeistiger Journalist und Schauspieldichter.

lichem Zeitungspapier, Lyrismen und mit schönen roten Blutkörperchen eines besseren Lebens baut die Polgar Viennensis aparte Gedankennester, die man wegen ihrer aparten Zusammensetzung aus Fragilität und Dauer Filigranitkunstwerke nennt."

Nicht nur Dichter, auch Denker sind im Bestiarium zu treffen. Oswald Spengler sind folgende Bosheiten gewidmet.

„Das Dröhm. Das von seinem Entdecker Dr. Spengler Dröhm genannte winzige Tier fand sein Entdecker im Blech, mit dem er sich gerade beschäftigte. Der Professor behauptete, es entdeckt zu haben. Aber es ergaben mikroskopische Untersuchungen, daß, was Spengler für ein selbständiges Lebewesen hielt, nur des Professors Fingerspuren auf eben dem Bleche waren. An des Spenglers Fingern haftete etwas Druckerschwärze von dreitausend gelesenen Gedichtebüchern. Was man erst für einen Blechpilz ansah, klärte sich auf. Nur sein Entdecker, der zu seinem Tier ein viele hundert Seiten langes Vorwort, genannt „Der Untergang des Abendlandes", geschrieben hat, hält an seiner Entdeckung und am Tiercharakter des Dröhms fest."

Das rätselhafte Wort Eucken findet Blei in alle Kuhglocken des deutschen Ideal-Idealismus graviert, die am hohlen schönen Klang erkenntlich seien. Graf Hermann Keyserling wird zum immer wandernden Kranich, der überall die Denkgewohnheiten seiner Hausgenossen auskundschaftet; zur Zeit brüte er in Darmstadt Teeier.

Mit den „Literatieren" sind auch Kritiker und Literaturhistoriker zusammengesperrt. Da erscheint Alfred Kerr, der Theaterkritiker des „Berliner Tageblatts", als Buntspecht, der mit seinem ausgebildeten Schnabel alles, was es auf der Welt gibt, beklopft; dabei stößt er immer seinen Schrei „Kerrkerr" oder „Cri-tik" in allen Modulationen aus. Schlecht kommt der bis zum Fanatismus antisemitische Adolf Bartels weg, der ein Zoolog der deutschen Fauna literarica geworden, nachdem er als Fauna wenig Glück gehabt. Schuld daran sei nach Bartels, daß die Ställe mit jüdischen Literatieren so überfüllt seien, daß ein dünnes Christenschwänzchen darin wenig Platz fände. „Als Zoologe hat er einen Radiometer für Nasen erfunden, die ihm nicht passen." —

Belustigend ist, wie dem Verfasser des Bestiariums mit gleicher Münze zurückgezahlt wird. Otto Flake schickt folgenden Beitrag zum Bestiarium: „Peregrin Steinhövel (Pseudonym von A. Blei), ein Esel, von dem man naturgemäß nur Eselsfußtritte erwarten kann." Wofür Blei mit Humor quittiert: „Das Flake wäre demnach ein Löwe. Aber ein toter. Lieber, gescheuter Flake!" — Bissiger ist Theodor Haecker, der in „Satire und Polemik" dem Herrn Blei die Rolle eines Vampirs zuweist; er sei zwar kein Vampir vom Ausmaß Strindbergerscher Visionen, aber doch ein kleines, verhutzeltes Vampirchen, das sich bald an diesem, bald an jenem Buche für die Produktion der nächsten sechs Wochen vollsaugt. Versöhnend wirkt, daß die Selbstschilderung Bleis, freilich unter einer weniger abstoßenden Tiergestalt, mit der Kennzeichnung Haeckers übereinstimmt. Der Blei des Bestariums ist nämlich ein Süßwasserfisch mit außerordentlich glatter und dünner Haut, durch welche die jeweilige Nahrung mit ihrer Farbe deutlich sichtbar wird. Man kann so immer sehen, was der Blei gerade gegessen hat, und ist des Fraßes Farbe lebhaft, so wird der Blei ganz unsichtbar und nur die Farbe bleibt zu sehen. —

Nicht alle Stücke des Bestiariums sind so humorvoll oder witzig wie die angeführten, zuweilen sucht Wortwitz vergeblich den Geist zu ersetzen, und manchmal sind die Scherze recht unappetitlich. Ohne die schöngeistige Aufmachung der Tiervergleiche wären so knappe literarische Charakteristiken ungenießbar; die Bleische Würze ist aber derart gepfeffert, daß man ihrer bald überdrüssig wird.

Sigmund Stang 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.

1923 Z 7084

Marienliteratur

Die seligste Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden
Eine theologische Untersuchung. Von Chr. Pesch S. J. (Im Druck)

Die Gottesmutter
Theologie und Aszese der Marienverehrung. Von Justinus Albrecht O. S. B. Geb. G 3.60

Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters.
Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Von Stephan Beissel S. J. Mit 292 Abbildungen. Gebunden G 24.50

Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert
Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Von St. Beissel S. J. Gebunden G 20.—

Wallfahrten zu U. L. Frau
in Legende und Geschichte. Von St. Beissel S. J. Mit 124 Abbildungen. Gebunden G 22.—

U. L. Frau von Lourdes
Geschichte der wunderbaren Ereignisse von Lourdes. Von H. Lasserre. 10. u. 11., verbesserte Aufl. Geb. G 6.—

Unsere Liebe Frau
Ihr Leben u. Sterben. Von Moritz Meschler S. J. Mit 19 Bildern nach F. v. Schraudolph. 3. u. 4. Aufl. Gebunden G 3.90

Das Leben der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria
Von Dr. J. B. v. Hirscher. 7. Aufl. Geb. G 3.20

Die Marianischen Kongregationen in Deutschland
mit besonderer Berücksichtigung der Marianischen Jugendbewegung. Von Walter Sierp S. J. G 1.80

Marianische Kongregationsbücherei
Herausgegeben von G. Harrasser S. J. Mit Titelbildern und Buchschmuck. Bisher I—III.

I. **Marienblumen.** Liebfrauenerzählungen neuerer katholischer Schriftsteller. Gesammelt von Georg Harrasser S. J. Gebunden G 4.—

II. **Marianisches Leben.** Bilder aus dem Walten und Wirken der Marianischen Kongregationen. Gesammelt von G. Harrasser S. J. Geb. G 4.—

III. **In der Kongregationsschule.** Vorbereitungsunterricht zur Aufnahme in die Marianische Kongregation. Von M. Müller. Gebunden G 4.—

Der Christ im betrachtenden Gebet
Anleitung zur täglichen Betrachtung, besonders für Priester und Ordensleute. Von A. Lehmkuhl S. J. 4 Bände. / III. Bd. Schaltbetrachtungen. Marien- und Herz-Jesu-Monat: Mai — Juni — Juli. 3. u. 4. Auflage von Konrad Kirch S. J. Gebunden G 5.20

Das Büchlein von U. L. Frau
Von Joseph Hilgers S. J. 2. Aufl. Geb. G 4.—

Mein Rosenkranz
Erwägungen. Von P. Bonavent. Krotz O. Pr. G 1.-

Muttergottes-Erzählungen
Von Konrad Kümmel. Gebunden G 4.80

Die Lauretanische Litanei
Sonette. Von Alexander Baumgartner S. J. 3. Auflage. Gebunden G 2.40

Vorträge

Sancta Maria
6 Vorträge von H. Hanszakob. 4. Aufl. Geb. G 3.70

Die Himmlische Mutter
8 Maipredigten. Von Dr. A. Huber. 2. Aufl. Geb. G 2.60

Im Dienste der Himmelskönigin
Vorträge f. Mar. Kongregationen. Von G. Harrasser S. J. u. P. Sinthern S. J. 2 Bde. 5. u. 6. Aufl. (Im Druck.)

Lourdes im Lichte der Wahrheit
Vorträge. Von A. Schweykart S. J. Geb. G 4.90

Gebetbücher

Der Monat Mariä
Mit einem Gebetsanhang nebst Liedern zur allerseligsten Jungfrau. Von P. J. Beckx S. J. 18. Aufl. Geb. G 4.-

Zur Verehrung U. L. Frau
Andachtsübungen. Von Dr. Jos. Jungmann S. J. 3. Auflage. Gebunden G 4.—

Bete in Liebe!
Gebetbuch zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria. Von E. Klausener. 6.—10. Tsd. Geb. G 2.45 u. höher.

Ave Maria!
Von Dr. Wilhelm Färber. Mit einem Titelbild. 8. Auflage. G 1.20 u. höher.

Die Esther des Neuen Bundes
Betrachtungen für die Maiandacht. Von B. Köble. Mit Gebeten, Litaneien u. Marienliedern. Geb. G 4.60

Mein liebes Rosenkranzbüchlein
6. Auflage. Mit 17 Illustrationen. Gebunden G 0.60

Novene zu U. L. Frau von Lourdes
Von Moritz Meschler S. J. 9. Aufl. Geb. G 4.60

Officium Parvum Beatae Mariae Virginis
Die kleinen Marianischen Tagzeiten. Lateinisch und deutsch. Von Dr. J. Bach. 51.—60. Tausend. (Im Druck)
Ausg. f. Ordenskongregationen. 22. Aufl. Geb. G 2.80

Regel- und Gebetbuch
zum Gebrauche der Marian. Männer-Kongregationen. Von Tilmann Pesch S. J. 4. Aufl. Geb. G 1.45

Kongregationsbüchlein
Ausgabe für Männerkongregationen. 4. Auflage. G 0.40; gebunden G 0.90
Ausgabe für Jünglinge und Jungmänner. Von Albert Bickel. 22.—24. Tsd. G 0.50; geb. G 1.—
Ausgabe für Jungfrauenkongregationen. Von Albert Bickel. 26.—50. Tsd. G 0.50; geb. G 1.—

Maiandacht für Kinder 4. Aufl. G 0.50 u. G 1.-

Lieder für die Maiandacht

9 Marienlieder
Zweistimmig, mit Orgel- (Harmonium-) Begleitung. Von J. Diebold. Op. 82. Part. G 1.-; Stimmen je G 0.25

30 Marienlieder
für das ganze Kirchenjahr für vierstimmigen gemischten Chor leicht ausführbar komponiert. Von J. Diebold. Op. 112. Partitur G 2.50; Einzelstimme G 0.50

30 Marienlieder
im Volkston, alte und neue, für eine oder zwei Singstimmen. Von Johannes Schweitzer. Op. 28. 38.—85. Tausend. G 0.30; Orgelstimme. 4. Aufl. G 1.—

5 Marienlieder
für Sopran, Alt, Tenor und Baß oder Sopran und Alt mit Orgelbegleitung. Von C. Schweitzer. Op. 21. Partitur, zugl. Orgelstimme G 0.80; Einzelstimme G 0.20

G = Grundzahl, mal Schlüsselzahl = Verlags-Marktpreis; dazu Teuerungszuschlag. Schlüsselzahl und Teuerungszuschlag sind jeder Buchhandlung bekannt. Bei Anfragen ist Rückporto erforderlich. „Herders Bücherschatz" vom Verlag unentgeltlich.

HERDER & CO. G.M.B.H. FREIBURG I. BR.

VORANZEIGE

Deutsche Heldenlegende

Von

Franz Herwig

In diesem auf fünfzehn Lieferungen zu eineinhalb Druckbogen großen Formats berechneten Werke strebt der bekannte Erzähler die dichterische Gestaltung solcher deutschen Persönlichkeiten an, die unsrem Volke, ganz gleich wie es religiös und politisch eingestellt ist, heldische Vorbilder sind. Selbst wo es sich um geschichtliche Persönlichkeiten handelt, gibt Herwig keinen trockenen Lebensabriß, sondern eine Einfühlung und Gestaltung der letzten Wesenheiten der Helden. In der Form sind zweifellos Einflüsse der deutschen Heldensage wie der Heiligenlegende spürbar, letzten Endes aber ist die „deutsche Heldenlegende" durchaus originell und dabei so einfach, daß jung und alt, Gebildete wie Ungebildete sie mit gleicher Befriedigung aufnehmen werden. Ohne leeres Pathos, vielmehr, wie unser altes erzählerisches Volksgut, nicht selten voll liebenswürdiger Schalkhaftigkeit, hat sie doch den monumentalen Stil, der den Willen zum Großen im Leser befeuert. Wer Herwigs Heldenlegende „Fernando de Magellan" im 1. Bande des „Fährmann" kennt, der weiß, was er von der „Deutschen Heldenlegende" zu erwarten hat. Einen besondern Reiz haben die Legenden dadurch erhalten, daß sie in inniger Beziehung zu den deutschen Landschaften und Erinnerungsstätten stehen, wo sie durch den Dichter erzählt werden.

Die ersten Lieferungen: „Der Führer" (Wanderzug der Germanen) und „Der Namenlose" (Ein erster christlicher Glaubensbote in Deutschland) werden im Frühjahr 1923 erscheinen; das ganze Werk wird im Herbst 1923 abgeschlossen sein. Es umfaßt dann:

1. Der Führer. (Wanderzug der Germanen.)
2. Der Namenlose. (Ein erster christlicher Glaubensbote in Deutschland.)
3. Widukind.
4. Otto der Erste.
5. Friedrich der Erste.
6. Maximilian.
7. Albrecht Dürer.
8. Jan van Weerth.
9. Friedrich der Große.
10. Klemens Maria Hofbauer.
11. Andreas Hofer.
12. York.
13. Heinrich von Kleist.
14. Bismarck.
15. Der deutsche Mensch im großen Krieg.

VERLAG HERDER & CO. G.M.B.H. FREIBURG IM BREISGAU

10. DEZ. 1965
8. NOV. 1966
9. 2. 72
13. MRZ. 1979
30. NOV. 1979
25. APR. 1980
27. JAN. 1981
26. APR. 1982

1.20