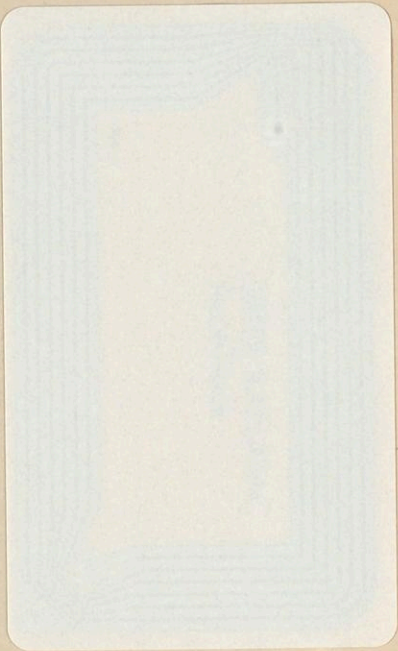




N12<527694870 021



ubTÜBINGEN



A. GRIESHABER
BUCHBINDEREI
& PAPIERHANDLUNG
TÜBINGEN

Stimmen der Zeit

M O N A T S C H R I F T
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

106/107. Band



Freiburg im Breisgau 1924
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten.



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

Gh 2449

Inhalt.

Einhundertsechster Band.

Abhandlungen.

	Seite
Die Konversionsbewegung in Holland. (J. van Ginneken.)	1
Platon-Aristoteles: Was heißt philosophieren? (B. Jansen.) . . .	20
Tragische Seele? Eine Betrachtung zum Thomasjubiläum. (E. Przywara.)	33
Spiritismus, Wissenschaft und Religion. (J. Beßmer.)	46
Von Katholizismus und dichterischer Schöpferkraft. (Fr. Muckermann.)	54
Incipit lamentatio — der Gesang unsrer Trauermette. (P. Lippert.) .	81
Liturgie und religiöses Leben. (J. Kramp.)	91
Christliche Wiedervereinigung. (M. Reichmann.)	99
Aus Sturmtagen der katholischen Publizistik. (I. Der Kampf um die „Neue Würzburger Zeitung“ 1837—1839). (J. Grisar.)	112
Von primitiver Kunst. (J. Kreitmaier.)	126
Von den Ursachen deutscher Not. (M. Pribilla.)	161
Im Kampf um den Frieden. (E. Noppel.)	179
Eine neue Aussprache über Katholizismus und Protestantismus. (M. Reichmann.)	191
Oskultismus und Hypnose. (J. Beßmer.)	207
Die deutsche Romantik in geistesgeschichtlicher Beleuchtung. (A. Stock- mann.)	216

Umschau.

Katholisches bei protestantischen Romanisten. (E. Stang.)	73
Gottesbeweise und Gotteserkenntnis. (M. Pribilla.)	75
Der hl. Franz Borgias als Komponist. (J. Kreitmaier.)	77
Zur Vollendung der Neuausgabe der Tiergeschichte Alberts d. Gr. (E. Wasmann.)	79
Die Reform des Gregorianischen Kalenders. (Joh. G. Hagen.)	148
Liturgisches Apostolat und Katechetinnenarbeit in Ungarn. (P. v. Dlasz.) . .	151
Nord- und Südpolfahrten. (A. Padtberg.)	154
Aus dem Leben zweier deutscher Könige. (J. Grisar.)	157
Unser Interesse an der Mystik. (E. Böminghaus.)	236
Die Memoiren des Ritters v. Lang. (J. Grisar.)	237

Einhundertsechster Band.

Abhandlungen.

	Seite
Selig, die den Frieden schaffen ...! (P. Lippert.)	1
Ist die deutsche Kultur protestantisch? (M. Pribilla.)	7
Idealismus. (M. Gierens.)	23
Zwerg als Stammvater des Menschengeschlechtes? (A. Padtberg.) .	34
Ein Gang durch die Zeit. (E. Przywara.)	52
Das Vermächtnis Ritas. (E. Stang.)	61
Die Bedeutung des Kritizismus. (B. Jansen.)	81
Das Erdbeben von Tokio am 1. September 1923. Skizzen eines Augen- zeugen. (J. Dahlmann.)	100
Lateinische Hymnen aus alter Zeit im modernen Gewande deutscher „Nachdichtung“. (E. Blume.)	115
Eine ungedruckte Rede Schellings. (W. Krag.)	130
Von der kommenden Kunst. (J. Kreitmaier.)	140
Kantischer und katholischer Geistestypus. Eine Betrachtung zum Kant- Jubiläum. (E. Przywara.)	161
Neues Licht über Wallensteins Schuld? (B. Duhr.)	185
Mission und Propaganda. (M. Reichmann.)	189
Vom Sakrament des hochzeitlichen Bundes. Sein Geheimnis, sein Recht, seine Liturgie. (J. Kramp.)	196
Romane aus der Zeitseele. (E. Stang.)	212
Katholiken und höhere Schule. (Gedanken zur Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens. (J. Schröteler.)	241
Kulturwende und Katholizismus. (M. Pribilla.)	259
Eucharistie, Not und Erlösung. (W. M. Gierens.)	279
Altes und Neues zum Erkenntnisproblem. (St. v. Dunin-Borkowski.)	291
Custos, quid de nocte? Eine Gewissenserforschung. (E. Przywara.)	301
Wandlungen der Wohlfahrtspflege. (E. Noppel.)	321
Katholisch und Völkisch? (E. Böminghaus.)	329
Kämpfergeist oder Duldsamkeit? (P. Lippert.)	337
Kingen um Gott. (E. Przywara.)	347
Die russische Intelligenz und die katholische Kirche. (F. Wiercinski.)	353
Musikpessimisten. (J. Kreitmaier.)	369
Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit. (E. Przywara.)	401
Sadhu Sundar Singh. (H. Gierp.)	415
Aus Sturmtagen der katholischen Publizistik. II. Der „Fränkische Courier“ 1839—1841. (J. Grisar.)	426
Ein vielumstrittener Mystiker. (K. Reichstätter.)	443
Abendland und Morgenland bei Solowjew. (Fr. Muckermann.) . .	455

Umschau.

	Seite
Der Zweck heiligt die Mittel. (M. Reichmann.)	73
Die Wiege des Indogermanentums. (G. Lehmann.)	75
König Johann von Sachsen und das Jesuitengesetz. (H. Grisar.)	78
Der Plan einer katholischen Zeitschrift in Bayern im 18. Jahrhundert. (B. Duhr.)	158
Aus der konfessionellen Schulstatistik. (M. Reichmann.)	160
Von rheinischer Geschichte und Art. (J. Grisar.)	235
Noch eine kirchliche Friedenstaube. (M. Reichmann.)	237
Textiler Haekelismus. (E. Wasmann.)	319
Kirchliche Beschwerden im Protestantismus. (M. Reichmann.)	319
Luthers Pecca fortiter. (M. Pribilla.)	391
Die Zukunft der Philosophie. (E. Przywara.)	395
Ein Universitätsprofessor im Tertiärenkleide. (E. Wasmann.)	399
Am Grabe Kants. (J. Lernas.)	476
Ein Konvertitenbild. (H. Bruders.)	479

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Einhundertsechster Band.

	Seite		Seite
Albertus Magnus, De animalibus libri XXVI. 2. Band. Herausgegeben von Hermann Stadler	79	Hermelink, Heinrich, Katholizismus und Protestantismus in d. Gegenwart	191
Baur, Dr. Ludwig, und Dr. Karl Rieder, Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik	186	Horten, Alfons, Erfassung der Sachwerte und Reparationsproblem	146
Bergdorf, Paul v., Das Buch vom Herrschen	71	Hupfeld, Renatus, Graf Hermann Keyserling	64
Böhm, G. v., Ludwig II., König von Bayern	157	Husslein, Joseph, Work, Wealth and Wages	146
Brauer, Theodor, s. Klassiker katholischer Sozialphilosophie.		Johann Georg, Herzog zu Sachsen, König Albert von Sachsen	157
Brühl, Norbert, C. SS. R., Nachdenkliches über den Hypnotismus	207	Klassiker katholischer Sozialphilosophie. 1. Bd.: Papst Leo XIII. Von Wilhelm Schwen. — 2. Bd.: Adolf Kolping. Von Theodor Brauer	147
Camelli, Memo, Bekenntnisse eines Sozialisten. Deutsch von Dr. Carl Müller. 2. u. 3. Aufl.	147	Kranenburg, Hans, Hitzes sozialpolitische Forderungen und ihre Verwirklichung in der Gesetzgebung	146
Conlet, L'Eglise et le problème international	185	Krebs, Engelbert, Die Protestanten und wir	198
David, Eduard, Sozialismus und Landwirtschaft. 2. Aufl.	144	Kühn, Herbert, Die Kunst der Primitiven	127
Degner, Hermann, Im Lande des Dju-Dju. Reiseerlebnisse im östlichen Stromgebiet des Niger	230	Külpe, Oswald, Die Realisierung. Bd. 3	70
Dichtung, Die deutsche, in ihren kulturellen Zusammenhängen mit charakteristischen Proben. Hrg. von Franz Faßbinder, Aug. Kahle u. Friedr. Korf	233	Landmann, Edith, Die Transzendenz des Erkennens	65
Eberhard, Engelbert, O. E. S. A., Das Schicksal als poetische Idee bei Homer	231	Landsberg, Paul, Die Welt des Mittelalters und wir	40
Ebner, Ferdinand, Das Wort und die geistigen Realitäten	71	Lehtape, Heinrich, Der christliche Solidarismus nach Heinrich Pesch S. J.	144
Fangauer, Georg, O. S. F. S., Stilles Frauenheldentum oder Frauenapostolat in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums	230	Lewels, Maximilian, Neuphilologische Theologie	73
Feldkeller, Paul, Graf Keyserlings Erkenntnisweg z. Übersinnlichen	64	Liebert, Arthur, Die geistige Krisis der Gegenwart	36
Flake, Otto, Kuland. Roman	35	Marcuse, Ludwig, Das Leben der tragischen Seele	33
— Das neuantike Weltbild	35	Mawson, Douglas, Leben und Tod am Südpol	154
Haurand, Peter Wilhelm, Das nationalökonomische System von Heinrich Pesch in seinen Grundzügen	144	Müller, Carl, s. Camelli.	
Helbok, Adolf, Siedlungsforschung	145	Nansen, Fridtjof, Spitzbergen	154
Herkner, Heinrich, Die Arbeiterfrage. 7. Aufl.	144	Pfeilschifter, G., Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit	100
		Piechottka, Erwin, Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit	146
		Rasmussen, Knud, In der Heimat des Polarmenschen	154

	Seite		Seite
Kaumer, Adalbert, Der Ritter von Lang und seine Memoiren. Aus dem Nachlaß hrsg. von Karl Alex. v. Müller u. Kurt v. Kaumer	238	Spranger, Eduard, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule	142
Reichs Philosophischer Almanach 1923. Hrsg. von Paul Geldkeller	64	Stadler, Herm., s. Albertus Magnus.	
Reibach, Anton, Leitfaden für die Soziale Praxis. 6. u. 7., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage . .	144	Stefansky, Georg, Das Wesen der deutschen Romantik	216
Rieder, Dr. Karl, s. Baur, Ludwig.		Strich, Fritz, Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit. Ein Vergleich	216
Rothe, Kurt, Beiträge zur Seelenkunde und Seelenpflege unsrer suchenden Zeitgenossen	206	Switalski, W., Probleme der Erkenntnis. (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie Bd. I, Heft 1—2)	65
Scheler, Max, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 1. Bd.: Moralia	65	Theresia von Jesu. Sämtliche Schriften. Neue deutsche Ausgabe von Fr. Petrus de Alcantara a S. Maria u. Fr. Aloisius ab Immaculata Conceptione. 5 Bde. in 8 Teilen	237
Schreiber, Georg, Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus	143	Utzig, Emil, Die Kultur der Gegenwart	141
Schulemann, Guenther, Kern aller Philosophie	69	Valier, Max, Des Urseins Dreifaltigkeit	71
Schulz, J. H., Gesundheitschädigungen nach Hypnose	207	Verhandlungen der Sozialisierungskommission über die Neuordnung des Wohnungswesens	146
Schürholz, Franz, Entwicklungstendenzen im deutschen Wirtschaftsleben zu berufsständischer Organisation und ihre soziale Bedeutung	147	Vollrath, Wilhelm, Graf Keyserling und seine Schule	64
Schwellenbach, Robert, Die Erneuerung des Abendlandes	142	Walther, Andreas, Das Kulturproblem der Gegenwart	142
Schwer, Wilhelm, s. Klassiker katholischer Sozialphilosophie.		Wunderle, Georg, Einführung in die moderne Religionspsychologie .	65
Spranger, Eduard, Kultur und Erziehung. 2. Aufl.	38		

Einhundertseibter Band.

André, Hans, Die Einheit der Natur	384	Ball, Hugo, Byzantinisches Christentum	350
Auer, Heinrich, Der Deutsche Caritasverband u. seine Diözesanverbände im Jahre 1921	71	Barth, Karl, und Eduard Thurneysen, Komm. Schöpfer Geist. Predigten	348
Außenanger, Wilhelm, Die organisierte Caritashilfe in einer Industriepfarrei	71	Bauer, Karl, Schiller, sein Leben und sein Wirken. In 16 Bildern . .	234
Augustinus, Das Handbüchlein des hl., übertragen u. erläutert von Paul Simon	53	Beckmann, Herm., Evangelische u. katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu .	57
— Vom seligen Leben, übersetzt und erläutert, sowie mit einer Einführung in Augustins Philosophie versehen von Joh. Hessen	53	Beeking, J., Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt und die Caritas .	229
Aus dem Liliengarten der hl. Katharina von Siena, nach der italienischen Ausgabe des P. Innocenzo Laurifano O. Pr. bearbeitet von Joh. Mumbauer	58	Berndl, Raimund, Das Pflanzenleben des Hochgebirges	313
		Berneder, D., Der Skrupulant . . .	470
		Bernhart, Jos., Die philosophische Mystik des Mittelalters	56
		Blaum, Kurt, Die Jugendwohlfahrt .	229

	Seite		Seite
Blaum-Kiebesell-Storck, Reichs- Jugendwohlfahrtsgesetz	229	Fichte, Joh. G., Darstellung der Wis- senschaftslehre aus dem Jahre 1801, neu herausgegeben von Frig Medicus. (Philos. Bibl. 130 a)	56
Bloem, Walter, Brüderlichkeit	214	— Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1804, neu herausgegeben von Frig Medicus. (Philosoph. Bibl. 130 c)	56
Böckler, Albert, Das Stuttgarter Passionale	389	Fuchs, Alois, Die Reste des Atriums des karolingischen Domes zu Pader- born	157
Bonaventura, Werke. Hrsg. von P. Elzeir, Dietrich v. Hildebrandt und G. J. Hamburger. 1. Band	58	Garcia de Cisneros O.S.B., Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung. Eingeleitet von Er- hard Drinkewelder O.S.B. Aus dem Lateinischen übertragen von Maria Raphaela Schlichtner O.S.B.	307
Bog-Ed, Jda, Harte Probe	474	Gebhardt, Carl, Die Schriften des Uriel da Costa	228
Brentano, Christian, Der unglück- liche Franzose oder der deutschen Frei- heit Himmelfahrt. Hrsg. von Her- bert Levin	309	Geschichte des Rheinlands von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart. Hrsg. von der Gesellschaft für rhei- nische Geschichtskunde	235
— Clemens, Von dem Leben und Sterben des Grafen Gaston Phébus von Foix. Aus der Chronik des Jean Grossart. Mit 10 Holzschnitten von G. Poppe	309	Geyser, Jos., Augustin und die phä- nomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Be- rücksichtigung Max Schelers	54
Bronnen, Arnolt, Die September- novelle	471	— Einige Hauptprobleme der Meta- physik. Mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants	54
Busse, Hans Fr., Das literarische Verständnis der werktätigen Jugend zwischen 14 und 18 Jahren	231	Goldschmidt, Richard, Ascaris. Eine Einführung in die Wissenschaft vom Leben für Jedermann	316
Carnoy, Albert, Les Indo-Euro- péens. Préhistoire des langues, des moeurs et des croyances de l'Europe	77	Gourdon, Pierre, Johanna Beaumont sarrelouisienne	213
Castelle, Friedrich, Heilige Erde	471	Grabmann, Martin, Die Kultur- werte der deutschen Mystik des Mit- telalters	56
Christiani, Hans J., Johannes Ronges Werdegang bis zu seiner Er- kommunikation	382	— Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin	307
Chronicon Spinozanum. Tomus I. Conrady, A., Die Rheinlande in der Franzosenzeit (1750—1815)	227	— Wesen und Grundlagen der katho- lischen Mystik. 2., vermehrte Aufl.	56
Cornelius, Hans, Vom Wert des Lebens	57	Größer, M., P.S.M., Die Neutralität der katholischen Heidenmission	189
Dessauer, Friedrich, Zeit der Wende	387	Guardini, Romano, Auf dem Wege. Versuche	59
Donndorf, Gotthold, Führerberuf und Führerberufung	231	— Liturgische Bildung	351
Dürken, Bernhard, Allgemeine Abstammungslehre	314	— Von heiligen Zeichen	351
Eichendorff, Joseph v., Sämtliche Werke. Hrsg. von Wilhelm Rosch. 1. Band	309	— Gottes Werkleute	351
Eisenhofer, Ludwig, Katholische Liturgik (Herders Theologische Grund- risse)	383	Haller, Johannes, Die Epochen der deutschen Geschichte	7
Engelmann, Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt	229	Hamann, Otto, Biologie deutscher Dichter und Denker	387
Ester, K. v., Wir Rheinländer	237	Hammerstein, Hans v., Ritter, Tod und Teufel	474
— Die Rheinländer	237		
Feuling, Daniel, O.S.B., Vom Wesen des katholischen Glaubens und Lebens. 2. Aufl.	59		

	Seite		Seite
Hammerstein, Hans v., Mangold von Eberstein	474	Kossina, Gustav, Die Indogermanen. I.	76
Handel-Mazzetti, E. v., Ritas Briefe	61	Koyra, Alexander, Descartes und die Scholastik	395
— Ritas Vermächtnis	61	Kracauer, S., Soziologie als Wissenschaft	52
Harten-Ebner, Eufasieide, wir reiten über die Heide	234	Kraze, Friede H., Amey. Ein Roman aus der Zeitseele	218
Hättenschwiller, A., Berufsberatung	230	Kuhn, Albert, Grundriß der Kunstgeschichte	156
Hauptmann, Gerhart, Phantom Heimsoeth, Heinz, Fichte. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 23)	473	Külpe, Oswald, Die Realisierung. Bd. II u. III, hrsg. von A. Messer	291
Hendricks, Genevieve Poyneer, Handbook of Social Resources of the United States	56	Kündig, Karl, Lyrische Poesie im Dienste katholischer Liturgie	116
Herrmann, Walter, Das Hamburgische Jugendgefängnis Hahnrofsand	72		
Hessen, Joh., f. Augustinus.	229	Landsberg, Paul Ludwig, Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie	395
Howald, Ernst, Platons Leben	395	Leben, Das, des hl. Anselm von Canterbury. Übersetzt von Dr. Günther Müller.	58
Hümpfner, Winfried, O. E. S. A., Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerik-Aufzeichnungen	309	Lech, Friedrich, Geschichte und Arbeitsfeld d. Kongregation d. Schwestern d. Dritten Ordens des hl. Franziskus, genannt Hospitalschwestern von der hl. Elisabeth oder Elisabetherinnen zu Luxemburg	72
		Legenda trium sociorum. Bericht aus dem Leben des hl. Franziskus. Übersetzung und Nachwort von G. J. Hamburger	58
Jacob, Heinrich Eduard, Das Flötenkonzert der Vernunft	219	Lilienfein, Heinrich, Das trunkene Jahr.	217
Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung 1922	59	Lindberg, Gustav, Die schwedischen Missalien des Mittelalters.	469
Jansen, Bernhard, S. J., Die Erkenntnislehre Olivis	226	Lüers, Grete, Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen	57
Joerges, Runo, Caritasbandbuch. 2. u. 3. Aufl.	71		
Jünemann, M. Regina, Kämpferinnen	471	Manzoni, Alessandro, Werke. Hrsg. von Herm. Bahr und Ernst Kamnitzer. Bd. 3—6.	58
Jungnickel, Max, Das müde Haus	470	Maran, René, Batuala. Ein echter Negerroman. Deutsche Ausgabe von Claire Goll	213
		Marianek, August, Fürsorge für die unterernährte arbeitende Jugend Österreichs	230
Kaup, J., Konstitution und Umwelt im Lehrlingsalter	230	Mathar, Ludwig, Das Glück der Delbers	472
Keller, Paul, Die vier Einsiedler	215	Medicus, Frig., f. Fichte.	
Keller, R. A., Rheinland-Runde	235	Michel, Ernst, Zur Grundlegung einer katholischen Politik	386
Kellermann, Ben Zion, Die Ethik Spinozas	226	Moreau, F. J., O. S. B., Les liturgies eucharistiques	383
Kerer, Franz X., Jesus der göttliche Jüngling. Ein Buch zur Jugendbewegung	231	Mosterts, Karl, Jünglingsseelsorge	231
Kinderbilderbücher. Verlag Scholz (Mainz)	234	Müller-Freienfels, Rich., Die Philosophie der Individualität	53
Kinkel, Walter, Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles	225		
Kleiser, Johann Evangelist, Lebensblätter, gesammelt von A. W.	69		
Kosch, Wilhelm, Das deutsche Theater und Drama seit Schillers Tod. 2. Aufl.	387		
— f. Eichendorff.			

	Seite		Seite
Nadler, Josef, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. 2. Aufl.	387	teilung. (Ecclesia orans, 11. Bänden.)	115
Nawiasky, Hans, Die Zukunft der politischen Parteien	384	Rosenmöller, B., Gott und die Welt der Ideen	52
Newman, J. H., Kard., Sanct Chrysostomus, Schicksale des Theodoret. Deutsch von Jos. Karl	58	Rößler, Rudolf, Deutsche Romantik	309
— Der Traum des Gerontius. Aus dem Englischen übertragen von M. Regintrudis Reichlin von Meldegg O. S. B.	58	Ruland, Michael, Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in den Jugendjahren	231
Oliv, Fr. Petrus Johannes, O. F. M., Quaestiones in secundum librum sententiarum. Quas primum ad fidem Codd. Mss. edidit Bernardus Jansen S. J. Volumen I.	226	Ruppert, Karl, Jugendfürsorge und Jugendberziehung	229
Oellers, Prosper, O. F. M., Ein Universitätsprofessor im Tertiärenkleide	399	Scharrelmann, Wilhelm, Die erste Gemeinde	474
Otto, Rudolf, Das Heilige. 11. Aufl.	347	— Traumland	473
— Aufsätze das Numinose betreffend	347	Schaufal, Richard v., E. T. A. Hoffmann. Sein Werk aus seinem Leben dargestellt	309
Petersen, Karl, f. Wolff.		Scheid, Nikolaus, S. J., Bruder Pater Friedhofen, Stifter der Genossenschaft der Barmherzigen Brüder vom hl. Johannes von Gott zu Trier	235
Pfister, Kurt, Hugo van der Goes	232	Scheler, Max, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 2. Bd.: Nation und Weltanschauung	53
— Hieronymus Bosch	232	Schenk, Maria M., Vom kleinen Lehrer und seinen drei Tugenden	475
— Van Eyck	232	Schlund, Erhard, O. F. M., Neugermanisches Heidentum. 29. bis 30. Tauf.	385
— Leonardo da Vinci	232	— Der Jungdeutsche Orden (Jungdo)	385
— Vincent van Gogh	232	Schmidt, Wilh., S. V. D., Menschheitswege zum Götterkennen, rationale, irrationale, suprationale	54
Pfliegler, Michael, Die deutsche Jugendbewegung und der jungkatholische Geist	231	Schmig-Dobbelstein, Willibald, Die Hospitalschwestern von St. Elisabeth in Aachen 1622—1922	72
Pleßner, H., Die Einheit der Sinne	52	Schrörs, H., Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818—1831	235
Przywara, Erich, S. J., Religionsbegründung. Max Scheler — J. H. Newman	54	Schrott-Fiechtl, Hans, Bergblüh.	472
Rademacher, Arn., Vernünftiger Glaube	59	Schulze-Brück, Luise, Rheinische Leute	471
Redlich, Virgil, O. S. B., Johann Kede von St. Matthias bei Trier	235	Schussen, Wilhelm, Ein guter Stolperer	472
Reininger, Robert, Kant, seine Anhänger und seine Gegner	57	Sieberg, Paul, Deutschland zur Zeit seiner größten Schmach	386
Reinke, Joh., Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion	54	Simmel, Georg, Fragmente und Aufsätze	395
Reichen, Laurenz, Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichten der Anna Katharina Emmerich. (Biblische Studien XXI, 1. Heft)	309	Simon, Paul, f. Augustinus.	
Ringen und Reifen. Bekenntnisse eines amerikanischen Konvertiten	480	Erbs, Heinrich v., Wallensteins Ende. Ursachen, Verlauf und Folgen der Katastrophe	181
Roselieb, Hans, Der Abenteurer in Purpur	470	Stab, Jakob, Die Versuchung des Priesters Anton Berg	222
— Die Mahd	475	Stählin, Wilhelm, Der neue Lebensstil	231
— Der Schalk in der Liebe	475		
Rosenberg, Hans, Die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen. 1. Ab-			

	Seite		Seite
Stange, Karl, Christliche und philosophische Weltanschauung	349	Weber, Adolf, Das Gutachten der Sachverständigen und die Volkswirtschaft	385
Staud, Richard Maria, Die Abteikirche St. Willibrord in Echternach	157	Weber, Heinrich, Akademiker und Wohlfahrtspflege im Volksstaat	70
Strachwitz, Hubertus-Kraft Graf, Der Kaplan von Heiligenberg	472	— Jugendfürsorge im Deutschen Reich	229
Strich, Walter, Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaft. I (1922)	53	— Die Wohlfahrtspflegerin	70
Thieß, Frank, Angelika ten Smaart	473	Weißer-Ritter-Almanach 1924	57
Thurneysen, Eduard, s. Barth.		Widmaier, Karl, Erzberger. Ein Kulturroman der Gegenwart	212
Többen, H., Die Jugendverwahrlosung und ihre Bekämpfung	229	Wienert, Oskar Franz, Sturz des Tieres	222
Tongelen, Joseph v., O. S. Cam., Die Liebe Christi drängt uns! Reden und Predigten über die christliche Caritas, ihre Organisation und ihre Aufgaben	71	Wiesen, Wilhelm, O. S. Cam., Neuzeitliche Caritashilfe	71
Troeltsch, Ernst, Der Historismus und seine Überwindung	395	Wieser, Max, Der sentimentale Mensch	401
Volk, P. Dr. Paulus, O. S. B., Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakob-Klosters	225	Wilke, Georg, Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung	77
Walter, Franz, Die Sozialhygiene in ihrem Verhältnis zur Weltanschauung und Ethik	70	Wilms, Hieronymus, O. Pr., Das Beten der Mystikerinnen	58
Walther, Wilhelm, Lehrbuch der Symbolik. Die Eigentümlichkeiten der vier christlichen Hauptkirchen vom Standpunkt Luthers	153	Wittmann, Michael, Max Scheler als Ethiker. (Abhandlungen aus Ethik und Moral III.)	54
Wanden, Egas v., Kolibri	474	Wobbermin, Georg, Das Wesen der Religion	55
Wassermann, Jakob, Oberlins drei Stufen	216	Wolff, Erich, und Carl Petersen, Das Schicksal der Musik von der Antike bis zur Gegenwart	369
— Ulrike Woytich	220	Zengen, Hans Werner v., Das Vereinswesen im heutigen Deutschland	72
		Zerkulaen, Heinrich, Mit Federkiel und Tintenfleck	469
		Zobelitz, Sedor v., Tröstensamkeit	475

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 Unter-

nehmen 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, Postcheckkonto 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, bringen wir Heft 1/2 des neuen Jahrgangs, Oktober/November, als Doppelheft (im Umfang von 80 Druckseiten Text) zur Ausgabe. Der Grundpreis für dieses Heft beträgt 50 Pf. Es ist beabsichtigt, auch die folgenden Hefte in dieser Art erscheinen zu lassen.

Freiburg im Breisgau, 25. September 1923

Herder & Co. G.m.b.H.

Die Konversionsbewegung in Holland.

Wenn ich genau erzählen wollte, wie sich die Konversionsbewegung in den letzten Jahren bei uns entwickelt hat, müßte ich wohl ein ganzes Buch schreiben, um auch nur die Hauptsache im richtigen Zusammenhang vorzuführen. Aber viel nützlicher ist eine kurze, systematische Übersicht über die verschiedenen Hilfsmittel, die bei uns in Holland erprobt sind und vielleicht auch in Deutschland versucht werden können.

Wir haben natürlich angefangen mit Gebet. *Omne donum perfectum a Deo*. Der Gebetsbund von Tilburg stammt schon aus den Jahren 1898—1899 und zählt jetzt eine Million Mitglieder. Dieser Gebetsbund hat unser ganzes Unternehmen getragen. Er liefert wie eine elektrische Zentrale den Strom für die äußere Arbeit. Ehre und Dank darum dem Frater Dorotheus und dem Fräulein Maria Pollet, den Stiftern des Bundes.

Unsre erste große Gebetserhörung war, daß Dr. Gerard Brom mit seinem Vortrag „Über die Bekehrung der Niederlande“ an die Öffentlichkeit trat. Es war am 24. September 1913. Durch die Diskussion, die dieser Vortrag anregte, wurde in der Zeit von zwei Jahren fast in allen jüngeren katholischen Köpfen und Herzen der aus der Gnade geborene Gedanke wach, die Bekehrung Hollands zum wahren Glauben sei nicht länger unmöglich, gehöre nicht mehr zu den *pia vota*. Unter dem Einfluß dieses Vortrages wandelte sich in den jüngeren Kreisen auch der Sinn des Wortes Apologie. Der apologetische Petrus-Canisius-Verein, der sich bis 1910 nur an die Katholiken gerichtet hatte und den Andersdenkenden fast immer polemisch gegenübertrat, fing an, sich mehr und mehr auch irenisch für Nichtkatholiken zu interessieren und druckte den Vortrag des Dr. Gerard Brom in seinem *Annuaire* von 1915 ab.

So war der Boden für die neue Konversionsbewegung geebnet.

Unsre Taktik war nun, von oben anzufangen. In den höchsten Kreisen haben wir unsre ersten Kräfte gesucht, die ersten Versuche gemacht. Als wir sahen, daß unser Arbeiten auf den Höhen der menschlichen Gesellschaft nicht vergebens war, haben wir sogleich auch ganz unten am Berge begonnen und in den untersten Schichten der Gesellschaft unsre Wurzeln eingegraben. Es waren zwei schwierige Aufgaben. Nach dem ersten energischen Anfang aber geht alles leicht. Von oben geht es nach unten und von unten stoffelweise nach oben. So begegnen unsre nach den äußersten Linien entsandten Truppen einander im Zentrum der Mittellassen, und sie stellen mit den älteren und neuen Versuchen, die von anderer Seite unternommen wurden, eine stattliche „Bewegung“ dar.

I. Wie wir von oben angingen.

Aus den höchsten Kreisen im Haag hörten wir seit 1917 die Klage, die katholische Kirche schließe sich hermetisch ab und es sei unmöglich, etwas Wahres über das eigentliche Wesen der katholischen Kirche zu vernehmen usw. Auf unsre Frage, warum man denn nicht in unsre vielen schönen Haager Kirchen käme, lautete die Antwort, die Nichtkatholiken wagten es nicht, unsre Kirchen zu betreten; denn dort zögen sie die Augen aller auf sich und fühlten sich in

der fremden Umgebung zu sehr beobachtet und beengt. Wir sollten ihnen darum doch einmal eine Gelegenheit geben, uns kennen zu lernen, vielleicht durch einige Vorträge in einem passenden Saale, wie es bei den Theosophen, bei Christian Science, Anthroposophen und Odd Fellows üblich ist. Ich gestehe, der Vergleich gefiel uns nicht; aber wir haben uns Gott sei Dank doch nicht geweigert, und damit war eigentlich unsre Konversionsbewegung begonnen. Es gab natürlich schon vorher Konvertiten, aber die Einzelfälle hingen nicht zusammen. Nach dem ersten Kursus im Haag aber, der eine Anzahl von Konvertiten aus den höheren Kreisen in die katholische Kirche führte, wird der Zusammenhang fühlbar, und damit war die Bewegung geboren.

Bald fingen auch die liberalen und neutralen Zeitungen an, darüber zu schreiben und zu übertreiben, als ob im Handumdrehen Niederland „verrömischt“ würde. Aber die Tatsache konnten sie nicht aus der Welt schaffen.

Wie die Weltanschauungsvorträge vor gebildeten Nichtkatholiken aufgefaßt wurden, kann ich Ihnen vielleicht am kürzesten durch das Verlesen einiger Winke zeigen, die der erste Redner seinen Nachfolgern erteilte:

1. Daß wir an allererster Stelle selbst opfern, büßen und beten sollen, brauche ich eigentlich einem Apostel Christi nicht zu sagen; wohl aber, daß ich sooft als möglich Kranke, Leidende und Sterbende bitte, daß sie ihre Schmerzen mit Jesu Opfertod dem himmlischen Vater für die Bekehrung der sündigen Welt anbieten.

2. Modern denken, modern fühlen und eine moderne Sprache reden! Das hat natürlich mit Modernismus oder Orthodogie nichts zu tun. Ich bemerke noch, daß die gewöhnliche Erziehung der katholischen Priester nur zu oft zur Folge hat, daß unsre Leute nicht denken, nicht fühlen und nicht reden wie die Menschen unsrer Zeit.

3. Keine Polemik, keine Seitenhiebe! Keine Verachtung für andere Konfessionen oder Weltanschauungen! Hat man etwas Gutes zu sagen, so kann das nur nützlich sein, sonst schweigt man am besten.

4. Positiv die katholische Lehre aufbauen. Nur These ohne Gegenthese. Dann kann es ein richtiger Aufbau werden, ohne den Gedanken an einen Angriff aufkommen zu lassen. *Simplices sicut columbae!*

5. Keine Lehre ohne Praxis. Keine Dogmatik ohne Devotionen. *Aedificatio* ist die Hauptsache. *Non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus.* Man darf, ja man muß auch von sich selbst reden. Nur religiöse Erfahrung packt die Seelen.

6. Kritische Wissenschaft liefere den Grundbau für jede Konferenz. Nur sei die Ausarbeitung literarisch oder wenigstens nicht trocken wissenschaftlich. Mehr „sich einleben“ und „darstellen“, als stringent beweisen.

7. Man gebe ehrlich die Fehler in der katholischen Kirche zu, sowohl die Fehler in der heutigen Zeit als in der Vergangenheit.

8. Man sei in jeder Beziehung vornehm und taktvoll. Manches, was uns Männern noch gewählt erscheint, ist für moderne Frauen schon grob. Auch wenn wir recht hätten, geziemt es uns: *omnibus omnia fieri.*

9. Man verberge nicht, selbst ein glücklicher Mensch zu sein. Die andern sollen uns beneiden.

10. Eine solche Reihe von apologetischen Konferenzen soll zu gleicher Zeit eine Art von Exerzitien des hl. Ignatius sein.

Die Vorträge waren folgende (die Titel sind etwas poetisch gefaßt, und das schadet nichts):

a) Unser Vater im Himmel ... Die Existenz eines persönlichen Gottes und Schöpfers: Fundament der Exerzitien.

b) Die Tragödie von Liebe und Recht ... Sündenfall, Erbsünde, Erlösung. Exerc. 1 et 2 primae hebdomadae.

c) Der Lichtkönig ... Jesus als Prophet. De regno Christi.

d) Der Gottessohn ... Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott. Gott in uns: Gnadenlehre.

e) Das Wachstum der christlichen Lehre ... Dogmengeschichte. Übernatürliche Pädagogik. Menschen-Fischer.

f) Die Einheit von Christus erfleht ... Die Kirche, übernatürliche Solidarität. Das Apostel-Kollegium.

g) Untergetaucht in Jesu Tod ... Taufe und Firmung. Die Wiedergeburt.

h) Jesu Sehnsucht nach dem Abendmahl. ... Die heilige Messe und Kommunion. Coena Domini mit Johannes 6.

i) Das Haus des guten Samaritans der Seele. ... Die Beichte und Letzte Ölung. Gethsemane.

j) Mitarbeiter Gottes. Die Genugtuung, Satisfactio, Poena, Purgatorium, Indulgentiae. Gute Werke. Kreuzestod.

k) Die Helden Gottes und der Heldenmut. ... Die Heiligen. Ihre Verehrung. Auferstehung und Freude des Heilandes.

l) Dignare me laudare te, Virgo sacrata. Maria, die Mutter Gottes. Liebe.

Solche Vorträge werden nun schon einige Jahre fast in allen großen Städten abgehalten, meistens von Jesuitenpatres, aber auch von Pfarrern und Seminarprofessoren (besonders von Professor Frencken in Breda), und fast immer mit gleich gutem Resultat. In der ersten Zeit bemühte sich der Redner, nach den Vorträgen diejenigen Zuhörer, die sich weiterbilden wollten, persönlich und einzeln zu unterrichten. Bald aber wurde das unmöglich, und jetzt schließt sich an die erste Serie von Vorträgen meistens gleich ein Kursus für Weiterwollende an. Der Schluß dieses zweiten Kursus ist dann oft der Übergang zu unserer Kirche. Neben diesen Vorträgen von geschulten Theologen kamen aber auch bald ähnliche Vortragskurse auf, die von hochangesehenen katholischen Laien gehalten wurden. So hielt Dr. Gerard Brom einen Kursus über die Kirchengeschichte. Die Stoffe werden dann so gewählt, daß in zehn oder zwölf Vorträgen ungefähr die ganze katholische Lehre zur Sprache kommt. Auch hier sind die Erfolge sehr gut.

Man urteile selbst.

1. Petrus und Paulus. Verschiedenheit der Gaben, aber der Geist ist der gleiche.

2. Augustinus. Eine Liebesgeschichte bis in die höchsten Sphären.

3. Die Benediktiner. Ora et labora, Klosterkultur.

4. Gregor der Große. Die Kirche und die Irrtümer im Staat.

5. Bonifaz. Die Mission der Heidenvölker.

6. Papst Hildebrand (Gregor VII.). Hierarchie und Demokratie. Canossa.

7. Bernhard von Clairvaux. Mystik und Rationalismus. Der Kreuzzug. Afzese und Weltmacht.

8. Franziskus von Assisi. Armut und Liebesleiden. Heiliger Dichter und heiliges Kind.

9. Die Jesuiten. Die Exerzitien des hl. Ignatius. Charakter der Gesellschaft Jesu.

10. De Maistre, Görres, Newman. Der neue katholische Geist.

Unter dem Eindruck der Erfolge dieser Vorträge wurde alsdann von Professor Frencken, Dr. Brom und dem ersten Redner im Haag ein „Ausschuß für die Bekehrung der Niederlande“ gegründet: eine freie Vereinigung von ungefähr zwanzig Weltgeistlichen, Ordensgeistlichen und Laien, die sich alle aktiv in der Konversionsbewegung betätigen. Viermal im Jahre kommen sie zusammen, um sich gegenseitig von ihren Arbeiten und Erfahrungen zu erzählen, die gemeinsamen Schwierigkeiten zu behandeln und besonders, um sich immer wieder von neuem für das Werk der Wiedervereinigung anzuregen und neue Wege und Methoden zu prüfen. Gleich auf der ersten Zusammenkunft Anfang 1919 lag der Segen und die fühlbare Weihe des Heiligen Geistes. Auch die folgenden Versammlungen verliefen immer sehr anregend und erbauend. Es werden dabei keine eigentlichen Vorträge gehalten, aber alles wird von den Interessenten gründlich durchgesprochen. Am Schluß hat es der Vorsitzende immer ziemlich leicht; denn die Diskussion führt meist von selbst zu einer Formulierung. Eigentliche Statuten besitzt der Ausschuß nicht. Die ungeschriebenen Grundregeln, die bei der Eröffnung der verschiedenen Sitzungen, wenn neue Mitglieder anwesend waren, jedesmal ein wenig anders formuliert aus dem Gesamtbewußtsein hervorquollen, lauten in der letzten Fassung ungefähr wie folgt:

§ 1. Arbeiten oder raus!

§ 2. Oft zusammenkommen und vollzählig erscheinen!

§ 3. Für die Finanzen sorgen die Wohltäter.

Das scheint wenig, aber es genügt. Fast alle Erfolge, die die holländische Konversionsbewegung aufzuweisen hat, haben wir den Anregungen und Arbeiten dieser Versammlungen zu danken. Geistliche und Laien haben immer zusammengearbeitet und einander unterstützt... Aber auch noch auf ganz andere Art sollten die gebildeten Laien helfen.

Von einem meiner Konvertiten bekam ich folgende Bitte in einem Briefe, den ich vollständig anführe:

„Eine systematische Erziehung zum Haß gegen den Katholizismus hat bei dem jetzt lebenden Geschlecht eine Mentalität geschaffen, die einen manchmal in Erstaunen setzt. Wenn es sich um unsre heilige Kirche handelt, findet man bei sonst edeldenkenden, wahrheitsliebenden Protestanten und selbst bei hochstehenden Charakteren nicht allein eine verblüffende Unkenntnis, sondern auch einen leidenschaftlichen Haß, der durch die vielen über uns zirkulierenden phantastischen Lügen motiviert wird. Und gerade diese Lasterungen und dieser Haß halten jene, die in ehrlichem Gottsuchen nach der reinen Schönheit des Katholizismus hungern, von Christi Altären fern. So viele, die allem katholischen Einfluß fern in protestantischen Kreisen leben, werden systematisch durch ein Netz von Lügen umstrickt, und zwar von denen, die sie als edle Menschen hochachten und deren Wahrheitsliebe sie nicht in Zweifel zu ziehen wagen.

Die allmähliche Bekehrung der Niederlande wird erst ein Durchdringen mit besserer Einsicht in die katholischen Glaubenslehren sein, ein Wegnehmen verkehrter Begriffe, ein wachsendes Bekämpfen immer wiederholter Lügen derartig, daß das neuaufwachsende Geschlecht der ungläubigen Kreise den katholischen Mitbürger nicht mehr als minderwertig ansieht oder als ein Individuum, vor dem man auf der Hut sein muß. Und wenn dann allmählich dieser törichte Haß verfliegen wird, wenn es in dem Milieu, in dem wir leben, allmählich ebensowenig eine Schande sein wird, katholisch zu werden, wie es jetzt eine Schande ist, Theosoph zu sein, erst dann wird die Rückkehr der Intellektuellen in größerem Maße einsegen.

So stelle ich mir den langsamen, aber ständig fortschreitenden Prozeß vor.

Für diese allmähliche Bekehrung der Niederlande hat die Kirche Männer und Frauen nötig, die durch ihre besondern Lebensverhältnisse mitten in der Gesellschaft stehen und die auch in jenem Milieu verkehren, wo man Kirche und Priester scheut, wo man fern von allem katholischen Einfluß ruhig seinen Haß gegen Rom äußern, unwidersprochen sorgen kann, daß alte Lügen am Leben bleiben, und wo man öffentlich eine verblüffende Unkenntnis zeigen kann, ohne seinem Ansehen, gebildet zu sein, auch nur im mindesten zu schaden.

Unter den Laien käme zuallererst der bekehrte gebildete Protestant in Frage, dem es zu einem solchen Wirken weder an Kenntnissen noch an Verständnis gebricht. Der Konvertit hat ja selbst den schwierigen Weg zur wahren Einsicht zurückgelegt, hat selbst gestritten gegen alte eingerostete Vorurteile. Wie oft sind es nur mißverständene Worte und Wendungen, die dem Protestanten nun einmal unangenehm klingen, die aber doch das Wesen der Sache nicht berühren. Und wer ist da besser als der Konvertit imstande, diese Steine auf dem Wege zum gegenseitigen Verständnis wegzuwälzen, da er ja selbst so oft den Widerwillen gegen einzelne Ausdrücke überwinden mußte? Wer weiß besser als er in einem Gespräch herauszufühlen, an welchen Außerlichkeiten sich der Gegner krampfhaft festklammern möchte, um dadurch am Wesen der Sache unbemerkt vorbei zu kommen, kannte er doch früher selbst so gut die unfairen Vorstellungen? Wer ist besser als er imstande, den Spötter mit hartnäckiger Unerbittlichkeit von seinen Seitenpfaden zurückzuholen, um sein Urtheil am Kern der Sache zu prüfen? Und zum Schluß, wer ist besser als er imstande, den Spötter durch feinen Gegenspott über so viel Unkenntnis, über so viel halbe Kenntnis zu entwaffnen, durch einen Gegenspott, der von einem ehemaligen Protestanten angenommen, von einem geborenen Katholiken aber nicht geduldet wird?

Sodann müßten mit den bekehrten Protestanten jene Katholiken zusammen arbeiten, die durch ihre gesellschaftliche Stellung dauernd mit Andersdenkenden in Berührung kommen, jene Katholiken, die sich bemüht haben, in das Gedankenleben eines Protestanten näher einzudringen, und die darum wohl wissen, warum gerade diese und jene Glaubenspunkte den Andersdenkenden so unsympathisch sind. So kann z. B., wenn zufällig das Sakrament der Buße zur Sprache kommt, ein Katholik leicht darauf hinweisen, daß die Absolution allein denen gegeben wird, die aufrichtige Reue über ihre Sünde haben, während die Absolution für jene nicht den geringsten Wert hat, die ohne ehrliche Reue und aufrichtigen Vorsatz zur Beichte kommen. Indem man das einfach

konstatirt, wird sofort eine ganze Flut von Lügen erstickt. Ein solcher Katholik, der in Gesellschaft Andersdenkender nicht ängstlich jedem Thema, das seinen Glauben von fern berührt, ausweicht, der bei einem unvorsichtigen Worte eines der Gäste nicht stets das Gespräch höflich lächelnd in andere Bahnen führt, weil er meint, sich auf diese Weise Gastgeber und Gastgeberin gegenüber äußerst höflich zu benehmen, ein Katholik, der, wenn sich die Gelegenheit bietet, auch einmal mit Feuer von den Herrlichkeiten seines Glaubens, von der Schönheit der Liturgie und der Glorie der Kirche Christi zu sprechen wagt, dabei aber keinen Augenblick vergißt, welche Zuhörer ihm lauschen; über einen solchen wird man nicht spotten, wenn er weggegangen ist, nein, man wird ihn achten und sagen: „Das sind doch glückliche Menschen, die so glauben.“ Und dann wird ein Augenblick des Schweigens sein, und viele werden fühlen, wenn es auch nur eine Sekunde dauert, wie kalt und dürr ihr eigenes Leben ohne Gott ist. Ich weiß das aus Erfahrung.

Die Kirche hat für die Bekehrung Hollands solche Menschen nötig. Und nun stelle ich die Frage: Warum wird denn nicht unter Ihrer Leitung eine Vereinigung solcher Menschen gegründet? Laien müßten es sein, die überall und immer, wo es in Gesellschaft angängig ist, das Gespräch auf spezifisch katholische Fragen zu bringen suchen, um dadurch gegen eingewurzelte Lügen streiten zu können, Laien, die aber auch das Gelübde ablegen, nur zu sprechen im ständigen, unentwegten Hinblick auf ihr heiliges Ziel, die ihre Leidenschaft zu beherrschen vermögen und nur dann sprechen, wenn sie überzeugt sind, daß sie Gott für sein Werk gebraucht.

Ich meine keine Vereinigung mit Statuten und Fahne, sondern einen kleinen Kreis gleichgesinnter Menschen, die dort eindringen sollen, wo der Priester die Tür unwiderruflich verschlossen findet, die zusammen ihre Gedanken über ihre Erfahrungen, ihre Erfolge und Mißerfolge austauschen, die unter den Andersdenkenden Schriften verbreiten, wie die suchenden Seelen sie brauchen, um sich aus dem Neg der Lügen und Lasterungen herauszuwinden, die sich auch auf dem laufenden halten über solche Schriften, die in katholischen Kreisen nichts Gutes, in protestantischen aber sehr viel Böses stiften...“ So weit der Brief meines Konvertiten.

Ich habe natürlich diesen Vorschlag angenommen, und jetzt besteht so ungefähr nach Art der amerikanischen Knights of Columbus ein Orden der Ritter von St. Willibrord. Die Mitglieder dieses Ordens wollen in der höheren Gesellschaft die katholische Kirche vertreten, ihren Glauben, wenn nötig, verteidigen oder doch wenigstens öffentlich und ohne Scheu bekennen, so z. B. durch das Kreuzzeichen auch im öffentlichen Speisesaal. Weiter wollen sie die dem Katholizismus schon näher stehenden gleichsam durch ihr Beispiel einladen, sich an sie zu wenden, um sich den Weg zum wahren Glauben zeigen zu lassen.

Sodann hat der Orden auch den Zweck, eine nationale katholische Kultur aufzubauen. Ich weiß nicht, wie es in Deutschland steht. Bei uns in Holland ist es wegen der jahrhundertlangen Unterdrückung und Verdrängung von den Bildungsstätten und Universitäten eine nur zu traurige Wahrheit, daß im allgemeinen die Kultur auch in den höheren katholischen Kreisen nicht so hoch steht wie in den liberalen protestantischen Familien. Um also die neuen Gäste

in unser Haus aufzunehmen, wollen wir unsre Kultur steigern, damit sie sich auch bei uns zufrieden und heimisch fühlen.

Mit diesen Bestrebungen ist auch unsre neue Stellung zur Kunst und zum wissenschaftlichen Leben eng verwandt. Bis vor einigen Jahren hatten wir keinen einzigen katholischen Universitätsprofessor und kein einziges Mitglied der Königlichen Akademie der Wissenschaften (katholische Theologie wird an unsern Universitäten nicht studiert). Das ist nun in den letzten Jahren ein wenig anders geworden. Wir haben jetzt wenigstens ein gutes Duzend Professoren und Mitglieder der Akademie. Aber 12 bis 15 auf 200 ist noch nicht viel. Doch leisten manche der neuen katholischen Professoren sehr viel für das Ansehen der katholischen Kirche nach außen, was besonders für die nicht-katholischen Studenten von großer Bedeutung ist. Auch arbeiten sie unter den andern Professoren. Ein bekannter Hochschulprofessor der Technischen Universität Delft ist schon zur katholischen Kirche übergetreten, und es ist keine gewagte Behauptung, daß er bald noch Nachfolger haben wird.

In der Kunst sind die Konvertiten fast überall führend. In der Malerei haben wir den genialen Jan Toorop, der als Patriarch die ganze jüngere Malerschule immer wieder auf den Katholizismus hinweist. Von der Schule der achtziger Jahre kam ihr größter Dichter Frederik van Eindhoven vor zwei Jahren zu uns herüber. Der Baumeister der wunderschönen Kirche von Beverwijk, Kropholler, ist gleichfalls Konvertit. Verkade, der mit mächtigem Griff unsre Bühne in christliche Bahnen führt, ist der Bruder des bekannten Beuroner Malermönches, der in der „Unruhe zu Gott“ seine Konversion erzählt. Seine Frau und Kinder wurden schon katholisch. So gibt es unter den neuen Künstlern noch viele, die schon halb katholisch sind und die wahrscheinlich mit ihrer Überzeugung nicht immer auf halbem Wege stehen bleiben werden.

Ungefragt kommt noch dazu, daß in den letzten Jahren die Katholiken auch in der Politik überall im Vordergrund stehen. Der Ministerpräsident ist katholisch. Die Vorsitzenden des Abgeordneten- und Herrenhauses sind katholisch. Der populäre Arbeitsminister Halberse ist gleichfalls katholisch, so daß aus den höchsten Kreisen ein der katholischen Kirche freundlicher Zug nach unten geht.

II. Wie wir auch ganz unten am Berge begannen.

Schon lange bevor die Arbeit in den höheren Kreisen so weit fortgeschritten war, hatten wir eingesehen, daß jetzt die untersten Schichten der Gesellschaft an die Reihe kommen mußten. Das war aber leichter gesagt als getan. In den höheren Kreisen ist die allgemeine Strömung dem Katholizismus gegenüber freundlich, oder doch wenigstens nicht so feindlich wie früher. In den untern Schichten, namentlich in den Arbeiterkreisen, scheint aber erst jetzt der Haß gegen Rom seinen Höhepunkt zu erreichen. An die Erwachsenen ist kaum heranzukommen. Wohl haben die Patres Kapuziner und Redemptoristen bei ihren Volksmissionen auch hin und wieder die Häuser der ungläubigen Arbeiter besucht und sie zur Zusammenkunft in einem Lokal außer der Kirche eingeladen. Dabei wurden auch einige Hunderte von Bekehrungen erzielt. Großen bleibenden Nutzen aber versprechen wir uns nicht davon, weil die

meisten Leute von den Patres nichts wissen wollen. Etwas mehr Hoffnung setzen wir auf die Marktpredigt, die vor zwei Jahren zum ersten Mal nach englischem Muster in Amsterdam auf dem Nieuwmarkt von Hochschülern und Männern des Volkes gehalten wurden. Zur Förderung dieser Predigtart wurde mit Hilfe der Patres Franziskaner die Gilde der klaren waarheid gegründet. In ihr werden geeignete Männer und Frauen für die Straßenpredigten ausgebildet und geschult. Auch ein eigenes Examen vor der bischöflichen Behörde ist vorgesehen, denn solche Predigten erfordern gediegene Kenntnisse und eine große Redegewandtheit, um auf die Fragen zu antworten, die von allen Seiten dazwischengeworfen werden. Wir befolgen dabei folgende Taktik. Am Samstagabend werden auf dem Markt nur allgemeine Fragen wie die großen Lebensrätsel und die praeambula fidei behandelt. Alle, die sich näher interessieren, ladet man dann zu einer geschlossenen Zusammenkunft in einem Saale für Sonntagmittag ein, wo sie im katholischen Glauben unterrichtet und weitergebildet werden. Ein Damenchor sorgt für passende religiöse Lieder, die der Versammlung eine fromme Weihe geben. Auch im Haag und in Rotterdam hat man mit Marktpredigten begonnen. Eine große Schwierigkeit aber liegt in der Organisation. Einerseits sind ziemlich viele verschiedene Sprecher erforderlich, anderseits müssen sie auch gründlich geschult und vorgebildet sein. Der Plan eines nationalen Sekretariats für die Marktpredigt scheint wohl geeignet, die verschiedenen Schwierigkeiten aus dem Wege zu schaffen. Bisher aber ist es noch nicht gelungen, diese Prediger, die gewöhnlich aus dem einfachen Volke stammen, so zu organisieren, daß die Leitung für alles die Verantwortung auf sich nehmen könnte. Auch wurde in Amsterdam ein halbes Jahr lang von den Kommunisten und Freidenkern eine heftige Opposition geführt, bei welcher öfters die Polizei eingreifen mußte. Seitdem aber ist alles ruhig geworden, und man läßt jetzt unsre Leute in Frieden. Die Gilde wird ohne Zweifel an Ansehen wachsen bei Gott und den Menschen.

Ich hebe ausdrücklich hervor, daß diese Arbeit an den Erwachsenen der untern Volksschichten eine sehr undankbare ist und auch ihre gefährliche Seite behält, solange man nur oder vorzüglich Männer, die selbst aus den untern Schichten stammen, gegen die Volksmassen mobilisiert. Darum war es von Anfang an unser Bestreben, auch die höheren Kreise für die niedern zu gewinnen. Damit war auch zugleich der Weg zu den Kindern gewiesen. So entstand das Katechumenat und der Beruf der neuen Katechetin.

1. Das Kinderkatechumenat.

Die Katechetinnen. Vor mehr als tausend Jahren zog die edle Jungfrau St. Reinilda mit ihrer Schwester und den Landsknechten ihres Vaters in unsre Gegenden zum heiligen Kreuzzug gegen die Heiden aus, um den Armen das Evangelium zu verkünden und Almosen auszuteilen. Auf diese Weise ebnete sie die Wege für den hl. Lambertus und seine Priester. Auch wir wollen in unsern Katechetinnen eine Schar auserwählter Heldinnen zum großen Kampfe aussenden, auf daß sie die ärmsten und meist verwahrlosten Kinder für das ewige Vaterland gewinnen.

Zu diesem hohen Berufe werden die Katechetinnen in einem eigenen Hause vorbereitet und geschult. Sie werden vor allem unterrichtet in der Heiligen

Schrift, in den Dogmen und in den Grundzügen der Kirchengeschichte, damit sie auf diese Weise die *missio canonica* für den katholischen Religionsunterricht erhalten können. Aber sie werden auch praktisch für ihren Beruf gut vorgebildet, sowohl was das ganze Gebiet sozialer Kinderarbeit betrifft, wie auch in den sonstigen wichtigsten sozialen Problemen. Wichtiger aber als die Geistesbildung ist die religiöse Bildung des Herzens und der wahrhaft christlichen Gesinnung.

Die ganze Ausbildung wird eingestellt auf das letzte und höchste Ziel der Gründung — auf die Bekehrung der Niederlande zum wahren Glauben. Diese Bekehrung aber muß geschehen durch die Übung jener Tugenden, die in direktem Gegensatz stehen zu den nationalen Untugenden, durch die so viele Holländer in das Heidentum zurückfallen. Gebet und christliche Ascese sind da die Hauptmittel.

Um sich ihrem Heldenziele ungeteilt widmen und als wahre Engel im Fleische ihre läuternde Aufgabe erfüllen zu können, müssen unsre Katechetinnen bei ihrem Eintritt fest entschlossen sein, in absehbarer Zeit nicht zu heiraten, sondern sich ganz und ungeteilt Gott hinzugeben. Das Gelübde der Armut legen sie nicht ab, weil Stand und Vermögen ihrem Werke nicht nur mehr äußern Glanz verleihen, sondern auch größeren Erfolg sichern.

Sie tragen auch keine eigentliche Ordenskleidung, sondern kleiden sich, wie jede gebildete Dame sich kleidet.

Allein kein Heer ohne militärische Zucht! Daher müssen alle nach Ablauf der Probezeit der Generaloberin einen feierlichen Eid der Treue und des Gehorsams leisten. Dieser Gehorsam darf aber niemals die persönliche Initiative ersticken. Daher haben alle das Recht und die volle Freiheit, ihre eigenen Organisationstalente zu üben, indem sie der Generaloberin ihre selbstentworfenen Pläne vorlegen.

Die beschaulichen Mitglieder. Inmitten der ein- und ausgehenden tätigen Mitglieder soll eine kleine Kerntruppe feuriger Seelen herangebildet werden, die sich in beständiger Zurückgezogenheit durch Beten, Büßen und Opfern selbst heiligen und die andern für ihre große und heilige Aufgabe stets von neuem entflammen und beseelen. Es sind die beschaulichen Mitglieder.

Nach ihrem Noviziat legen sie die drei Gelübde ab und fügen noch ein viertes Gelübde hinzu: daß sie nämlich ihr Lebensopfer bringen wollen, um zu beten, zu leiden und zu arbeiten für die Bekehrung der heutigen Heidenwelt. Ihre Schutzpatronin ist die hl. Lidwina, und ihre ganze Lebensauffassung steht im Zeichen der aufopfernden sühnenden Liebe.

Die beschaulichen Mitglieder sind zum Chorgebet verpflichtet, ferner sind sie die Erzieherinnen der tätigen Mitglieder. Sie sollen diesen ein Vorbild sein in allen christlichen Tugenden, besonders aber in der Bußfertigkeit und Abtötung. Sodann verrichten sie auch alle Hand- und Näharbeiten für die Katechumenate, stellen apologetische und asketische Schriften zusammen, erteilen Konvertitenunterricht usw. Beide Gruppen sollen sich gegenseitig helfen und ergänzen, nicht aber ineinander aufgehen. Beide Gruppen zusammen sollen ein schönes reiches Ganze bilden.

Darum heißt auch das Mutterhaus Bethanien. Wie in Bethanien Jesu Liebe sich auf Martha und Maria erstreckte, so soll auch hier die Liebe des

Allerheiligsten Herzens beide Gruppen umfassen. Und weil der Heiland sagte: „Maria hat den besten Teil erwählt“, ist den tätigen Mitgliedern erlaubt, zur andern Gruppe überzutreten, nicht aber umgekehrt. Besteht so auch ein Unterschied in der Lebensführung, in der Tagesordnung und im Gebet, so haben wir doch eine Einheit in der Wohnung, der Kapelle, in dem Refektorium, in der Rekreation und in der einheitlichen Leitung durch eine gemeinsame Generaloberin.

Das Katechumenat. Nach und nach soll in jeder Großstadt des Landes ein eigenes Haus für das Katechumenat eingerichtet werden. In diesen Häusern ist das hauptsächlichste Arbeitsfeld unsrer Katechetinnen. In ihnen versammeln sie am Nachmittag nach Schulschluß die in religiöser und sittlicher Hinsicht verwahrlosten Kinder von fünf bis fünfzehn Jahren. Die Kinder kommen gern, denn sie finden in den Häusern alles, was ein Kinderherz erfreuen kann: Spiele, Bälle, Schaukeln usw. Auch wird viel erzählt, gesungen und vorgetragen. Bei Spiel und Lied und namentlich im regelmäßigen Unterricht und Vortrag erklingt aber vor allem immer wieder die frohe Botschaft einer höheren Welt, der Existenz Gottes, des Vaters im Himmel, der Pilgerreise des Lebens, des Wiedersehens im Jenseits. Auf dem Wege über die schönsten Geschichten des Alten Testaments werden die Kinder nach und nach in die Grundwahrheiten unsres heiligen Glaubens eingeführt.

Wir unterscheiden bei den Kindern drei Gruppen: Neulinge, Eingeweihte und Auserwählte. Schon die Neulinge nehmen regelmäßig am Religionsunterricht teil. Finden sich unter den Neulingen Kinder mit besondern Anlagen, so können diese, falls ihre Zahl nicht zu groß ist, mit Zustimmung der Eltern als interne Schüler aufgenommen werden. Die so Ausgewählten bilden den Kern des Neulingkorps, und ihnen wenden wir unsre ganz besondere Sorge zu.

Haben die Neulinge entsprechende Fortschritte gemacht, so können sie auf eigenen Wunsch unter die Eingeweihten aufgenommen werden. Diesen wird nun die Geschichte des Neuen Testaments vorgetragen, und sie lernen die Menschwerdung und die Erlösung durch Jesus Christus kennen. Sie werden hingewiesen auf die Kindheit des göttlichen Heilandes, auf sein verborgenes Leben, seine Lehre und Predigt, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt. Die Tugenden, die ihnen anezogen werden, sind vor allem die Liebe zu Jesus, das Verlangen, ihm nachzufolgen, der Mut, mit ihm und für ihn etwas zu leiden. . . . Auch lernen sie gemeinsam und einzeln zu Jesus zu beten, ihm Opfer zu bringen und ihm immer ähnlicher zu werden.

Auch unter den Eingeweihten entwickelt sich ganz von selbst aus den internen Neulingen eine Kerngruppe von besonders eifrigen und tüchtigen Kindern. Sind die Katechetinnen mit einem der eingeweihten Kinder so zufrieden, daß sie hoffen, es in kurzer Zeit in die Gemeinschaft der Auserwählten führen zu können, so bitten sie die Eltern um Erlaubnis, das Kind katholisch zu taufen. Die Auserwählten werden eingeführt in das Geheimnis und in die Liturgie der heiligen Messe, der sie regelmäßig beiwohnen. Auch an den Andachten nehmen sie teil. Es wird ihnen sodann vom Leben und Wirken der Apostel und Heiligen und namentlich der Jugendheiligen erzählt. Ferner werden sie bekannt gemacht mit der Einteilung des Kirchenjahres. Die Tugenden, welche die Auserwählten besonders üben sollen, sind ein apostolischer Seeleneifer, eine

aufrichtige Nächstenliebe und jede Form leiblicher und geistiger Barmherzigkeit, vor allem auch der Wandel in der Gegenwart Gottes. Die internen Auserwählten bilden im Katechumenat immer die kleinste und bravste Gruppe. Die Auserwählten werden in besonderer Weise auf die heilige Taufe vorbereitet. Sie werden mit großer Sorgfalt eingeführt in die Liturgie und in die vorbereitenden Feierlichkeiten der heiligen Taufe. Die Aufnahmefeierlichkeiten werden nach Möglichkeit in Einklang gebracht mit der Katechumenatliturgie der ersten christlichen Zeit. Auch wird dem kindlichen Verstande der tiefe Sinn der symbolischen Taufzeremonien eröffnet, so daß das Kind bei der eigentlichen Taufe alles durchlebt, mitfühlt und bewußt erlebt. In dieser Zeit kommen die Kinder auch zum ersten Mal individuell mit dem Priester in Berührung, der ihre geistliche Erziehung vervollständigt und abschließt. Vom Karfreitag bis Weissen Sonntag bleiben alle Getauften in stiller, froher Zurückgezogenheit im Katechumenatshause zusammen. Sie wohnen täglich der heiligen Messe bei und empfangen auch täglich die heilige Kommunion. Jeden Abend wird von den Kindern und den Katechumenen ein kleines Mysterienspiel aufgeführt. Spiele, die auf Liebesdiensten und auf einen Wettstreit in der Nächstenliebe aufgebaut sind, wechseln mit Gebetsübungen und Unterricht ab. Am Weissen Sonntag findet ein Abschiedsmahl statt, an dem auch die Eingeweihten teilnehmen.

2. Das Fachkatechumenat.

Für Mädchen schien vorläufig das Kinderkatechumenat vollständig zu genügen. Für Knaben aber machte sich eine doppelte Schwierigkeit geltend. Mit dreizehn, vierzehn Jahren entwachsen sie der weiblichen Leitung und kommen zu stark unter den Einfluß der Fachschule oder der Werkstatt. Daher haben wir auf ausdrücklichen Wunsch des Bischofs von Haarlem versucht, das für Männer einzurichten, was für Frauen schon blühte. Einige Änderungen waren freilich notwendig. Akademisch gebildete Männer, die sich ganz der Sache widmen, sind ja für einen solchen Beruf nicht zu haben, denn die werden Priester. Zudem würde sich ein hochgebildeter Mann auch kaum als tüchtiger Handwerksmann erweisen, und darum könnte er als Fachlehrer seinen Schülern verhängnisvoll werden.

Die von den Katechetinnen erzogenen Knaben gehen also in der Pubertätszeit zum Männer-Katechumenat über, das in der Nähe der Großstadt liegt und mit seinen Werkstätten, seiner Druckerei und seiner Landwirtschaftsschule gleich einen ganz andern Eindruck macht als das Kinderkatechumenat der Frauen von Bethanien. Aber die Entwicklungsstufe und die religiösen Erziehungsmethoden sind die gleichen wie dort. Auch hier gibt es interne und externe Schüler. Natürlich nehmen die Fachkatechumenate außer den Kindern der Kinderkatechumenate noch neue Schüler in ihre Fachschule auf. Die ganze Entwicklung ist aber noch nicht so weit wie bei dem Kinderkatechumenat. Doch ist auch hier schon eine kleine Reihe Knaben getauft. Und andere werden folgen.

Die Katecheten legen nach zwei Probejahren ein jährliches Keuschheitsgelübde ab und leisten ihrem Obern den Eid des Gehorsams. Auch sie haben keine Gelübde der Armut und keine besondere Tracht, sondern kleiden sich wie Männer ihres Standes.

Von zwei verschiedenen Seiten kam nun der gleiche Gedanke der Ausbreitung: 1. Die Not der Heidenmission nach dem großen Kriege rief um Missionäre, auch um Laienmissionäre, um Katecheten, Lehrer und Fachlehrer. Wir vernahmen die Stimme und ließen sie weiter erklingen in dem Büchlein „Kreuzfahrer unsrer Zeit“. 2. Unser kleines Land leidet an Übervölkerung und Arbeitslosigkeit, so daß auch unser Fachkatechumenat um Arbeit zu ringen hat. Diese Tatsache und auch das Beispiel des anglikanischen Dr. Barnado in England wies uns den Weg von der Fachschule zum Ausland. Darum haben wir angefangen, unter unsre männlichen Katecheten auch solche Kandidaten aufzunehmen, die später als Laienmissionäre nach dem Ausland, nach Rußland, Norwegen, Kanada, Java, Sumatra usw. auswandern wollen, um dort als Fachlehrer wieder neue Fachkatechumenate zu gründen. Aber auch in fremden Erdteilen bleiben alle organisatorisch miteinander verbunden. Der Eid des Gehorsams gegen den allgemeinen Obern ist die notwendige Bedingung für die geistliche Solidarität. Aber es bleibt auch ein bestimmtes finanzielles Hilfsverhältnis bestehen, das selbst den Mitgliedern in den fernsten Ländern wirtschaftliche Sicherheit gewährt und vielleicht einmal noch manches für die Heidenmission wird leisten können. Sie heißen: „Die Kreuzfahrer von St. Johann“.

Bevor aber diese Entwicklung nur halb so weit gediehen war, zeigte sich ganz von selbst, daß wir auch für die Weiterbildung und Schulung der weiblichen Jugend ein gleiches Unternehmen brauchten. Dieses Unternehmen soll auch in gleicher Weise wie das Fachkatechumenat der Männer nicht nur unsern europäischen Ländern, sondern auch der Heidenmission dienen. Sie heißen: „Die Frauen von Nazareth“.

Viele Mädchen, die im Kinderkatechumenat erzogen und getauft wurden, können nicht ohne einen festen Halt ins Leben hineingeschickt werden. Das Milieu, aus dem sie stammen, ist nicht geeignet, ihren katholischen Glauben zu stärken. Dafür brauchen wir also ein Internat mit Fachschule für Bureauarbeit, Nähschule, Haushaltungsschule, Musikschule usw. Es ergab sich von selbst, daß hierfür neben gebildeten Damen besonders auch Mädchen aus den Bürgerkreisen angenommen werden, die an Handarbeit gewöhnt sind. Hier werden also die im Kinderkatechumenat getauften Mädchen, sowie auch andere Mädchen, die neu aufgenommen werden, im wahren Glauben erzogen und weitergebildet. Nach vollendeter Ausbildung kehren diese dann als Erwachsene entweder in ihre Heimat zurück, oder sie reisen unter treuer Leitung zur Heidenmission, um auch in fernen Ländern wieder als Fachlehrerinnen Fachkatechumenate zu gründen und durch sie die Heiden für Gottes Reich zu gewinnen.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß auch diese Niederlassungen im engsten Kontakt mit der Mutterstiftung in der Heimat bleiben. Dadurch wird es nicht ausbleiben, daß ganze Familien ihrer Tochter in die neue Heimat folgen, und damit ist eine sichere Kolonisierungsorganisation gewonnen. Denn solange die Auswanderung nicht zur organischen Kolonisierung sich entwickelt, ist sie von keinem Wert, weder für die Kultur noch für die Religion.

Wenn wir nun noch darauf hinweisen, daß von einigen Hochschulsstudenten mit tatkräftiger Unterstützung von Bethanien wöchentlich ein vierseitiges „flie-

gendes Blättchen“ herausgegeben wird, das unter dem Scheine eines fast neutralen Wig- und Unterhaltungsblattes eine systematische Apologie der katholischen Wahrheit bringt und in vielen Tausenden von Exemplaren durch unsre Großstädte fliegt, so haben wir ungefähr alles zusammengefaßt, was wir für die untern Schichten unsres holländischen Volkes tun, um sie für Christus zu gewinnen.

III. Wie es nun weiter von oben nach unten und von unten staffelweise nach oben geht.

Nach diesen schwierigsten Aufgaben war es natürlich ziemlich leicht, aus den höchsten Kreisen mehr nach unten und aus den untersten mehr nach oben zu kommen.

Dafür sorgten zunächst die Patres Dominikaner durch ihr etwas höher zielendes apologetisches Wochenblatt „Die Posaune“ und durch ihre apologetischen Vorträge in den katholischen Kirchen.

In den neutralen Tagesblättern erscheint eine Anzeige, daß an dem und dem Abend sechs Wochen hintereinander ein katholischer Theolog in der und der katholischen Kirche über Weltanschauung und religiöse und kirchliche Fragen irenisch apologetische Vorträge halten wird, wozu nur Nichtkatholiken freien Zutritt haben. Am Portale der Kirche stellen sich einige katholische Männer auf und weisen jeden Katholiken zurück. Die andern werden freundlich willkommen geheißen und an ihren Platz gebracht. In Leeuwarden kamen so nach einer einmaligen Einladung über tausend Ungläubige und Protestanten in der katholischen Kirche zusammen und hörten ehrfurchtsvoll die Rede des Paters van Gijlswijk, der die Seele dieser Bewegung ist.

In den sechs Vorträgen werden gewöhnlich die für Andersdenkende schwierigsten Fragen der katholischen Lehre besprochen: die Unfehlbarkeit des Papstes, die Beichte, das Altarsakrament, die Marienverehrung, die katholische Moral usw. Oft kommt jedesmal ein anderer Redner. Es ist aber wohl besser, wenn stets derselbe kommt.

Ähnliche Kurse haben die Dominikaner schon seit vier Jahren in einer Reihe von größeren und kleineren Städten gehalten und fast immer mit sehr gutem Erfolg, besonders letzteres in Haarlem. Der bekannte Redner P. Hendrichs S. J. arbeitet auf gleiche Weise. Nur sorgt er immer dafür, daß auf die erste Reihe von Vorträgen in der Kirche eine neue Serie in einem kleineren Saale folgt, wo gewöhnlich ungefähr zwanzig Zuhörer zugleich den Konvertitenunterricht beginnen und dann zusammen öffentlich getauft werden.

Es ist aber begreiflich, daß sich die höheren Kreise noch nicht so nahe ans Feuer wagen, und daß hauptsächlich suchende Seelen aus den Mittelschichten die Kirchen füllen.

Im vorigen Jahre haben die Dominikaner zum ersten Mal in den bekannten Badeorten während der Sommerferien versucht, auch solche Reihen von apologetischen Vorträgen in den katholischen Kirchen zu halten. Man behandelte hier: 1. Mehr Freude. 2. Das Übel und Gottes Vorsehung. 3. Das Klosterleben. 4. Die alleinseligmachende Kirche. 5. Die heilige Eucharistie. 6. Die Ablässe. Obwohl der Stand der meisten Badegäste über die Mittelklasse hinausragt, war die Kirche im allgemeinen gut besetzt, und der Erfolg blieb nicht aus.

Doch darf wohl konstatiert werden, daß mit diesen Kirchenpredigten ohne anschließenden Saalkursus weniger Konvertiten gewonnen werden als bei Vorträgen in Sälen. Das ist aber kein Nachteil. Ich habe mich selbst schon bei meiner Saalarbeit gefragt, was besser wäre, ein kleines Publikum von 60 bis 80 Personen oder ein größeres Publikum von 400 bis 600.

Im ersten Falle erfolgen mehr Konversionen. Im zweiten Falle erreicht die Wahrheit breitere Schichten der Gesellschaft. Als ich vor drei Jahren in Rotterdam zwölf Vorträge hielt und wegen der wachsenden Zuhörerschar zweimal den Saal wechseln mußte, hatte ich nicht soviel Konversionen wie im Haag, wo ich nur 100 Hörer hatte. Aber was im Haag nicht der Fall war, geschah in Rotterdam. Die ganze Stadt konnte während des ganzen Winters fast nicht darüber hinwegkommen, daß die katholische Wahrheit doch so ganz anders ist, als man im Unterricht immer von den protestantischen Predigern gehört hatte. Ich glaube, das eine ist von gleichem Wert wie das andere. Wenn in England in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Pusey zugleich mit Newman katholisch geworden wäre, wäre das ganze Oxford movement plötzlich zum Stehen gekommen. Jetzt aber blieb Pusey in der offenen Türe der katholischen Kirche stehen und zog fortwährend neue Seelen zu sich, die aber nicht bei ihm im Portale der Kirche blieben, sondern weiter fortschritten zum Beichtstuhl und Altar.

Wie vielen hat nicht auch Chesterton mit seinem Buche Orthodoxy den Weg gewiesen, ehe er selbst den Übergang wagte. Achten Sie es auch nicht gering, was Foerster bei Ihnen und uns Gutes leistet, auch wenn er nicht katholisch ist, oder vielleicht besser, weil er nicht katholisch ist. Solchen Leuten glaubt man die Wahrheit leichter als uns Katholiken. Sie reinigen die Atmosphäre des Hasses und der Voreingenommenheit, die uns noch immer umdüstert, und erst wenn einmal die Atmosphäre der öffentlichen Meinung von all den Vorurteilen gegen die katholische Kirche gereinigt ist, dann kommt die Zeit, wo das Göttliche, das in unsrer Kirche für so viele noch verborgen ist, machtvoll ans Licht brechen wird, und dann wird sich Gottes Allmacht zeigen und mehr noch seine alle Herzen erobernde Liebe. Darum wollen wir nicht nur auf vollkommene Konversionen hinarbeiten, sondern auch zufrieden sein, wenn wir eine große Menge von modernen Seelen halbwegs auf die Bahn zur katholischen Kirche gebracht haben.

Das ist auch der Hauptzweck unsrer literarischen Aufklärungsarbeit über die katholische Weltanschauung, mit der sich in Holland der ältere Petrus-Canisius-Verein und die jüngere Geert-Groote-Genossenschaft befassen. Der erste, größere Verein gibt Bücher und größere Studien heraus. Die kleinere, aber fleißige Geert-Groote-Genossenschaft gibt ähnlich wie die Truth Society in England nur kleinere Schriften heraus von höchstens 32 Seiten.

Die Titel der bisherigen apologetischen Flugblätter sind folgende:

1. Ein guter Rat an einen guten Freund. (Über die Pflicht, nach der wahren Religion zu suchen.)
2. Wie kann ich Gottes wahre Kirche ausfindig machen?
3. Warum bin ich katholisch? Weil ich an Jesus Christus glaube.
4. Was sagt die Bibel? (Über die Symbolik von Katholiken und Protestanten.)

5. Was die Katholiken glauben.

6. Sie hielt es aus! (Die Kirche in neunzehn Jahrhunderten.)

7. Was lehrt die Bibel über das letzte Abendmahl?

8. Es gibt einen Gott: I. Das Weltall fordert ihn; II. Das Gewissen fordert ihn; III. Die Wissenschaft fordert ihn.

Unsre Bücherverkaufsstände in den Portalen der Kirchen fangen an, Mode zu werden. Von Pfarrei zu Pfarrei geht die Botschaft, daß man sich von der Geert-Groote-Genossenschaft für 50 Gulden einen dreiteiligen Bücherschrank für das Kirchenportal bestellen kann. Der Verkauf der kleinen apologetischen Schriften geht so gut, daß bald die Unkosten gedeckt sind. An andern Orten übernimmt der katholische Buchhändler den ganzen Verkauf und hat sich dabei nicht zu beklagen.

Die Geert-Groote-Genossenschaft gibt außerdem Flugblätter mit packenden Titeln über die Hauptwahrheiten der katholischen Weltanschauung heraus, die wie das fliegende Blättchen überall hingesteckt und verschickt werden, aber auch bei den Marktpredigten empfohlen und verkauft werden. Einige Titel seien hier genannt:

1. Koeverden, Psalmen übersetzt aus dem Grundtext.

2. Brom, Weltapostolat.

3. van Ginneken, Kreuzfahrer unsrer Zeit.

4. Stockman, Wie wir unsre Heiligen verehren.

5. Klene, Straßenpredigt in England.

6. van Ginneken, Die Taufe für Erwachsene.

7. Ligthart, St. Agnes.

8. Jey, Christus und Satan.

9. Persyn, Dr. Schaepman.

10. Uleman, Papst Pius XI.

11. Hermans, Die Weiterbildung in Christus, usw.

Der Petrus-Ganisius-Verein, der auch eine apologetische Zeitschrift „Der Schild“ veröffentlicht, wendet noch ein anderes Mittel an. Alle drei Monate erscheint in den großen neutralen Tagesblättern eine Annonce des Inhalts, daß jeder, der sich über die Lehre und Praxis der katholischen Kirche orientieren will, bei der und der Adresse kostenlos Auskunft erhalten kann. Daraufhin laufen regelmäßig gegen 60—70 Briefe ein. Allein von September 1919 bis September 1920 hatte das Sekretariat, das jetzt von Dr. van Dppenraaij geleitet wird, 681 allgemeine und 183 mehr spezielle Anfragen zu beantworten. Schade nur, daß nicht immer genügend Kräfte vorhanden sind, um ausführlich auf jeden Brief zu antworten. Aber sehr viele Konversionen haben doch auf diese Weise ihren Anfang genommen, und viele Vorurteile konnten gehoben werden. So wurde wenigstens der Weg geebnet, den die Schreiber oder ihre Kinder gewiß einmal einschlagen werden. Ich habe schon öfters konstatiert, daß die Eltern vieler Konvertiten schon halb katholisierend waren oder sich doch wenigstens gegen die antikatholische Hege wehrten und kehrten.

Das ist kein Wunder. Wer kennt nicht den tiefen Einfluß, den Jugendeindrücke oft auf das ganze Leben ausüben. Gerade dieser Gedanke ist es gewesen, der uns wieder auf eine neue Bahn brachte, auf die Jugendbewegung. Von Natur aus ist doch jeder Jüngling von 16—18 Jahren in seinem Geiste

ein Welteroberer. Warum sollen wir nicht auch ihn in den Dienst der Wiedervereinigung Westeuropas im wahren Glauben nehmen? Aber werden sie sagen: Nur keine Torheiten! Nein, wahrlich nicht. Solche junge Leute dürfen natürlich nur unter guter und treuer Leitung mitarbeiten. Aber wie? Wir wünschen die Verbreitung der oben genannten apologetischen Flugblätter in ihre Hände zu geben. Damit wird vor allem auch der eigene Religionsunterricht gewürzt, denn die Flugblätter sind ja viel interessanter geschrieben als die Abhandlungen in den eigenen Büchern. Und verbreiten, was man nicht versteht, eifern für etwas, was man kaum begreift, das streitet gegen das Ehrgefühl der Siebzehnjährigen. Weiter betätigen sich unsre Jungen durch Almosensammeln, um die zu verbreitenden Flugblätter zu beschaffen, oder sie versagen sich selbst etwas, um so auf eigene Kosten Flugblätter zu kaufen. Dann folgt die Verteilung auf der Straße oder noch besser die Versendung als Drucksache. Ferner gilt es, Adressen im In- und Ausland aufzufinden, denn auch das Ausland wird bald, besonders unter dem Gesichtspunkt der Sprachenerlernung, in dieses Apostolat hineingezogen.

Haben also unsre jungen Leute schon ihren Platz in unsrer Bewegung, so haben wir in der letzten Zeit auch an die älteren Witwen und Greise gedacht. Viele derselben arbeiten schon lange in den einzelnen Zweigen unsrer Bewegung, aber organisatorisch sind sie noch nicht vertreten. Bei uns bestehen noch mehr als in Deutschland viele Pensionshäuser, die von Schwestern geleitet sind, für bemittelte ältere Leute. In diesen Häusern finden wir manche unverbrauchte Kräfte, und da wurde der Gedanke aufgeworfen, aber noch nicht verwirklicht, in diesen Häusern es zur Gewohnheit zu machen, daß auf zwei Katholiken ein Nichtkatholik aufgenommen wird. Daß Andersdenkende und Ungläubige das nicht scheuen, hat die Erfahrung schon gezeigt. So kenne ich persönlich einen alten, uns sehr nahestehenden pensionierten Universitätsprofessor, der bei den Brüdern von St. Johannes de Deo wohnt. Auf diese Weise würden wir auch für die älteren Leute eine Art Katechumenat erhalten, das, wenn es in der Anzahl der Konversionen auch nicht mit den Kinder- und Fachkatechumenaten wetteifern könnte, sich doch zu einem mächtigen Luftreinigungsunternehmen auswachsen würde, welches die ängstlichen Träume von Inquisitionen, Autodafés und Scheiterhaufen verscheucht. Und damit wäre doch immerhin wieder etwas gewonnen.

IV. Welche Zentren besondern Einfluß üben.

Nach dieser großen Übersicht über unsre Bewegung bleibt uns noch übrig, zu berichten, was an einigen bevorzugten Orten in unsrem Vaterlande für die Wiedervereinigung im Glauben getan wird.

Da muß ich zuerst die Abtei der Benediktiner von Dosterhout erwähnen. Der moderne Mensch liebt es, in einer echt mittelalterlichen Abtei als Gast zu weilen. Der hochwürdige Herr Abt — selbst Ausländer — hat die Nöte unsres Vaterlandes verstanden und tut sein Bestes, um so viel Gäste als möglich zu beherbergen. Im allgemeinen bevorzugt er mit Recht die Andersgläubigen vor den Katholiken. Und so ist es gewiß, daß die Engel dort oben mit Freuden in die himmlischen Bücher eintragen: Benediktinerabtei Dosterhout eine ausgezeichnete Werbestelle von Katholisierenden und Konvertiten.

An zweiter Stelle kommen die Katakomben von Valkenburg in Süd-Nimburg und die Heilig-Land-Stiftung bei Nymwegen. Es sind dieses zwei fast gleichgeartete Unternehmungen, die bezwecken, die Katakomben in ihrer jetzigen Gestalt und die Monumente des Heiligen Landes, so wie sie in der Zeit Christi aussahen, so treu wie möglich und streng wissenschaftlich zu reproduzieren. So ist in Nymwegen ein orientalisches Naturmuseum entstanden, das mit seinem Ölberg, mit Bethlehem und dem Cönakulum eine treffende anschauliche biblische Geschichte bildet und von Protestanten und Ungläubigen noch mehr als von Katholiken besucht wird. Die Priester-Führer benützen diese Gelegenheit, ohne in Proselytenmacherei zu verfallen, um von den evangelischen Wahrheiten, die nur der Katholizismus vollständig bis in unsre Zeit herübergerettet hat, Zeugnis abzulegen, und so bekommen viele die Überzeugung, von der sie sich später nicht mehr losmachen können, daß sie doch schließlich auch wieder katholisch werden müssen.

Ähnlich ist es beim Besuch der Valkenburger Katakomben. Dort hat schon mancher gebildete Protestant die Hände ineinandergeschlagen und sich gesagt: Aber das ist ja alles rein römisch-katholisch. Und doch haben es gerade so die Söhne der Leute gemeint, die Christus noch selbst gekannt haben. Dann aber bin ich ein Tor, wenn ich auf die Autorität eines mir ziemlich indifferenten Mannes aus dem 16. Jahrhundert hin glaube, daß das alles Irrlehre und Abgötterei sei.

Vielleicht mehr als alles andere ist das vor zwei Jahren eingerichtete und von den „Frauen von Nazareth“ geführte Exerzitienhaus „Huize Overvoorde“ zu Rijswijk beim Haag geeignet, unsre niederländischen getrennten Brüder in Christo zur wahren Kirche zurückzuführen. Das ist eine interessante Geschichte, die uns anmutet, als hätten vier Jahrhunderte nichts im europäischen Menschenleben geändert. Vor fast vier Jahrhunderten gab Petrus Faber in Köln, Speyer und andern Städten am Rhein auch die Exerzitien des hl. Ignatius und gewann damit viele Häretiker dem wahren Glauben zurück. Warum haben wir dieses Exerzitienapostolat unter den Protestanten aufgegeben? Ich weiß es nicht, nur das weiß ich, daß wir vor drei Jahren wieder den ersten Versuch gemacht haben, und zwar ohne Schwierigkeiten und mit dem größten Erfolge.

Auf eine einfache Einladung hin meldeten sich ungefähr 25 nichtkatholische Damen mit ihren 15 katholischen Freundinnen zu geistlichen Übungen von sechs vollen Tagen mit Vorabend und Schlußtag in einem Schwesternhaus bei Nymwegen an.

Die Tagesordnung war fast die gleiche wie bei unsern Exerzitien, nur wurde das Morgengebet in der Kapelle von einem der Patres gebetet, und zwar frei aus dem Herzen heraus. Dann folgte ad libitum die heilige Messe oder geistliche Lesung. Aber alle kamen täglich in die heilige Messe. Vormittags waren zwei Betrachtungen, nachmittags erst eine liturgische Konferenz, dann die Abendbetrachtung, und vor dem Abendgebet noch ein Vortrag über die Technik der geistlichen Übungen, in dem vom Gebet, von der Gewissenserforschung, von den Regeln über die Unterscheidung der Geister usw. gesprochen wurde.

Wir folgten genau dem Exerzitienbüchlein des hl. Ignatius. Nur gaben wir keine ganze Betrachtung über die Hölle. Aber wir fasten die Hölle mit

den andern Folgen der Sünde zusammen. Der Ton war der Ton der Betrachtung, nicht der des apologetischen Beweises. Natürlich suchten wir wohl die beweisenden Texte aus der Heiligen Schrift und den apostolischen Vätern in die Betrachtung einzuflechten. Aber es ist nicht so sehr der Zweck solcher Exercitien, die Andersdenkenden von der Wahrheit der katholischen Dogmatik zu überzeugen, als ihnen die Gelegenheit zu geben, sich probeweise einmal ganz und gar in das katholische Seelenleben einzufühlen. Dann folgt manchmal ganz plötzlich der Entschluß: So will ich immer denken und leben. Was mich so in tiefster Seele ergreift und befriedigt, kann nichts anderes als Gottes eigenes Werk sein. Ich werde katholisch.

Zwischen den Betrachtungen kamen die sonst so stolzen Frauen und Jungfrauen wie Kinder zu uns, um sich Rat zu holen und um Hilfe zu bitten. Der Erfolg ist einzigartig.

Ich habe seitdem schon zwölfmal Exercitien für Nichtkatholiken gegeben, und ich kann sagen: Alle, die mit gutem Willen an den Exercitien teilnehmen, werden früher oder später katholisch.

„Alle Exercitianten werden katholisch.“ Nur zwei Einschränkungen: Die erste Einschränkung ist die: Wenn sie mit gutem Willen kommen. Wir haben auch schon Judas und Verräter in unsern Exercitien gehabt. So kam einmal ein jansenistischer Priester, der am Schluß freiwillig voll Scham bekannte, er habe viel Besseres gefunden, als er erwartet hätte, und ging nun durch unsre echt evangelische Frömmigkeit sehr erbaut nach Hause. Das andere Mal war es ein Journalist im Dienste der nichtkatholischen Presse. Die zweite Einschränkung lautet: Früh oder spät. Mit andern Worten, es laufen doch wohl noch einige Andersdenkende über niederländischen Boden, die unsre Exercitien mitgemacht und den Übergang noch nicht gewagt haben. Was ich aber persönlich von diesen weiß, rechtfertigt meine These.

Vor zwei Jahren haben wir es gewagt, für diese Exercitien ein eigenes Landhaus zu mieten, das im vorigen Jahre zuerst in Gebrauch genommen wurde und das zugleich auch als Pension für Katholisierende dienen soll, besonders für solche, die in der Zeit der Krisis ein sympathisches katholisches Milieu brauchen, denn im allgemeinen sind und bleiben vorläufig die Kreise, aus denen die Konvertiten kommen, uns ziemlich feindlich gesinnt.

Im ersten halben Jahre haben wir nur drei Exercitientochen gehabt. Fürs Jahr 1923 gilt untenstehendes Programm¹. Die Katechumenatskinder werden

¹ Katholieke Retraites voor Niet-Katholieken, in het jaar 1923 op „Huize Overvoorde“ te Rijswijk (Z.-H.). De geestelijke mensch in onze dagen zoekt ernstig naar wilsvorming, karakterontwikkeling, persoonlijkheid. Hij mist toch veelal den grondslag voor een leven van daden, nu een leven van louter bespiegeling hem niet bevredigen kan. Waar intusschen het persoonlijk wezen eerst klaar bewust wordt, wanneer iemand den moed heeft het eigen zieleleven met scherp blik te doorgronden, daar ontwaakte de behoefte aan verzorging der ziel, waaraan geen psychologie of paedagogiek, geen geheimleer of mystieke literatuur zonder meer voldoen. Daar werd voor de ziel gevraagd eene vaste orientatie van den geest, alleen in praktische wijsheid te vinden.

Wie daarom vertrouwen stelt in de opvoedende kracht van oude, beproefde ascese en devotie, wie kennis nemen wil van het innerlijkste van het Westersche Christendom, en 't sobere in-zich-zelf keeren ziet als van kostbare waarde, zal zeker belangstellen in de Katholieke Retraites voor Niet-Katholieken, welke gehouden zullen worden op de volgende data:

hier auch getauft, und es werden zugleich die Kinderezerzitien der Taufwoche gegeben. Im groÿen Garten spielen die Kleinen im weissen Kleid eine ganze Woche und lernen dort den Geist der Urkirche.

Das aber ist die tiefste Bedeutung unsrer ganzen Bewegung: Omnia instaurare in Christo. Die ersten Jahrhunderte der Kirche kehren wieder. Wenn wir Katholiken nur täglich in der heiligen Messe, wie es auch die ersten Christen taten, uns mit dem Priester und mit dem Hohenpriester Christus Gott opfern und besonders uns auch selbst zur Opfergabe weihen und in der heiligen Kommunion das Gotteslamm empfangen, das hinwegnimmt die Sünden der Welt, und wenn wir dann den ganzen Tag in der Nachfolge Christi leben, dann werden sich auch Jesu Versprechungen erfüllen und es wird der Tag kommen, wo ein Hirt und eine Herde ist.

Diesen glücklichen Tag lasse uns bald schauen der allmächtige Gott.

Jacob van Ginneken S. J.

Dames-Retraites: 1. Zesdaagsche Retraite, in de Goede week; van 24 tot 31 Maart: „De koninklijke weg des kruises.“ Door P. Jac. van Ginneken en P. J. van Ryckevorsel. — 2. Driedaagsche Retraite, in den Paaschtijd; van 10 tot 14 April: „De vreugde des levens.“ Door P. W. Kemper en P. G. van Woesik. — 3. Zesdaagsche Retraite, in het begin der Vacantie; van 16 tot 23 Juli: „Liefdevuur.“ Door P. Jac. van Ginneken en P. G. van Woesik. — 4. Vierdaagsche Retraite, op 't einde der Vacantie; van 15 tot 20 August: „Vrouwentaak in Jesus' Rijk.“ Door P. W. Kemper en P. J. van Ryckevorsel.

Heeren-Retraites: 1. Driedaagsche Retraite, in den dagen voor Pinksteren; van 12 tot 16 Mei: „Pinkstergaven: Eenheid en liefde.“ Door P. Jac. van Ginneken en P. Jac. Zeij. — 2. Zesdaagsche Retraite, in Augustus; van 1 tot 8 Augustus: „Genadelicht en levensplicht.“ Door P. Jac. van Ginneken en P. H. Padberg. — 3. Vierdaagsche Retraite, in den Nazomer; van 27 Aug. tot 1 Septemb.: „De Troost van het Geloof.“ Door P. G. van Woesik en P. H. Padberg. — 4. Zesdaagsche Retraite, in den Kersttijd; van 22 tot 29 December: „Kerstnacht Lichtnacht.“ Door P. W. Kemper en P. H. Padberg.

Platon-Aristoteles: Was heißt philosophieren?

So zerklüftet ist das heutige philosophische Denken, daß selbst der Begriff und die Aufgabe der Philosophie zum fraglichen Problem geworden sind. Innerhalb derselben drängen sich wiederum manche Fächer, so Erkenntnislehre, Psychologie, Geschichte, derart in den Vordergrund, daß man meinen sollte, in ihnen liege der Schwerpunkt der Welt- und Lebensanschauung. Weiterhin hat man eine solche Menge positiver Gegebenheiten und empirischer Unterlagen in den Kreis der philosophischen Voruntersuchungen gezogen, daß zu ihrer ideellen Aufarbeitung kaum noch eine normale Begabung hinreicht. Durch diese an den positiven Wissenschaften orientierte Einstellung sind freilich verschiedene philosophische Einzelgebiete mit Erfolg angebaut worden, aber hat nicht anderseits die Beherrschung des philosophischen Gesamtgebietes ernstlich darunter gelitten? Ist nicht durch das Haftensbleiben des Auges an Einzelausschnitten der freie und königliche Blick für das Ganze benommen, eingeengt und gekrümmt worden?

Bei dieser Selbstbesinnung und kritischen Einkehr kommt dem Historiker unwillkürlich das Wort des alten Horaz in den Sinn: *Vos exemplaria Graeca nocturna versate manu, versate diurna!* Und gleichzeitig erinnert er sich der Mahnung des großen Landsmannes Albert: Wisse, daß man nur durch die Kenntnis des Platon und Aristoteles zur wahren Weisheit gelangt. In der Tat hat die Nachwelt stets in beiden Denkern die ideale Verkörperung der Philosophie erblickt, und von ihren Tagen an ist durch die heidnische Antike, die Patristik, die Scholastik, die Renaissance hindurch und wiederum im 19. und 20. Jahrhundert eine Tiefen- und Massenwirkung ausgegangen wie von keinem andern Philosophen. Unsre Zeit steht ja modernen Weltweisen, wie etwa Kant und Hegel, noch viel zu nahe, um die Behauptung wagen zu dürfen, daß sie auf die Dauer ebenso mächtig nachwirken werden wie die beiden Griechen.

Diese geschichtliche Tatsache dürfte einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Beantwortung obiger Frage liefern: Was heißt philosophieren? Was will die Philosophie? Nicht als sollte die Neuzeit auf den alten Standpunkt wieder hinabsteigen, nicht als sollte sie sich auf die Ergebnisse beider Denker festlegen, nicht als sollte sie den Riesenfortschritt über die Griechen hinaus als ein unfruchtbares Kapitel unbeachtet lassen. Die Art und Weise indes, wie jene Denker sich zu den Problemen stellten, ihre wissenschaftliche Methode, das Weltganze ideell aufzubauen, die Hochziele, die sie bei ihrer Spekulation verfolgten, dürften uns fruchtbare Anregungen bei unserer philosophischen Gewissenserforschung geben.

Lehrreich ist bereits in formeller, in methodischer Hinsicht das urwüchsige Vertrauen zur natürlichen Einsicht, zu den vorphilosophischen Denkergebnissen. Sie glauben deshalb auch nicht in verstiegenem Kritizismus, das Stehen und Fallen der Metaphysik von weitausholenden, langatmigen Voruntersuchungen über die Bedingungen und Grenzen des Erkennens abhängig machen zu müssen. In dem normalen Verlauf des Denkens selbst erblicken sie mit Recht die Bürgschaft dafür, daß es für die Wahrheit, für das Erfassen der Dinge bestimmt

ist. Sie würden darin einen offenbaren Widerspruch erblickt haben, daß der Geist Immanentes, das für sein Erkennen ebenso nahe und fern steht wie Transzendentes, getreu widerspiegeln soll und trotzdem an Transsubjektives nicht heranreichen könne. Ihre Philosophie hat deshalb wie alles Große in der Natur etwas so Schlichtes und Selbstverständliches und Ungekünsteltes. Ihre Denkergebnisse weisen darum — in erster Linie gilt das von Aristoteles — so viel Zusammenhang mit der Auffassung des gesunden, gescheiten Menschenverstandes auf, haben etwas Überzeitliches, Überräumliches, Übernationales. Die von Platon angewandte Sokratische Methode scheint die einfachste von der Welt zu sein, bei Aristoteles kehrt ständig die Frage wieder: *Τί λέγουσιν?* wie denkt das Volksbewußtsein darüber? Ja die Philosophie ist nach ihnen legelich aus dem *δαιμότειον*, der kindlichen, ehrfurchtsvollen Scheu vor den sachlichen Gegebenheiten geboren.

Aus dieser wissenschaftlichen Seelenverfassung fließt zweitens die enge Fühlungnahme mit den Theorien der Vorgänger. Meist bringen Platon und Aristoteles ihre Problemstellungen im Zusammenhang mit den Aufstellungen früherer Denker, weshalb ihre Schriften auch so ertragreich für die Geschichte der griechischen Philosophie sind. Platons Ideenlehre ist der kritische Ausgleich zwischen dem unbeweglichen, undifferenzierten *Alles* der Eleaten und dem ständigen Fluß Heraklits, und ganz allgemein ist sein im Grunde ethisch-religiöses Gesamtsystem die metaphysische Begründung, Vertiefung und Weiterführung der Sokratischen Tugendlehre und Dialektik. Seinerseits ist Aristoteles, so sehr eine oberflächliche Beschäftigung das Gegenteil dartun möchte, weit weniger der Kritiker als der Vollender des Platonischen Weltbildes, die eigentlichen Tiefen des Schülers gehen auf den Meister zurück. Viele bedeutsame Einzelpartien seiner Lehre, wie das Begriffspaar Materie und Form, Bewegung und Elementenlehre, sind ebenfalls durch den Verlauf der vorsokratischen Philosophie bestimmt.

Infolgedessen weist selbst die Form einen so unpersönlichen Zug auf, was man namentlich bei der lebensvollen, künstlerischen Art Platons nicht zu hoch bewerten kann, er tritt ganz hinter Sokrates zurück, ja in den Jugendidialogen wandelt er noch stark in dessen Bahnen. Weder Platon noch Aristoteles erheben wie so oft die Modernen den Anspruch, in methodischer oder inhaltlicher Hinsicht neue Wege weisen zu wollen. Nur einmal betont letzterer in maßvoller Weise, über andere Teile der Logik hätten bereits Frühere gearbeitet, eine Gesamttheorie des syllogistischen Verfahrens habe er zum ersten Mal mit Mühe erfunden. Ganz unpersönlich gerichtet, wie es der Antike und dem Mittelalter eigen ist, stellen sie ihre übermenschliche Geisteskraft in die organische Selbstbewegung der Wahrheit.

Trotzdem unterliegen sie nicht der Gefahr, ernste, strenge Wissenschaftlichkeit mit oberflächlicher Geistreichigkeit, Philosophieren mit Popularisieren zu vermengen. Von den einfachsten Ausgangspunkten dringen sie bis zu den schwindelnden Höhen der Metaphysik, von den konkreten, sinnfälligen Besonderungen bis zu den abstraktesten, allgemein und notwendig geltenden Sätzen vor. Mit ihrer durchsichtigen, folgerichtig voranschreitenden Dialektik reichen sie bis an die höchsten Spizen der Psychologie und Gotteslehre, der Ethik und Staatslehre, so daß nur ein der Sinnenwelt abgewandtes, spekulativ

geschultes Denken ihnen zu folgen vermag. So gelassen und sorgsam sie auch die aus der Vergangenheit zu ihnen dringenden Stimmen zu belauschen verstehen, so setzt doch mit ihren Lehren ein völlig Neues in der Geschichte des menschlichen Denkens ein. So unpersönlich sie zu uns reden, so greifen sie doch tief in die Seele. Nach dem sorgfältigen Durcharbeiten ihrer Schriften ergeht es einem wie nach einem bedächtigen Gang durch die griechischen Kunstwerke, etwa die Skulpturensammlungen des Vatikans: ein Apollo, ein Laokoon, ein Zeus treten einem zuerst so typisch, so streng objektiv gegenüber, und doch geht man so befriedigt, so bereichert, so über sich selbst und seine Gedankenwelt hinausgewachsen, voll großer, bedeutsamer, bleibender Eindrücke nach Hause zurück.

Vergleichen wir damit die Art der Neueren. Gewiß verdient das heiße Ringen um die Lösung des Erkenntnisproblems, das vielleicht das schwierigste, jedenfalls das umstrittenste in der gesamten Philosophie ist, alle Anerkennung, und das Altertum und Mittelalter haben diese Frage noch nicht aufgerollt. Vieles Bleibende ist auch zu ihrer endgültigen Beantwortung geschehen. Indes ist zunächst die einseitige intensive Beschäftigung mit ihr auf Kosten der eigentlichen Geinsgebiete ungesund. Es ist hier genau wie in der Arzneikunde: Jeder erfahrene Arzt wird ein zu viel Beschäftigen mit dem eigenen Körper, mit dem eigenen Ich und seinen Krankheiten als eine ernste Gefahr ansehen. Ebenso wird der Diagnostiker des heutigen Geisteslebens vor der einseitigen Subjekt-Philosophie warnen und die Forderung erheben: Zurück zu den Dingen, zu den Gegenständen um und außer uns!

Weit bedenklicher als das Zuviel der Erkenntnis Kritik ist der methodische Betrieb. Statt mit Platon und Aristoteles in vernünftigem, maßvollem, jugendfrischem — sagen wir es offen heraus, selbst auf die Gefahr hin, als unwissenschaftlich abgetan zu werden — Dogmatismus an das eigene Denken und sein Können heranzutreten, bindet man sich in eingeschüchtert greisenhafter Autoritätsgefolgschaft an Kantisch-positivistisch-relativistisch-skeptische Formeln und Verbote. Gewiß, mit dem naiven Realismus vieler alter und mittelalterlicher Philosophen, die glauben, unmittelbar die Dinge selbst geistig betasten zu können, die etwa schon mit der Vorstellung der Quantität, des Raumes oder auch des eigenen Körpers deren Wirklichkeit zu erleben wähnen, ist wissenschaftlich wenig anzufangen. Uns will scheinen, daß jede kritische Prüfung nur einen archimedischen Punkt braucht, das Selbstbewußtsein mit seinen Gegebenheiten, und daß sie sich von da mit Augustin und Descartes ihren Weg in die metaphysische, physische und logische Welt zu bahnen hat. Das aber sollte jedem besonnenen Erkenntnis Kritiker ebensowohl die eigene systematische Untersuchung als auch die Geschichte, vor allem die des Kritizismus, lehren, daß man ohne ein sicheres Vertrauen zum eigenen Denken und seine unmittelbar einleuchtenden Ergebnisse nie vom Fleck kommen wird.

Neulich schrieb ein etwas boshafter Rezensent bei Besprechung einer Philosophie des Lebens das bezeichnende Wort: Aber was hat denn die heutige Philosophie noch mit dem Leben zu tun? Träfe das nur nicht zu! Verstände doch auch der Nichtfachmann oder wenigstens der Fachmann ohne besondere Mühe die Sprache der modernen Philosophie, ihre Gedankengänge, ihre Voraussetzungen, ihre Beweisführungen! Die weiten Massen der Gebildeten

lehen geradezu nach Aufklärung und Belehrung in weltanschaulichen Fragen, aber ein großer, wenn nicht der größte Teil der einschlägigen Literatur bleibt ihnen meist ein Buch mit sieben Siegeln. Ist es ihre Schuld? Die Platonischen Dialoge werden bereits auf dem Gymnasium gelesen, und die Schriften des Stagiriten sind ebenfalls nach Überwindung einiger Schwierigkeiten verständlich.

* * *

Der zweite Vorzug des Platonisch-Aristotelischen Philosophierens liegt in der begrifflichen, dialektischen Art, Stellung zu den Dingen zu nehmen. Gewiß, beide Denker verschmähen die unmittelbare Anschauung, die lebendige Intuition nicht, im Gegenteil, sie legen die unmittelbar einsichtigen Wahrheiten ihrem ganzen Wissensgebäude als Fundament zu Grunde und werten sie bis zu einem gewissen Grad als die vornehmsten Erkenntnisse. In Bezug auf Platon braucht das nicht näher ausgeführt zu werden, seine genialsten Sätze sind weit mehr aus der künstlerischen, lebendigen, vom philosophischen Eros beflügelten und getragenen Anschauung als aus dem diskursiven, ableitenden Denken geboren. Es ist gewiß nicht zufällig, daß in den packendsten Stellen seiner Dialoge, etwa im Phädrus und Symposion, weit mehr die Intuition als die Abstraktion, der gestaltende Künstler als der nüchterne Denker zu uns spricht und darum so wirkungsvoll in die Seele greift.

Aber auch für den vornehmlich deduktiv und syllogistisch arbeitenden Aristoteles ist die unmittelbare Anschauung von der größten Bedeutung, nicht nur die sinnliche — er hätte ja nicht einer alten Arztfamilie entstammen und nicht allüberall von den in seinen reichen Sammlungen verdichteten Beobachtungen ausgehen müssen —, sondern auch die intellektuelle. Die unmittelbar für jedes normale Bewußtsein einleuchtenden Prinzipien sind Ausgangspunkt und Träger seines Gesamtsystems. Seine diesbezüglichen Ausführungen am Schluß der zweiten Analytiken gehören zum Besten der philosophischen Weltliteratur und haben in späteren Zeiten, namentlich beim hl. Thomas und andern Scholastikern, ein lautes Echo gefunden.

Beide Philosophen erblicken eben die höchste Funktion der Wahrheitsforschung nicht in kritischen Vorarbeiten, die mehr oder minder im Vorhof des Heiligtums stehen bleiben, oder im Systematisieren bereits feststehender Forschungsergebnisse, wie das manche Epigonen, scholastisch und nichtscholastisch gerichtete, zu tun scheinen, sondern im Erringen und Ergreifen derselben, im freudigen Sehen und Begreifen derselben, einerlei, wie sie in ihren Besitz gelangen, ob unmittelbar oder auf mühsamen Umwegen, ob in schlichter Dialogform oder in strenger Methodik.

Trotz dieser intuitiven Elemente, trotz dieses urwüchsigen Suchens nach philosophischem Neuland ist doch legellich beim Lehrer und Schüler der ideelle Besitz der Weisheit in begrifflichem Denken, in scharf umgrenzten Definitionen niedergelegt. Dieser Punkt muß gegenüber dem vielfachen undisziplinierten Gebaren moderner Intuitionisten, Lebensphilosophen, Phänomenologen und ähnlicher Richtungen betont werden. Platon tritt da völlig das Erbe des Sokrates an, der in all seinen Lehrvorträgen legellich dahin strebte, gegenüber dem intellektuellen Wankelmüt und dem charakterlosen Subjektivismus der Sophisten das sittliche Verhalten auf sicherem, unwandelbarem, objektivem

Wissen zu gründen. Der Weg zu diesem Ziel führt bei beiden über Induktion und Einteilung. Man muß förmlich staunen, mit welcher Zähigkeit, Feinheit und Folgerichtigkeit der große Künstler diese trockene, fast ermüdende Arbeitsweise selbst in den formvollendetsten, bilderreichsten Dialogen durchführt. Wenn er uns dann gar in seinen dialektischen Ausführungen gleich den Göttern an der Schau der ewigen Wesenheiten teilnehmen läßt, so leitet er uns mit peinlicher Gewissenhaftigkeit und fast ängstlicher Genauigkeit an, jede allgemeine Idee scharf zu fixieren und zu umgrenzen, ihr eindeutig ihren Platz in der schier endlosen Hierarchie der Urbilder anzuweisen. Erst derjenige, der sich in dieser raum- und zeitlosen Welt des wahren Seins völlig auskennt, ist der wahre Philosoph.

Aristoteles führt diese exakte Art schulgerrecht auf allen einzelnen Gebieten durch. Wie scharf geschnittene Kristalle stehen da seine Begriffe und Definitionen in Reih' und Glied und leuchten nach Jahrtausenden noch in ihrem ursprünglichen Licht. Greifen wir aus der allgemeinen Metaphysik nur etwa die Begriffe von Akt und Potenz, aus der Naturphilosophie die von Bewegung und Zeit, aus der Psychologie die der Seele und des Erkennens, aus der Ethik die der Tugend und höchsten sittlichen Aufgabe, aus der Staatslehre die der vollkommenen Gesellschaft und Verfassung, aus der Ästhetik und Rhetorik die feinsinnige, reiche Analyse der verschiedensten Affekte heraus.

Eindrucksvoller vielleicht noch als die Aristotelische Praxis spricht seine mit staunenswertem Scharfsinn und bewunderungswürdiger Geschlossenheit durchgeführte Theorie von der großen wissenschaftlichen Bedeutung, die er dem dialektischen, begrifflichen Verfahren beilegte. In den verschiedenen logischen Schriften entwickelt er bis ins einzelne die Technik des Beweisens, Definierens, Disputierens, derart, daß fast heute noch das Wort Kants gilt, die Dialektik habe über Aristoteles hinaus keine nennenswerten Fortschritte gemacht, wie ein oberflächlicher Vergleich der heutigen neuscholastischen Lehrbücher mit den beiden Analytiken, der Logik und Sophistik jeden leicht überzeugen kann.

In dieser Beziehung steht die griechische Philosophie auf demselben Standpunkt wie die scholastische und neuere bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Bekannt ist der Hinweis Kants auf das Vorbild Wolffs und die Bestimmtheit, mit der er nicht ohne einen verächtlichen Seitenblick auf die Popularphilosophie der Aufklärung alles genial und geistreich sich gebärdende Sprüngenmachen kurzerhand von sich weist. Es war dem 19. und 20. Jahrhundert vorbehalten, mit Berufung auf vorgebliche intellektuelle Anschauungen, unkontrollierbare Intuitionen und rein persönliche Erlebnisse seine Systeme von vornherein vor jeder Kritik zu schütten und alle diejenigen als nicht reif zum Philosophieren zu erklären, die sich zu diesen Kühnheiten nicht ermannen konnten.

Inhaltlich ist bei Platon und Aristoteles das Epochemachende, daß sie zum ersten Mal das Gesamtgebiet der Dinge in den Kreis ihrer Spekulation ziehen. Philosophie ist ihnen die Erklärung des Einzelnen aus dem Ganzen und aus dem Letzten des Seins. Ihre Vorgänger hatten nur einen bestimmten Ausschnitt zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht, entweder die Natur, wie die Jonier, oder den Menschen, wie die Sophisten und Sokrates. Gemessen am modernen Fortschritt nehmen freilich manche Fächer, wie Erkenntnis-

theorie, empirische Psychologie und Geschichte, einen bescheidenen Raum bei dem griechischen Denkerpaar ein, prinzipiell fehlen sie aber nicht. Durch diese Auffassung grenzen sie die Philosophie als die Weisheit von den letzten Gründen und als die Lehre von den großen Zusammenhängen des Weltganzen von den Einzelwissenschaften ab und schlichten damit Jahrhunderte vorher die Auseinandersetzungen über ihre Aufgabe und Stellung. Freilich können sie diese scharfen Grenzlinien nicht immer streng einhalten, da ganz allgemein nach antiker Auffassung Philosophie und Wissenschaft, d. h. Kausalerklärung, zusammenfallen, indes heben sie doch genugsam die engere Philosophie oder Metaphysik aus diesem größeren Kreis heraus.

Weit vorbildlicher noch als diese Einbeziehung der Gesamtwirklichkeit in die Spekulation ist ihr genialer Versuch, eben diese Gesamtwirklichkeit in dem engen Netz weniger Grundbegriffe, die bei aller Festigkeit große Dehnbarkeit und Anpassungsfähigkeit verraten, einzufangen und zu ordnen. Wie die Wirklichkeit ein organisch gefügter Kosmos voll Einheit und Schönheit ist, so muß auch dieser Aufbau in der ideellen Wiedergabe durch die Wissenschaft zum Ausdruck kommen. Einerlei, wie man sich zur endgültigen Wahrheit beider Systeme stellen mag, schon der Versuch, wie Platon mit seiner Ideenlehre und Aristoteles mit seinem Begriffspaar Akt und Potenz das All, angefangen von der formlosen, wandelbaren Materie bis zur vollkommensten, unveränderlichen Gottheit, konstruktiv aufzubauen, verrät die höchste Kraft spekulativen Könnens und ein überfließendes Maß griechischer Gestaltungsgabe.

Es wäre ein reizvolles Unterfangen, nachzuweisen, wie bei beiden Denkern zunächst die allgemeine Seinslehre und dementsprechend die formale Logik und weiterhin alle Einzelgebiete durch die Anwendung obiger Kategorien ihren eigentümlichen Ausbau erfahren. Dank dieser einheitlichen Durchführung wird bei Platon die Seele als gottverwandter Geist gefaßt, wird ihre Erdenaufgabe als Verähnlichung mit der Gottheit gedeutet. Vor allem aber führt ihn die Ideenlehre zu einem so reinen, erhabenen und inhaltreichen Gottesbegriff, wie wir ihn wohl nirgends außerhalb der Offenbarung wiederfinden. In methodisch ähnlicher, sachlich durchaus verschiedener Weise bestimmt Aristoteles so treffend durch seine Theorie von Materie und Form das Verhältnis der Seele zum Körper, den Ursprung der höheren Erkenntnisse, die Natur der Veränderung und Bewegung, das Wesen der Gottheit.

Von Platon und Aristoteles lernte darum auch das Mittelalter, wenn es seine großen konstruktiven Werke schuf, wenn es in der Philosophie vor allem auf das Ganze ging und nicht in der Bearbeitung von Einzelfragen stecken blieb. Thomas, die Synthese des Augustinischen Platonismus und ursprünglichen Aristotelismus, ist darum auch der unübertroffene Meister in der folgerichtigen Durchführung seines alle Teile der Philosophie harmonisch aufarbeitenden Systems.

Mit einer gewissen Wehmut gleitet der Blick von dieser weiten Auffassung der Weltweisheit in früheren Zeiten auf den heutigen Betrieb mit seiner Zersplitterung und Einengung. Je innigeren Anschluß die moderne Philosophie an die Einzelsächer der positiven Wissenschaften gefunden hat, was gewiß einen großen Fortschritt über Altertum und Mittelalter hinaus bedeutet, um so weniger hat sie die Kraft gefunden, sich über sie zu erheben. Prinzipiell ist man

in der Diskussion über das ihr eigentümliche Gebiet schon so weit gegangen, daß man ihr nichts anderes als die Systematisierung der Ergebnisse der Einzel- forschung angewiesen hat. Nun sollte man doch meinen, es müsse notwendig eine höchste Wissenschaft geben, die sich mit den Voraussetzungen der besondern Wissenschaften befaßt. Das ist eben die Philosophie als die Untersuchung von den letzten Prinzipien und den allgemeinsten, großen Zusammenhängen des Weltganzen. Diese Auffassung vertrat noch die Renaissance, ihr größter Maler weist ihr darum auch in den Stenzen die hehre Aufgabe an: *Rerum cognoscere causas*. Auch die Begründer der neueren Philosophie, die trotz vielfachen Absagen und Schwankungen noch aufs engste mit der Vorzeit verbunden waren, z. B. ein Descartes und Leibniz, weisen diesen universalen Zug in ihren Systemen auf.

In dem Gesagten ist bereits eine weitere charakteristische Note der Platonisch-Aristotelischen Philosophie angedeutet: sie ist wesentlich Seinslehre, Metaphysik, intellektuelle Wiedergabe des Transsubjektiven. Bis zu einem gewissen Grade bewegte sich bereits die Spekulation der Vorsokratiker in derselben Richtung. Während aber Ionier, Eleaten, Pythagoreer irgend welche Besonderungen und Verdichtungen des Seins ins Auge faßten, mochte es nun das bewegliche und naturhafte oder das abstrakte, unveränderliche oder die Größe und Ausdehnung sein, so zielt bei Platon und Aristoteles alle Betrachtung des speziellen und verdichteten Seins letztlich auf die Darstellung des Seins überhaupt hin bzw. liegt dieses jenem zu Grunde. Diese Ontologie gilt ihnen als die grundlegendste Wissenschaft, wird von ihnen als die vornehmste, höchste Weisheit gewertet. Jede andere Beschäftigung, sagt Aristoteles ganz gegen seine sonstige Art mit ziemlicher Gefühlsbetonung, ist notwendiger, diese aber ist die süßeste und schönste. Nach Platon entspringt das Verben um ihren Besitz dem tiefsten und gewaltigsten Trieb des Menschen, dem Eros, der sich am einzelnen, am Sinnfälligen, am Körperlichen entzündet, um von da gereinigt und vergeistigt zum Übersinnlichen, Ewigen und Unvergänglichen emporzu- steigen und letztlich wie wonnetrunken im Lande der Ideen, in der Schau der göttlichen Güte wonnetrunken und erkenntnisgesättigt auszuruhen. Nichts wirft hellere Schlaglichter auf die Selbstverständlichkeit und Ursprünglichkeit, mit der Platons Riesengeist von der Realsubstanz des Seins durchdrungen war, als die Unmittelbarkeit, mit der er aus der psychologischen Tatsächlichkeit der Wissenschaft und ihren allgemeinen und notwendigen Aussagen ohne weiteres folgert, daß den logischen Gebilden auch irgendwo ein adäquates Gegenstück in der Wirklichkeitswelt entsprechen müsse. Da er dieses in der stets wechselnden Flucht der sinnlichen Erscheinungswelt nicht fand, so schuf er sich, dank der dem Griechen eigenen Gestaltungskraft und beeinflusst durch die Eleaten, die überirdische Ideenwelt des *ὄντος ὅν*. Der Grundgedanke dieser Auffassung, aus seiner Verzerrung befreit, ist mit das Tiefste und Wahrste, was je von Menschenggeist erdacht wurde: er widerlegt einmal den gesamten Kritizismus und führt geschichtlich nachweislich zu Augustins theozentrischer, großartiger Weltauffassung, zu dem schönsten, idealsten und packendsten Gottesbeweis, dem ideologischen, wie ihn Augustin durchführt.

Aristoteles greift das noch nicht ausgereifte und abgeklärte Gedankengut seines verehrten Meisters auf und entwirft nun, um mit Goethe zu sprechen,

in nüchternen, aber großzügiger, weitausschauender Architektonik den Wissenschaftsplan vom Sein als Sein. Zuerst begründet er die Notwendigkeit und Bedeutung dieser neuen Wissenschaft. Dann schickt er sich in moderner Aufmachung an, ihre einschlägigen Fragen aufzurollen, und untersucht, welche Probleme ihr zur Bearbeitung angehören. In der eigentlichen Ausführung endlich begegnet uns eine fast erdrückende Fülle tiefstgehender Untersuchungen: der Begriff, die Einteilung und Analogie des Seins, mit besonders eingehender Berücksichtigung der Substanz, die Analyse der kategorialen Bestimmungen, namentlich der Größe, Beschaffenheit und Beziehung, die Untersuchung über das Wesen der Dinge und deren Definition, die Zusammensetzung der veränderlichen Substanzen aus Materie und Form bzw. aus Potenz und Akt. Daran schließen sich feinsinnige Ausführungen über die ersten Prinzipien oder letzten Träger alles Seins nebst der klassischen Theorie über die vier Ursachen. Zuletzt mündet diese „erste Philosophie“ in „Theologie“, die Betrachtung über Potenz und Akt oder bewegliches und unbewegliches Sein führt wie von selbst zum unbewegten Bewegten, zur reinen Aktualität, zur vollkommenen Selbstgenügsamkeit, zum persönlichen Gott, der im erhabenen Denken seiner selbst unendlich selig ist.

Das ist wirklich eine schier himmlische Weisheit! Wollen wir aber erst ihre tiefsten Tiefen ausmessen und höchsten Höhen erklimmen, so müssen wir ihr befruchtendes Weiterwirken in den späteren Zeiten, im Neuplatonismus, im Augustinismus, in der Scholastik, in der Renaissance etwa bis auf die *Disputationes Metaphysicae* des großen Suarez verfolgen, mit denen wiederum ein blütenreicher Frühling und fruchtheladener Herbst eindringendster Spekulation einsetzt und bis ins 18. Jahrhundert nachwirkt.

Die ganze weltgeschichtliche Bedeutung dieser Platonisch-Aristotelischen Seinslehre oder intellektualistisch begründeten Metaphysik wird aber erst durch ihren Gegensatz zum Kantischen Kritizismus und der von ihm ausgehenden modernen Bewegung ersichtlich. Wie jener die Eigenart des antiken und mittelalterlichen Denkens kurz und bündig zum Ausdruck bringt, so dieser den Charakter des neuzeitlichen. Die gleiche Massen- und Tiefenwirkung, die von jener im Altertum und Mittelalter ausgegangen ist, ist von diesem im 19. und 20. Jahrhundert ausgegangen. Ein größerer Gegensatz aber als zwischen der Aristotelischen Metaphysik und der Kantischen Kritik der reinen Vernunft begegnet uns selten in der Geschichte der Literatur. Kant selbst ist sich dieses ganzen, weittragenden Gegensatzes voll und ganz bewußt, wenn er in der Vorrede zur zweiten Auflage schreibt: „Bisher nahm man an, all unsre Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsre Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in der Aufgabe der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unsrer Erkenntnis richten. . . . Es ist hiermit ebenso als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ“

(Berliner Ausgabe III 11 f.). So tritt denn an Stelle des Objektes als Normgeber der Wahrheit das Subjekt, die Seinsbestimmungen werden zu Denkformen, für die zehn Kategorien der Dinge erhalten wir die zwölf Funktionen des Geistes. Herrschte früher der erkenntnistheoretische Realismus, so jetzt der Idealismus oder Phänomenalismus, die erledigte intellektualistische Metaphysik wird durch praktische Willenspostulate ersetzt, und die Mühe endlich, die man früher auf die Darstellung und Bearbeitung des Seins verwandte, verwendet man jetzt auf kritische Grenzbestimmungen. Die Geschichte der modernen Philosophie fällt darum größtenteils mit der Geschichte der Erkenntnislehre zusammen, die erst in neuester Zeit eine gesunde Wendung vom Idealismus zum Realismus und zur Metaphysik genommen hat.

Geht die Philosophie bei Platon und Aristoteles überhaupt auf das Sein in seiner Allgemeinheit und in seiner Besonderung, so nimmt sie doch im Verlauf der Darstellung eine wertbeurteilende Scheidung und Steigerung vor. Während nämlich das Materielle und Sinnfällige ihr Ausgangspunkt ist, bildet ihr eigentliches Formalobjekt und Hochziel das Übersinnliche, das Geistige.

Dadurch unterscheidet sich wiederum so wesentlich das griechische Denken vom modernen. Gewiß begründen die großen Rationalisten des 17. Jahrhunderts noch einen echt bodenständigen Spiritualismus. Indes verläuft bereits der englische Empirismus, insofern er folgerichtig wie etwa von Hume durchgeführt wird, völlig im Sensualismus, wenn er die ganze Verstandestätigkeit in bloßer Bearbeitung, d. h. Trennung und Verbindung der durch die Sinne zugeführten Materialien aufgehen läßt. Der weit verbreitete französische Materialismus und Sensualismus des 18. Jahrhunderts mag hier ganz übergangen werden. Aber das kann in diesem Zusammenhang nicht leicht zu scharf hervorgehoben werden, daß der theoretische Kritizismus Kants trotz des hochversteigten Rationalismus seiner Methode und der ständig wiederkehrenden Prägung „transzendentaler Idealismus“ seinen Ergebnissen nach völliger Sensualismus ist. Alles theoretische Erkennen bleibt auf die Phänomene und die sinnfälligen Erscheinungsdinge beschränkt, weshalb der Führer der Marburger Schule den Kritizismus mit Recht als „Theorie der Erfahrung“ bezeichnet.

Dieser Geist beherrscht seit der kurzen Alleinherrschaft des nachfolgenden deutschen Idealismus, vor allem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, im großen ganzen die moderne Philosophie. Man denke nur etwa an den einflußreichsten französischen Denker jener Zeit, an August Comte und seinen Positivismus, oder an Herbert Spencer in England. In Deutschland wirkt der Materialismusstreit (1854) und sein Geist noch auf Jahrzehnte lang mächtig weiter. Die Philosophie und die glänzend voranschreitende Naturwissenschaft reichen sich die Hand zum Bunde: Höchstes Gesetz alles Geschehens ist der nach rein mechanischen Gesetzen sich vollziehende Entwicklungsgedanke. Selbst der modernste Zweig der Philosophie, die empirische Psychologie, ist ganz aus diesem Geist geboren. Ihren ursprünglichen Arbeitsmethoden und selbst ihren Ergebnissen nach, soweit sie dem vorigen Jahrhundert angehören, atmet sie ganz den Geist ihrer materialistisch bzw. sensualistisch gerichteten Zeit.

Es ist notwendig, sich Stand und Gang dieser Dinge ins Gedächtnis zurückzurufen, wenn man den großen Fortschritt der letzten Jahrzehnte gerecht anerkennen will, ohne sich einstweilen zu viel von ihm zu versprechen. Denn wenn auch der kritische Realismus — nehmen wir etwa seinen bedeutendsten Vertreter Oswald Külpe — bereits mit ganz modernen Arbeitsmitteln die Enge der Bewußtseinsphäre sprengt und sich von da vorsichtig tastend in die Welt der Dinge hineintwagt, so ist er doch bis zur Differenzierung und Abstufung und zum kategorialen Aufbau dieser Dingwelt noch nicht vorgedrungen, geschweige denn, daß er die Körperwelt aus einer höheren Geisteswelt abzuleiten verstünde.

Hier tritt nun wiederum wegweisend und zielslegend das griechische Philosophenpaar so zeitgemäß vor uns hin: Auf der Schule von Athen läßt Raffael so bezeichnend Platon nach oben weisen und gibt ihm den Timäus in die Hand, in dem bekanntlich der weltbildende Demiurg die chaotische Masse nach den vorbildlichen Ideen kosmisch ordnet, während der mehr diesseitig gerichtete Aristoteles die Ethik hält, die trotz ihres nüchternen Tugendbegriffs letztlich im erhabensten Spiritualismus mündet.

Wollen wir diesen metaphysischen — nicht erkenntniskritischen — Idealismus möglichst rein und kräftig herausarbeiten, so müssen wir freilich beide Denker einen Augenblick zu einer moralischen Persönlichkeit, zum Ausdruck eines Gedankens zusammenwachsen lassen. Denn weder der eine noch der andere Denker verkörpert getrennt dieses schier übermenschliche Ideal, wohl aber verwirklichen sie es annähernd in ihrer gegenseitigen Ergänzung. Zu dieser Abstraktion sind wir aber geschichtlich um so mehr berechtigt, weil Aristoteles und Platon — entgegen weit verbreiteter populärer Anschauungen, die am korrigierenden Buchstaben der Aristotelischen Schriften oberflächlich haften bleiben und nicht bis in die Tiefen ihrer philosophischen Seele dringen — aufs engste zusammengehören: Der kritische Schüler gibt dem metaphysischen Idealismus seines hochfliegenden Meisters nur eine solidere, erdenhaftere Basis, nimmt im einzelnen manche Verbesserungen an seiner Lehre vor. So reißt er vor allem die Ideen aus ihrer olympischen Verselbständigung herunter und pflanzt sie als immanente Seinsbedingungen und dynamische Formeln den tatsächlichen Dingen ein, im übrigen aber zeigt ein Längenschnitt durch das Ganze beider Systeme im großen ganzen dieselbe metaphysische Konstruktion.

Kehren wir nunmehr zur vorhin aufgeworfenen Frage zurück: Wie wird von den beiden griechischen Denkern die Welt des Seins wertend aufgebaut? Sehen wir von all den tausend peripherischen Problemen ab, die in der Geschichte des menschlichen Denkens je aufgeworfen sind, und ordnen wir wiederum jene Probleme untereinander, die in großen Zeiten und bei den säkularen Führern im Blickpunkt der Untersuchung standen, so ist die letzte bzw. erste und grundlegendste Frage die nach dem Wissen, d. h. dem wissenschaftlichen Erkennen. Als die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie im vorigen Jahrhundert noch in bescheidenen Anfängen steckte, etwa zu Zeiten Prantls und Haureau, konnte man nicht selten lesen, die Scholastiker hätte nur eine große Diskussion beschäftigt, die über Nominalismus und Realismus. Das eine verriet jedenfalls der damalige Stand der Forschung: die Bedeutung, die die Scholastik der Untersuchung über die Natur und die sachlichen Grundlagen des Wissens beilegte. Und wiederum scheidet die verschiedene Stellung-

nahme zu diesem Zentralproblem die führenden Geister zu Beginn der Neuzeit, derart, daß man dementsprechend die einen mit dem Namen „Rationalisten“, die andern mit „Empiristen“ bezeichnet.

Indes liegen all diese Lösungsversuche, so verschieden sie auch einstweilen dem Historiker erscheinen mögen, doch noch ziemlich nahe beieinander, jedenfalls noch innerhalb der beiden extremsten Pole, und darum führten sie auch keine förmlichen Revolutionen oder säkularen Wendungen im Ablauf der Ideen herbei. Diese beiden Pole werden vielmehr von Platon und Kant bezeichnet, und darum müßte eine großzügige, in die Tiefe gehende Darstellung die gesamte bisherige Geschichte der Philosophie kurzerhand in den Verlauf des Platonismus und Kantianismus einteilen.

Platon und Kant werfen dieselbe Urfrage auf: Wie ist allgemeines und notwendiges Wissen mit gegenständlicher Geltung möglich? Der eine verlegt in der Antwortgebung die ganze Lösung in die Seinsobjekte, der andere in das Erkenntnissubjekt. Und wiederum beantworten beide Philosophen alle weiteren Fragen folgerichtig zu dieser Lösung. Die Bedeutsamkeit und Dunkelheit dieser letzten und schwersten philosophischen Frage einerseits und die Neuheit, Kühnheit und Konsequenz des Wurfes andererseits erklärt denn auch zur Genüge das Epochenmachende und Weittragende ihrer Tat: wie der Aristotelismus, der Augustinismus, die Scholastik, die Renaissance, der Rationalismus und auch noch der Empirismus bis ins 18. Jahrhundert, alles nur Spielarten, Modifikationen, Weiterausführungen, Ergänzungen oder auch Abirrungen von der Grundidee des Platonismus bedeuten, so gehen Fichtianismus, Hegelianismus, Schopenhauerianismus, moderner Logizismus und die verschiedensten andern Ismen vom transzendentalen Idealismus aus, um letztlich, wenn auch in veränderter Form, wieder zu ihm zurückzukehren. So gewaltig ist diese idealistische Nachwirkung, daß viele Denker und Systeme fast wider ihren Willen in seinen Strudel hineingezogen werden, man denke nur an manche Motive der ursprünglich so viel verheißenden Phänomenologie.

Ganz anders als Kant geht Platon vor, für ihn bedeutet Gegenstand des allgemeinen und notwendigen Wissens nicht ein vom schöpferischen Geist geformtes und systematisiertes Empfindungselement, sondern die subsistierende, übersinnliche, wirkliche Idee. Platons Idealismus ist ein metaphysischer und kein phänomenaler. Gewiß, es ist ein verstiegener, überspannter Spiritualismus, und darum wird Aristoteles ihn auf das rechte Maß zurückführen. Aber unvergleichlich bedeutsamer als dieser Irrtum ist der in ihm steckende Wahrheitsgehalt. Das Geistige, die Immaterialwelt ist das Erste, Höchste, Schöpferische und Bildende, durch dessen Anteilnahme und Wirksamkeit die Körperwelt geformt ist. Noch mehr, jeder Körper ist der Ausdruck eines Gedankens, die Darstellung einer Idee, der Demiurg hat die Welt im Hinblick auf die übersinnlichen Vorbilder geformt. Das Tiefste aber bei alledem ist, daß bei Platon sowohl als bei Aristoteles jedes Einzelthing und alle in ihrer Gesamtheit vereint einen Zweck verwirklichen und zum Höchsten, zur Gottheit, als dem reinen Guten hinstreben. Ja die Untersuchung und Bewertung der Wirkursachen tritt gegenüber der alles überragenden Stellung der Zweckursachen fast zurück: der Zweck, der Gedanke ist sowohl Ausgangspunkt als Endziel alles Weltgeschehens.

Höher kann keine Philosophie fliegen, und darum wußte selbst der idealste unter allen christlichen Denkern, St. Augustinus, nichts Besseres zu tun, als diesen Platonischen Spiritualismus mit dem Tiefsinnigsten, was die Offenbarung uns bietet, mit der Logosidee des hl. Johannes, zu verbinden, wie Augustinus denn auch wiederholt dankbar bekennt, daß ihn nur der Platonismus aus den Niederungen und Plattheiten des Materialismus zu den reinen Höhen des Geistigen und vor allem zur Anerkennung einer immateriellen Substanz zurückgeführt habe. Und wenn nach dem Zerfall der Spätscholastik und nach der rein mechanischen Betrachtungsweise der neueren Philosophie Deutschlands größter Denker, der Platon und Aristoteles kongeniale Leibniz, dem Kosmos wieder Leben einhauchte und dem trägen, rein passiven Stoff durch Beigefellung und Innewohnenlassen der Formen wieder Innenkräfte und Wirkungsprinzipien einhauchte und über die ganz einseitig betonten Wirkursachen die Zweckursachen stellte, dann beteuert er wiederholt, nichts anderes zu wollen als die Rehabilitierung des Platonisch-Aristotelischen Weltbildes, dann feiert er ausdrücklich Platon als denjenigen, der die Welt aus Notwendigkeit, d. h. aus Wirkungskräften, und Gedanken, d. h. aus Zweck und Geist, sich aufbauen ließ.

Diese philosophische Tat Platons wird der Historiker aber um so höher einschätzen, wenn er bedenkt, daß mit ihr ein völlig Neues einsetzt. Jahrhunderte lang hatten tiefsinnige Denker wie Heraklit und die Pythagoreer, hatten kenntnisreiche Forscher, wie Demokrit, nach den letzten Gründen und der höchsten Einheit des Weltgeschehens geforscht, aber sie waren stets in der Materie und Bewegung stecken geblieben. Freilich hatte bereits Anaxagoras gelegentlich den geistigen *voûs* erwähnt, und deshalb wird er von Aristoteles als der erste Nüchterne unter lauter Trunkenen gelobt. Aber derselbe Aristoteles tadelt ihn auch, daß er mit dem *voûs* nichts anzufangen gewußt habe. Wie ganz anders Platon! Geist ist nicht bloß die ganze Idealwelt, Geist ist auch der Mensch, gegenüber dem *voûs* kommt der körperliche Bestandteil kaum in Betracht; durch den Geist tritt auch die Welt in ihre Erscheinungsformen. Vor allem aber ist die Gottheit Geist, Gedanke, Wille, Person, Zweck; sie selbst aber steht der Welt nicht fremd, teilnahmslos, passiv wie im Deismus gegenüber, sie regiert als liebende Vorsehung die Gesamtheit und die Geschicke des einzelnen, sie bildet das Endziel des Weltgeschehens wie der einzelnen Menschenseele, denn das Wesen der Gottheit ist Güte, selbstlose, überquellende, sich mitteilende Liebe. „Die Gottheit ist neidlos“, das war ja ein Kindeslaut, emporgesandt zum Vaterherzen Gottes, wie man ihn nie im kalten, herzlosen Heidentum vernommen hatte, so warm, so innig, so tief empfunden, so persönlich erlebt, daß viele Platonverehrer später meinten, er müsse ihn bei den Propheten oder jedenfalls als Echo der Uroffenbarung aufgefangen haben.

Platon war eben nicht bloß ein großer Kopf und genialer, schöpferischer Denker, sondern auch ein ebenso edler, ideal gerichteter Mensch mit einem warmen, weiten, schönheitsstrunkenen Herzen. So schaute bereits das Griechentum auf ihn als die Verkörperung des Menschheitsideals. Platons Philosophie ist ja in ihren letzten Selbstbewegungen Ethik, Lebensbestimmung, Lebensordnung im Sinn seines Lehrers Sokrates, und darum ist so bezeichnend nicht das ontologische Sein, sondern das wertbetonte Gute Krönung und Voll-

endung seines metaphysischen Idealismus. Von Platon galt mehr als von irgend einem Denker das Wort Fichtes: Was für eine Philosophie man hat, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.

Freilich trug der Schwung und der geistige Eros den Dichterphilosophen über das zulässige Maß in seinen Höhenflügen über die Grenzen der Wirklichkeit hinaus. Dieses Los teilt er mit andern Genies. Hier sollte der weniger geniale, aber wissenschaftlich methodischere, kritischere und exaktere große Schüler ergänzend und berichtigend einsetzen.

Was darum sein Weltbild an Tiefe und Originalität, an Farbenglut und dichterischer Verklärung einbüßt, das gewinnt es überreich an Diesseitswirklichkeit und kritischer Begründung, an wissenschaftlichem Gefüge und dialektischer Architektonik. Zwischen der passiven, gestaltlosen Materie als dem Prinzip alles Wandelbaren, Veränderlichen und Gestaltlosen und der reinen, lauteren Form oder der sich allgenügsamen, unendlichen, in ihrem Sichselbstdenken glücklichen Gottheit hängt lückenlos die ganze Kette des leblosen und belebten Wesens, der äußern Natur und des Menschen, der sublunaren Welt und der höheren Sphären mit den reinen, unwandelbaren Geistern.

Von beiden Denkern aber gilt das schöne Wort Tertullians: *Anima naturaliter christiana* — trotz mancherlei peinlichen Zugeständnissen an die Ethik und Politik, Natur- und Götterlehre der griechischen Umwelt. Wenn überhaupt die Geschichtsphilosophie von einer immanenten Teleologie der Weltgeschehnisse und einer waltenden Vorsehung sprechen darf, dann sicherlich in unsrem Fall. Und darum hat die christliche Philosophie und Theologie die gigantischen Gedankenmassive der Platonisch-Aristotelischen Weisheit in ihre großen Systeme eingebaut, ähnlich wie sich die christliche Kunst mit den Säulen, Obelisken, Statuen und ganzen Bauten der heidnischen Antike für ihre hohenpriesterlichen Zwecke bereichert hat. Platon und Aristoteles leben nicht nur in der scholastischen Methode, sondern auch in den inhaltlichen Sätzen der philosophischen Einzelfächer der Scholastik weiter, und selbst für den Ausbau der Wissenschaft der Offenbarung haben sie nicht unbedeutende Bausteine geliefert. Möge vor allem ihr ewig jugendfrischer Genius auf das heranwachsende Deutschland übersprühen, wie er einst die Besten des begabtesten aller geschichtlichen Völker in der Akademie und in den Wandelgängen in seinen bezaubernden Bann gezogen hat.

Bernhard Jansen S. J.

Tragische Seele?

Eine Betrachtung zum Thomasjubiläum.

„Es gibt drei Urgestalten der Seele: die gläubige, die ungläubige und die tragische Seele; drei Urahnen seelischer Verwandtschaften, drei Urdominanten seelischen Lebens; sie weben japanisches wie indisches, perikleisches wie gotisches Leben. Sie sind verschieden in den letzten typischen Grundhaltungen, welche die großen übergreifenden Seelenfamilien herstellen. Alle drei Seelen sind unterklingig da zu allen Zeiten. Aber die Zeiten charakterisieren sich (abseits aller Inhalte!) dadurch, welche Seele die Herrschaft gewinnt. Der tragische Mensch, der den Gläubigen und den Ungläubigen zugleich in sich birgt, ist die Höhe und die Aufgabe unsrer Zeit.“ Das ist die Formel, mit der Ludwig Marcuse¹, der echte Jünger Ernst Troeltschs², Strindbergs letztes Wesen als das letzte Wesen unsrer Zeit überhaupt zu umzeichnen sucht: weder Gläubigkeit noch Ungläubigkeit, aber auch nicht eine gebundene Polarität zwischen relativen Seelenhaltungen, sondern unaufhörliches Hin- und Hergeschleudertwerden aus Ekstase in Ekstel, aus Anbetung in Entweihung, aus Segen in Fluch.

„Sehnsüchtig nach einem Weltfönn, der ihn bergen kann, erkennt der tragische Mensch viele mögliche Götter, ohne daß es ihm, wie dem Ungläubigen, gegeben wäre, wenigstens unter den Illusionen der eigenen absoluten Göttheit zu leben. Kleist, Büchner und Hebbel, unsre drei großen Tragiker, haben in der Penthesilea, im Danton-Woyzeck, im Herodes-Randaules die tragische Seele porträtiert: sie hat keinen Glauben — und umwirbt ihn so innig: also wurde ihr Erdendasein ein Inferno. Wieso kann sie nicht glauben? Dies letzte, tiefste Geheimnis des tragischen Menschen, seine schwerste Wunde, kann vielleicht nur die Musik aufdecken: eine Musik, die nicht nur das Melos, sondern auch alle Kontrapunktischen Formen überflutet: der tragische Mensch hat die Vergänglichkeit jeder Grenze erkannt; der tragische Mensch weiß, daß Gott sich nie ins Ich einschließen lassen kann: nicht, wer Gott sieht, muß sterben; sondern: man darf schon kein Ich mehr sein, um Gott zu sehen. Ruhelos und unstet; suchend mit der Gewißheit, nie zu finden; zweifelnd mit dem Bewußtsein, nie beruhigt werden zu können; schaffend immer für eine begrenzte, nie für eine unbegrenzte Zukunft; unfruchtbar aus Überlegenheit; nie selig, nur glücklich in Sekunden des Selbstvergessens; zu jedem Ja das koordinierte Nein erblickend: das ist die tragische Seele“ (19). „Der gläubige Mensch wird immer an die absolute Idealisierbarkeit glauben; der ungläubige Mensch wird die Idee durch Forterklärung leugnen; der tragische Mensch wird die Ewigkeit der Disharmonie empfinden“ (43). „Als der Platoniker mit seinem Erzfeind eine Seele zeugte, entstand der tragische Mensch“ (45). „Die Polarität benennt sich heute in der religiösen Sphäre mit der Antinomie: heidnisch-christlich... Ein logischer Entwicklungsprozeß, der in der Richtung von dem einen extremen Pol über einen mittleren Ausgleich zum andern extremen Pol zielt... Während er [Strindberg] den Heiden in sich kreuzigt und mit Verdikten belegt, wie sie schlimmer kein eifernder Papst gegen einen Keger gefunden hat, steht der Heide in ihm heimlich auf, deutet die religiöse Krisis als Nervenkrankheit und die Strafmanifestationen Gottes als irdische Rache irdischer Menschen... aus“ (52—54). „Er [Strindberg] sieht die „Logik in ihren

¹ Ludwig Marcuse, Strindberg. Das Leben der tragischen Seele. (138 S.) Berlin 1923, Franz Schneider. G. M 9. — ² Vgl. diese Zeitschrift 105 (1923) 75 ff.

Antinomien' und glaubt, „alle bestimmten und alle trennenden Urteile sind falsch; darum ist die Logik verrückt und müßte umgeschrieben werden“. So wirkt sich auch bei Strindberg jene Dialektik aus, wie sie im deutschklassischen Idealismus und namentlich bei Hegel herausgebildet worden ist. Doch ist sie hier noch in eine alle Gegensätze übergreifende Harmonie eingefangen; bei Strindberg jedoch gewinnt sie einen neuen Aspekt, indem sie sich der Grundsignatur des tragischen Menschen, der seelischen Antinomie, einordnet; auch Kant fand die antinomische Struktur der Welt, aber er fand sie theoretisch und schaffte sie theoretisch wieder aus der Welt. Aber: nicht daß zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile sich über Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt aussagen lassen, sondern daß Gustav Adolf und Wallenstein beide gleich recht haben, beunruhigt Strindberg. Und eine erlebte Antinomie ist unauflöslich. So glaubt Strindberg nicht mehr an eine Synthese und läßt die Partie mit Remis ausgehen. Das hätte Hegel nie gesagt, dem, wie man es auch deuten mag, die Gegensätze nur Gegensätze innerhalb einer Einheit waren“ (65/66).

Aus der Tiefe dieses, mit erschütternder Schärfe und Leidenschaft gezeichneten Seelenbildes flammt nun das eigentliche Bekenntnis auf, nicht ein Ich-bekenntnis allein, ein Wir-bekenntnis vielmehr: Confiteor und Korate unsrer zerrissenen Zeit:

„Strindberg ist nicht irgend ein Leben. Wir sind Strindberg! Wir sind — nomadenhaft — durch alle Kulturen gezogen! Wir sind — unansässig — durch alle Berufe geraft! Wir sind nicht Partei, sondern der noch nicht existente Konvergenzpunkt, der noch nicht existente Brennpunkt aller Parteien. Wir müssen um uns versammeln, wer uns ausgesprochen hat, da wir noch nicht den Führer zitieren können. Denn, solange wir nicht das Zeichen vor uns erblicken, werden wir nach innen lauschen, wo (wenn überhaupt) aus dem Vielklang der Geräusche sich zuerst das Signal herauswälzen wird.... Das Suchen ist die Voraussetzung, daß es sich von selbst gebiert. Das Suchen ist die Bewegung und Konzentration auf den Moment der Reise. Und das Suchen ist noch die große Stellvertretung, wenn sich nichts mehr gebiert. Strindberg ist ebenso wie die andern Repräsentanten unsres Jahrhunderts ein Suchender gewesen. Noch wissen wir nicht, ob sein Leben jenes Suchen war, das da findet, oder jenes andere Suchen, das schon jenseits allen Findens ist. — Noch wissen wir nicht unser Schicksal“ (138; Schluß des Buches).

Es ist wie in jener unheimlichen, Tod oder Leben brauenden Nacht, durch die der Prophet Jesaias den Ruf hörte: „Wächter, wie weit in der Nacht? Wächter, wie weit in der Nacht?“ — und fern, ungreifbar fern eine kalte Antwort, eine Antwort aus der ganzen hellen, menschenleidentrückten Höhe der Überlegenheit: „Morgen wechselt und Nacht. Fragt nur immer, fragt!“ — Oder sollte es doch sein wie auf dem Berge Karmel, da Elias auf den Knien lag um Regen für das verdorrte Land? „Und er sprach zu seinem Diener: Gehe hin und schaue gegen das Meer aus! Dieser ging hin und schaute aus und sprach: Es ist nichts da! Da sprach er wiederum zu ihm: Gehe wieder hin, siebenmal! Beim siebten Mal aber, siehe, da kam ein kleines Wölkchen wie eines Mannes Hand vom Meere her herauf.... Und während er sich hierhin und dorthin wandte, siehe, da ward der Himmel finster, und es kamen Wolken und Wind und ein starker Regen.“

In der Tat, der Verzweiflungsruf der Strindbergseele ruft Führer um Führer und Beter um Beter wach. Die großen Philosophien und Religionen

halten ernste Gewissenserforschung, ob sie und wie sie helfen können. Aber — das ist die noch schmerzlichere Tragik — das Gegeneinander der Antworten, die der Frage der „tragischen Seele“ entgegentönen, ist nur das Echo ihrer eigenen Zerrissenheit. Diese Antworten sind mehr oder minder nur Verabsolutierungen jener Einzelstandpunkte, über die die „tragische Seele“ hinweggeschritten ist zu ihrem eisig überlegenen „Alles Eitelkeit der Eitelkeiten!“

Da ist die Antwort einer resoluten Identitätsphilosophie, die auch vor der letzten heiligsten Schranke nicht halt macht. Otto Flakes „Ruland“¹ ringt mit allen Dämonien einer Gottesfeindschaft, mit allen Dualismen des Erdenlebens, meint für kurze Zeit das Heil zu finden in einem Pantheismus, der Gott im Reinen wie im Unreinen des Lebens „erlebt“, in einer „Chemie des Göttlichen“ (411 ff. 440 ff.), bis er auch diese letzte Einheit aufgibt, um den beständigen Wechsel heiligzusprechen: „Alles ist tragisch, Gott, Existenz, der einzelne Mensch; es gibt kein volles Glück, es gibt kein dauerndes. Wer tapfer ist, weiß es und holt sich das kurze, volle Glück“ (479). Dieses „kurze, volle Glück“ aber heißt praktisch für Flakes Ruland — die „freie Liebe“ bis zum äußersten. Darum hat er auch in seinem philosophischen Werk „Das neuantike Weltbild“² nur Hohn für die „Gefährlichkeit“ der Frau, die an der Ehe festhalte, — und Hohn für diejenige, die sich nicht dazu aufschwingen könne, einen Ehebruch nur als „Wechsel“ anzusehen. Man muß Flakes Lehre von der ewigen Umwandlung, vom ewigen Wandertum in dieser ihrer letzten, entwürdigendsten Konsequenz, die er wie sein Ruland kalten Herzens ziehen, erkannt haben, um ihre ganze Dämonie zu sehen. Flake weiß sich in seiner Philosophie des Umfassens aller Gegensätze recht wohl als Verwandten Keyserlings. In seinem Rulandroman stellt er dem Titelhelden (der er selbst ist) im Prinzen Hoburg das Spiegelbild Keyserlings gegenüber. Aber beider Entwicklung führt sie schließlich seelisch ausammen. Keyserling will eben schließlich irgend eine „Einheit der Gegensätze“, während Flakes „Identität“ nur das Einssein mit dem jeweiligen Augenblick kennt. Flake sieht seinen eigentlichen Gegner im Katholizismus, aber einen Gegner, dem er nicht genug seine Achtung bezeugen kann: „Was immer gegen den Katholizismus gesagt werden kann, er hat Gott in jedem Augenblick in einer Fülle, die alle Gegensätzlichkeiten umfaßt; der Protestantismus hat ihn nur als Prinzip, und dieses Prinzip nimmt die enge Form des Gögen an“ (Neuantikes Weltbild 135). Doch der Protestantismus ist ihm der erste Durchbruch jener Geistesbewegung, die den Gott-Geschöpf-Dualismus schließlich auflöst, und dessen letztes Wort die radikale „Identität mit der gegebenen Situation“ ist (ebd. 101).

In eiserner Folgerichtigkeit sieht Flakes Ruland das unerbittliche Entweder-Oder katholischen Gottesprimats und radikalen Triebprimats: „Ein Etwas, das ist, hat einen Grund, der es hervorbringt, das war Hoburgs Idee vom Grund, er verstand ihn heute besser. Ein Kannibale konnte sich diesem Schluß nicht entziehen und nannte ihn Gott. Hier war zweierlei denkbar: Der Grund existierte entweder außerhalb dessen, was er erschuf, und dann war es wahrscheinlicher, daß er seine Geschöpfe überwachte, also eine Absicht hatte, als daß er sie völlig sich selbst überließ. Wann immer die Menschen in Gott den außer ihrer Welt liegenden Grund sahen, nahmen sie jenes väterliche Ver-

¹ Ruland, Roman von Otto Flake. (494 S.) Berlin 1923, C. Fischer.

² Otto Flake, Das neuantike Weltbild. (227 S.) Darmstadt 1922, D. Reichl. G. M 9.—

hältnis an und lehrten, Gott habe das Wissen um seine Absichten der Kreatur mitgegeben, es am Anfang als Gesetz, öfter durch Eingriff, zuletzt wie in der Geschichte Christi so direkt und erschütternd offenbart, daß fortan keiner sagen konnte, er wisse nichts mehr von Gott, der sich im Lauf der Zeiten habe vergessen lassen. Wenn die Absichten Gottes feststanden, dann stand alles fest, das Verhalten der Kreatur zu ihm, dasjenige zum Leben, dasjenige zur Mitkreatur, — eindeutige, lehrhafte Moral war gegeben, denn sie war offenbart. Das heißt, daß das Geschöpf im Einklang mit Gott und dadurch mit sich selbst sein konnte —, daß es Identität besaß. Welch einfacher Begriff, er bedeutete Übereinstimmung mit dem Wesen des Grundes. Oder aber, der Grund existierte nicht außerhalb dessen, was er erschuf, er existierte überhaupt nicht an sich, sondern nur manifestiert, als Erscheinung. Dann war er nicht Person, nicht Vater, nicht Urheber einer Offenbarung, und das Verhalten der Kreatur zu ihm und zur Welt konnte sich nicht auf Absichten berufen. Identität mit ihm hieß nun nicht, auslegen und kindlich das Gebot eines Vaters befolgen, sondern ohne Pädagogik dastehen, alles sein, alles tun und wollen dürfen, was in irgend einer Manifestation Gottes, also in irgend einem Geschöpf auftrat. Brauchte man darüber zu streiten, daß dieses Auftretende nicht das war, was man das Gute, Moralische, Ethische nannte, daß es mehr war, daß die Triebe, die Interessen, die Ideen in Widerstreit lagen? Auch diese Willigkeit zu allem, was sich untereinander in Todfeindschaft bekämpfte, war Gehorsam, Suche nach einem solchen Sinn, der Identität mit dem Sein ermöglichte. Was aber ihrer Herkunft, ihrer Macht, ihrem Ziele nach waren denn die moralischen Ideen?“ (158/59.)

Das ist auch unsre Frage: Was soll bei der rückhaltlosen Triebhingabe das moralische Empfinden, das doch auch Flaks wenigstens als Tatsache gelten lassen muß? Flaks Antwort ist, wenn wir richtig sehen, seine Lehre von Hygiene und Norm, deren Sinn die Lehre von der Distanz ist: man solle sich die Fähigkeit erhalten zum „ewigen Wanderer“ und darum überall einen letzten Abstand wahren. Aber liegt in diesem „Abstand“ nicht schon keimhaft die Überwindung von Flaks Lehre selbst? Fordert nicht die Seelenhaltung des Abstandes die Ehrfurcht vor der fremden Persönlichkeit und darum jene Ehrfurcht vor der Frau, deren Ausdruck nur die christliche Ehelehre ist? Und liegt nicht in der geheimnisvollen Tiefe dieser Abstandhaltung jene über die Welt hinausweisende Ehrfurcht, die in sich selber schon eine Art Vorzeichnung des „Gottes über uns und in uns“ ist?

Der Abstandgedanke darum ist es, den Arthur Lieberts „Geistige Krisis der Gegenwart“¹ zum Kern eines Heilungsprogramms macht: der Abstandsgedanke aber in jener schroffen Form, wie wir ihn in einem früheren Aufsatz über den lutherisch-kantischen Gott gezeichnet haben². Liebert, der Vorsitzende der Kantgesellschaft, will in seiner Schrift, wie die Selbstanzeige besagt, „die Krisis unsrer Zeit und der ganzen heutigen Weltanschauung und Lebensstimmung überhaupt und damit die gemeinsame Quelle aller Krisen auf religiösem, künstlerischem, wissenschaftlichem und politischem Gebiet aufdecken. Indem sie [Lieberts Schrift] bis zu den Wurzeln der Tragik und der geistigen Katastrophe unsrer Zeit vorzudringen sucht, bietet sie meine Auseinandersetzung mit dem Historismus, Relativismus, Psychologismus und meine Absage an sie, die in einem ebenso schicksalhaft unvermeidlichen als verhängnisvollen Prozeß die geistige Substanz unsres Daseins fast bis auf den letzten Rest auf-

¹ Die geistige Krisis der Gegenwart. Von Prof. Dr. Arthur Liebert. (210 S.) Berlin 1923, Pan-Verlag Rolf Hesse. ² Diese Zeitschrift 105 (1923) 347 ff.

gelöst haben.“¹ „Aber“, so urteilt Egon Cohn in der „Vossischen Zeitung“, „was Liebert zur Lösung dieser Krisis vorbringt, ist nur ein Sehnsuchtsruf.“² Und in der Tat, Liebert tut nichts, als dem Relativismus das alte kantische Absolutideal entgegenstellen. Mit andern Worten, er erklärt den Zwiespalt zwischen einem in sich schwebenden Ideal und dem wirklichen Leben in Permanenz und gibt ihm nur die echt-lutherische Deutung der „Ersünde“.

Nicht steht ein absolut Seiender über der Welt im Sinne des altlutherischen „alleinwirklichen“ und „alleinwirkfamen“ Gottes, noch weniger der „Gott über uns und in uns“ der Patristik und Scholastik, den Liebert nicht einmal kennt³. „Kein Seiendes, so hoch dessen Wert und Würde auch gesteigert werden mag, erfüllt die innern Bedingungen, die an die Idee des Absoluten immanent gestellt werden. Die reine Würde des Absoluten wird geschmälert oder verkannt, sobald dieses in irgend einer Beziehung als ein Seiendes gilt. Jede Annäherung an die Zone des Seienden beschwört die Gefahr der Relativierung des Absoluten herauf. . . Eine grundsätzliche Überwindung der furchtbaren Not unsrer Lage, nämlich des Versinkens in den bodenlosen Relativismus, können wir nur dann erreichen, wenn es gelingt, den reinen ideellen Sinn des Absoluten, d. h. seinen Sinn als Norm, als unbedingte Forderung, als unbedingtes Sollen, in tragischer Entschlossenheit zur Geltung zu bringen und ihn von jeder Verfälschung durch empirische Elemente und empirische Rücksichten zu befreien“ (51/52). Darum ist das letzte Wort aller Philosophie die Aufdeckung der „Antinomie und Problematik der Wirklichkeit überhaupt“ (188). „Wir sehen und erleben nicht mehr nur eine einzelne unter den zahllosen, nach Ort, Zeit, Kultur verschiedenen und in abgestufter Heftigkeit auftretenden tragischen Antinomien, sondern unser Auge ist offen für die Antinomie als solche, für den übergreifenden Sinn aller Antinomie“ (ebd.). Diese Antinomie erfährt ihre Lösung nur durch die Religion. „Die unüberbrückbare Spannung zwischen dem diesseitigen, den empirisch-engen Gesetzmäßigkeiten und den positiven geschichtlichen Verbänden und Einrichtungen verflochtenen Leben auf der einen und dem jenseitigen, ewigen, freien, ‚nur‘ als Aufgabe und Idee lebenden Leben auf der andern Seite ist die Voraussetzung der Religion. Auf dieser äußersten, außerordentlichsten Antinomie, auf diesem ebenso metaphysischen als kulturgeschichtlich bedeutsamen Antagonismus beruht sie. Ihre ungeheure Tat für das Leben besteht nun aber gerade darin, daß sie über alles Leben hinausgeht. Indem sie das tut, indem sie das zu tun vermag, erlöst sie das Leben aus seiner Antinomie und Problematik“ (202; Schluß des Buches).

Deutlich blickt durch diese Lösung jene typisch lutherische Lösung, wie wir sie früher kennen gelernt haben: der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Göttlichem und Geschöpflichem⁴. Die lutherische, ins Sein des Geschöpfes hinabgreifende Ersünde ist hier nur umgewandelt in den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen „Ideal“ und „Wirklichkeit“. Das „Ideal“ ist aber wiederum nichts anderes als der alte lutherische Willkürwillensgott, indem die „absolute Forderung“ des kantischen Systems nur die Umbenennung dieses absoluten Willens ist⁵. Jener Umschlag aber von „Gericht“ zu „Seligkeit“ oder „Verzweiflung“ zu „Heilsgewißheit“, der das Kernstück lutherischer Seelenhaltung bildet, kehrt wieder in dem Liebertschen Umschwung aus der „Antinomie“ in eine mystisch geahnte Einheit. Lieberts Lösung ist nichts anderes als die Dialektik des „Abstandes“, der infolge seiner Überspannung in sein Gegenteil

¹ Kantstudien 38 (1923) 188.

² Vossische Zeitung 1923, Nr. 295, Lit. Umschau.

³ Vgl. diese Zeitschrift 105 (1923) 344—355.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Max Scheler, Schriften zur Soziologie usw. II (Leipzig 1923) 164 f.

umschlägt, und darin wieder nichts anderes als jene Dialektik von Transzendenz und Immanenz, die wir früher als den tragischen Krankheitskeim der gesamten nachscholastischen Geistesperiode nachwiesen¹. Mit dem Abstandsgedanken allein ist keine Lösung zu finden. Wir müssen heraus aus dem fürchterlichen Taumel von überspanntem Gegensatz, der zu überspannter Einheit umschlägt, müssen einen Standpunkt gewinnen, der beide gegeneinander ausgleicht: weder eine Identitätsphilosophie, die allen Adel des Abstandes im Schmutz verliert, noch eine Transzendenzphilosophie, die alles Leben entwertet.

Einen sympathischen Ausweg scheint Eduard Spranger zu weisen, wenn er in den edel geformten Aufsätzen seiner „Kultur und Erziehung“² auf die jeweilige Reifung und Geschlossenheit der eigenen Individualität hinweist. Was ihm vorschwebt, scheint jener Begriff einer „typischen“ Individualität zu sein, den Simmel als Mittelstück zwischen das Ich eines Auslebeindividualismus und den Standpunkt einer absoluten Wahrheit-an-sich stellt: „Es muß... im Menschen noch ein Drittes geben, jenseits ebenso der individuellen Subjektivität wie des allgemein überzeugenden, logisch-objektiven Denkens; und dieses Dritte muß der Wurzelboden der Philosophie sein; ja, die Existenz der Philosophie fordert als ihre Voraussetzung, daß ein solches Drittes da sei. Man mag dies — mit sehr ungefährender Charakteristik — als die Schicht der typischen Geistigkeit in uns bezeichnen. Denn Typus ist doch ein Gebilde, das sich weder mit der einzelnen, realen Individualität deckt, noch eine Objektivität jenseits der Menschen und ihres Lebens darstellt.“³ In diesem Sinne spricht Spranger von einer Klärung und Reifung des gegebenen, realen Individuellen zu seiner reinen Geistigkeit und findet gerade von hier aus Worte tiefer Weisheit über Erziehung zu innerer Geklärtheit. Die Bindung des Relativen und Zerflatternden läge also hiernach im jeweiligen Individuum, in jener „Personidee“, die der metaphysische Keim und der metaphysische Sinn seiner realen Entfaltung ist. Die Fülle der Individuen, nicht ein sachliches Absolutideal, ist mithin das Wesen der Welt⁴.

„Alle Kulturarbeit, in welchen Leistungen sie auch bestehe, läßt sich unter den Gesichtspunkt des Ausdrucks fassen. Denn sie ist Ausdruck von Seele, von ihrem einsamen Erleben und ihrem Emporringen zum Geistigen. Je mehr Seele, desto mehr Ausdruck. Je mehr Individualität, um so stärker der Drang nach verbindenden Werken und Symbolen. Ja, man darf sagen: Erst da, wo aus dem Schlummer der Tradition und der Volksgemeinschaft der einzelne sich losgelöst hat zu Sonderwesen und innerem Sein, erst da entfaltet sich eine große Kultur nach allen Seiten. Politische Rivalität und feinere Sympathie, der Durst der Forschung und das Ringen um Gott, Reichtum an Gütern und Schöpferkraft der Kunst werden geboren nur aus dem beseligenden und verzweifelnden Erlebnis der Individualität“ (231). Darum ist auch der „Eros“, im Sinne jener Menschenliebe, die die Seele sucht, die schaffende und erhöhende Lebenskraft: am geliebten Menschen wächst der Mensch zur Erfüllung seiner eigenen Personidee. „Der tiefste Wertwille des lebenatmenden Universums schimmert durch die Seele hindurch, wie die Seele durch den Körper. Von einer solchen, ihrer selbst vielleicht

¹ Diese Zeitschr. 105 (1923) 344—355.

² Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze von Eduard Spranger. Zweite, wesentlich erweiterte Auflage. (252 S.) Leipzig 1923, Quelle & Meyer.

³ Hauptprobleme der Philosophie (Berlin 1913) 25.

⁴ Vgl. Sprangers „Lebensformen“. Halle 1914.

ganz unbewußten Seele sagen wir, daß in ihr der höchste metaphysische Wertgehalt Erscheinung gewonnen habe, dessen der Mutter Schoß des Geistig-Lebendigen fähig ist. ... Wer vom Gros berührt ist, der zweifelt nicht, in diesem Zustand dem Sinn der Welt näher zu sein als in irgend einem andern Augenblick des Erhobenseins“ (219). So bleibt denn auch der Frau, deren Wesen einer organischeren Geschlossenheit fähig ist, als es dem in Außentätigkeit verzettelten Mann möglich ist, die höchste Erziehungstätigkeit beschieden. „Die Frau ist metaphysischer als wir. Lebenwecken ist ihre eigenste Sache. ... Deshalb lebt und schafft die Frau in der Regel aus einem Einheitspunkt heraus, in dem die Einzelleistungen der Seele noch ungeteilt sind. ... Diese Totalität ist eine Erziehungskraft, weil sie jedes Mitwesen in die Einheit seiner Natur zurückführt und ihm, auf welcher Stufe der Bewußtheit es auch stehe, ein beruhigendes Gesamtgefühl gibt. Echte Frauen wirken wie Musik: sie erzeugen ein Ethos ohne Worte. Jedem geben sie durch ihr Verstehen einen tieferen Zusammenklang seines Wesens. Sie nehmen damit gleichsam in den Mutter Schoß der Natur zurück, was sie mit ihrer Seele umfassen. ... Kein Mensch, der sein Leben in eine vereinzelte, seelenlose Tätigkeit zusammendrängen muß, ist noch zum Emporbilden anderer fähig, weil er ja selbst keine Bildung und keine befriedigende Einheit mehr hat. ... Nur die Ganzheit des Innern bleibt zeugungsmächtig. Die echte Erzieherin ist daher die Frau, die, ohne es zu wissen, selbst ein tiefes Lebensprinzip darstellt und als Offenbarung des Verborgenen wirkt“ (207—211).

Aber ist diese Bindung in der Einheit des Individuums die ganze Bindung? Bedeutet nicht auch die Zweifelt von Personidee und Verwirklichung dieser Personidee nur eine Zurückschiebung des Dualismus von Ideal und Leben aus dem Makrokosmos in den Mikrokosmos des Menschen? Und muß nicht eine solche Zurückschiebung eigentlich die Tragik des Dualismus noch vergrößern? Denn nun ist ja diese Tragik, gerade weil sie in den Mikrokosmos des Einzelmenschen selbst hineingelegt ist, viel lebensnäher, ja im Mittelpunkt des persönlichsten Lebens! Und ist nicht gerade dadurch die heutige Tragik entstanden, daß die eigentlichen Begründer der von Spranger angewandten Individualitätsmethode, Dilthey und Troeltsch, und ebenso Simmel, mit ihren Systemen gescheitert sind und verhüllt oder unverhüllt vor dem Relativismus kapitulieren mußten?¹

Also „Untergang des Abendlandes“? — Aber da erhebt sich mit einer wahren Prometheusgeste die junge Phänomenologie. Man hat sie manchmal in katholischen Kreisen mißverstanden, hat sie als Revolutionsbewegung innerhalb des eigenen katholischen Lagers aufgefaßt oder auch tatsächlich mehr oder minder dazu mißbraucht — und dabei vergessen, daß sie gar nicht katholischen Denk- oder Seelenbedingungen entstammt, sondern der Sehnsuchtsruf der in lutherisch-kantischer Verfesselung fast erstickten außerkatholischen Denk- und Seelenart nach einer „Philosophie des Objekts“ ist, wie Peter Wust es außerordentlich glücklich genannt hat². Phänomenologie ist in ihrem tiefsten Wesen Heimatsehnsucht und Heimwehruf, und ihr Wort von „Wesenschau“ und „Unmittelbarkeit“ tönt darum so fast aufdringlich und überschwenglich, weil es Sehnsucht ist, der es entstammt —, Sehnsucht nach einer wirklichen „Wesenheit“ inmitten des alles überflutenden relativen Werdens, und Sehnsucht nach einem nun endlich einmal selbstverständlichen Gott, nach einem Gott, der wirk-

¹ Vgl. Siegf. Kracauer, Die Wissenschaftskrisis. Hochschulbl. der „Frankf. Zeitung“ 1923, Nr. 179. ² Hochland 19 II (1922/23) 679 ff.

licher ist als diese aufdringlich ihn verhüllende geschöpfliche Wirklichkeit. Diese Herztöne der Phänomenologie muß man zu hören wissen, dann wird man Heilandsnachricht haben für die Ungebärdigkeiten ihrer Sehnsucht, aber auch die harte Hand des Wächters, der nicht zuläßt, daß diese heilige junge Sehnsucht unter gefährliche Einflüsse gerate. Deutlicher als je sagt uns nun Paul Landsbergs Bekenntnisschrift „Die Welt des Mittelalters und wir“¹, was der Herzschlag dieser Sehnsucht ist. Und wir müssen gestehen: beim Lesen dieser Schrift, die in ihrer wahrhaft adligen Sprache die besten Traditionen des George-Kreises atmet, spürt man erschauernd die Wende einer Zeit. Hier spricht eine Generation, die ganz in kantischer Luft aufgewachsen ist und die Tragik der relativistischen Krisis im Blute trug; hier spricht herrliche neue Jugend ihr glühendes Bekenntnis zu einem Gott, dessen heilige Ordnung Welt und Mensch durchwaltet.

„Aus der neuen Liebe zum Mittelalter, die als ungestümer Sturm durch unsre Herzen geht“ (7), entspringt für dieses neue Geschlecht auch eine neue Anschauung der Zeiten: das Mittelalter als Zeitalter der Positivität, die Neuzeit als Zeitalter der Negativität. „Es gibt Zeitalter, in denen nur positive Bewegungen letzten Endes Eigenständigkeit gewinnen, Leben aus ihrem eigenen Gesetz bestimmen können, Zeiten, in denen dasselbe von den negativen Bewegungen gilt. . . . Das ist . . . die Würde der mittelalterlichen Kirche, die in der Wahrheit ihrer Offenbarung wurzelt, daß im festesten Gefüge die bewegtesten Kräfte fließen können, und nur das verbannt ist, was nicht aus der Liebe kommt. . . . Im Gegensatz zum Mittelalter tragen nun, bis auf hoffnungsvolle Ansätze der Gegenwart, alle entscheidend siegreichen, geistigen Bewegungen der Neuzeit das Gepräge der Negativität“ (9). Mit klarem Blick sieht Landsberg den Unheilskeim, der zur Auflösung des Mittelalters führte, sowohl in jener „Selbstmystik“, durch die „die Stelle, an der der Selbstmystiker Gott findet, zur einzigen Stelle, in der Gott lebt, gemacht wird, und die Fülle Gottes an der Enge eigener Erfahrung gemessen wird“ (74), weswegen er ihr mit sicherem Takt die „Christusmystik“ entgegenstellt (75), als auch in der Auflösung der hochscholastischen „Wesenheiten“ durch den Nominalismus und Voluntarismus der Spätscholastik (76ff.). So ist denn konsequent der Gott, zu dem er sich bekennt, „die Ganzheit Gottes, der zugleich der Welt transzendent und ihr immanent ist“ (74): also der „Gott in uns und über uns“ im Gegensatz zum mystisch-nominalistisch-lutherischen „Gott in uns oder über uns“.

Aus diesem Gottesbegriff heraus quillt dann ebenso folgerichtig Landsbergs Bekenntnis zur gottentsprungenen Weltordnung: „Die zentrale Ansicht, von der aus Denken, Weltanschauen und Philosophie des Mittelalters verständlich werden, ist die, daß die Welt ein Kosmos sei, daß sie ein sinnvoll und ziervoll geordnetes Ganzes sei, das sich ruhig bewege nach ewigen Gesetzen und Ordnungen, die, aus Gott ersten Anfanges entsprungen, auch auf Gott letzten Endes Beziehung hätten“ (12). Und diese wieder ist der Grund für die Erneuerung des alten Erkenntnisweges: „Durch Weltschau zur Gottschau“ (70/71). Die innere Einheit mithin zwischen dem Gottesgedanken und dem

¹ Paul Ludwig Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters². (125 S.) Bonn 1923, Fr. Cohen.

Gedanken einer Weltordnung ist das Zeichen der vollen Wahrheit, — und von dieser Erkenntnis aus huldigt Landsberg Thomas von Aquin als dem Vollender Augustins, ja als dem Höhepunkt der Weltphilosophie:

„Hat bei Augustin der Ordnungsgedanke von der Antike hergenommen das Übergewicht, mindestens im Gefühl, so ist bei Thomas das volle Gleichgewicht zwischen Gottesidee und Ordnungsgedanken erreicht, um bei seinen zeitlichen Nachfolgern alsbald verloren zu werden. Zwischen langer Sehnsuchtszeit und langer Zerstreuung liegt ein Augenblick — man wäge diese letzten zwei Worte — der Erfüllung. Auf diesem schmalen Gipfelgrad steht die monumentale Gestalt des Thomas“ (61/62).

Gewiß herrschen auch bei Landsberg noch die Mißverständnisse über die Gottesbeweise, wobei er versichert: „Niemandem kann es ferner liegen als Scheler und seinen Schülern, die Würde eines Heiligen und eines Werkes zu leugnen, die in sich eine ganze Welt verkörpern“ (65), und den thomistischen Gottesbeweisen gegenüber nur von einem „Wachstum“ und „Klärungsprozeß der werdenden *philosophia perennis*“ spricht (ebd.). Aber weit deutlicher als Scheler bringt er (88) ihren metaphysischen Kern doch wieder unter der Form „wesenseinsichtiger Axiome“, „nach deren erstem es ein Unendliches geben muß, da jede Grenze des Endlichen eine ‚Grenze gegen‘ ist . . . , nach deren zweitem es nur ein Unendliches geben kann, weil jedes Unendliche allumfassend ist, schon begrenzt sein müßte, um etwas in sich zu begreifen“ (ebd.). „Es ist also entweder die Welt unendlich, dann kann es keinen überweltlichen oder gar außerhalb der Welt unendlichen Gott geben, die Ansicht des modernen Pantheismus; oder ein nur überweltlicher Gott ist unendlich, dann kann es keine Welt geben, denn neben dem Unendlichen hat nichts Platz; oder schließlich, es gibt den Gott des echten Christentums, der, auch in der Welt allgegenwärtig, doch die Welt umgreift, wie eben das Unendliche Endliches“ (ebd.). Das ist aber in optima forma der springende Punkt der Gottesbeweise: die *analogia entis*, deren Ausdruck der „Gott in uns und über uns“ ist.

So berühren sich in einer Weise, die vor Jahrzehnten nicht zu ahnen war, Thomashuldigung der Kirche und Thomashuldigung der neueren Philosophie. „Wir glauben, Thomas müsse nicht bloß der engelhafteste Lehrer, sondern auch der gewöhnliche und allgemeine Lehrer der Kirche genannt werden“, schreibt Pius XI. in der Thomasenzyklika *Studiorum Ducem*¹, und aus den Reihen der Phänomenologie tönt ihm zustimmend entgegen: „Nicht umsonst ist Thomas bis heute der eigentlich bevorzugte Lehrer der kirchlichen Theologie geworden. Selbst unter Gestalten wie der natur- und geisteskundige Albertus und der gedankenreiche und gottinnige Franziskaner Bonaventura bleibt der Dominkaner-Philosoph einzig und überragend“ (Landsberg 64/65).

In welchem Sinn aber kann Thomas der „Einzigste“ genannt werden? In welchem Sinn kann sein Geist die Erlösung der „tragischen Seele“ bedeuten?

Die Thomasenzyklika weist auf die „Gesundheit“ seiner Lehre, und Landsberg schreibt: „Ausgeglichenheit war das Kennzeichen seines heiligen Wesens, Maß und Ruhe die Grundqualitäten seines Denkens“ (62).

Gewiß ist Augustinus für alle Zeiten der tiefe, unausschöpfliche Quell der Gottesweisheit, aber gerade darum ein Denker, in dem die Gegensätze, ja nicht selten die Widersprüche hart gegeneinander stehen. Gewiß strahlt bei ihm in unübertrefflicher Schönheit jener Gottesbegriff, der die letzte Wurzel

¹ Acta Apostolicae Sedis 15 (1923) 309—326.

einer Philosophie des inneren Ausgleichs sein muß: der „Gott in uns und über uns“¹; aber daneben gehen doch, vom Neuplatonismus und vielleicht noch mehr von der lebensmüden Antike her, jene leidenschaftlichen Durchbrechungsversuche der Hüllen des Geschöpflichen, jene Sehnsuchtsflüge möglichst nahe in Gott hinein, die immer wieder und gerade heute ein unbesonnener Intuitionismus aus ihrer geschichtlichen Lebendigkeit löste, um sie zur Formel erstarren und darum schon unwahr zu machen. Hier hat erst Thomas durch jene grandiose Lehre vom Eigensein und Eigenwirken der Geschöpfe, durch das Gesetz der *causae secundae*, den Ausgleich vollendet, und das ist darum der eigentliche Ewigkeitswert seiner Gottesbeweise, daß sie dieses Gesetz im tiefsten Punkt verankern und damit aller schwärmerischen mystischen „Unmittelbarkeit“ den letzten Ausweg versperren. Damit aber ist Thomas in einem Ausmaß, wie es die Neuzeit nie anerkennen wollte, der eigentliche Schutzgeist irdischer Betätigung und Kultur gegen allen fanatischen Eschatologismus und Welt- und Lebenshaß geworden. Es war ein Irrtum, wenn moderne Soziologen Luther, und nicht Thomas die Urhebererschaft der „Heiligung des Berufes“ zuschrieben. Bei Luther klaffen vielmehr, kraft seines areopagitisch-occamistischen Gottesbegriffes, religiöser Mensch und irdischer Berufsmensch schroff ausammen. Alle irdische Betätigung fällt schon als Betätigung unter die *ratio peccati*. Menschen- und Weltleben sind eben nichts als unausrottbare „Sünde“. Im inneren „Ergriffensein“ allein, im „Getriebensein“ durch den alleinvertikamen Gott der Erwählung ist das „Religiöse“ enthalten. Lebensfeindschaft und Kulturfeindschaft entspringen also einzig und allein lutherischer Geisteshaltung, und wo sie bei Katholiken auftreten, sind sie mehr oder minder das Zeichen unbewußt lutherischen Denkens. Wo aber die Seelenhaltung des Ausgleichs herrscht, die Seelenhaltung einer adeligen Lebens- und Kulturreue und Lebens- und Kulturbetätigung, einer Freude und einer Betätigung, die eben darum adelig ist, weil sie das Leuchten der Ewigkeit im Geschaffenen sieht und durch eigene Arbeit seiner schöneren Entfaltung dienen möchte, da lebt, wenn auch noch so unbewußt, Thomasgeist und darum Augustinusgeist und darum katholischer Geist.

Die zweite Ausgleichsarbeit, der Thomas seinen Ewigkeitswert dankt, betrifft das Verhältnis von Seele und Leib. Gewiß hat auch Augustinus mit aller Kraft der christlichen Idee gegen die manichäische Zerspaltung von Geist und Fleisch gekämpft; denn allzudeutlich mahnte die Heiligung des Fleisches in der Menschwerdung Christi und die Verklärung alles Fleisches in der Auferstehung des Leibes. Aber allzusehr wirkte auch hier bei ihm der griechische Geist nach, der einst auf dem Areopag gerade an der Auferstehung des Fleisches Argernis genommen, jener Geist, der nur eine Flucht aus dem Fleische in den reinen Geist kannte, die platonische Flucht in das Reich der Ideen. Und ebenso wirkte allzusehr nach die kranke, ja faulige Luft der sterbenden Antike, für die das reine Gottesgeschöpf „Fleisch“ nur noch Symbol des Lasters war. So herrscht denn bei Augustinus unleugbar noch jener unausgeglichene Dualismus von Leib und Seele, den auch späterhin unerleuchtete Mystik und Aljese immer noch mitschleppen sollte, wenn sie, in echt griechischem

¹ Diese Zeitschrift 105 (1923) 344 f.

Geist, vom Leib als Kerker der Seele sprach, ganz uneingedenk, daß die „Vollendung aller Dinge“ gerade die Wiedervereinigung von Leib und Seele ist, — ganz uneingedenk, daß inzwischen gerade in dieser Frage Thomas zum Lehrer der Kirche geworden war, weil er eben allein hierin der christlichen Auffassung, im Gegensatz zur griechischen, zum Siege verhalf. Was manche Philosophen der Neuzeit so gern bespöttelten, jene viel mißverständene, in ihren Konsequenzen auch von Katholiken wenig begriffene *unio substantialis*, „Substanz-einheit“ von Leib und Seele, oder besser (wie die Quodlibeta schärfer sagen) „Eine Substanz“ von Leib und Seele, in der der Leib (seinem ganzen Umfang nach) der Ausdruck der Seele ist, weil eben die Seele vollständig und unmittelbar seine „Wesensform“ ist, — dieses Wunderwerk eines Ausgleichs zwischen den hin und her taumelnden Spiritualismen und Naturalismen der sonstigen philosophischen Systeme —, wäre dieses Werk des Aquinaten nicht allein für sich Grund genug, in ihm wahrhaft den Doctor universalis zu begrüßen? Denn aus dieser Lehre folgt mit wunderbarer Folgerichtigkeit jene allein „christliche“ Lebensanschauung und Lebenszucht, die aus Ehrfurcht vor dem Adel des Leibes, dadurch er leiblicher Ausdruck des Geistes ist, Leibwerdung des Geistes und hierin ein ahnendes Gleichnis der Menschwerdung dessen, der schlechthin „Geist“ ist, — es folgt jene christliche Ascese, die aus liebender Ehrfurcht vor dem Leib ihn zum ungehemmten Geistesausdruck heranzubildet — nicht eine Ascese der Leibes knechtung, sondern ehrfürchtiger Dienst der Leibbefreiung, seiner Befreiung zur Auswirkung seines innern Wesens: zartbeweglicher Ausdruck des Geistes zu sein, ein leicht- und tiefschwingendes Instrument, durch das alle Klangfülle des Geistes zittert, die ungeschriebene Symphonie des Geistes selber.

Endlich der dritte Ausgleich, vielleicht jener Ausgleich, der auch einem Thomas das heißeste Ringen gekostet hat, wie ein Vergleich seiner Jugend- und Altersschriften zeigen kann: der Ausgleich zwischen Natur und Übernatur. Hier hatte ja bei Augustinus der letzte Kampf seines Lebens getobt, und seine letzten Schriften, die Werke gegen Julian, stehen noch da wie heißgelaufene Geschütze. Hier war Augustinus selber zu einem gefährlichen Arsenal geworden, daraus Protestantismus und Jansenismus ihre Waffen gegen die Kirche zu holen suchten, und erst eine ganz unparteiische, methodisch kühle Auseinanderlegung der geschichtlichen Zusammenhänge vermochte die Wahrheit über Augustins Gnadenlehre mühsam ans Licht zu bringen. Aber auch Thomas selbst, der Denker der Ausgeglichenheit, ist vom Schicksal Augustins nicht ganz verschont geblieben; steht ja doch auch hier Schule gegen Schule, die alle sich auf Thomas als den Meister ihrer Gnadenlehre berufen, und es wird wohl auch hier lange Zeit brauchen, bis auch in der Thomasforschung an die Stelle des kämpferischen „Entweder — oder“ das kühl geschichtliche „Sowohl — als auch“ tritt. Indes leuchtet doch, bei allen Einzelschwierigkeiten, eine durchgehende Linie in der Lehre des Heiligen heraus, oder besser ein, wenigstens angebahntes, Ausgleichsverhältnis zwischen zwei Reihen des Gedankens. Auf der einen Seite steht jene „historische“ Formulierungsweise des Verhältnisses von Natur und Übernatur, wie wir sie an anderer Stelle genannt haben¹: die übernatürliche

¹ Vgl. unsre eben erscheinende Schrift „Religionsbegründung“ (Max Scheler-J. H. Newman) Freiburg, Herder 204 ff. Hier auch das Nähere über die Struktur der Lehre Augustins.

Erhöhung des Menschen ist die tatsächliche Begabung der Menschennatur und insofern für diese historische Menschennatur „natürlich“. Dieser Gedankenreihe verdankt die Summa des Heiligen ihre wunderbare architektonische Geschlossenheit: das „Schauen Gottes in Gott“, die visio beatifica erscheint als die Krönung jener innigen Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch, wie sie in der vita rationalis, der „Vernunftnatur“, grundgelegt ist. Übernatur erscheint als innere Vollendung der Natur. Auf der andern Seite aber steht bei Thomas der klar betonte Gedanke einer Ungeschuldetheit dieser übernatürlichen Erhöhung und einer wahren Geschlossenheit der unerhöhten Menschennatur. Jene wunderbare „Spannung der Gegensätze“, die schon im Gesetz der causae secundae bei ihm in der Wurzel angelegt ist, kommt in dieser, wenigstens in ihren Grundzügen angedeuteten, Lösung des Verhältnisses von Natur und Übernatur zu einer höchsten Erscheinung. Thomas steht sozusagen in der Mitte zwischen der rein „historischen“ Formulierungsweise des Verhältnisses von Natur und Übernatur, die die Patristik beherrschte, und der rein „systematischen“ Formulierungsweise, die im Jansenismusstreit zum Durchbruch kommen sollte, welche vor allem die Unabhängigkeit der abstrakten Wesenheiten der Natur und Übernatur hervorhob. Thomas' viel umstrittene Stellung birgt darum — wenn wir die Frage geistesgeschichtlich ansehen — wie im Keime den höheren Standpunkt eines Ausgleichs der beiden Formulierungsweisen, und damit ist er auch in dieser letzten, schwierigsten Frage wahrhaft doctor universalis: der Denker desjenigen Ausgleichs, dem die nachjansenistischen Kontroversen unbewußt wenigstens zustreben.

So ist es nun klar, in welchem Sinne Thomas das Heil der „tragischen Seele“ unsrer Zeit bedeutet, und in welchem Sinne er eine wahre Ewigkeitsbedeutung besitzt und darum der doctor universalis heißen darf und muß. Das scharfumrissene Bild der „tragischen Seele“, das uns Ludwig Marcuse gezeichnet hat, zeigt, daß die Lösung nicht in einer Verabsolutierung eines der Gegensätze bestehen kann, deren unausgeglichenes Gegenspiel gerade die Tragik in sich schloß. Die tiefste Frage der „tragischen Seele“ geht nach einem Ausgleich, der den Reichtum der Gegensätze unangetastet läßt, aber seine zügellos auseinanderstürmende Fülle organisch, nicht gewaltsam, ineinanderbindet. Die tiefste Frage geht nach einer Einheit der Gegensätze, nach einer „Spannungseinheit“¹. Damit ist die Antwort bereits gegeben. Thomas ist der Befreier der „tragischen Seele“, weil und insoweit er der Denker der Ausgeglichenheit ist.

Die Fülle der Gegensätze, die das Leben in sich schließt, verlangt nach einem Ausgleich. Aber es genügt nicht jener persönliche Ausgleich, den auch ein Eduard Spranger, nach Dilthey- und Troeltsch-Vorbild, in der jeweiligen Individualität sucht. Es muß vielmehr ein Ausgleich sein, der seine letzte Wurzel im letzten Wesen des Alls hat. Das All selber muß auf Ausgleich angelegt sein, damit der jeweilige Ausgleich in der Menschenseele zustandekommen könne. Diesen Ausgleich aber im letzten Wesen des Alls gibt die eben entwickelte, dreifach gestaffelte Ausgleichslehre des Aquinaten.

Ein Doppelpes also wäre falsch: auf der einen Seite eine „Philosophie der Individualität“, die diesen Ausgleich im Gesamtwesen des Alls vernachlässigte,

¹ Zu diesem Begriff als Grundbegriff einer christlichen Lebenslösung vergleiche unsre Schrift „Kirchenjahr“. Freiburg 1923.

auf der andern Seite eine „Philosophie des Alls“, die sich mit diesem allgemeinen Ausgleich begnügt und nicht dazu überginge, die mannigfachen Ausgestaltungen dieses allgemeinen Ausgleichs in den verschiedenen Individualitäten wenigstens anzuerkennen. Es wäre falsch, Thomas zu verleugnen. Es wäre aber ebenso falsch, Thomas sozusagen zu vergöttlichen. Vor beiden Gefahren warnt sorgsam die Thomasenzyklika. Gegen ein Chaos von Theologen- und Philosophenschulen ist ihr Wort vom *doctor universalis* gerichtet. Gegen einen engen Fanatismus aber richtet sich ihr „Wunsch nach einem Wettstreit (der einzelnen Schulen) in rechter Freiheit“ (*honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem*), ihre Mahnung zu gegenseitiger Liebe und Vermeidung aller Verkehrung (*obtrectationem nullam*). Entscheidend aber sind die folgenden Sätze: „Niemand soll vom andern mehr verlangen, als was von allen verlangt die Meisterin und Mutter aller, die Kirche. In den Fragen, in welchen die Lehrer der besseren katholischen Schulen auseinandergehen, darf keiner gehindert werden, der Ansicht zu folgen, die ihm als die wahrscheinlichere erscheint.“

So also will die Kirche ihr *ite ad Thomam*, das die Thomasenzyklika ausspricht, verstanden wissen, daß hierdurch in keiner Weise jene, alle Individualitätsverschiedenheiten umspannende Gottes- und Christusweite der Kirche beeinträchtigt werde, die in den Paulusbriefen ihren machtvollsten Ausdruck hat: in jenem Korintherbriefkapitel vom Einen Leib, der als Leib die Verschiedenheit seiner Glieder fordert. Aber das ist die große, heilige Sorge der Kirche, daß diese Verschiedenheit nicht zu Zügellosigkeit ausarte, sondern daß in jedem ihrer Glieder sich das formale Grundgesetz des ganzen Leibes abpräge: das heilige Maß. Wie Christus, die konkrete Einheit von Haupt und Leib, seiner Gottheit nach der unaussprechliche Ausgleich von Lebensfülle und Ewigkeitsunveränderlichkeit ist und nach seiner Gottmenschheit diesen Ausgleich gleichsam nur verbreitert, indem er den Werdesfluß des Geschöpfes und die Ewigkeitsvollendung der Gottheit in sich bindet, — dieser Ausgleich im Haupte soll hineingebildet werden in die einzelnen Glieder, daß sie in ihrer persönlichen Ausgeglichenheit „Formen Christi“ seien, wie der Apostel sagt. Hier, in der letzten Tiefe ihres Wesens, liegt der Grund, warum die Kirche den Denker der Ausgeglichenheit als *doctor universalis* hinstellt. Sie folgt damit nur, wenn wir dieses Wort gebrauchen dürfen, ihrem göttlichen Instinkt.

Wohl, solange die christliche Menschheit steht, wird Augustinus der Denker der christlichen Tiefe bleiben, aber doch nur so lange, als Thomas, der Denker des christlichen Ausgleichs, ihm zur Seite steht. Jener Augustinus, dessen Reife Thomas ist, und jener Thomas, dessen Wurzel Augustinus ist, sie sind im Reiche der Philosophie und Theologie die „Säulen der Kirche“, wie es Petrus und Paulus im Sakralbereich der Offenbarung sind. Und wie die Verschiedenheit der Apostelfürsten die göttliche Weite der einen Offenbarung verbürgt, so verbürgt die Verschiedenheit der beiden Fürsten der christlichen Philosophie und Theologie dieselbe göttliche Weite des christlichen Gedankens.

Was kann die Verschiedenheit schaden, wenn alle auseinanderflutenden Wasser den Stromschlag der einen Quelle in sich tragen? Wer kann den drängenden Reichtum der einen Quelle ahnen, wenn die Wasser nicht auseinanderfluten?

Erich Przywara S. J.

Spiritismus, Wissenschaft und Religion.

Der Spiritismus gleicht einem Januskopf; er hat ein doppeltes Gesicht. Dem Manne der Forschung stellt er sich vor als Geisteswissenschaft und wahren Idealismus. Er buhlt um die Anerkennung durch die Wissenschaft und zeigt sich sogar bereit, seine Geister zurückzustellen, bloß von okkulten Menschenkräften, von Mediumität, Somnambulismus, Magnetismus usw. zu reden, wenn ihm nur im modernen wissenschaftlichen Weltbild ein Platz zuerkannt wird. Vor den Christgläubigen aber zeigt er sein frommes Gesicht, empfiehlt sich als Bundesgenossen im Kampfe gegen den Materialismus, als Wegweiser zu Gott und zur Kirche, als Hort des Christentums und der Offenbarung. Es wird sich lohnen, seiner Besuchskarte nicht allzusehr zu trauen und seine Empfehlungsschreiben etwas näher zu prüfen.

I. Spiritismus und Wissenschaft.

„Der Spiritismus“, so belehrt uns F. E. Bilz im Jahre 1922, „ist keine religiöse Sekte, wie man oft sagen hört, sondern er ist eine hohe, ernste Wissenschaft, die durchaus auf experimenteller Grundlage beruht.“ Da drängt sich denn die Frage auf, auf was sich dieser Anspruch, Wissenschaft zu sein, gründet. Wissenschaft ist eine Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen, ihren Gründen. Ist vielleicht die Lehre des Spiritismus von ihm durch Beweise festgelegt? In keiner Weise. Seine eigensten Lehren über das Wesen des Menschen mit seinem Astralkörper oder Perispit, und seinem Geiste, der nur ein feinerer Stoff ist, sind Phantastereien und Torheiten, seine Lehre von der ewigen Weiterentwicklung im Jenseits macht unser diesseitiges Leben sinnlos und wertlos, leugnet das Dasein einer ewigen Vergeltung von Gut und Böse. Die Lehre vom Dasein eines Welt schöpfers gehört nicht zum Wesen des Spiritismus; der ist vereinbar mit der Alleinslehre des monistischen Pantheismus und der Vielgötterei des Heidentums. Jedenfalls bringt der Spiritismus keinerlei Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes, des Schöpfers aller Dinge, des unendlich weisen, gerechten und heiligen Leiters des Weltalls, unsres letzten Zieles und Endes. Seine sittlichen Anforderungen begründet der Spiritismus nicht. Oder erbringt der Spiritismus für seine Lehren Autoritätsbeweise, da ihm Vernunftbeweise fehlen? Auch das nicht. Seine Geister haben keine Autorität. Es ist dem Spiritismus nicht gelungen und kann ihm nach dem Geständnis seiner eigenen Führer nicht gelingen, den Beweis zu erbringen, daß seine Geister die Seelen sind, für die sie sich ausgeben, daß es überhaupt Seelen verstorbener Menschen sind. Alles weist darauf hin, daß es entweder Gestalten sind, die erhigte Phantasie und menschlicher Betrug schufen, oder aber verworfene Geister, Dämonen. In keinem Falle können die Geister des Spiritismus sich ausweisen, daß sie genug Wissen und Wahrheitsliebe besitzen, um auch nur rein menschlichen Glauben zu verdienen. Sichere Kennzeichen, an denen sie Lüge geister und Betrüger von Boten der Wahrheit unterscheiden könnten, besitzen die Spiritisten nach eigenem Zugeständnis nicht, das gilt nicht nur von der Zeit des französischen Spiritistenführers Allan Kardec, sondern auch von unsern Tagen.

Generalmajor a. D. Joseph Peter, selbst ein überzeugter Vorkämpfer des deutschen Spiritismus, kann im Jahre 1922 nicht genug vor dem „Offenbarungspiritismus“ warnen, der von den Geistern Aufschluß erwartet. „Eine Flut von Schriften, in welchen die unsinnigsten Behauptungen über die ‚Geister‘ und ihre Mitteilungen auftreten, hat die Welt überschwemmt.“ An einer andern Stelle sagt er: „Sektenwesen, Fanatismus, Bigotterie, Betrug und Wahnsinn haben im Offenbarungspiritismus ein Zerrbild des Spiritismus geschaffen, wie es abstoßender nicht gedacht werden kann.“

Hat der Spiritismus vielleicht den Tatsachenbeweis für die zwei Lehren erbracht, die nach Peter den wissenschaftlichen Spiritismus kennzeichnen, die Lehre vom Fortleben der Seele nach dem Tode des Leibes und der Möglichkeit eines Verkehrs der Verstorbenen mit den Lebenden? Wohlgemerkt! Wir wissen aus der Vernunft und aus dem Glauben, daß die Menschenseele geistig und unsterblich ist; wir kennen aus dem Katechismus die tröstliche Wahrheit von der Gemeinschaft der Heiligen, der streitenden Kirche auf Erden, der leidenden Kirche im Fegfeuer, der triumphierenden Kirche im Himmel. Aber die Spiritisten spotten über unsre Philosophie und unsern Glauben. So sagt Dhlhaver: „Die Kirche lehrt ebenfalls ein Weiterleben, wenn auch in recht verworrenen Form. Den Beweis bleibt sie schuldig.“ Die Spiritisten wollen ihn erbringen, den experimentellen Beweis. Tun sie es? Davon kann keine Rede sein, solange sie den Beweis nicht erbringen, daß die „Geister“ des Spiritismus wirklich die Seelen der Verstorbenen sind, für die sie sich ausgeben. Es ist Stainton Moses nicht gelungen, auch nur in einem einzigen Falle die Identität darzutun und die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer Täuschung durch Truggeister auszuschließen. Sie läßt sich nicht ausschließen. Und wenn man diesen Geistern nicht trauen kann, wenn sie Belehrung spenden über das Jenseits, wie schon Du Prel bemerkt, worauf beruht dann noch die „wissenschaftliche“ Überzeugung der Spiritisten, ihre Toten lebten noch und könnten mit ihnen verkehren? Nicht einmal Oliver Lodge ist es gelungen, zu zeigen, daß er durch spiritistische Medien wirklich mit seinem verstorbenen Raymond in Verkehr getreten war.

Ist wenigstens das spiritistische Tatsachenmaterial, der Rohstoff für allfällige Untersuchungen und Schlußfolgerungen wirklich wissenschaftlich gesichert? Sind die spiritistischen Geisterscheinungen, die Materialisationen, die Selbstbewegungen und Erhebungen schwerer Gegenstände, das spiritistische Hellsehen in Raum und Zeit, die Fernwirkungen der Seele ohne Vermittlung des Körpers naturwissenschaftlich und philosophisch wirklich bewiesen? Wir leugnen die Möglichkeit solcher Dinge nicht. Wir leugnen nicht einmal, daß vereinzelt solche Dinge auch im Spiritismus vorkommen. Es gibt Kriterien aus der sittlichen und aus der übernatürlichen Ordnung, die ein gelegentliches Eingreifen verworfener Geister recht wahrscheinlich machen. Aber von einem naturwissenschaftlichen, philosophischen oder auch nur durch zuverlässige fremde Zeugnisse feststehenden Beweis, den die Spiritisten selbst erbracht, kann bis zur Stunde keine Rede sein. Die Tausende von Fällen, von denen sie fabeln, schrumpfen bei näherem Zusehen zu einem winzigen Häuflein kaum je nachgeprüfter Tatsachen zusammen. Ein paar Schmetterlinge machen noch keinen Sommer.

Ist der Spiritismus wenigstens fortgeschritten zu wahrhaft wissenschaftlichen Forschungsmethoden? Auch dieses Zeugnis können wir dem Spiritismus nicht geben, selbst dann nicht, wenn wir die sog. metapsychischen Untersuchungen von Crawford, Durville, Flammarion, Geley, Richet, Rochas, Schrenck-Noring, die Forschungen der Society of Psychical Research und das mediumistische Laboratorium des Ingenieurs Fritz Grunewald zu dessen Gunsten buchen. Solange man mit Medien arbeiten muß, die des Betrugs überwiesen oder verdächtig sind, die Versuche unter Bedingungen anstellen muß, die eine genügende Beobachtung erschweren, ja unmöglich machen¹, kann der Spiritismus nie ein wissenschaftliches Forschungsgebiet werden. Meistens weigern sich die Medien, auf wirklich exakte Untersuchungsbedingungen einzugehen. Wo hinreichende Prüfung stattfindet, verlaufen die Versuche sozusagen ergebnislos.

Professor Sommer in Gießen bot einem Materialisationsmedium einen Freiplatz in der Universitätsklinik an². Es hat meines Wissens nichts davon verlautet, daß das Anerbieten angenommen worden sei. Nach einer Studie von Graf Karl v. Klinkowstroem „über entlarvte Medien“ in der „Umschau“ vom 25. November 1922 suchte Heuzé alle ihm bekannten Materialisationsmedien vor eine Prüfungskommission der Sorbonne einzuladen. Franek-Kluski lehnte ab, Stanislaw P. stellte Bedingungen, die eine hinreichende Kontrolle illusorisch machten, der inzwischen in Christiania entlarvte Einar Nielsen konnte nicht mehr in Frage kommen, Kathleen Goligher war ebenfalls des Betrugs überführt. So blieb für die Versuchsfiguren, die am 20. März 1922 in der Sorbonne begannen, noch die berühmte Eva Carrière. Eine „Teleplasma-substanz“, die nach dem gegenwärtigen Stande der physiologischen Forschung unerklärlich wäre, zeigte sich nicht. Nach Klinkowstroem läßt der offizielle Bericht durchblicken, daß man an der Sorbonne betrügerische Manipulationen des Mediums für die wahrscheinlichste Erklärung hält, und Paul Heuzé hält den Betrug für so gut als erwiesen.

Was bleibt also von der ganzen spiritistischen Wissenschaft? Ein armseliges durchlöcherntes Mäntelchen, ein paar wissenschaftliche oder pseudowissenschaftliche Ausdrücke, mit denen die Spiritisten um sich werfen. Als Reichenbach sein Od entdeckt zu haben glaubte, mußte das Od alles erklären, dann kam der Magnetismus und Somnambulismus an die Reihe. Die Entdeckung der dunklen Strahlen und der Radioaktivität war ebenso willkommen, und jetzt kann man Od, magnetische Kraftlinien, starre Strahlen und Effluvien nebeneinander und durcheinander aufgezählt finden. Vor allem aber ist das Teleplasma und Ideoplasma der metapsychischen Forschung unter den Spiritisten berühmt geworden. Für wahre Wissenschaft ist das allzuwenig und viel zu viel.

Aber — und jetzt kommt das schwere Geschütz der Spiritisten: Was könnt ihr gegen unsre Wissenschaft einwenden, wenn Männer von solchem wissenschaftlichen Rufe wie Russell Wallace und Hare, Crookes und Oliver Lodge, Zöllner und Fechner, Fr. W. Myers und Richard Hodgson, Lombroso und Schiaparelli, Martwell James und Hyslop, Flammarion und Richet, Crawford, Geley und Schrenck-Noring und so viele andere die Tatsächlichkeit der

¹ Nach der Opinion vom 1. Okt. 1921 erklärte der berühmte französische Physiker Branly auf eine Anfrage Paul Heuzés frank und frei: „Ich meinerseits kenne nicht einen einzigen Bericht dieser Art, in welchem die Anzeichen einer genügenden Kontrolle vorlägen.“

² Vgl. Deutsche Med. Wochenschrift 47. Jahrg. Nr. 23. Leipzig, 9. Juni 1921.

spiritistischen Phänomene nach langer, streng wissenschaftlicher Prüfung anerkennen und sich für die spiritistische Hypothese aussprechen?¹ Das ist der Autoritätsbeweis, den die Spiritisten in allen Tonarten wiederholen, und mit dem neuestens auch der zum Spiritismus bekehrte Detektiv-Romanschriststeller Conan Doyle in aller Welt hausieren geht. Sehen wir etwas näher zu. Unter all den Genannten sprechen sich bloß Wallace, Crookes, Hare, Zöllner, Lombroso und Oliver Lodge klar für den Spiritismus aus. Crawford hat 1920 durch Selbstmord geendet, nachdem er jahrelang von seinem Medium Kathleen Goligher hintergangen worden war. Flammarion, der Astronom und Vielschreiber, weiß selbst nicht recht, ob er sich als Spiritist oder bloß als Metapsychiker bekennen soll; nach „sechzigjährigem Studium der metapsychischen Erscheinungen“ behauptet er, über deren Ursachen noch nichts zu wissen. Sehr wahrscheinlich ist er ein in der Wolle gefärbter Spiritist. Crookes und Zöllner scheiden als Zeugen aus, da es feststeht, daß sie durch Vertrauensseligkeit mehr als einmal das Opfer ihrer Medien geworden sind, weil sie es an der nötigen Überwachung fehlen ließen. Oliver Lodge ist in seinem Buche „Raymond oder Leben und Tod“ ein neues Beispiel. Arglos scheint er seinen Medien zu trauen (vgl. diese Zeitschrift 104, 418 427). Von allen genannten wissenschaftlichen Autoritäten gilt die Bemerkung P. Roures, daß kein Band ihre allgemein anerkannten Leistungen mit den neuen Untersuchungen auf spiritistischem Boden verknüpft. Daher verbürgt ihre zweifelloste Tüchtigkeit im eigenen Arbeitsgebiet nicht die Zuverlässigkeit ihrer Erfahrungen auf dem Sumpffeld des Spiritismus, wo eine wissenschaftliche Beobachtung sozusagen unmöglich war.

Die meisten von den Männern, die der Spiritismus für sich aufführt, wollen in keiner Weise als Spiritisten gelten. Doch tun die Spiritisten kein Unrecht, deren Erfolge für sich in Anspruch zu nehmen, soweit jene mit ausgesprochen spiritistischen Medien arbeiten. Aber gerade diese Erfolge, die sich auf die physikalischen Erscheinungen des Mediumismus oder besser des Spiritismus beziehen, stehen nach dem früher Gesagten unter dem dringenden Verdacht groben Schwindels von seiten der Medien Eufagia Palladino, Eva Carrière alias Marthe Béraud, Franek-Kluski, Kathleen Goligher und anderer. Es ist nun mehr als bloß interessant, zu wissen, daß Charles Richet schon in den Jahren 1904—1905 beim Hokusfokus in der Villa Carmen bei Algier von Marthe Béraud sich beschwindeln ließ, daß Gustave Geley von Franek-Kluski in recht unanständiger Weise betrogen wurde², daß Schrenck-Noring das Vorleben Eva Carrières kannte und sie doch als geeignetes Versuchsobjekt betrachtete. Dr. Maxwell macht große Versprechungen und gibt Anweisungen zu exakten Beobachtungen, aber seinem Werk ist nicht abzusehen, daß er sie selber befolgt hat. Die Art und Weise, in der er über den Glauben sich äußert, gibt auch keine besondere Gewähr für Sachlichkeit im Urteil³. Fr. W. Myers und Richard Hodgson kamen zwar zur persönlichen Über-

¹ Vgl. zum Folgenden Lucien Roure, *Pour l'histoire du Spiritisme contemporain*, in *Études* 170 (Paris, 20 Janvier 1922) 175 ff.

² Vgl. darüber einen Bericht von Paul Heuzé, angeführt in der Umschau, a. a. O. 736.

³ Johannsen sagt in der Zeitschrift *Les lettres* (Paris, 1. Okt. 1922), Maxwell teile die etwas dummen Vorurteile (*les préjugements un peu bêtes*) gegen den katholischen Glauben.

zeugung, besonders durch das Medium Mrs. Piper in Verkehr mit Verstorbenen getreten zu sein, aber wissenschaftliche Beweise, die andere zur gleichen Überzeugung zu bringen vermöchten, haben auch sie nicht erbracht. Der Autoritätsbeweis versagt. Jeder aber, der gezwungen ist, die spiritistische Literatur wissenschaftlich zu untersuchen, wird zur Überzeugung kommen, daß kaum eine Erscheinung innerlich so jeder wahren Wissenschaft feind ist wie der Spiritismus.

II. Spiritismus und Religion.

Obwohl der Spiritismus bei jener Wissenschaft um Anerkennung buhlt, die um den geoffenbarten Glauben sich nicht kümmert oder ihm feindlich entgegentritt, so gebärdet er sich doch anderseits sehr erstaunt, daß die Gläubigen ihm nicht weit ihre Tore öffnen, oder vielmehr, daß sie sich nicht in Scharen aus der Kirche heraus in seine Versammlungen drängen und ihr Christentum mit dem Spiritismus verbinden und in Einklang bringen. Georg Sulzer, Kassationspräsident a. D. in Zürich, verlangt, daß die Kirche den Spiritismus als berechtigt anerkenne. Der französische Spiritist Léon Chevreuil findet den Spiritismus in der Heiligen Schrift und im Leben der Heiligen; er wundert sich, daß die Theologen, als die offiziellen Vertreter des Katholizismus, seinen spiritistischen Glauben nicht annehmen, und er stößt die Drohung aus: „Die religiösen Machthaber mögen sich in acht nehmen. Die Kirche lebt nicht von Anathemen, sie stirbt daran.“¹ Daß der Spiritismus in Amerika frühzeitig einen pietistischen Charakter annahm, zeigt nach Joh. Peter dessen Geschichte; daß Familienzirkel in England sich gelegentlich ebenso kennzeichnen, sieht man aus den Werken Conan Doyles, dessen erstes den Namen trägt „Die neue Offenbarung“. Sir Filson Young weiß uns von einer Privatsitzung zu erzählen, die Doyle mit der Abbetung des Vaterunsers einleitete. Auch in Deutschland treibt man mit dem Spiritismus religiöse Propaganda. F. E. Bilz appelliert an die Geistlichkeit, deren Sache es doch sein müsse, die Überzeugung von der Unsterblichkeit unter den Gläubigen zu stützen.

Marré ladet alle ein, sich nicht mit dem bloßen Glauben zu begnügen, sondern durch eigene Erfahrung, die ihnen der Spiritismus biete, sich zu überzeugen. Unter den protestantischen Theologen haben sich schon einzelne für Okkultismus und Spiritismus gewinnen lassen.²

Richard Adolf Hoffmann, Professor der evangelischen Theologie an der Universität Wien, meinte im Jahre 1921 den Glauben an die leibliche Auferstehung Jesu Christi nicht besser begründen zu können als durch den Hinweis auf die spiritistischen Materialisationen. Einer seiner Hauptzeugen ist Ohlhaver! Gelegentlich sucht sich der religiöse Spiritismus auch in katholische Kreise einzuschleichen. Man meint, es sollten wenigstens die rein religiösen Verbände im deutschen Spiritismus nicht schlangweg abgewiesen werden. Es sei zu hoffen, daß dort viele Seelen zu Gott geführt werden, die ihn auf anderem Wege noch nicht gefunden hätten. Eine solche Auffassung trägt aber der Tatsache nicht Rechnung, daß die kirchliche Lehrautorität den Spiritismus verwirft, auch wenn er unter dem Scheine der Frömmigkeit auf-

¹ Le spiritisme dans l'Eglise, Paris 1922. Vgl. die Besprechung dieses Buches durch Lucien Roure in *Études* 174, 506, Paris, 20 Février 1923.

² Vgl. „Der Okkultismus von heute“ in dieser Zeitschr. 102, 345 f.

tritt, und daß man durch spiritistische Zirkel wohl seinen Glauben verlieren, nie aber wirklich durch sie zum übernatürlichen Glauben gelangen kann. Daß Gott aus dem Ublen Gutes ziehen kann, berechtigt nicht, die Sünde gegen den Glauben als Weg zum Glauben zu betrachten.

Es wird sich der Mühe lohnen, die Stellung des heutigen Spiritismus zur Religion etwas näher zu prüfen.

Eine Durchmusterung der reichen spiritistischen Literatur bei Aksakow zeigt uns, daß frühzeitig schon in Amerika die Versammlungen einen frommen Einschlag bekamen. Zu Beginn wurde gebetet, im Verlauf fromme Lieder gesungen, die Geister hielten durch den Mund des Mediums religiöse Ansprachen und Belehrungen an die Teilnehmer. Geisterphotographen ließen ihre Kunden beten und beteten selber, damit die Geister sich würdigen möchten, die eingesetzten Platten zu „beeindrucken“. Einleitungsgebet und fromme Lieder sind heute noch im Gebrauch. In Frankreich entwickelte sich der Spiritismus unter dem überragenden Einfluß Hippolyt Denizard Rivails (Allan Kardec) rasch zu einer neuen Religion, die als ein gereinigtes Christentum gelten wollte, aber die Hauptdogmen preisgab oder umdeutete. Sein Einfluß reichte weit über die Grenzen Frankreichs hinaus und macht sich auch im religiösen Spiritismus Deutschlands geltend. Auch in Deutschland lassen sich noch heute sonst gutgesinnte Katholiken irreführen und meinen wirklich, Allan Kardec habe mit Heiligen des Himmels in Verbindung gestanden und habe vom hl. Johannes dem Evangelisten, vom hl. Augustinus, Ludwig dem Heiligen und andern Offenbarungen erhalten. Nach den Beweisen für die Behauptungen haben sie jedenfalls niemals gefragt und scheinen keine Ahnung davon zu haben, daß jene Geister Kardec's die Hauptlehren des Christentums offen oder versteckt leugnen¹.

Kardec ging am weitesten mit seinem gottesdienstlichen Einschlag. Er schuf ein ganzes Rituale von Gebeten, die von Geistern eingegeben oder gutgeheißen sind. Sie richten sich an Gott oder an die Geister selber. Dhlhavers Geist J. Tomfohrde betont zwar auch im allgemeinen die Gottesverehrung und die Pflichten gegen Gott, ohne sie freilich näher zu bestimmen. Dann wird aber der Verkehr mit der Geisterwelt noch durch Gebet und öfteren Umgang eingeschärft; unter diesem Umgang sind wohl die spiritistischen Sitzungen gemeint.

Ein zweiter kennzeichnender Zug des religiösen Spiritismus ist die gläubige Annahme alles dessen, was die Geister als religiöse Wahrheit verkünden. Diese gläubige Annahme der Geisterlehren geht viel weiter, als vernünftiger menschlicher Glaube gehen kann und darf. Es wird am Offenbarungsglauben des Christentums einschneidende Kritik geübt; das Christentum soll gereinigt, „vernunftgemäß“ erklärt und weitergebildet werden. Diese Reinigung und Weiterbildung vollzieht sich entweder im Sinn einer Umdeutung der Glaubenswahrheiten, wie bei Allan Kardec, den Theosophen und Anthroposophen, oder im Sinne der Ausmerzung aller Geheimnisse und aller dem persönlichen Ermessen des einzelnen nicht zusagenden Lehren. So bei Dhlhaver. Die Endstationen sind ein dogmenloses Christentum, die Verehrung eines pantheistischen Allgeistes oder kosmischer Geister, zu denen dann auch Christus gezählt wird, an Stelle des persönlichen Gottes. Man glaubt sich zurückversetzt in die Zeit, wo der heilige Apostel Paulus die Christen warnen mußte vor einem falschen

¹ Vgl. über die Glaubenslehre, die Sittenlehre und die Betätigungen Kardec's J. Bertrand, *La Religion spirite* (Collection Science et Religion). Paris 1904.

Engelkult, oder in die Zeit des ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts mit seiner gnostischen Atonenverehrung. Diese Entwicklung ist eine innerlich natürliche, tritt aber nicht in allen ihren Teilen klar zu Tage, da leitende Spiritisten ebenso wie ihre „Geister“ Flug abmessen, was ihre Schüler im Einzelfall zu ertragen vermögen. Schon nach verhältnismäßig kurzer Zeit vertragen diese Letzteren die stärksten Giftdosen, besonders wenn sie einmal so weit sind, daß sie dem Spiritismus treu bleiben, obwohl sie ihre „Geister“ auf Widersprüchen, Abgeschmacktheiten sondergleichen, ja handfesten Lügen ertappen.

Sehr lehrreich ist das Gebaren der Spiritisten und ihrer „Geister“ den Anfängern gegenüber. Es richtet sich nach deren seelischer Verfassung, ihren Anschauungen und Überzeugungen. Andere Geister melden sich bei Katholiken, andere bei Protestanten und andere bei den Heiden. Handelt es sich um Katholiken, die aus bloßer Neugierde oder im Verlangen, mit verstorbenen Angehörigen zu verkehren, ins Garn gegangen, so sind die Geister bereit, für das volle und ganze Christentum der katholischen Religion einzutreten.

So erzählt der 1905 im Rufe der Heiligkeit verstorbene Philibert Vrau¹, die Seele aller christlichen Liebestätigkeit in Lille und ganz Französisch-Flandern, aus der Zeit vor seiner Bekehrung, wie im engsten Familienzirkel ein Geist sich meldete, der sich als „Socrates“ ausgab. Als Apparat diente ein von einer Nadel durchquerter Hut, der vor einem Alphabet sich bewegte. Philibert fragt: „Über was soll ich dich befragen?“ Antwort: „Über die Religion.“ „Was hast du mir über die Religion zu sagen?“ Antwort: „Es gibt einen Gott, ein Paradies, eine Hölle, ein Fegfeuer. Schreib's!“ „Ist das alles über die Religion?“ Antwort: „Schau in der Geschichte des Messias nach.“ „Der Messias, ist das der Sohn Mariens?“ „Ja!“ lautete die Antwort. Dabei erhob sich der Hut fast vollständig, neigte sich dann langsam und legte sich auf den Tisch. Das geschah zweimal. Ein anderes Mal antwortete der Geist auf die Frage, welcher Religion er angehöre: „Es gibt nur eine Religion im Himmel.“ „Welche?“ „Die christliche, römisch-katholische Religion.“

Der Hut konnte es aber nicht leiden, daß man ihm Medaillen oder andere gesegnete Gegenstände zutwarf. In diesem Falle kehrte er sich um und schüttelte sie ab. Ludwig berichtet, wie im Salon des Barons v. Göldestubbe das Kreuzifix des Kardinals v. Bonnehose in eine Ecke geschleudert wurde. Stainton Moses' Geist „Imperator“ schrieb den Namen Gottes stets mit großen Buchstaben; die christlichen Dogmen aber bekämpfte er in grimmigen Ausfällen.

Zwei Wahrheiten sind es immer, die der Spiritismus da, wo er Wurzel gefaßt hat, leugnet und bekämpft: die Offenbarungswahrheiten vom Dasein der bösen Geister und von einer ewigen Verdammnis.

So war es bei Davis und Allan Kardec. Beide haben nach Lehmann, einem hierin gewiß unverdächtigen Zeugen, die Lehre von der ewigen Verdammnis angreifen wollen, und ihr ganzes System war von vornherein darauf angelegt. Diese Aufgabe verfolgt der Spiritismus bewußt oder unbewußt noch heute.

Es ist eine Täuschung, zu meinen, man wolle nur den Verkehr mit Verstorbenen pflegen und alle neugierigen Fragen über das Jenseits fernhalten. Früher oder später stellt man diese Fragen an die Geister doch und erwartet von ihnen über das zukünftige Leben Aufschluß. Er ist erbärmlich genug und

¹ Vgl. Baunard, Philibert Vrau (Paris 1909) 28 ff.

für den denkenden Menschen trostlos über alle Maßen. Ein Jenseits, das ein Abklatsch des Diesseits ist mit Kleidern und Blumen aus irdischen Ausdünstungen, mit Ziegelhäusern und schmutzigen Straßen, mit Wirtshäusern und Konzerten, Zigarren und Whisky mit Selterswasser und ungeahnter Weiterentwicklung, wo man sich rasch bessern, aber auch seine Leidenschaften jahrelang weiterschleppen kann. Das ist das Bild, das der angebliche „Raymond“ vor dem Blicke seines Vaters entrollt. Die tröstlichen Züge fehlen fast ganz oder sind verschwommen und unfassbar. Aber die Spiritisten nehmen den Aufschluß als zuverlässig hin, weil er von den „Geistern“ kommt. Man mahnt uns, diese Aufschlüsse nicht zu verwerfen, wenn sie auch noch so sonderbar uns anmuteten, oder wie Oliver Lodge sich ausdrückt, unsinnig klingen. Wir müßten uns eben daran gewöhnen, das Jenseits als eine Fortsetzung unsres diesseitigen Lebens und seiner Entwicklung aufzufassen¹. Gerade darin, daß die verschiedensten Medien in der Schilderung des Jenseits und seiner Weiterentwicklung übereinstimmen, liege eine gewisse Gewähr für deren Wahrheit. Als ob die Alltagserfahrung selbst ohne große Phantasie zu solchen Schilderungen nicht genügte und als ob die Medien nicht einander nachreden und aus dem Vorrat ihrer Meister schöpfen könnten!

Mit einem Worte, der Spiritismus ist ein Ersatz, ein recht bequemer, aber ein trauriger Ersatz für die von Gott geoffenbarte Religion. Er geht unangenehmen Wahrheiten aus dem Weg und sucht sich Lehrer und Leiter, die für dieses Leben freieren Spielraum gewähren. Nicht in Gott, sondern in „Geistern“ recht verdächtiger Natur sucht er die Quelle der Wahrheit, erwartet von ihnen Erleuchtung, Führung und Glück. Daß die Spiritisten den Abgrund nicht sehen, dem sie zutreiben, ändert an der Tatsache nichts. Wäre der Spiritismus bloß ein spekulatives System, er verschwände bald aus der Welt. Er ist eine falsche Religion, darin liegt seine Anziehungskraft und Stärke.

Julius Beyer S. J.

¹ Vgl. Dr. Vogl in der Bearbeitung von „Raymond oder Leben und Tod“ 53 f.

Von Katholizismus und dichterischer Schöpferkraft.

Jegliche Kunst erwächst aus dem Schöpfertrieb. Seine allgemeinste, noch vor der eigentlichen Gestaltung liegende Offenbarung äußert sich im Lebensgefühl. Sturm und Drang, wie sie klassischen Epochen in der Geschichte vorzugehen pflegen, kündigen auch im Individuum den schöpferischen Prozeß an. Sobald diese Auftriebe aus tieferen, rätselhaften Schichten der Seele ermatten oder gar ausbleiben, ist es um das Schöpferische geschehen. Breitet die Müdigkeit sich aus auf ganze Generationen, so werden von ihnen bedeutende Kunstleistungen nicht mehr zu erwarten sein. Es hat nun den Anschein, als ob durch die deutsche Literatur von heute ein beängstigendes Gefühl der Ermattung gehe. Erschöpfung statt Schöpferkraft. Wie ist das gekommen und worin zeigt es sich?

Als nach der sterbenden Romantik das junge Deutschland lärmvoll in die Literatur einbrach, als Reflexion und Analyse den stillen Traum der Seele verdrängten, als die Dichtung anfang, sich stärker einzulassen mit Politik und Wirtschaft, nicht um wie Sterne über ihnen zu leuchten, sondern um wie Massenführung dabei voranzupeitschen, als mit dem mächtig anschwellenden Zeitungswesen Feuilletton und Journalistik Schillers ästhetische Briefe und Lessings Dramaturgie zu ersetzen suchten, da konnte man sich schon sagen: Nun hat der Todesritt einer Literatur begonnen, man hat die Ewigkeit an die Zeit verkauft, und was nur Zeit ist, wird sich erschöpfen mit ihr. Es folgte dann eine Schule der andern, nicht so sehr dem großen Rhythmus der Natur von Sterben und Auferstehen entsprechend, als vielmehr den launischen Einfällen der Mode. Weil aber noch eine Art von Lebensgefühl vorhanden war, weil immerhin politische Ziele lockten und kulturell sich eben einen neuen ungeheuren Fortschrittsapparat zusammenstückten, weil in einem riesigen Ausmaß Fabriken und Städte wuchsen, Theater und Kunststätten aus dem Boden schossen, weil es so unglaublich viel zu tun, zu erforschen, zu beschreiben, zu arrangieren gab, weil die vorausflatternde Phantasie noch weitere Zukunftsmöglichkeiten in endlosen Reihen märchenhafter Entwicklungen vor sich sah, konnte Skepsis nicht aufkommen. Einzelne Riesen, die einsam ihren Weg gingen, wie etwa Hebbel, blieben eben allein. Gesellschaftskritiker, wie Ibsen, wurden bewundert und doch nicht begriffen. Niemals wird ja Kassandra gehört, solange Troja nicht brennt. Was sollte man auch von der Poesie verlangen? Nur die Not erzwingt Forderungen. Der Bourgoisie, die das breite Publikum stellte, fehlte aber wirklich nichts. Sie saß immer an gedeckten Tischen, hatte ein Dach über sich und einen gut funktionierenden Staat um sich, Gesellschaft, Klatsch, Ball, Konzert, Sommerreise, pünktlichste Lieferung von allerlei Südfrüchten und immer frische Tafelbutter, das war doch alles zu haben, und wer auch einiges davon entbehren mußte, die Zeitungen hatten die große Kunst erlernt, den Menschen von einem Frühstück zum andern auf das Interessanteste zu unterhalten, und eine liebe- und lustselige Romanliteratur gab ihnen das Geleit. Weltkrieg, Revolution, Hunger und Armut mußten erst einmal gründlich ernüchtern. Mit Blut und Eisen mußte geschrieben und in Tod und Untergang es klar werden, was nun schon drehorgelhaft auf allen

Gassen leiert, daß nämlich ein Unterschied besteht zwischen äußerer Zivilisation und innerer Kultur. Nun ist also der Zug ins Stocken geraten, pfeift arm-selig auf der öden Strecke, und aus allen Fenstern schauen die Leute: Ja, was nun? . . . Die Möglichkeiten scheinen erschöpft. Naturalismus, Symbolismus, Expressionismus, was kann es darüber noch geben? Gewiß läßt sich das Material des Interessanten vergrößern. Es gibt noch Dinge in Indien und China, am Nordpol und in der Himalajagegend, die wir nicht kennen. Man kann noch erfolgreich wühlen in vergangenen Kulturen. Man kann aus all dem prachtvolle Bücher machen mit den seltsamsten Illustrationen. Aber das alles ist höchstens anregend, nicht schöpferisch quellend. Andere — und wohl die Besten — sammeln sich zu Gemeinden um Dichter der Vorzeit, die in immer neuen Ausgaben herauskommen. Eichendorff, Annette v. Droste, Wilhelm Rabe, Stifter und andere kleine und große, in- und ausländische wirken so in der Stille fort. Aber das ist mehr Schöpfen aus früher Geschaffenem, als lebendige Weiterbildung. Natürlich erscheinen noch tüchtige Werke. Es fehlt nicht eigentlich an Dichtern. Aber sie sind nicht verbunden mit der Volksgemeinschaft. Sie sinnen irgendwo und werfen Bilder auf die Leinwand. Publikum geht vorüber, bleibt ein wenig stehen und fragt dann schon gähmend: Wann kommt das nächste? Ein richtiges Literaturleben, ein gemeinsames Weben in einem gemeinsamen Lebensgefühl, das will sich nirgendwo zeigen. Manche der neueren Werke, ich denke da etwa an Bertrams Nießsche, sagen eben in ihrer bis zur „Edelfäule“ — bekanntlich eine selten geschätzte Qualität — gereiften Schönheit, daß in dieser Form ein nicht mehr zu überbietendes Letztes vor uns steht. Wie Endglieder eines alten Geschlechtes muten sie an, die alle ursprüngliche Kraft in Feinervigkeit und blasse Vornehmheit umgesezt haben, aber starken Nachwuchs nicht mehr verheißen. Eine deutliche Sprache spricht auch die Überproduktion an Literaturgeschichten. Mehr als ein Duzend sind in den letzten Jahren erschienen und wohl ebensoviele in Gang oder in Vorbereitung. Gewiß fesseln sie durch immer neue Gesichtspunkte, durch Spiegelung der Tatsachen in eigenartigen Köpfen, werden immer reicher, immer zuverlässiger, immer verlockender, bleiben aber doch eben Geschichte, schmerzvoll andeutend, daß die Taten geschehen, daß man abschließen kann. . . . Wohl hat die allgemeine Lage unsres Volkes die Stimmung auch in der Literatur beeinflußt. Wir sind eben alle müde geworden. Wo soll auch die Schaffenslust herkommen, wenn die Erhaltung des nackten Lebens so viel Kräfte verschlingt? Aber es erscheinen doch noch Bücher die Menge, es sind doch ganz neue Klassen ins literaturfähige Publikum eingetreten, und dann war ein Nachlassen der Schaffenskraft schon festzustellen, ehe äußerste Not uns drückte.

Ja, was nun?

Tiefere Geister wittern, wo es fehlt. Nachdem die äußere Welt zerschlagen, mußte man sich unwillkürlich der innern zuwenden. Das lag schon im Expressionismus, der so gewaltig seinen Fluch über die seelenlose Zivilisation hingeschleudert. Seine Hoffnung, im Menschengeste neue Schöpferkraft mobilisieren zu können, scheiterte. Es blieb bei einer ganz undichterischen „Aktivität“. Jede Aktion setzt eben Ideale voraus, und Ideale produziert man nicht, sondern nimmt sie entgegen. Wohl oder übel mußte man sich also

mit alten Idealen wieder einlassen. Mystik, Kirche, Religion überhaupt traten in den Vordergrund des Interesses. Und hier berühren sich die literarischen Grundfragen mit denen der gegenwärtigen Philosophie, nur daß man von Literatur wegen nach neuen Quellgründen sucht. Von innen heraus mit dem Endziel des Kosmischen. Hier sei erinnert an die Hölderlinforschung. Gerade sie steht mitten im Ringplatz der Geister. Ähnlich wie man in der Philosophie über die Kantischen Kategorien hinausstrebt, weil man in ihnen eine Verengerung des Daseins empfindet, so auch in der Literatur aus den Grenzen des Individuums in die Strombetten des Universums. Weiter wurde schon eingesehen, daß es nicht bloß um neues Erkennen und Schauen geht, sondern um Leben und Tragik. Werdet tragisch! so ruft Frank Thieß im „Gesicht des Jahrhunderts“. Es darf und muß Scherben dabei geben, ja Tod und Untergang. Sollte das allgemeine Sterben überhaupt einen Sinn haben, so konnte er ja nur im Tragischen gefunden werden, d. h. in der Erkenntnis und Erfahrung, daß physisches Leid zu sittlicher Läuterung unerläßlich ist. Dieses Gefühl des Tragischen schließt aber schon in sich die Notwendigkeit eines Glaubens. Der Held der Tragödie, soll er sterben für eine Idee, muß an sie glauben. Hier liegt letzten Endes die Entscheidung. Das ist auch der Grund, warum führende Geister des Abendlandes so sehnüchtig nach dem Osten schauen, als nach dem Mutterland ursprünglicher Religion. Ex oriente lux! Merkwürdig bleibt dabei allerdings, daß sie dort nicht sehen, was einmal Dostojewski, das innerste Geheimnis menschlicher Schöpferkraft damit enthüllend, so unnachahmlich tiefsinnig und einfach seinen greisen Gossima sprechen läßt: „Vieles auf Erden ist vor uns verborgen, als Ersatz dafür ward uns aber ein geheimnisvolles, heimliches Ahnen gegeben eines lebendigen Bandes zwischen uns und einer andern Welt, einer erhabenen und höchsten Welt, ja, und auch die Wurzeln unsrer Gedanken und Gefühle sind nicht hier, vielmehr in andern Welten. Das ist es auch, weshalb die Philosophen sagen, man könne das Wesen der Dinge auf Erden nicht erfassen. Gott nahm Samenkörner aus andern Welten und säte sie auf dieser Erde, und es erwuchs sein Garten, und es ging alles auf, was aufgehen konnte. Das Aufgegangene lebt aber und ist lebendig nur dadurch, daß es mit andern geheimnisvollen Welten in Berührung zu stehen sich bewußt wird; wenn aber dies Gefühl in dir schwach wird oder gar stirbt, dann stirbt auch das, was in dir aufgegangen war. Dann wirfst du gegen das Leben gleichgültig werden und es sogar hassen! So denke ich darüber. . .“

Es ist bezeichnend, daß der hochbegabte, so früh verstorbene R. J. Sorge gerade in dieser Richtung den Weg zum Katholizismus gefunden und daß er gerade dieses Problem, wenn auch in anderer Strahlenbrechung, etwa im Suntram, so ergreifend gestaltet hat. Es ist ebenfalls charakteristisch, daß ein so typisch katholischer Dichter, wie Leo Weismantel, ganz im Religiösen wurzelt und da mit Vorliebe der Tragik des Todes nachgeht. Und ebenso, daß der Weiße Reiter seinerzeit sich in eben diesem Vorstellungskreise bewegte und daß der Einzige von den damaligen, der große Erfüllung teils schon geworden, teils verspricht, Johannes Weinrich, so selig berauscht die Verbindung mit jenen andern Welten feiert. Aber es geht hier nicht so sehr um das Gestaltete, als um die Voraussetzungen jeder Dichtung. So kommt

es denn auch auf die Zahl der Dichter nicht an, wenn auch eben hervorgehoben sein mag, daß Namen wie Peter Dörfler, Leo Weismantel, Franz Herwig, Handel-Mazzetti, Jakob Kneip, Ernst Thrasolt, Paul Keller, Hermann Bahr, Richard v. Schaukal, R. Knies, Juliana v. Stockhausen, Heinrich Federer, Franz Eichert, Ottokar Kernstock, M. Herbert, Ilse v. Stach, Conrad Weiß, Christoph Glaskamp, Hans Roselieb, J. G. Oberkofler — es sind wohl noch nicht alle und Rangunterschiede lasse ich hier außer acht — im Gesamtbilde deutscher Literatur weit über unsre eigenen Kreise hinaus, ja drüben oft mehr als bei uns, wohl beachtet werden. Auch auf ständig regeres Leben im Borromäusverein, in Bühnenvolksbund und Calderongesellschaft, sei nur eben hingewiesen. Was hier betont werden soll, ist die Tatsache, daß im katholischen Volksteil stärkstes Lebensgefühl noch ungeschwächt vorhanden ist, daß es sich sogar merklich steigert, ja, daß in ihm Tod und Untergang im tiefsten Sinne überwunden und immerfort in neues Leben verwandelt werden.

Rein äußerlich betrachtet findet dieses Lebensgefühl schon Nahrung in allerlei „Erfolgen“, die man nicht überschätzen soll, die aber ihre Wirkung auf die allgemeine Stimmung doch ausüben. Es ist durchaus nicht gleichgültig, ob Katholiken in wissenschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Fragen Führerstellen einnehmen oder nicht, durchaus nicht gleichgültig, ob etwa in einer Stadt sich auch einige Familien befinden, die treu katholisch und zugleich angesehen und einflußreich sind. Man konnte ja oft genug beobachten, daß die ganze gesellschaftliche Lage, in kleineren Orten besonders, sich sogleich änderte, als eine etwas paritätischere Behandlung des katholischen Volksteils sichtbar wurde und etwa am Gericht oder am Gymnasium oder in der Verwaltung plötzlich auch katholische Beamte auftauchten. Es hat auch seine Bedeutung, wenn einmal in allen Zeitungen von Rom und seiner moralisch-politischen Geltung die Rede ist. Auch die Heimkehr großer Männer, wie etwa des Rembrandtdeutschen, zur Mutterkirche wirkt tief und nachhaltig. Dies alles besagt aber wenig der Tatsache gegenüber, daß das Interesse breiter Schichten für religiöse Fragen und für ihre Kirche zusehends wächst. Dafür gibt es sehr sichtbare Zeichen. Soll man hinweisen auf die steigende Zahl religiöser Schriften, vom einfachen Erbauungsbuch bis zum kunstvollen Essay? Gewiß ist viel Mittelgut darunter, aber sie erscheinen doch und kommen offenbar einem heißen Verlangen entgegen. Die religiöse Welle, die durch die Akademikerkreise geht, ist gewiß noch lange nicht überallhin gedrungen, aber sie ist doch da, und wer nur sehen will, kann beobachten, wie Ärzte und Studienräte, obwohl mit Arbeit überladen, ihre Mußestunden religiöser Fortbildung und hingebendster Laienarbeit im Dienste ihrer Kirche widmen. Die katholischen Sonderhefte der „Lat“ und ähnliche Versuche konnte man freilich von verschiedenen Seiten aus werten, wird aber immerhin den Idealismus bewundern, der hier so feingebildete moderne Menschen für das heiligste Interesse ihrer Seele in die Öffentlichkeit drängt. Vor mir liegt eben der Brief eines neueren Schriftstellers, der in leuchtenden Farben von seinem Besuch in Beuron erzählt. Eine neue Welt ist ihm da aufgegangen, und seine ganze Schaffensfreude hat sich neu belebt. Für wie viele sind solche ehrwürdigen Abteien in unsern Tagen und Leben und Ideen, die sie ausstrahlen, eine wirkliche Erneuerung geworden. Man kann es schon wieder wagen, auch

Laien zu ein- oder gar vierwöchigen Exerzitien einzuladen, um dem ernststen Drange, der aus innerster Seele kommt, zu genügen. Dann hört man wieder, wie irgendwo eifrige Apostel Gruppen von Arbeitern um sich sammeln, wie sich unter ihrer Leitung religiöse Arbeitsgemeinschaften bilden und in ihrer Wirkung bis in die tiefsten Gruben und die rotesten Viertel dringen. Das Leben gibt da einen Stoff an die Hand, von dem man in keinem Buch erfährt. Hier erzählt mir einer, wie er das Wirken der Barmherzigen Schwestern verfolgt. Ganz still hatte er sie beobachtet. Es hatte ihn das alles so ergriffen. In Ehrfurcht blieb er auf den Märkten stehen, wo immer die weißen Schleier über dem Gewoge der Großstadt wehten. Drei, vier Jahre lang haben manche von ihnen Nacht für Nacht, fast ohne je Erholung zu fordern, gewacht. Das weiß ich ganz genau, sagte er, ich habe mich bei ihnen selbst erkundigt. Sie finden nicht so viel Gegenliebe, als man glaubt, bei Katholiken oft weniger als bei andern, und sie tun ihr Werk, und sie behalten ihr Lächeln, und das alles mit einer so selbstverständlichen Bescheidenheit, mit einer so entzückenden Unbewußtheit, daß man es inne wird: Hier wandelt ein Wunder unter uns, wie konnte ich es so lange übersehen. . . . Ein anderer war dabei, wie irgendwo eine Volksmission schloß. Er kam mehr als Zuschauer denn als Teilnehmer, und es war ihm wie am Ufer eines rauschenden Meeres. Diese gewaltigen Worte, die den elementaren Stürmen gleich über die ergriffen Rauschenden hingingen, diese Menschenchar, die ganz gelöst schien von jedem irdischen Ballast, nur hingegeben an eine Wahrheit nicht von dieser Welt, die doch wie keine andere erschüttert und erhebt . . . so etwas gibt es ja einfach nicht mehr. Da muß doch etwas sein! Und wieder einer berichtet mir, wie er irgendwo auf dem Lande eine Prozession mit angesehen. Es waren nicht die Fähnlein, die ihn fesselten, wie sie zwischen saftigem Grün die blumenbestreuten Wege säumten, es waren nicht die geschmückten Altärchen und die Heiligenbilder, die aus Gebüsch und lauschigen Winkeln heraus die Wallenden grüßten, es waren nicht die Gewänder der Priester, nicht die Musik, nicht der Baldachin, getragen von den Ältesten der Gemeinde — potenten Männern, das sah man ihnen an — nein, es war das Unausprechliche jenes Augenblicks, wo unter dem Segen der strahlenden Monstranz diese derben Männer und Frauen in den Staub sanken, dieser in der ganzen Haltung sich ausprägende tiefe Glaube. Wohl keiner von diesen Knienden hätte restlos aussprechen können, was ihm geschah. Hier ist seelische Ursprünglichkeit, die nicht angewiesen ist auf Reflexion und Illusion, schlichte, einfache Wirklichkeit, aber tief wie das Meer, weit wie der Himmel, Geheimnis aus Geheimnis. . . . Stellen Sie sich vor, so redete ein anderer auf mich ein, es schwiegen auf eine Stunde das Gerassel der Wagen und das Geklingel der Schellen und alles Gejohl und Gerede der Menschen. Stellen Sie sich vor, Gott ließe es zu, daß man in dieser Stunde überall auf Erden den Choral vernehmen könnte, der in zahllosen Chören immer alt und jung zu schweigenden Gewölben emporsteigt. Was ist das für ein Gesang? Wer hört ihm zu? Wer klatscht Beifall? Wer bringt Blumensträuße? Wer gibt die Motive? Wer unterhält die Kapelle? Wer macht es, daß dieser Gruppe von Künstlern, die nun schon Jahrhunderte den gleichen Gang pflegen, ihre Kunst immerfort reinste Schwingung der Seele bleibt? Daß kostbare Menschenleben sich im Dienste dieser Kunst verzehren,

wie die keusche Wachskerze auf schimmernden Altären? Sagen Sie selbst, wenn alle Menschen Tag für Tag auch nur ein wenig solchem Gesange lauschen könnten, müßten nicht alle heilig und rein und gut werden? Da ist ein Geheimnis, ganz anders als die Geheimnisse jener Kunst, von denen unsre Opern erfüllt sind. Da ist Echo anderer Welten, und wenn es wahr ist, daß die Sterne singen, es muß von der Art solcher Choräle sein.... Ja, das ist das Echo anderer Welten, und nun erklären Sie mir, wie das doch möglich ist: Diese Welten liegen so fern, sie übersteigen all unser Denken, und dennoch lösen sie Wirkungen aus, wie keine Menschenkraft sie jemals hervorgebracht.... So sprach ich mit vielen noch, und wenn es im Vergleich mit den Allzuvielen immer auch nur wenige sind, es gibt doch diese wenigen, die es inne geworden, daß in einer einfachen katholischen Segensandacht, in einem kurzen Gruß an das Kreuz am Wege, bei irgend einer liturgischen Feier, in jeder Dorfkirche, wenn früheste Morgensonne den Kelch der Wandlung vergoldet, bei jedem Angelusläuten eine Welt offenbar wird, die sich nicht erschöpft, so viele auch daraus schöpfen, die geradezu mit magischer Gewalt einen jeden immer tiefer in ihre Kreise zieht, der sich einmal mit ganzer Liebe ihr hingeeben.

Nun könnte sich der Vorwurf erheben, diese neuerwachte Liebe sei stark ästhetischer Natur und darum nicht sonderlich zu bewerten. Ich antworte: Wenn freilich auch schon das Ästhetische, soll es nicht bloße Spielerei sein, wirkliche Ideale voraussetzt, so ist es allerdings in Gefahr, Phantasiesache zu bleiben und nur einen neuen Reiz zu andern verbrauchten zu fügen. Aber hier haben wir es schon mit etwas Echtem zu tun. Was nämlich bewundert wird, ist keine bloße Geste, nicht nur Farbe oder Melodie. Es ist ein abgrundtiefes Leben, das darum wirkend wieder auf das Leben selber zielt. Horchen Sie nur hin in die Jugend. Sie ist in ihren führenden Vertretern radikal. Darin sind alle Jugendbewegungen einander gleich, daß sie religiös radikal sind. Sie haben von allen Seiten hören müssen: Eure Kirche ist erstarrt, das Christentum hat im Weltkrieg versagt, es ist ein Baum ohne Früchte. Sie wußten wohl, daß dies alles — selbst wenn man es einmal gelten lassen will — nicht das Christentum selber, sondern nur seine Vertreter treffen könne, und haben deshalb in richtiger Selbsterkenntnis begonnen, diese Vertreter in sich selber ihrer Idee würdig zu gestalten. Sobald aber jemand so beginnt, setzt auch sogleich eine wundervolle Wechselwirkung zwischen Denken und Leben ein. Was nämlich in der Erkenntniskraft bleibt, verschwindet auch wieder daraus, nachdem es von allen Seiten betrachtet worden, und wenn eben eine solche Betrachtung zu Ende ist. Die Fruchtbarkeit eines Gedankens beruht darauf, daß er als Wert erkannt wird, daß er sich umsetzt in die Tat, daß er die Freude des Opfers zeitigt und von da aus zu neuen Fragestellungen vordringt. Mag auch manches Unreife zu Tage getreten sein, es bleibt doch einzig schön, wenn junge Menschen im ersten Ernst der reiferen Jahre zusammenkommen und überlegen, wie sie ihr Christentum etwa im modernen Bankwesen oder in der Politik zur Geltung bringen. Das ist schon keine Ästhetik mehr. Geradezu wird hier der Schauplatz der Tat von der Peripherie weg ins Zentrum, von den Einrichtungen her in den Menschen verlegt, indem er sich als Herr dieser Einrichtungen gebärdet und sie zu formen sucht nach seinem Wunschbild. Da beginnt denn auch sogleich das schöpferische Verfahren. Man beachte

nur, wie es kriselt in so vielen Vereinen. Es geht nicht so sehr gegen die Vereine an sich, als vielmehr gegen die Veräußerlichung, wenn sie das Echte überlärm't. Neue Bildungen schieben sich zwischen die alten, und sie sind wieder erfüllt von dem gleichen Feuer, das einstmals glühte, als jene ins Leben traten. Man mag die verheerenden Wirkungen von Freidenkerei und Demoralisation, die selbst auf dem Lande sichtbar werden, noch so nüchtern in Rechnung stellen, es regt sich doch an hundert Stellen ein frischer Geist, und das ist um so auffallender, als die Welt fortfährt, Trümmerfelder zu schaffen, und als schon ganze Rabenschwärme ihr krächzend Lied vom Untergange Europas anstimmen. Ja, es ist geradezu paradox, daß eben unter all diesen unsre Existenz selber erschütternden Vorgängen ringsum immer weitere Kreise von Katholiken von der Erkenntnis durchzuckt werden, daß sie und nur sie das Geheimnis besitzen, die Welt zu verjüngen, daß in ihnen die Verantwortung immer eindringlicher mahnt, dieses ihr Geheimnis nutzbar zu machen. Daß ein Eroberertrieb erwacht ist, der nicht nur daheim wirkt — ich nenne nur den Winfriedbund, und ich weiß, daß man dort Menschen und Ereignisse sehen kann, die an die Wunder der ersten Christenheit erinnern — sondern auch über alle Erdteile hinausstrebt. Waren Sie einmal Zeuge bei einer Missions-tagung? Haben Sie es miterlebt, wie diese Gedanken heute zünden? Das haben sogar Außenstehende beobachtet, die über all dem von einer seltsamen Ehrfurcht vor der katholischen Kirche ergriffen wurden. Ins Reich jener Gestirne schien sie ihnen versetzt, die mit ihrem stillen Licht den Reisenden begleiten, während Landschaften an ihm vorüberfliegen, Berge und Täler, Flüsse und Wälder, Städte und Weiler, gleich als stürzten sie in schwindelnde Abgründe. Tatsächlich ist aber diese Kirche kein Gestirn über uns, sondern eine Macht, mitten unter uns, in das Sterben der Kulturen verflochten und ihnen dennoch entzogen. In der That, hier sind Tod und Untergang überwunden, und es muß ja auch so sein, je mehr wir in die innersten Zellen der Seele vordringen.

Ins Leben jedes aufrichtigen Christen, der sich einmal der Bedeutung seines Namens bewußt geworden, tritt einmal eine Stunde, in der über allen Werten der Wert Christus aufgeht, in der das Wort erkannt wird: Ich habe alles wie Kot erachtet, um Christus zu gewinnen. Damit hat der Schwerpunkt des Lebens sich endgültig auf etwas gestützt, was heute und gestern und in Ewigkeit ist. Eine feste Achse ist gegeben, um die nun alles andere kreist und die selber unberührt davon bleibt, was immer um sie herum sich bewegt. Ein gänzlich neues Leben hat angefangen, das, wie immer in den äußern Formen dem alten ähnlich, doch innerlich einer neuen Sonne zustrebt. Es wird schlechthin alles seines endgültigen Charakters entkleidet, weil alles Endgültige in Christus beschlossen liegt. Geht etwas zu Grunde, was nicht Christus ist, und wäre es das mächtigste Kaiserreich und wäre es die höchste aller Kulturen, so ist im Grunde gar nichts untergegangen, weil der Überwert Christus davon nicht betroffen wird. Darum kennen wir nicht die moderne Stimmung des Unterganges. Wohl wirken auch auf uns Ruinen aus alter Zeit, wohl empfinden auch wir das Schmerzhafte im Kreislauf von Frühling und Herbst, vor allem, wenn es unser eigen Volk betrifft — auch Christus weinte über Jerusalem — aber der Eckstein, an den unser Haus sich lehnt, wird dadurch nicht verrückt und erschüttert. Es kann auch unsre Arbeit niemals ihren Sinn ver-

lieren, weil sie in der Richtung eines immerfort winkenden Zieles vor sich geht. Es wird auch kein Mißerfolg uns niederzwingen, weil ja doch der eigentliche Erfolg uns gesichert bleibt. Ja, es verhält sich sogar so, daß, je weniger Scheintwerte und relative Größen uns verwirren, wir unser eigentliches Ziel nur um so klarer erfassen und um so energischer anstreben. Es kann auch niemals der Augenblick eintreten, wo dieses Ziel erreicht wäre, denn es ist unendlich: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. Schon darum lassen uns Bücher wie der Untergang des Abendlandes kalt; denn mag auch das Abendland untergehen, unser Christus wird leben. Freilich bleiben wir Kinder der Scholle und der irdischen Mutter. Das Reich der Natur ist unser gegebenes Arbeitsfeld. Das Haus, das wir uns gebaut, wird uns lieb. Die Reiche, die wir begründet, möchten wir erhalten. Die Kulturen, die das Werk unsrer Mühen sind, werden uns teuer. Es wird ein Ringen geben um unsre Seele, und ein Magnet steht wider den andern. So müssen wir allerdings leben, indem wir immerfort sterben, und sterben wir den Dingen nicht, so sterben sie doch uns, ein Entrinnen aus dieser Lage gibt es nicht. Je mehr wir aus dieser Nothwendigkeit heraus erkennen, wie geschöpfliches Sein nur immer ein beschränktes, ein über sich hinausweisendes ist, daß sich gerade im Sterben und in jeder Verwandlung sein eigentlicher Beruf erfüllt, uns nämlich auf das Unendliche hinzurichten, um so mehr wird Sterben für uns Gewinn bedeuten.

Gerade bei diesem Gedanken lohnt es sich noch etwas zu verweilen. Er führt in das heimlichste Geheimnis der Schöpferkraft. Instinktiv fühlten schon die Alten, wie gerade im Tragischen die höchstgesteigerte Offenbarung alles Menschlichen liegt. Es gibt vielleicht in der ganzen vorchristlichen Zeit überhaupt keine Schöpfungen von so gewaltiger Wucht und Erhabenheit wie die griechische Tragödie. Man hat behauptet, das Christentum kenne diese Tragik nicht; aber diese Behauptung, so einleuchtend sie bewiesen zu werden scheint, wird doch immer bei uns einen gewissen Widerstand herausfordern. Wenn es auch wahr ist, daß die griechische Tragik durch eine düstere Färbung charakterisiert wird, was sich leicht aus den religiösen Vorstellungen jener Zeit ableitet, so ist doch die Frage, ob gerade hierin ihr tiefstes Wesen liegt. Es waren doch an dem dunklen Schicksalshimmel nicht alle Strahlen der Erlösung ausgelöscht. Unter der geprägten Sprache einer Dichtung verbirgt sich immer noch eine ungeprägte, Ursprache und Uempfinden der Menschennatur, die in ihren letzten heiligsten Regungen ein Echo Gottes bleibt. Der Glaube an eine sittliche Weltordnung, eine Vergeltung, einen endgültigen Triumph des Guten bricht bei allen Genien der Menschheit irgendwo und irgendwann einmal hervor. Auch in der griechischen Geisteswelt zittert die älteste Offenbarung der Menschheit nach, wenn auch nur wie blasser Dämmerung nach Sonnenuntergang oder vor fernem Morgenrot. Gewiß ist inzwischen die Ostersonne aufgegangen, und die dunklen Gespenster fliehen vor ihr in die noch finsternen Gegenden der Welt. Aber hier ist nicht bloß die Frage nach dem objektiven Dasein dieser Sonne, sondern nach ihrer Stellung an den Horizonten und in den Gezeiten der Seele. Und da ist das Gesetz nicht durchbrochen, daß die sinnfälligen Dinge stärker auf uns wirken als die geistigen und die natürlichen wieder unmittelbarer als die übernatürlichen. Wenn wir auch wissen, daß die

Sonne da ist, so kann dieses Wissen doch in seiner Wirkung auf unsre Stimmung weit zurücktreten vor den Eindrücken der uns umgebenden Welt, namentlich wenn die Geschehnisse mit besonderer Gewalt auf uns eindringen. So können wir am Karfreitag weinen, ganz versenkt in die Schauer der Passion, und an Ostertagen triumphieren, als sollte ewig Ostern sein. Es gibt Zeiten, die mehr verhangen sind und düster wie der Karfreitag, und es gibt andere Zeiten, in denen Osterglanz auf allen Bergen liegt. Worauf es hier ankommt, ist nur, daß einmal die Verbindung von beiden erkannt wurde, daß alles als Stufe und Weg begriffen wird, der schließlich endet im leuchtenden Ziel. Ist dies der Fall, so ist kein Untergang ein endgültiger mehr, und es gibt keinen Herbst, der nicht den Frühling noch ahnen ließe. Schon die führenden Romantiker haben um diese Zusammenhänge gewußt und ihr Weltbild als Organismus entrollt. Im Grunde entwickelt sich dies alles wie selbstverständlich aus Philosophie und Offenbarung. Denn wenn die Philosophie uns sagt, daß die Dinge nur Ebenbilder Gottes sind, und daß darin ihr Wesen ist, daß sie auf der andern Seite doch endlich und begrenzt, so ist es klar, daß ihr inneres Ziel nur die möglichst individuelle Ausstrahlung des göttlichen Bildes sein kann, daß aber die einzelne Gestalt nur immer einen Teil des unendlichen Lichtes wiedergibt. Was von jedem Sein gilt, das läßt sich auch anwenden auf das Kollektive einer Kultur und ihre Geschichte. Es ist ja, wie immer man über die oft willkürlich aufgestellten Signaturen einer Zeit urteilen mag, gewiß, daß ein Unterschied besteht, ob ich zwischen ägyptischen Pyramiden, altassyrischen Palästen, buddhistischen Tempeln, auf der Akropolis oder auf dem Forum Romanum wandere. All dies hat ein verschiedenes Gesicht, und in einem jeden spaltet sich in neuer Weise Licht vom ewigen Lichte. Wie von selbst setzt der Prozeß sich fort ins Geschichtliche. Formen erstarren und neue wachsen empor. Dieses Nacheinander kann wiederum keine andere Aufgabe haben, als die Fülle des Unendlichen in herrlicher Abfolge zu offenbaren. Ist nun Christus der Abglanz des Vaters und damit das Urbild der Schöpfung, so ist alles im besondern Sinne sein Abbild und alle Geschichte nur die allmähliche Entschleierung seines göttlichen Antlitzes im Spiegel der Kreatur. Im schmerzlichen Wandel der Gestalt nur kann diese Enthüllung geschehen, und so müssen Wehmut und Sehnsucht alle Dinge umwehen, und gerade dann, wenn sie zu neuen Offenbarungen fortschreiten. Wehmut und Sehnsucht muß auch jedes Künstlerschaffen bedrücken und beglücken zugleich, denn gerade in ihm vollzieht sich Bedeutsamstes in der Wandlung der Erscheinungen. Versucht man einmal unter diesen Symbolen, die sich nur schwer zu scharf umgrenzten Begriffen formen, kosmisches und geschichtliches Werden zu schauen, so ordnen sich auf einmal gewaltige Perioden zu sinnvollem Ganzen, durch die Geschichte leuchtet die Danielische Vision, und Christus feiert noch einmal Auferstehung im bebenden Schmerz seiner Schöpfung. Auf jede Spanne der Zeit aber fällt die Herrlichkeit des Ganzen; in Tälern wandelnd, fühlen wir schon die Nähe neuer Berge; Untergang einer noch so gewaltigen Kultur ist nur Erwartung eines neuen Lächelns im Angesicht des ewigen Sohnes. Gleichgültig, wo deine Wiege stand, ob in den Tälern, ob auf den Höhen, du bist Glied in einer wunderbaren Kette. Auch deine Zeit webt am Gewande des Herrn, und auch dein Werk, so gering es sein mag, nimmt teil an einem Gottes-

werk. Keine Zeit ist geringer als die andere, denn in allem erfüllt sich die gottgewollte Stufe zur Vollendung. —

Vorhofgespräche sind dies alles, erwachsen aus Unterhaltungen mit den vielen, die heute im Vorhofe weilen, nicht beherzt genug, die Schwellen zum Heiligtum zu überschreiten. Wie Strindberg, der Riese an Schöpferkraft, so gibt es ihrer Unzählige, die nach diesem verborgenen Leben dürsten, wie der Hirsch nach der Wasserquelle; aber wie bei Strindberg, so scheint es ihr Los, daß sie über die Zisternen des Vorhofes nicht hinauskommen. Und so bleibt verschlossen für sie, was in der neuen Ordnung des Christentums zum Schöpfungsmittelpunkt des Lebens geworden. Jenseits dieser Schwelle, hinter den seidenen Vorhängen des heiligen Zeltes wohnt das Geheimnis des lebendigen Lebens. In der Wandlung wird es geboren, in jener selig-schmerzlichen Stunde, wo sich göttliches Leben der Erde schenkt und wo zugleich die Erinnerung an bitterstes Leiden und Sterben gefeiert wird: Leben aus Tod und Tod zum Leben, das Gesetz der gesamten Schöpfung, erhoben in übernatürliche Sphären, ein Lebensfest und eine Todesfeier zugleich. Der Gläubige findet hier die Kraft zum Siege über sich selbst und damit die wichtigste Voraussetzung jeglicher Kultur, denn was kann sie anders sein als immer neuer Sieg des Geistes über den Stoff, der Erlösung über die Sünde, und was ist dafür wiederum grundlegender und unumgänglicher als der Wille und die Kraft zum Kreuze. Hat einmal eine Dichtung dieses Geheimnis entdeckt, dann kommt ein neuer Ton in ihr Werk. Etwas von der unaussprechlichen Musik, die in der Liturgie, dem gewaltigsten Lied vom Leben und Sterben, durch die Jahrhunderte rauscht. Wer ihn einmal gehört, der vergißt diesen Ton nicht mehr, so wenig er der Heimat vergessen kann in fremder Fron. Und wer ihn niemals vernommen, der trägt eine Sehnsucht nach ihm, weiß er auch selber nicht, wohin sie zieht. Es ist die Tragik der Zeit, daß sie diese Sehnsucht fühlt, und doch ihren innersten Sinn nicht begreift. Eine doppelte Tragik für die Dichtung, die weder im Religiösen noch im Profanen jemals wieder zum Vollklang großen Menschentums werden kann, solange ihr das Idealbild verloren und solange sie fern den Stätten weilt, wo es Fleisch wird in immer neuen Geburten.

Friedrich Muckermann S. J.

Besprechungen.

Religionsphilosophie.

1. Graf Keyserlings Erkenntnisweg zum Übersinnlichen. Von Paul Feldkeller. (192 S.) Darmstadt 1922, Otto Reichl.
2. Reichls Philosophischer Almanach 1923. Herausgegeben von Paul Feldkeller. (262 S.) Darmstadt 1923, Otto Reichl.
3. Graf Herrmann Keyserling. Ein Vortrag von Renatus Hupfeld. (48 S.) Bonn 1922, Fr. Cohen.
4. Graf Keyserling und seine Schule. Von Wilhelm Vollrath. (48 S.) Leipzig-Erlangen 1923, A. Deichert. S. 1.20

Die Methode Paul Feldkellers, den Leser in die Gedankenwelt Keyserlings¹ einzuführen, mag im Anfang recht umständlich erscheinen. Sie bewegt sich sozusagen in konzentrischen Kreisen um denselben einen Mittelpunkt des Keyserlingschen Grundbegriffes eines „rotierenden Gedankenkosmos“, der, nur von anderer Seite gesehen, dasselbe ist wie seine „Plastizität der Seele“. Aber diese Methode hat den Vorteil, daß am Schluß des Buches in wenig Strichen das Wesentliche sich klar bietet. Dieses Wesentliche ist kurz gesagt eine Synthese transzendentalen Idealismus mit nießscher Lebensphilosophie. Aus Nießsches Geist — man wird noch Dilthey und Bergson hinzunehmen müssen — stammt die eine Grundlage des „rotierenden Gedankenkosmos“, nämlich die Auflösung aller bestehenden Philosophien und Religionen in personbedingte Fragmentintuitionen, die darum in ihrem letzten „Sinn“ keinen Gegensatz zueinander bedeuten, wenngleich ihre „Begriffe“ einander widersprechen, so daß ein „idealer“ Mensch denkbar ist, der diese Fragmentintuitionen in eine einzige Gesamtintuition zusammenschaut. Echt nießschisch und echt diltheyisch ist aber eine solche Gesamtintuition durch ein „höheres Sein“ dieses Menschen bestimmt. Der „Übermensch“ Nießsches erlebt im Keyserlingschen „wesentlichen“ oder „höheren Menschen“ oder „Weisen“ eine intellektualistische Umgeburt (vgl. hierzu bei Feldkeller S. 46 f.; im Almanach 134 ff.). Aus einem, über Kant noch hinausgehenden, transzendentalen Idealismus aber stammt dann Keyserlings Gleichsetzung dieses „höheren Seins“ mit dem „Erkennen“

selbst: der freischwebende, alle einander gegen-sätzlichen Erkenntnisse in sich integrierende, „plastische“ und „proteushafte“ Erkenntnis-zustand selbst ist der ganze „wesentliche“ oder „höhere Mensch“. Der Menschtyp Keyserlings hat weder Realität als sein Gegenüber noch ist er selbst Realität. Er ist nichts als in sich schwebende Bewußtseinsfülle und Bewußt-seinshülle (vgl. hierzu bei Feldkeller 170 u. a.). An Stelle des vitalistischen „Mensch-Gott“ Nießsches, des „Übermenschen“, tritt Keyserlings „Weiser“. Wie bei den Marburgern gipfelt auch bei ihm der Kantianismus in einem „idealen Bewußtsein“. Aber dieses „ideale Bewußtsein“ ist nicht ein über dem mensch-lichen empirischen Bewußtsein schwebendes absolutes „transzendentes“ Bewußtsein, das, wenigstens bei Windelband, die Ahnung eines wahren Gottes aufdämmern läßt. Keyserlings Gott ist vielmehr der „Weise“ selbst, d. h. jene in sich selbst schwebende „Gesamtintuition“, in der (mit Feldkellers Worten) nicht „wir Gott erkennen, sondern... sich Gott in uns erkennt“ oder besser (mit Keyserlings Worten) „wir rund um die Welt der Gedanken zu uns selbst... gelangen“ (191).

Hupfeld, der freilich diese letzte erkenntnis-theoretische Grundlage nicht herausstellt, betont dieser Menschvergötterung gegenüber mit dem ganzen herben Ernst des Lutheranismus die Zentralität des transzendenten Gottes: „Die christliche Religion... ist ganz und gar von dem Bewußtsein erfüllt, daß im Grund auch das gespreizteste menschliche Selbst vor der Majestät des Ewigen nichts bedeutet“ (41). Auf das Problem des Zusammenschauens gegen-sätzlicher Standpunkte hat er darum nur die, kalvinisches Ethos atmende, Antwort: „Die eigentliche Frage, die uns beschäftigen muß, ist... überhaupt nicht die Frage: Wie verwirk-liche ich mich selbst, wie komme ich zur Voll-endung? sondern: Was will jetzt für die Ge-samtheit in den Nöten der Gegenwart Gott von mir getan haben?“ (48).

Vollraths Schrift ist schon von Anfang an mit geistvoller Ironie gegen Keyserling erfüllt, wie die Parallelen mit Herders Reisetagebuch und vorab mit dem zweiten Korinther-brief zeigen (7, 14 28). Die Worte „Persön-lichkeit“, „Verstehen“, „innere Freiheit“ sind ihm ein Greuel, wobei, gegenüber Keyserlings Internationalismus, freilich eine starke nation-ale Note scharf miteinklingt. Auch er hat

¹ Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 161 ff.

keine Einstellung für die Keyserlingsche Frage einer „Gesamtintuition“. Aber sehr gut betont er das Ungefunde seiner „Bewußtseinschelle“ und das Entnervende eines rein in sich ruhenden Wissens, für das alles übrige zu einem „Mittel“ entwürdigt wird. Es „fehlt die Verantwortung für die Wirklichkeit, der Respekt vor der Substanz und die Ehrfurcht vor den Dingen neben dem Glauben an Gott. Nur mit Gott im Bunde wäre der Weise stärker als das Schicksal und gewönne den realistischen Weltblick“, meint Vollrath abschließend.

In dem, was Vollrath in diesen Worten mehr andeutet als ausspricht, scheint uns in der Tat die Hauptsache zu liegen. Keyserlings Problem einer „Gesamtintuition“ scheitert an seiner Realitätsleugnung und Gottleugnung. Es ist in gewissem Ausmaß wahr, daß alle menschlichen Philosophien nur enge Fensterblicke sind in das Geheimnis des Seins, und daß die Fülle des Seins erst von einem erkannt und umgriffen werden könne, der selber erhaben ist über alle Bewußtseinsenge und Gegensätzlichkeit menschlicher Beschauer. Aber dieses Ideal setzt erstens eine wahre, bewußtseinsunabhängige Wirklichkeit voraus und zweitens — Gott als denjenigen, der das Sein und das Erkennen ist als ein und derselbe. Denn diese letzte Identität in Gott ist sowohl der letzte Grund für eine allgemeine Zuordnung von Sein und Erkennen wie auch für jene angestrebte „Gesamtschau“, die in idealer Vollendung Gott allein hat und ist, die aber, kraft der Gottähnlichkeit des Menschen, auch für ihn ein wahres Ziel ist, das freilich erst durch übernatürliche Erhöhung seinen höchsten Sinn erreicht: das Schauen des All mit Gottes Augen und das Schauen Gottes „in Gott“ in der visio beatifica. Die stellenweise Kirchenfeindlichkeit der Bücher Feldkellers und seine unglücklichen Versuche einer Dogmenumdeutung dürften wohl im Grunde einer unbewußten Ahnung dieser Verhältnisse entspringen.

5. Die Transzendenz des Erkennens. Von Frau Dr. Edith Landmann. (292 S.) Berlin 1923, Georg Bondi.

6. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Von Max Scheler. 1. Band: Moralia. (XII u. 175 S.) Leipzig 1923, Der Neue-Geist-Verlag. G. M 5.—

7. Probleme der Erkenntnis. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen von Prof. Dr. W. Switalski. (Bd. 1: 135 S.; Bd. 2: 164 S.) Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie Band 1, Heft

1—2. Münster 1923, Aschendorff. G. M 4.25 u. M 5.10

8. Einführung in die moderne Religionspsychologie. Von D. Dr. Georg Wunderle. (150 S.) Rempten 1923, Kösel-Pustet (Sammlung Kösel 96).

Erscheint die Welt Keyserlings im Grunde wie ein letztes Abendrot der descartes-kantischen Philosophieperiode, so sind die Bücher Landmanns und Schelers wie ein Fanal der immer sieghafter vordringenden „Philosophie des Objekts“ als einer bewußten Neugeburt patristischer und scholastischer Einstellung. Immer deutlicher tritt so die beherrschende Stellung der beiden Schulen hervor, denen beide angehören: des George-Kreises und der Phänomenologie. Aber sie tritt auch hervor in jener Eigentümlichkeit, die Ernst Troeltsch seiner Zeit im dritten Band seiner Gesammelten Werke zeichnete: in ihrer eigentümlichen Verbindung von Wesensforschung und Entwicklungsstandpunkt. Diltheys Schatten steht hinter Landmann und Scheler gemeinsam. Das Lebensproblem Ernst Troeltschs hat sich verbreitert zur entscheidenden Auseinandersetzung von Phänomenologie und Historismus.

Landmanns Buch darf man wohl, ohne Übertreibung, noch mehr als „Markstein“ ansehen als seinerzeit Nikolai Hartmanns Neubegründung einer realistischen Erkenntnistheorie. Das Eigene ihres Standpunktes liegt zunächst in der prinzipiellen Abkehr vom kantischen Standpunkt: „Da, wo Kant das Problem vorfand und durch seinen abstrusen Gedanken in die Sackgasse führte, in der es noch heute steckt, besser noch: da, wo Descartes es vorfand, ist es aufs neue aufzunehmen“ (72). Ihre Lösung ist die durchgehende und prinzipielle Aufstellung der Transzendenz der Erkenntnis als Apriori der Erkenntnis: „Erkennen ist seinem Wesen nach die Richtung des Bewußtseins auf Transzendentes“ (65). Alle Funktionen des Erkennens, Sinneserkenntnis wie Begriffserkenntnis, gehen auf transzendente Realität; die Sinneserkenntnis auch in Bezug auf die Sinnesqualitäten (Farbe, Ton usw.), wobei Verf. zwar einen Mittelstandpunkt zwischen streng objektiven und streng subjektiven Qualitäten zuneigt, aber doch schließlich auch hier einem Standpunkt strenger Abbildlichkeit den Vorzug zu geben scheint (83 132 158 ff.); — die Begriffserkenntnis nach der Art des scholastischen Aristotelismus, indem Verf. entgegen Huserl eine Erkenntnis des „Allgemeinen“ (universale) im „Konkret-Existierenden“ behauptet (98 123 178). Auch das letzte Stück des alten scholastischen Standpunktes findet

sich bei ihr: die *idea ante rem*, die Ideen der realen Dinge als diesen vorausgehend, wobei sie freilich (wie auch Hertling) keinen *ordo metaphysicus* neben einer Seinsordnung will (147 ff.). *Intellectus est universalium, sensus autem singularium*, dieses alt-scholastische Axiom samt seiner Bedeutung einer wahren Abbildung der Realität (162) ist der Sinn dieser neuesten Erkenntnistheorie.

Aber dieser Standpunkt verbindet sich nun in eigentümlicher Weise mit diltheyschen Anschauungen. Sinneserkenntnis wie Begriffserkenntnis sind nach L. nur „Teilerkenntnisse“, die der „Gesamterkenntnis“ des einmalig Konkreten zu dienen haben. Diese „Gesamterkenntnis“ allein erfasst erst die eigentliche Realität, die Substanz. Es ist keine reflexbeweisende Erkenntnis, keine Erkenntnis, die sich nach Art mathematischer Sätze gewiß machen läßt, keine Erkenntnis, die allen unterschiedslos zugänglich ist, sondern eine einfach schauende Erkenntnis nach Art Husserls und eine Erkenntnis, die die Frucht hohen persönlichen Lebens ist. L. übernimmt Diltheys Persönlichkeitsstandpunkt ohne seinen Relativismus; ihre Auffassung ist, „daß man Erkenntnis von der gesamten Persönlichkeit des Erkennenden abhängig setzen und dennoch den transzendenten Sinn der Wahrheit auf strengste festhalten kann“ (281). So zeigt sich auch bei ihr die Keyserlingidee von einem „höheren Sein“ als der Bedingung höherer Erkenntnis, aber ohne die Keyserlingsche Gleichsetzung von Sein und Erkennen, und ohne den keyserlingschen Relativismus. Es schwebt ihr das „Bild des wahren Weisen“ vor, „der aus der menschlichen Mitte heraus denkt wie handelt, der nicht leben kann, wie er lehrt, weil er nur lehrt, wie er lebt, dessen Größe primär im Sein, nämlich darin liegt, daß er so ist, wie er ist, und dessen Einsicht als selbstverständliche Frucht aus seinem Sein hervorgeht“ (292). Die notwendige Ergänzung dieser Verknüpfung von Gesamterkenntnis mit höherer Persönlichkeit des Erkennenden ist dann der Autoritätsstandpunkt: „Was wahr ist, gilt absolut, also auch für alle; daß aber alle es anerkennen, ist unmöglich, es sei denn, sie werden durch Autorität dazu gezwungen oder durch Erziehung dazu herangebildet“ (284). Freilich muß dieser Autoritätsglaube, „Einsicht in das höhere Wissen einer andern Person oder Gruppe von Personen“ einschließen und den Glaubenden die „Augen öffnen, daß sie selbst sehen, was jener sieht“ (274).

Vergleicht man diesen Standpunkt mit dem der Scholastik, so dürfte zu sagen sein, daß

jene Erkenntnisse, die nach der Scholastik zum Bestand des „gesunden Menschenverstandes“ gehören, nach L. „Teilerkenntnisse“ sind (279), so daß L.s „Gesamterkenntnis“ jene „komprehensiv“ Weise des Erkennens betrifft, die in der Tat nicht jedermanns Sache sein kann und schon nach Aristoteles allein den wenigen Befähigten zukommt. Könnte so L.s Theorie einer „Gesamterkenntnis“ eine glückliche innere Überwindung Diltheys bedeuten, zumal in ihrer letzten Konsequenz auf die Persönlichkeit Gottes als „lebendige Norm von Wahr und Falsch“ und „ideales Subjekt der Erkenntnis“ (278 280), so haben wir doch unsre ernststen Bedenken in Bezug auf ihre Stellung zu Glauben und Beweis, die nicht wenig mit ihrer Theorie von der „Gesamterkenntnis“ zusammenhängt. L. lehnt (mit Scheler) den eigentlichen Beweis einer Realität ab, da sich nur „Sosein“, nicht „Dasein“ beweisen lassen; Dasein sei nur schaubar. Auf dasselbe „Schauen“ führt sich dann auch das Glauben zurück, auch in der Form des Autoritätsglaubens, indem Glauben nur die innere Form dieses Schauens ist: „Nur die vollendete Erkenntnis . . . fordert und erzeugt . . . den absoluten Glauben an das Erkannte. Und Glauben selbst (ist) nichts anderes als ein vollendetes Erkennen“ (270). Darum muß auch der Autoritätsglaube zu einer Einsicht in die Objekte führen, wenn er nicht „ein Verzicht auf Erkennen und Erkennentwollen und eben deshalb auch kein Glaube sein soll“ (274).

Hier steht L. ganz im Bann des phänomenologischen „Schauens“ und des Kampfes Schelers gegen Beweise des Daseins Gottes (vgl. 268) mit all seinen Mißverständnissen und Gefährlichkeiten, auf die wir an anderer Stelle zur Genüge hingewiesen haben. Diese Theorie des „Schauens“, wenn sie nicht eine gründliche Klärung erfährt, dürfte allzuleicht in theosophischen Mystizismus und Leugnung aller übervernünftigen Geheimnisse des Glaubens führen, und so auf anderem Wege in den bekämpften Kantianismus zurück. In der besonnenen Form L.s freilich könnte dieses „Schauen“ als jene „natürliche Form“ der Erkenntnis sich fassen lassen, die auch Kleutgen seinerzeit der Form des Gottesbeweises gegenüberstellte (Theologie der Vorzeit II 34 ff. u. a.). Aber auch dann bleibt bestehen, daß diese „unwillkürliche“ Erkenntnis, wie Kleutgen sie nennt, einer nachträglichen Verifizierung fähig, ja (für die Wissenschaft) bedürftig ist, da sie eben einschlußweise jene Rechtsgründe enthält, die

das Beweisverfahren ausdrücklich herausstellt. Jedenfalls aber gibt es eine obere Schicht von Wahrheiten, die eigentlichen Glaubensgeheimnisse, die aus ihrem Wesen heraus eine schauende Einsicht nicht zulassen, da sie, wie Newman einmal sich ausdrückte, das „Heraustrreten des unendlichen Gottes“ darstellen, d. h. die Erscheinung seiner Unschaubarkeit und Unbegreiflichkeit. Soll die neue, freudige Bekenntnisbewegung zur Wirklichkeit der Dinge nicht in die Abgründe des Mystizismus abstürzen, so wird sie diese unüberschreitbaren Grenzen des „Glaubens, der nicht Schauen“ ist, heilig halten müssen.

Schellers Schrift, die zum Teil eine erweiterte Wiedergabe von Aufsätzen seines „Krieg und Aufbau“ darstellt, berührt sich natürlich sehr eng mit Landmanns Persönlichkeitsstandpunkt und Schauenstheorie. Deutlicher als sonst geben sich hier die letzten Axiome seines „Personalismus“, so wenn er schreibt, daß nur die „Personform des Erkennens Welttotalität zu geben vermag und nur für Personform die absolute Daseinsstufe aller Dinge überhaupt zugänglich ist“ (11), „daß immer nur das relativ Wahre und Gute allgemeingültig sein kann; das absolut Wahre und Gute aber nur die nicht allgemeingültige, personhafte, individuelle Wahrheit und Gutheit sein kann; das heißt Wahrheit und Gutheit, die sich innerhalb der Grenzen des Nurallgemeingültigen über das bloß Allgemeingültige als geistiger Überbau erhebt“ (12), wobei man natürlich wissen muß, daß für Scheler wie für Landmann „allgemeingültig“ nicht mit „an sich gültig“ zusammenfällt, sondern den kantischen Sinn des „faktisch von allen Anerkanntseins“ hat. Schellers wie Landmanns Personalismus wurzelt letztlich im Zusammenfallen von Wahrheit und Gutheit mit Gott, der als Gott Persönlichkeit ist. Die historischen Partien des Buches sind entsprechend der Eigenart Schellers natürlich mehr als Paradigmata seines eigenen Systems zu nehmen, vorab was die Kennzeichnung Augustins und Thomas' betrifft. Für Augustin liegt, wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, nicht die „Liebe“ in der Zentralstelle seiner Auffassung, sondern material die „Wahrheit“ und formal der „Gott über uns und in uns“¹. Für Thomas ist, wie die Abhandlungen der Quaest. disp. zeigen könnten, die Liebe nicht ein „Streben nach“, sondern durchaus ein „Einssein mit“; die unio, das unum esse ist seine kurze Formel

der eigentlichen Liebe. Erkenntnis aber geht für beide der Liebe voraus, da gerade Augustin auf dieser vorausgehenden Erkenntnis seine Trinitätspekulation aufbaut. Seine Liebesformel heißt nicht „Liebe, die Erkenntnis erzeugt“, sondern „Erkenntnis, die durch Liebe wächst“ (In Io. tract. 96, 4). Wie wir an anderer Stelle dargelegt haben und in einer bald erscheinenden Schrift noch ausführlicher dartun werden, ist vielmehr Schellers Wert-Liebe-Theorie, die den eigentlichen Sinn seines nicht selten mißverstandenen Kongruenzsystems bildet, noch ein letzter Rest der kantischen Philosophieperiode, die Religion und Ethik der Emotionalsphäre zuwies, und muß in der echten Konsequenz des phänomenologischen Standpunktes entweder in Kant zurückfallen oder zu jener Theorie der „natürlichen Induktion“ sich klären, die Newman vorbildlich entwickelt hat. Die Zeichen dieses noch unentschiedenen Zwischenstadiums trägt darum auch dieses Buch, das in seinen neuen Partien mehrfach die Lehre des „Ewigen im Menschen“ wiederholt oder gar prononciert (33 ff. 50). Auch darin zeigt sich der Charakter seiner Ungeklärtheit, daß hier und da rationalisierende Tendenzen spürbar sind, die mehr oder minder Christentum als eine Art philosophischen Typus aufzufassen scheinen (96 136 u. a.). Gerade hier läßt sich dann auch der gefährliche Gebrauch jenes phänomenologischen „Schauens“ beobachten, der fast unwillkürlich die Grenzen zwischen Natur und Übernatur zu verwischen strebt. So gewinnen wir auch von diesem Buch den Eindruck, daß die geniale Analyseleistung Schellers, die vorab in der Typisierung der verschiedenen Leidensüberwindungen (41 ff.) und östlicher und westlicher Christlichkeit wahre Triumphe feiert, die fast skeptische Kritik und Vorsicht eines Newman zum Ausgleich brauchte.

Landmann und Scheler können die Art bezeichnen, wie katholischer Geist als Reaktion auf die kantische Philosophieperiode aus dieser selbst durchbricht. Es ist nicht „katholischer Geist“, wie er gerade dogmatischem Katholizismus genau entspräche. Es ist auch nicht „katholischer Geist“, wie er tatsächlich im empirischen Katholizismus herrscht. Es ist „katholischer Geist“ in gewissen allgemeinen Formen, die der Theolog etwa als „natürlich gesunde“ Philosophie bezeichnen würde, „katholischer Geist“, weil tatsächlich nur der Katholizismus noch diese Philosophie vertritt: die Philosophie eines Wirklichkeitsprimats gegenüber dem Bewußtseinsprimat,

¹ Diese Zeitschrift 105 (1923) 344 ff.

eines Gliedschaftsprimats gegenüber einem Verfelbstungsprimat. Es darf darum nicht Wunder nehmen, daß die tatsächlich von eingeseffenen Katholiken ausgehende Literatur mit dieser obigen Literatur „katholischen Geistes“ recht wenig übereinstimmt. Diese Literatur ist vielmehr geradezu umgekehrt eingestellt: nicht strebt sie aus neuzeitlicher Not ins Katholische, sondern sucht vom Katholischen aus den Verständigungsweg ins Neuzeitliche.

Das zeigt sich typisch an den Büchern Switalskis und Wunderles. Die Ausgangspunkte des Ringens Switalskis um eine Erkenntnistheorie liegen einmal in der durch den Neukantianismus angestrebten Verankerung des „Gültigen“ in einem „absoluten Bewußtsein“. An Stelle dieses Bewußtseins tritt bei Switalski das augustinische „theologische Apriori“: „Der Platonismus augustinischer Färbung gibt nach unserer Ansicht eine den Forderungen der Allgemeingültigkeit und Objektivität in gleichem Maße genügende Erklärung der apriorischen Elemente, indem er sie auf die ideale Gesetzgebung der absoluten Intelligenz zurückführt“ (I 59). Auf der andern Seite aber ist ihm doch das Erkennen nicht eine einfache Vereinigung realer Erfahrung mit a priori festen und unwandelbaren Begriffen. Er übernimmt vielmehr Grundgedanken eines Annäherungsrealismus, dem alle Begriffe nur recht unvollkommene Deutungen der realen Dinge sind: „Unsre Begriffe sind nicht Abbilder der Dinge, sie ‚bilden‘ nicht einmal die Erlebnisse ab. Sie sind kunstgemäß geformte Gebilde, in denen unser Geist mit wachsender Genauigkeit sich Rechenschaft ablegt von der Eigenart des Meeres der Wirklichkeit, dessen Wellen an der Schwelle unsres Bewußtseins branden“ (I 50 51). Darum zieht Switalski auch die letzte Konsequenz dieses Annäherungsrealismus, nämlich die Bindung der Erkenntnisbreite an die Individualität: „daß wir als empirische Erkenntnissubjekte günstigenfalls nur Teilansichten der Wahrheit und nie die ganze Wahrheit in ihrer vollen Reinheit zu erschauen vermögen“ (II 112). Diese Einsicht erzeugt bei ihm aber nicht die Scheler-Landmannsche Theorie eines Sich-Integrierens der einzelnen Erkenntnissubjekte, sondern einen unmittelbaren Refers auf Gott als die Einheit von Idee und Sein: „die absolute, göttliche Wahrheit, die uns als der allein befriedigende Erklärungsgrund, Stütz- und Richtpunkt für die Entfaltung unsres Wahrheitssinnes erscheint“ (ebd.), so daß der Erkenntnisdrang der „idealen Bewältigung des Realen“ direkt seine „reale Kraftquelle“ in diesem leibnizisch aufgefaßten

Gott hat, „aus der jene Spannung und unsre Anstrengung zu ihrer Überwindung ihre Stärke und Lebendigkeit erhält“ (II 126). So wird der rein erkenntnismäßige „Wille zur Idee“ selber „zu einer eminent sittlichen, ja religiösen Pflicht. Virgt er doch als treibendes Motiv das Bedürfnis in sich, dem objektiv und absolut über unsrem Geistesleben wie über dem Weltgeschehen überhaupt waltenden Geiste Gottes sich innerlich anzugleichen. . . . Der platonische Gros, christlich geläutert und vertieft, gibt sich somit für unser Auge in jenem Willen zur Idee kund“ (II 126 127). So ist es dann auch kein Wunder, wenn Switalski mit Scheler den „religiösen Urtrieb“ als Urtrieb aller Erkenntnis lehrt und „in der metaphysischen Einstellung nur eine Besonderung des religiösen Urtriebes“ erblickt (II 140) und auch die Intuitionsform dieser Urtriebe zugibt, den „ursprünglichen intuitiven Charakter des geistigen Erkennens“ (II 144). Aber er sucht, entgegen Schelers Wertlehre, diesen „Urtrieb“ ontologisch zu begründen, als „Reflex der objektiven Gebundenheit aller Kreatur an Gott als ihren Schöpfer und Erhalter“ (II 140), und wehrt sich entschieden gegen eine „unmittelbare Intuition“¹. Wir gewinnen also das eigenartige Bild eines zwischen transzendentalen Idealismus und Scholastik vermittelnden Systems. Vom transzendentalen Idealismus ist der Gedanke einer ideellen „Bearbeitung“ und „Bewältigung“ im Individuum als Individuum übernommen, von der Scholastik die Absolutgeltung und Realitätsgeltung der Begriffe. Das verbindende, selbständige Mittelstück ist die Theorie der steigenden, „erarbeiteten Annäherung“. Es ist letztlich weder die transzendente Alleingültigkeit der die Wirklichkeit „schaffenden“ Kategorien noch die scholastische Abbildlichkeitskorrelation zwischen Begriffen und Dingen, die die „Wahrheit“ verbürgt. Es ist vielmehr die dynamische „Annäherungsarbeit“ selbst, insofern sie in Gott als der Einheit von Idee und Wirklichkeit wurzelt und zu ihm als ihrem Ideal hinstrebt. So zeigt sich — geistesgeschichtlich gesehen — bei Switalski eine Verbindung der platonischen „Teilnahme“ mit Gedanken, wie sie der Entwicklungsmetaphysik Ernst Troeltschs eigen sind.

Wunderles ungemein reichhaltige „Einführung in die moderne Religionspsychologie“ versucht eine ähnliche Verständigungs- und Klärungsarbeit gegenüber der Religionswissenschaft. Er zeigt in dankenswerter Weise die Begrenztheit der einzelnen Methoden und

¹ Vgl. diese Zeitschrift 105 (1923) 123 f.

den gefährlichen Punkt in ihnen, wo sie aufhören, objektive Methoden zu sein, und anfangen, in aprioristische Religionsphilosophie überzugehen, sei es roher Pragmatismus, sei es modernistische Erlebnislehre, sei es kantischer oder neukantianischer Apriorismus. Einer einseitigen Theorie „freischwebenden Erlebens“ gegenüber betont er die erlebnisunabhängige Wahrheit und Wirklichkeit, der gegenüber alles „Erleben“ nur ein tieferes gegenständliches Erkennen ist (*cognitio experimentalis*). Entgegen der Einseitigkeit phänomenologischer „Wesensschau“ verlangt er den langsamen Weg vorsichtiger Induktion, und der Allmacht des naturwissenschaftlichen Experiments stellt er eine freie „Ermittlung von Regelmäßigkeiten und Typen“ gegenüber. Nur wäre es uns fraglich, ob Verfasser der eigentlichen Absicht der Phänomenologie ganz gerecht wird, wenn er sie dem Ontologismus näherückt (85); denn Ontologismus besagt doch eine unmittelbare Schau des Realen, Phänomenologie aber klammert das Reale ein und lehrt ein Reduktionsverfahren vom empirisch Unwesentlichen zum „Wesen“. Sie rückt die „Wesenheiten“ in dieselbe Reihe wie die letzten logischen Prinzipien (Widerspruchsprinzip usw.), die nicht direkt bewiesen werden können, sondern nur einfach eingesehen. In kantischen Termini gesprochen, will die Phänomenologie eine Erweiterung der „synthetischen Urteile a priori“ und ihren ichunabhängigen Objektcharakter. Ihre Widerlegung könnte also mithin nur so geschehen, daß das Unberechtigte einer solchen Erweiterung der letzten, allein in sich einsichtigen, Prinzipien gezeigt werde.

Ebenso möchten wir, was den Begriff der experimentalen Graktheit betrifft, eher dem Sternschen Begriff einer relativen Graktheit zustimmen, d. h. relativ zu den immanenten Graktheitsmöglichkeiten des zu untersuchenden Gegenstandes. Was aber die letzte prinzipielle Schwierigkeit einer Religionspsychologie betrifft, die Verfasser mehrfach streift (117 135), nämlich das, natürlicher Beobachtung unzugängliche, Wirken der Gnade, so schiene uns diese, insofern sich Religionspsychologie rein deskriptiv verhält, nicht so schwerwiegend. Gnade im Sinne der „Teilnahme an göttlicher Natur“ besagt ja überhaupt keine Eingriffe ins Bewußtseinsleben, sondern ist nur die innere ontologische Seite der Bewußtseinsakte. Gnade aber im Sinne „stiller Hilfe“ (*gratia sanans* usw.) ist eben eine Hilfe zu Bewußtseinsakten und verhält sich im Grunde, in Thomismus wie Molinismus, zu diesen methodisch nicht anders als die „Wahlfrei-

heit“, d. h. läßt keine naturgesetzmäßige Kausalitätserklärung zu. Denn die thomistische *prae-motio physica* gilt für alles geschöpfliche Wirken, begründet also keinen Unterschied zwischen Menschlichem und Untermenschlichem; wenn sie also Naturwissenschaft zuläßt, muß sie auch Religionspsychologie zulassen. Die unterscheidende Modifikation liegt also in der „göttlichen Hilfe“ zur freien Handlung, mithin in den Grenzen, die die menschliche Freiheit selber schon aller strengen Kausalitätserklärung steckt. Aber auch der strenge theologische Sinn der *gratia sanans* schiene uns keine prinzipiell weitere Einschränkung zu bedeuten. Denn diese *gratia sanans* wird nach theologischer Lehre unfehlbar allen gegeben, die „beten“, ist also eine faktische (wenngleich nicht „aus sich“ notwendige) Funktion des „religiösen Gebetslebens“. Mithin dürfte eine deskriptive Religionspsychologie tatsächlich keine andern Grenzen haben als eine Psychologie des Menschen überhaupt, d. h. die Wahlfreiheit; denn die Grenze des „Wunders“ ist ihr mit der Naturwissenschaft gemeinsam. Es käme so ein religionspsychologisches Programm zustande, wie es 1872 bereits die streng neuscholastische Dublin Review aufstellte (Aprilheft).

Erich Przywara S. J.

Philosophie.

Kern aller Philosophie. Von Guenther Schulemann. Kl. 8^o (176 S.) Habelschwerdt 1923, Franke.

Diese schöne Einleitung in die Philosophie vom Standpunkt der *philosophia perennis* ist zugleich ein philosophisches Brevier in knappster Form und ungewöhnlich reichem Inhalt. Man findet hier weit mehr, als man erwartet, also nicht bloß einen Überblick über die Geschichte und die philosophischen Ausgangspunkte, nicht bloß die Lehre von den ersten Prinzipien und von den Ursachen des Werdens; auch Gott und Welt, Kraft und Stoff, Leben und Seele, Sittlichkeit und Schönheit, des Lebens und des Übels Sinn, die Gemeinschaft in Familie und Staat, alles das kommt in verdichteter Gestalt zur Behandlung. Manchmal ist der zusammengedrängte Stoff so umfassend, daß man sehr viel wissen muß, um ihn zu umspannen, so zumal in den chemisch-physikalischen und den biologischen Abschnitten über Natur und Leben. Dagegen ist z. B. die Abhandlung über das Wirtschaftsleben, die Rechtsordnung und den Staat ein treffliches Beispiel für die Kunst, eine reiche Fülle klar zu entfalten. In der Lehre von Gott ist diese

Zusammenfassung vielleicht weniger vollkommen gelungen. Ganz schön stellt sie sich dagegen dar in der Beurteilung des Übels und des Lebenssinnes. Seine besondere Eigenart zeigt der Verfasser recht charakteristisch im Abschnitt über die Kunst. Überall schickt er freundliche Ausblicke nach dem Osten, nach China und Japan, überall ist er weltherrlich in der Beurteilung. Die großen einheitlichen Grundideen sähe man gern schärfer hervortreten. Jedem Studenten, jedem Freund der Philosophie sei das Büchlein angelegentlich empfohlen.

Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften. Von Oswald Külpe. Dritter Band. (Aus dem Nachlaß herausgegeben von August Messer.) 8° (XVI u. 362 S.) Leipzig 1923, Hirzel.

Das sind die gründlichsten Arbeiten zum kritischen Realismus: Nicolai Hartmanns „Metaphysik des Erkennens“ und Külpes „Realisierung“. Nur daß N. Hartmann, treffsicher in der Abwehr Kants, vielfach im positiven Aufbau manchmal versagt, während Külpe in diesem dritten Band schöpferisch denkt, meist glücklich. Nur schade, daß es eben ein Nachlaß ist. So bleibt vieles unvollendet, als Bruchstück unklar, weil es der letzten Teile entbehrt. Eine außerordentliche Fülle setzt aber in Erstaunen.

Die Sägung der Realitäten wurde in andern Bänden begründet. In diesem handelt es sich um Bestimmung des realen Seins; subjektiv wird sie festgelegt durch eine ausführliche und sehr wertvolle Theorie des Denkens, objektiv durch eine Sonderung, Einteilung und Schilderung aller möglichen Gruppen von Objekten.

Die Theorie des Denkens leidet wie alle ähnlichen Arbeiten an der Verschiedenheit der philosophischen Fachausdrücke bei uns. Wir sind noch unendlich weit entfernt von einer auch nur annähernden Einheitlichkeit. Man muß immer wieder fürchten, den Verfasser mißzuverstehen, weil jeder, selbst bei grundlegenden Dingen, als A bezeichnet, was ein anderer B, ein dritter C nennt. Ich erinnere beispielsweise an die Unterscheidungen von Realem und Wirklichem, Objekten und Geschehenem.

Im allgemeinen drückt sich Külpe klar aus. Seine Unterscheidungen von Denken und Wahrnehmen, nach den Beziehungen zum Bewußtseinsinhalt gesondert, sind sehr fruchtbar. Aber die Bestimmung des Denkens als „Hinweisen“ und als „Meinen“ (eine leider um sich greifende Terminologie) und das Verhältnis des Denkens zum Begriffe haben

bleiben zum Teil unklar. Mit großer Gründlichkeit wird die „objektive“ Treue des Denkens trotz Abstraktion und Kombination behandelt.

Gleich eingehend und wertvoll ist auch die Untersuchung der Maßstäbe, die wir anzuwenden haben, um die Realitäten richtig zu bestimmen. Die empirischen und Denkkriterien sind nur von untergeordnetem Wert. In diesen Erörterungen vermiße ich bei Külpe manchmal die Gabe, wirklich einfache Dinge auch einfach zu ordnen und auszudrücken. Vom dritten Kapitel an kommen „gemischte Kriterien“ in der Bestimmung des Realen zur Sprache. Was da über die Beobachtung und die Folgerungen aus ihr gesagt wird, ist für die Methodik des Experimentes und seiner philosophischen Ausbreitung gerade so ergiebig wie das fünfte Kapitel über die Schlüsse auf Realitäten von Erscheinungen und von Realitäten aus Realitäten für die Methodik der Seinslehre, und das siebte Kapitel, „die realistische Deutung von Symbolen“ für die Methodik der Geschichtswissenschaft.

Das sechste Kapitel dagegen über die Kombination von Realem ist, wenigstens in ihren beiden letzten Teilen (3 u. 4), leider zu blündig und unvollständig, um eine Methodik der Naturphilosophie einzuleiten. Oft wünscht man mehr Literaturangaben. Sie sind ungemein spärlich, und es ist demnach bei der ungeheuren Fülle meist unmöglich, Külpes neue Erkenntnis von den überkommenen zu sondern. Jeder aber, der dieses Werk durchstudiert, ist des reichsten Gewinnes sicher. Dem Herausgeber, August Messer, gebührt großer Dank.

Die psychische Dingwelt. Von Dr. Wilhelm Haas. 8° (216 S.) Bonn 1921, Cohen.

Es ist lehrreich, dieses Buch nach Külpe zu lesen. Auch bei Dr. Haas findet man eine zergliedernde Kleinarbeit von tiefem wissenschaftlichen Ernst und starker Denkkraft. Aber die Methode ist weniger sicher und die Klarheit läßt zu wünschen übrig; so allein schon die Einstellung zu Kant. Den gültigen Beweis, daß neben der „physischen“ Welt eine „psychische“ von gleichem objektiven Bestand vorliegt, erbringt der Verfasser zweifellos, aber den Charakter dieser Realität baut er trotz seiner Gegenanstrengungen zu sehr nach der Analogie des Physischen auf. Auch die Formen und Beziehungen dieses Psychischen untereinander und mit dem Körperlichen werden in seiner Analyse auseinandergefaltet; wie weit sie sich bewähren, können erst spätere Bände offenbaren. Überhaupt gehören Einzelbeobachtungen zum

Wertvollsten im Buch. Ich erwähne nur die trefflichen Schlaglichter auf die Psychologie der Heiligen und Märtyrer.

Folgende Bände werden ja gewiß Klärung bringen. Aber auch in dieser Grundlegung hätte betont werden müssen, daß die meisten Ergebnisse nur vorläufige Hypothesen sind. Manche Ausdrücke entsprechen mehr einem Bild als einem philosophischen Begriff, so z. B. „psychischer Leib“; das sollte vermieden werden. Vielleicht wird später auch ein Weg gefunden zur Realisierung des psychischen Wesens, nicht bloß der psychischen Erscheinungen.

Mit dem ganzen ersten Kapitel „Die Entdeckung der psychischen Welt“, kann ich wenig anfangen. Sie ist mir zu dogmatisch gehalten. Sie setzt manches voraus, was unerwiesen ist, so zumal die Behauptung, daß die physische Welt im Gegensatz zur psychischen sich vollkommen und endgültig festgesetzt hat (das Gegenteil scheint mir wahr), daß es eine Materie und echte Räumlichkeit des Psychischen gibt (vgl. Olivi). — Trotz allem ist dieser Versuch, eine psychische Dingwelt aufzubauen, aller Berücksichtigung und Einfühlung wert.

Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Von Ferdinand Ebner. 8° (245 S.) Innsbruck 1921, Brenner-Verlag.

Nur scheinbar ist der Inhalt dieses Buches mit dem des vorhergehenden verwandt. Ebner geht vom wertvollen Gedanken aus, daß das Wort, die Sprache den Menschen aus der Scheinsamkeit herausreißt und ihm ein „Du“ gegenüberstellt; aus diesem Bund geht dann eine Wechselbeziehung hervor, die einen großen Teil der wichtigsten Menschheitsfragen erhebt und erklärt. Aus den geistreichen Gedankengängen Ebners herausließen sich einschneidende soziale Wahrheiten entwickeln, die geistigen Realitäten in dem ihnen eigentümlichen Gehalt ausbreiten, die Schwächen des philosophischen Idealismus ableiten. Nur müßten dann statt der Behauptungen und dem kühnen Denkfeuerwerk geordnete Reihen von Beweisen und Begründungen aufziehen. Sie fehlen in diesem Buche fast ganz. Dazu verderben gewaltige Übertreibungen das Bild. Das „Du“, welches uns die Sprache als Gegenstück des Ich aufdrängt, erscheint dem Verfasser als der Gott des christlichen Glaubens, als Gott allein, dessen einleuchtende Kraft so wirken muß, daß jeder Versuch eines Beweises ein Unding ist, dessen allumfassendes Wesen den Menschen so bezwingt, daß jede Liebeserklärung zwischen den Geschlechtern eine „Blasphemie“ ist, dessen Einzigkeit so alles beherrscht, daß alle Philo-

sophie, Theologie, Kunst, Kultur und Mystik zum alten Eisen zu werfen ist. Jesus als Gott und Heiland ist alles. „Es gibt keine christliche Kultur — daß man das erst sagen muß! — es gibt keine christliche Weltanschauung, aber auch keine christliche Lebensweisheit; denn der Christ wird immer der ‚Narr in Christo‘ sein und ein Tor in den Augen der Verständigen und Weisen dieser Welt“ (233).

Die Gotik steht vor dem Verfasser als das „doppelte Vergehen am Geist der Schönheit und am Geist des Christentums“ (234).

Ebner ist von Kierkegaard inspiriert. Die meisten übrigen Gedanken der Menschheit erscheinen ihm offenbar ziemlich belanglos. Wir haben es mit einem geistreichen, aber nicht mit einem gesunden Buch zu tun.

Des Urseins Dreifaltigkeit. Von Max Valier. (Faustbücher, 1. Reihe. Metaphysische Probleme. Dritter Band.) 8° (172 S.) München 1921, Faust-Verlag.

Das Buch handelt zunächst von der Urbewegung, und die Untersuchung gipfelt in einer neuen Schwerkrafthypothese, eine Frucht großer Gedankenarbeit, die aber, um zu überzeugen, aus dem Skizzenhaften in die klare Welt des streng mathematischen und wissenschaftlich-physikalischen treten müßte. Im zweiten Teil, der Dreifaltigkeit des Seienden, der alles in ein geheimnisvolles System von Dreiecken preßt und aus dem verstandesmäßig gedeuteten Dreieinigkeitsgeheimnis abzuleiten sucht, fühlt man keinen Boden der Wirklichkeit und faßbarer Philosophie mehr unter den Füßen; so geistreich und fruchtbar manche tiefdurchdachte Analogien auch sind. Die metaphysischen Probleme des dritten Teiles, die von Tieren und Untermenschen, Menschen und Geistern, vom Weltplan und der Sünde, Himmel und Hölle handeln, sind eher Dichtungen als Metaphysik. Dem Philosophen bieten sie kein Wissen und keine Anregung, und den philosophischen Laien können sie nur verwirren.

Das Buch vom Herrschen. Ein moderner Regentenspiegel. Von Paul von Bergdorf. 8° (222 S.) München u. Kempten 1922, Kösel & Pustet.

Bergdorf ist ein Deckname. Der Verfasser spricht und schreibt offenbar aus Erfahrung. Als Fürstenerzieher wäre er gewiß vorzüglich geeignet. Sein Buch ist vor dem Zusammenbruch fertiggestellt. Er hat recht daran getan, es unverändert herauszugeben. Denn es hat jedem Erzieher, jedem Führer, jedem Staatsmann, Minister und Präsidenten viel zu sagen.

Die pädagogischen und geschichtlichen Teile sind weit besser als die philosophischen. Ich denke beiseitshalber an die Entstehung der königlichen Gewalt und die Toleranz. Dennoch behandeln wir es unter Philosophie in Erinnerung an die vielen ähnlichen Bücher, die im 16. und 17. Jahrhundert über diesen Gegenstand erschienen sind. Es ist zu bedauern, daß Bergdorf diese nicht mehr herangezogen hat. Ich werde das am Schluß dieser Besprechung nachholen.

Bergdorfs Buch ist besonders interessant und wertvoll durch die Fülle geschichtlicher Beispiele und Erinnerungen. Hier und da hätte man sie wohl kritischer behandeln dürfen. Auf S. 92 sind offenbar zwei spanische Philippe miteinander verwechselt.

Vielleicht wäre der Reichtum der Beispiele durch tiefere psychologische und eingehendere philosophische Behandlung noch wirksamer geworden. Aber auch so ist das Buch ungemein lehrreich und anregend.

Ich füge eine bibliographische Auswahl weniger bekannter Fürstenpiegel bei:

Aquivivus Bellisarius, De principum liberis educandis. Basel. — Wilh. Ferdin. ab Effesen-Maubach, Manuale politicum de ratione status seu Idolo principum. Frankf. 1662.

L'alcoran de Louis XIV. Rom 1695.

De la première éducation d'un prince depuis sa naissance jusqu'à l'âge de sept ans. Rotterdam. 1654.

Franc. Patricius, Enneas, de regno et regis institutione. Paris 1581, 1582, Straßb. 1594. Stan. Orichovius, fidelis subditus seu de institutione regia. Krakau 1584. Hadr. Saravia, De imperandi autoritate lib. IV. Lond. 1593. De l'instruction du Dauphin à Mr. le Card. de Richelieu, Paris 1640. Hier. Mengozzi, Discorsi a eruditione d'illustri et nobili giovani. Ven. 1614. (Solche Bücher gab es die Menge.) Theod. Jaquemot, Le tableau des princes et personnages illustres, Genève 1628. — Le Prince, Paris 1631. Joh. Chr. Wagenseil, Von Erziehung eines jungen Prin-

zen, der vor allem Studieren einen Abscheu hat, Leipzig 1705. Reinh. Lorichius, De institutione principum loci communes, Frankf. 1538.

Marco de la Trato et Mont'Albano, Discorsi de Nobiltà della vita del nobile et del Principe et del regimento di se stesso, Vincq. 1549.

Seb. Foxius, De regni regisque institutione libri IV, Antw. 1556 et 1566.

Vinc. Castellanus, De officio regis libri IV. Marp. 1597.

Melch. von Ossa, Prudentia regnantium, Frankf. 1607.

Lael. Zechius, Libri III de principe et principatus administratione, Frankf. 1612.

Math. Lopez, De rege et regendi ratione libri II, Madrid 1616.

Nic. Reusnerus, Aureolorum dogmatum de Principe et principis officio sylloge, Jena.

Corona virtutum principe dignarum in usum D. Caroli Britanniae principis, London 1613.

Iacobi I Regis Angliae βασιλικὸν ὄργανον ad Henricum filium, Hannover 1607.

Speculum boni principis Alphonsus Aragoniae etc. ... ex edit. Joh. Santes, Amsterd. 1646.

Desid. Crescentius, Artes reconditae regendi respublicas et dominandi, Utrecht 1657.

Reinh. Faustius, princeps christiano-politicus, Herbioli 1667.

J. Franc. Senault, Le monarque ou les devoirs du souverain, Paris 1662.

Princeps in compendio, Wien 1668.

Casp. Barlaeus, De bono principe adversus Mc. Macchiavellum oratio, Baruths 1672.

L'escole des princes ou Alexandre le Grand, Amsterd. 1671.

Propylaeum sapientis et felicitis principis, Leipzig 1708.

Georg Schönborn, Politicorum libri VII, Amsterd. 1642 (u. ff.).

Didacus Saavedra, Idea Principis christiano-politici, Amsterd. 1651.

I. Lipsius, Monita et exempla politica, Amsterd. 1688.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski.

Katholisches bei protestantischen Romanisten.

„Sie reden über den katholischen Gottesdienst im Mittelalter, wie sie auf Grund unzulänglicher Dokumente über Einrichtungen eines längst verschollenen Volkes reden könnten.“ Diese Anklage erhebt Maximilian Lewels gegen manche protestantische Vertreter der romanischen Philologie, und er erhärtet die Anklage durch eine Blütenlese aus Arbeiten über die altfranzösische Literatur, die von namhaften Vertretern der romanischen Philologie verfaßt oder zustimmend begutachtet und von deutschen Universitäten als wissenschaftliche Leistungen anerkannt worden sind. Mit Recht gibt er seiner Schrift „Neuphilologische Theologie“ (Hamburg 1922) den Untertitel „Kritische Katechesen für Studenten der altfranzösischen Literatur“; gemeint sind akatholische Studenten, die hier eine bewunderungswürdig klare Richtigstellung der meisten Mißverständnisse finden, denen die katholische Glaubenswelt immer wieder ausgesetzt ist.

Wertvoll sind diese Katechesen auch für uns Katholiken, weil sie uns ins Gedächtnis zurufen, wo wir im Verkehr mit Nichtkatholiken fast unausweichlich auf fehlendes Verständnis oder, was schlimmer ist, auf irrige Auffassungen stoßen müssen. Wenn selbst Männer, die gewohnt sind, mit philologischer Genauigkeit zu arbeiten, sich mancher Vorurteile nicht erwehren können, darf man dies von weniger kritisch Eingestellten schon gar nicht erwarten. Man wird also gegebenenfalls solche Dinge des katholischen Glaubens und Lebens als etwas gänzlich Unbekanntes einfach und klar beschreiben müssen.

Daß die Arbeiten über altfranzösische Literatur ein besonders ergiebiger Fundort solcher Mißverständnisse sein mußten, war von vornherein zu erwarten, da diese Literatur ganz vom Geiste katholischen Christentums getragen ist. „Die Gemeinschaft der Heiligen, das Segfeuer, das Gebet für die Verstorbenen, die Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder, der Ablass, Wallfahrten, Prozessionen, Bußübungen, Fasten und Abstinenz, der Klerus vom Papste bis zum Kaplan, die geistlichen Orden, die Einsiedler und Klausnerinnen, das katholische Kirchenjahr mit seinen festlichen und ernsten Zeiten, der Gottesdienst mit Messe und Offizium, die Sakramente und Sakramentalien,

kurz alles, was im Mittelalter katholische Lehre, katholische Einrichtung oder katholischer Brauch war, ist an tausend Stellen in die altfranzösische Literatur verwoben.“ Da ist es unvermeidlich, daß derjenige, der diese Dinge darstellen und beurteilen will, ohne als Katholik praktisch mit ihnen vertraut zu sein oder ohne gründliche theoretische Kenntnisse aus Werken der katholischen Theologie geschöpft zu haben, bald da, bald dort danebengreift.

Von vornherein ist man auf allerlei Schiefheiten gefaßt, wenn etwa Transsubstantiation, Ablass, Heiligen- und besonders Marienverehrung zur Sprache kommen. Aber auch das Dogma von der Gottheit Christi gibt Anlaß zu abwegigen Behauptungen. So folgert P. Pfeffer (Beiträge zur Kenntnis des altfranzösischen Volkslebens, meist auf Grund der Fabliaux, Karlsruhe 1900) aus den Stellen, die von Gott als dem Sohne Marias sprechen, von Gottes Leiden, seiner Todesangst, seinem Tod und seiner Auferstehung, dem Kreuz, das Gott trug, an das Gott gehftet wurde, daß im Volksbewußtsein eine völlige Verschmelzung des Sohnes mit dem Vater eingetreten sei. Richtig ist vielmehr, daß die folgerichtig und eifrig angewendete *communicatio idiomatum* einmal gegen die Irrlehre des Arius gerichtet war, der Jesus zu einem Geschöpf machte, dann aber auch gegen den antitrinitarischen Islam, dem gegenüber Jesus immer wieder als zweite Person in der heiligsten Dreieinigkeit bekannt wurde.

Auf eigentümliche Weise legt sich Eugen Henninger (Sitten und Gebräuche bei der Taufe und Namensgebung in der altfranzösischen Dichtung, Halle 1891) die Entstehung des Sakraments der Firmung zurecht. Solange die Taufe an Erwachsenen vollzogen worden sei, habe sich unmittelbar an dieselbe die Feier des ersten heiligen Abendmahls angeschlossen. Nach Einführung der Taufe neugeborener Kinder habe sich allmählich der Genuß des Abendmahls von der Taufhandlung getrennt, und so sei — das Sakrament der Firmung entstanden. „Die Konfirmation leitet also ihren Ursprung her von der Spendung des Leibes und Blutes Christi unmittelbar nach der Taufe.“ — Hier werden Kommunion, Firmung und protestantische Konfirmation miteinander verwechselt. Immerhin beruft sich Henninger bei dieser Gelegenheit feierlich auf Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, den er freilich gründlich mißversteh.

Großes Kopfzerbrechen machten die Ausdrücke *matines* und *messe* Georg Büchner (*Die Chanson de geste des Loherains* und ihre Bedeutung für die Kulturgeschichte. Gießener Dissertation, Leipzig 1886); er meint, bei festlichen Gelegenheiten seien zwei Frühmessen gehalten worden, von denen die erste, die bald nach Mitternacht gelesen wurde, *matines*, die andere, die in den ersten Morgenstunden gefeiert wurde, *messe* genannt wurde. So ist also die *Matutin*, der erste Teil des kirchlichen Stundengebetes, zur Frühmesse geworden; dafür trug nach Büchner der Geistliche, der „die Messe zu singen“ hatte, unter Gesang Psalmen und Lieder vor. — Den Irrtum, die Lehre von der Transsubstantiation sei erst 1215 (durch das dritte Laterankonzil unter Innozenz III.) aufgekomen, erhebt Gottfried Reutel (*Die Anrufung der höheren Wesen in den altfranzösischen Ritterromanen*, Marburg 1886) zu einem Textkriterium: in die Romane, die vor 1215 abgefaßt sind, könne diese Lehre nur durch spätere Überarbeiter eingeführt sein.

Nach Albert Burchardt (*Beiträge zur Kenntnis der französischen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts* auf Grund der Werke Rutebeufs, des *Roman de la Rose*, des *Renart le Nouvel* und des *Couronnement Renart*, Koburg 1910), dem sich Reutel anschließt, reichen Reue und Buße oft nicht aus, um Vergebung der Sünden zu erlangen; erst die Teilnahme an einem Kreuzzuge kann dazu verhelfen. In Wirklichkeit liegt den zum Beweis angeführten Stellen die Lehre der Kirche zu Grunde, daß zeitliche Sündenstrafen, die nach der durch Reue und Buße getilgten Sündenschuld und ewigen Strafe noch zu büßen sind, durch Bußwerke, auch durch Teilnahme an einem Kreuzzug gelöscht werden können.

Wunderliche Dinge lesen manche Philologen über die Gemeinschaft der Heiligen aus den altfranzösischen Dichtungen heraus. Nach F. M. Forkert (*Beiträge zu den Bildern aus dem altfranzösischen Volksleben* auf Grund der *Miracles de Nostre Dame par personnages*, Bonn 1901) wurden aus den liturgischen Gebeten für die Heiligen, die es doch eigentlich nicht mehr nötig haben, Gebete zu den Heiligen. Die Heiligen werden zu Untergöttern, denen man sehr bald göttliche Ehre erweise, zu denen man bete. Aus dem Schatz von guten Werken, den die Heiligen aufgespeichert haben, schöpfe die Kirche tarismäßig. Um diesen Schatz beständig zu vermehren, erhöhe die Kirche die Zahl der Heiligen von Jahrhundert zu Jahrhundert.

Die Behauptung, Maria werde angebetet, findet sich natürlich auch. Derselbe Forkert stellt eine stets wachsende Verehrung der Mutter Gottes fest, die zuletzt in völlige Anbetung übergehe. Maria thronen als Herrin und Königin des Himmels an der Seite der Dreieinigkeit und erfahre gleiche göttliche Verehrung. Und R. Schröder (*Glaube und Aberglaube in den altfranzösischen Dichtungen*, Hannover 1886) behauptet, Maria werde vom Volk prinzipiell als Gott gleichstehend, in der Tat aber sehr häufig als Trägerin der gesamten christlichen Gottesanschauung verehrt. — Die Anklage gegen den Marienkult gründet sich also nicht allein auf das Bittgebet zur allerseligsten Jungfrau, sondern enthält den Vorwurf eigentlicher Anbetung. Das Wundervollste in dieser Richtung hat aber ein Anglist geleistet. H. Corsdörff (*Die Motive der mittelenglischen geistlichen Lyrik*, Münster 1913) behauptet, die überschwengliche Verehrung habe Maria Gott gleichgestellt, habe sie zur *beata virgo dei para* gemacht (*dei para* = Gott gleich)!

Fast selbstverständlich ist, daß die Unbefleckte Empfängnis mißverstanden wird. Bald wird sie als die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Christi ausgelegt — so von Richard Busch und von Heinrich Becker —, bald als Empfängnis ohne *concupiscentia carnis* seitens ihrer Eltern — so von Eduard Wechsler.

Forkert, der es mit so rührenden Worten bedauert, daß die Kenntnis der Bibel im Volke so mangelhaft war, wo die Heilige Schrift doch lebensvoller Besitz des Volkes sein müßte, wird wenig später von der Nemesis ereilt. Er bezeichnet es als erwähnenswertes Kuriosum, daß man den Apostel Petrus verheiratet sein läßt. Der Bericht von der Heilung der Schwiegermutter Petri scheint also nicht in seinen lebensvollen Schriftbesitz eingegangen zu sein. —

Mit Recht fordert Lewels zum Schluß, daß den Studierenden der romanischen Philologie in Vorlesungen und Einleitungswerken zuverlässige Literatur über die für Romanisten wichtigen Katholika namhaft gemacht werde. Was zum eisernen Bestand gehört, findet sich in seinem eigenen Werke in ruhiger, vornehmer Polemik mit vollständiger theologischer Korrektheit beisammen. Er hat so in überaus verdienstlicher Weise daran mitgearbeitet, die Vorurteile auszuräumen, die seit Jahrhunderten die Beziehungen zwischen den deutschen Volksgenossen vergifteten.

Sigmund Stang S. J.

Gottesbeweise und Gotteserkenntnis.

Wie kommt es, daß die Gottesbeweise auf Geist und Gemüt oft nicht den Eindruck machen, den man bei ihnen sucht und von ihnen erwarten sollte, ja daß apologetische Darstellungen geradezu Zweifel und Widerspruch wecken? Der Grund liegt, wenn wir von Ungeschicklichkeiten in der Beweisführung absehen, wesentlich in der Eigenart der wissenschaftlichen Methode. Die Wissenschaft kann, um zu bewusster Erkenntnis zu gelangen, nicht anders verfahren, als die Gründe einer Behauptung isolieren, um ihre Tragfähigkeit im einzelnen genau zu prüfen. Damit zerreißt sie aber den innern Zusammenhang der Beweismomente, zerhackt und zerfasert, was organisch verbunden ist. So hat sie schließlich die Teile in der Hand, aber es fehlt das unsichtbare geistige Band, das sie in der Wirklichkeit zusammenhält.

Auch die Gottesbeweise bilden ein geschlossenes System, einen Komplex konvergierender Beweise, die, gesamt genommen, eine zuverlässige, untrügliche Gewißheit begründen. Sie schöpfen ihre Kraft aus der Betrachtung des Makrokosmos der großen Welt außer uns wie aus der des Mikrokosmos unsrer Innenwelt; es fließen in sie hinein die stilletlichen Erfahrungen des Lebens und die zartesten Regungen unsres Gemüts. Aber bei jedem einzelnen Punkte, den die Wissenschaft gesondert unter die kritische Lupe nimmt, haben wir das Gefühl, daß er allein den ganzen Bau der theistischen Weltanschauung wohl nicht zu tragen vermöchte. So entsteht leicht eine gewisse Unsicherheit, ein Eindruck, als sei es doch schwer, das Dasein Gottes mit voller einleuchtender Klarheit zu beweisen.

Anders das natürliche, urwüchsige Denken. Ihm eignet eine Kunst und Kraft der Zusammenschau, die der Wissenschaft nicht gegeben ist. Obschon es sich von aller Überstürzung und aller Schwärmerei fernhält oder doch fernhalten kann, erfährt es mit einer erstaunlichen Sicherheit die objektiven Sachverhalte und ihre Zusammenhänge, ohne sich jedoch der Verschlungenheit und Reichweite der einzelnen Gründe ganz bewußt zu werden. Deshalb reden wir wohl auch von einem Gefühl, einem Instinkt für die Wahrheit, das Recht, das Schöne und Gute. Es ist aber in Wirklichkeit nicht ein Gefühl oder ein Instinkt, sondern nur die naturhafte Leichtigkeit und Empfänglichkeit unsres Verstandes für die Beurteilung dieser Dinge. So kann es kommen, daß einer suchenden Seele, die in einsamer Studierstube

vergebens nach Klarheit über die Gottesbeweise gerungen hat, beim Anblick einer gewaltigen Gebirgslandschaft plötzlich alle Zweifel verfliegen. Es ist die Zusammenschau, die den Geist der isolierten Betrachtung der Einzelgründe entreißt. Dort in dem tiefen Schweigen der Alpenwelt erkennt der Mensch zugleich wie in einem ergreifenden Bilde die Größe, Ordnung und Schönheit der Natur, seine eigene Kleinheit und Ohnmacht und den Ruf nach Vollendung, der durch die ganze Natur geht; kurz, die Geschöpflichkeit der Dinge mit all ihren Eigenschaften tritt ihm derart unmittelbar entgegen, daß der Schluß von dieser endlichen Welt zum unendlichen Schöpfer sich fast unwiderstehlich aufdrängt, wenn er es auch vielleicht nicht vermag, diesen ganzen Knäuel von Gründen und Eindrücken ordnungsgemäß aufzulösen und einem andern lichtvoll klarzulegen.

Im letzten Juniheft dieser Zeitschrift (S. 208) haben wir ein Beispiel einer derartigen „Bekehrung“ zum Gottesglauben gebracht. Es war der Dichter Max Dauten-
dey, dem im fernen Java, 6000 Fuß über dem Meere, plötzlich beim Lesen der Psalmen die gewisse Erkenntnis von Gottes Dasein nach langen Jahren des Zweifels aufleuchtete. Wir brauchen bei solchen Vorkommnissen durchaus keine übernatürliche Offenbarung anzunehmen, wenn auch der Einfluß der göttlichen Gnade, der sich indessen der menschlichen Nachprüfung entzieht, nicht geleugnet werden soll. Die Erklärung liegt nach der Seite der Erkenntnis darin, daß eine lebenswichtige Wahrheit, deren Einzelgründe schon tausendmal erwogen und gewogen worden sind, unter dem Antrieb eines innern erhebenden Erlebnisses sich freie Bahn bricht und alle entgegenstehenden Bedenken siegreich abstreift.

Ähnlich steht es um die Gotteserkenntnis, die durch gewaltiges Leid erzeugt wird, durch „das große, gigantische Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt“. Da kommt dem Menschen die ganze Hinfälligkeit des Irdischen, die tiefe Tragik des Lebens und das heiße Glücksehnen des Herzens mit so elementarer Wucht zum Bewußtsein, daß der Schrei nach Gott sich unwillkürlich seiner Brust entringt. Er fühlt im Grunde seiner Seele, wie unsre ganze Natur auf Gott angelegt ist und ohne Gott der Verzweiflung, der Sinnlosigkeit preisgegeben ist. Das ist natürliches Denken, das durch Einwände der grüblerischen Vernunft nicht beirrt wird, auch wenn es sie in wissenschaftlicher Form vielleicht nicht widerlegen kann.

Freilich kann auch das natürliche Denken verwirrt und um seine ursprüngliche Zusammenchau gebracht werden. Das geschieht dann, wenn ein betäubendes Ereignis die ganze Seele einnimmt und finstere Nacht über sie ausbreitet. So kann z. B. die tiefe Trauer einer Frau über den plötzlichen Tod ihres Gatten und Ernährers ihren Gottesglauben erschüttern: „Warum hat Gott das zugelassen? Es gibt keinen Gott; denn sonst würde er mich nicht so leiden lassen!“ In solcher Lage wäre es völlig aussichtslos, mit Gottesbeweisen helfen zu wollen. Die Seele muß erst dem verstörenden, erdrückenden Bann des Erlebnisses, das sie ganz beschättet, entzogen werden. Erst dann ist sie wieder sachlichen Gründen zugänglich und fähig, die ganze Torheit des engen Menschenherzens einzusehen, die darin liegt, das Urtheil über das Universum nach einem dunklen Punkt im eigenen Leben einzustellen.

Diese Erwägungen mögen ein Fingerzeig sein für die Behandlung jener Seelen, die unter den furchtbaren Ereignissen der letzten Jahre am Gottesglauben und, wie sie sagen, an allen Idealen Schiffbruch gelitten haben. Die einen sind im Kriege oder gar in Kriegsgefangenschaft gewesen und haben dort so viel „gesehen“, daß sie von Gott und Kirche nichts mehr wissen wollen. Andere leiden unter der entsetzlichen wirtschaftlichen Not der Gegenwart; sie haben sich mit Aufbietung aller Kräfte gegen das hereinbrechende Verhängnis gestemmt, nun aber sehen sie keinen Ausweg mehr. Daher ihr Jammerruf: „All unser Beten und Arbeiten hat nichts genügt; es gibt keinen Gott, sonst hätte er uns erhört.“ Dem in seinem Glauben festgegründeten Christen, der wie ein Cyprian in seiner Schrift über die Sterblichkeit von der Höhe des Ewigkeitsgedankens auf die geringe Bedeutung von Reichtum und Armut, Freude und Leid, Leben und Tod herabschaut, mag es leicht sein, in solchen Klagen innerer Verbitterung das Mißverhältnis zwischen Voraussetzung und Folgerung bloßzulegen, aber mit dieser Erkenntnis ist den Armen nicht geholfen. Nicht Logik, sondern Liebe heilt fränke Seelen. Liebe ist der Balsam, der jeden Schmerz lindert und jede Wunde schließt.

Wer also mit leidgeprüften und leidverwirrten Menschen zu tun hat, lege alles Vertrauen auf seine Disputierkunst ab. Er lasse sie ruhig die Not ihrer Seele ausschütten und glaube nicht, durch aufdringliches Zureden sofort eine Änderung ihrer Gesinnung herbeiführen oder gleichsam mit Gewalt erzwingen zu können. Alle Kranken brauchen Zeit zur Genesung.

Bemühen wir uns, durch Wort und Tat ihr umdüstertes Gemüt aufzuhellen, und zeigen wir durch unser Beispiel, daß es in unsrer haßerfüllten und selbstsüchtigen Welt noch echte Liebe gibt. Durch schonende Zurückhaltung werden wir mehr erreichen als durch unzeitigen Eifer, der meist nicht frei ist von Rechthaberei und Ungeduld. Wenn Gott so viel Nachsicht und Langmut mit den Irrenden hat, sollten wir da nicht seine Milde nachahmen? Wer immer Verirrte zum Vater der Erbar- mung zurückführen will, greife also zum Stabe des Hirten, nicht zur Peitsche des Treibers. Erst wenn der Sturm in ihrem Innern sich gelegt hat, kann man auch mit Verstandes- gründen auf ihren Geist wirken. Solange das Herz widerstrebt, ist jeder Versuch einer Belehrung vergeblich, verfängt auch nicht der klarste, glänzendste Beweis.

Muß man somit bei der Führung der Gottesbeweise immer auf die subjektive Stimmung des zu Belehrenden und auf das Einfließen subjektiver Momente achten, so ist andererseits bei der Prüfung der einzelnen Gründe für das Dasein Gottes die dem natürlichen Denken eigenartige Fühlung mit den andern parallelen Gründen nicht zu vernachlässigen. Auch von dieser, mehr intellektuellen Seite kann der Gotteserkenntnis Gefahr entstehen. Bedenken und Reste von Zweifeln, die im Rahmen des ganzen Beweisganges von untergeordnetem Belang sind, werden bisweilen zu entscheidender Bedeutung aufgebauscht und nehmen die ganze Aufmerksamkeit derart in Beschlag, daß dem Forschenden die andern wichtigen Wahrheitsmomente völlig aus dem Auge verschwinden. Wir kennen alle die Typen von Gelehrten, die sich so in die Einzelheiten ihres Faches verlieren, daß sie den Blick für das Ganze einbüßen und schließlich vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen. Nicht als ob die Erkenntnis der Einzelheiten notwendig der Erkenntnis des Ganzen hinderlich wäre, aber unser Geist hat nicht Raum für allzu viele Dinge. Bei dem Ausbau einer Weltanschauung ist es daher unbedingt erforderlich, auf die großen Linien zu schauen und auch die Teilstücke des Wissens stets im Zusammenhang des Ganzen zu werten. Denn sonst würde auch für das Gebiet der Erkenntnis das Wort zu gelten haben: Was nützt es dem Menschen, wenn er Schätze natürlicher Weisheit sammelte, aber seine Augen dabei erblindeten für den letzten und tiefsten Grund aller Weisheit?

Max Pribilla S. J.

Der hl. Franz Borgias als Komponist.

Man möchte gerade bei diesem Heiligen, der wie wenige andere als strenger Aszet in unsrer Vorstellung lebt, am wenigsten eine so außergewöhnliche Vorliebe für Musik vermuten, wie sie uns urkundlich bezeugt ist. Sind wir es doch gewohnt, das Musikantenvolk mit mehr oder weniger Recht als eine besonders leichtfertige und lockere Abart des homo sapiens zu betrachten, und lassen wir uns darin nicht einmal durch die Heilige Schrift irre machen, in der die glorwürdigen Männer gepriesen werden, welche neue Musikweisen erfanden (Sir. 44).

P. Vasquez erzählt in seinem unveröffentlichten Leben des hl. Franz Borgias (1585), daß der Heilige im Alter von zehn Jahren Musikunterricht genommen habe. Sein Lehrer sei der Kanonikus Alonso de Avila gewesen. Später habe er sich mit Kaiser Karl V. fleißig in dieser Kunst geübt. Auch P. Ribadeneira weiß in seiner Lebensbeschreibung, die 1592 erschien, zu berichten, daß der Heilige ein ausgezeichnete Musiker war, sich nach seiner Verheiratung mit Feuereifer dem Studium der Musik gewidmet habe, und daß eine Messe und andere Kompositionen von ihm in verschiedenen spanischen Kirchen gesungen worden seien. Ähnlich äußert sich später P. Nieremberg († 1658). Kardinal Cienfuegos († 1739) fügt die nicht weiter verbürgte Nachricht hinzu, daß der Heilige noch als General der Gesellschaft Jesu in den Mußestunden einer langen Rekondaleszenz den 118. Psalm *Beati immaculati in via* in Musik gesetzt und damit große Bewunderung gefunden habe.

Da die Kompositionen des Heiligen weder gedruckt noch sorgsam abgeschrieben und gebunden wurden wie die Werke anderer berühmter Komponisten, vielmehr in losen Blättern herumwanderten, da ferner in der Folgezeit der reine klassische Vokalstil immer mehr und mehr durch die Orchestermusik verdrängt wurde, konnte es kommen, daß die musikalischen Werke des Heiligen aus den Archiven verschwunden schienen.

Der spanische Benediktiner Guzmán hat indes im Archiv der Stiftskirche von Gandia eine Messe gefunden, vierstimmig ohne Gloria und Credo, und acht Motetten, die so ziemlich sicher als Werke des hl. Franz Borgias betrachtet wurden. Die Messe wurde in der Stiftskirche zu Gandia an bestimmten Sonntagen des Advents und der Fastenzeit immer gesungen und galt stets als Werk des heiligen

Herzogs. Ludwig Bonvin hat sie jüngst bei Coppenrath in Regensburg neu herausgegeben mit leichten Ergänzungen und Verbesserungen, die als solche deutlich kenntlich gemacht sind und die geschickte Hand des Herausgebers verraten. Wenn er im Vorwort meint, es erscheine damit wohl erstmals eine mehrstimmige Komposition eines kanonisierten Heiligen in Druck, so ist das allerdings ein Irrtum. Denn im Jahre 1899 erschien im Verlag von Lethiel-leux in Paris ein Werk des hl. Alfons von Liguori in Partitur, *Chant de la Passion*, für Violine, Klavier und zwei Singstimmen, das auch dem Buch S. Alphonse de Liguori musicien von P. J. Bogaerts C. SS. R. als Anhang beigegeben ist.

Sind nun die Gründe einer fortlaufenden, nicht näher bezeichneten Tradition so beweiskräftig, daß wir die Messe ohne Bedenken dem hl. Franz Borgias zuschreiben dürfen? Sowohl M. Baizauli, der in der spanischen Zeitschrift *Razón y Fe* (Okt. und Nov. 1902) einen Doppelartikel über unsre Frage unter dem Titel *Las obras musicales de San Francisco de Borja* geschrieben hat, wie auch Pierre Suau, der sich in seinem Buch *Histoire de Saint François de Borgia* (Paris 1910) auf ersteren stützt, glauben unbedenklich Ja sagen zu dürfen.

Stuhlig machen könnte einen die Mitteilung, die Suau ohne weitere Quellenangabe macht, daß Orlando di Lasso diese Messe durch ein Gloria und Credo ergänzt, das Sanctus und Agnus leicht überarbeitet und das Ganze dann unter seinem Namen als *Missa sine nomine* herausgegeben habe. Man ist vorerst versucht, es unglaublich zu finden, daß ein Komponist von der Genialität eines Lassus solche „Anleihen“ macht, zumal die Messe durchaus nicht so überragend in ihrem Gehalt ist, daß der Ruhm des Meisters dadurch hätte gewinnen können. War die Messe aber vielleicht eine Jugendarbeit des Meisters oder eine flüchtig hingeworfene Gelegenheitskomposition, dann wäre eine Aufnahme unter seinen eigenen Werken verständlich. Ich wandte mich mit dieser Frage an den bedeutendsten Orlando-forscher der Gegenwart, der auch die monumentale Gesamtausgabe der Werke des Meisters redigiert, Prof. Sandberger. Er ist der Meinung, daß ein solches Verfahren bei Orlando di Lasso grundsätzlich nicht auszuschließen wäre. In der Tat dürfen wir bei der Zuschreibung alter Kunstwerke nicht moderne Maßstäbe anlegen. Auch in der bildenden Kunst haben ja vielbeschäftigte Meister nicht selten Werke unter ihrem Namen ausgehen lassen, denen sie

nur die letzte Feile gegeben haben. Herr Prof. Sandberger ist aber unsre Messe unter den Werken Orlandos überhaupt nicht bekannt; die beiden Messen des Meisters sine nomine, die ihren Titel übrigens zu Unrecht führten, hätten mit der in Frage stehenden Messe nichts zu tun. Wie P. Guau zu seiner Angabe gekommen ist, läßt sich kaum mehr ermitteln; im Jahre 1916 gestorben, hat er sein Geheimnis mit ins Grab genommen. Eine weitere Untersuchung der Angelegenheit in Frankreich verlief bislang ergebnislos.

Sehen wir von dieser Tatsachenfrage ab und betrachten wir die Messe nur nach dem Grad ihrer technischen Gewandtheit und ihrem künstlerischen Geist, so könnte es einen allerdings wahrscheinlicher dünken, daß die Messe von einem gut geschulten Dilettanten geschrieben ist als von einem so überragenden Meister wie Orlando. Die Form ist schulmäßig gewandt, bewegt sich ganz in dem damals üblichen musikalischen Gedankengut, ein genialer Einfall blüht auch nicht ein einziges Mal auf, dagegen sind Leeren keine Seltenheit; die schlimmste — das gloria tua im Sanctus — hat Bonvin mit glücklicher Hand ausgefüllt.

Ob aber der Komponist nun gerade der hl. Franz Borgia gewesen ist, wird sich mit Sicherheit erst entscheiden lassen, wenn man die einzelnen Glieder der Traditionskette besser kennt, als es durch den Artikel der Razón y Fe ermöglicht ist. Es ist dort allerdings noch ein Beweismoment beigelegt: die Stilähnlichkeit mit den Motetten, über die wir noch zu sprechen haben. Indes ist diese Ähnlichkeit allgemeiner Art, in der Kunst der Zeit begründet, und läßt keinerlei Merkmale so individueller Art erkennen, daß der Schluß Beweisskraft für solche besitz, die nicht von vorne herein guten Willens sind.

Um einige Grade günstiger scheint der Fall bei den Motetten zu liegen. Es ist nämlich urkundlich verbürgt, daß Franz Borgia 1550, im Begriff, Gandia für immer zu verlassen, eine Stiftung machte, um die Feierlichkeit der eucharistischen Prozession, die alljährlich am Ostersonntag früh von der Stiftskirche zur Kirche der Klarissinnen zog, zu erhöhen. Die Gesänge für diese Gelegenheit, eine Art Autosacramental, sind noch vorhanden und gelten als Werk des Heiligen. Das ist gewiß nicht unwahrscheinlich, wenn man einerseits die musikalischen Fertigkeiten des Heiligen in Betracht zieht, andererseits seine besonders warme Fürsorge für die Prozession. Der Gedanke liegt nahe, daß er selbst seine Kunst in den Dienst des heiligsten Sakramentes gestellt hat.

Daß diese Motetten eigens für diese Gelegenheit komponiert wurden, ist in der Stiftungsurkunde ausdrücklich hervorgehoben, ohne den Autor zu nennen.

Auch diese Motetten (zwei- bis siebenstimmig) zeigen, daß der Komponist die Technik der Imitation und des Kanons beherrschte. Das beste Stück ist wohl das dreistimmige Quis revolvit nobis lapidem mit seinen geschickten und fortreißenden Steigerungen. Andere Motetten sind homophon gearbeitet, so das siebenstimmige, lang ausgesponnene Meluja, in dem zwei Chöre mit wirksamen Einsätzen wetteifern.

Die älteste Tradition liegt auch hier im Dunkel. Die Abschrift, die Guzmán gefunden hat, ist aus dem Jahre 1697. Im Gegensatz zu den übrigen Werken des Archivs, die stets die Namen der Komponisten tragen, sind diese Werke anonym. Baizauli glaubt darin einen besonders heroischen Zug von Demut erblicken zu können. Dieser Schluß wäre aber nur dann berechtigt, wenn die Abschrift aus der Hand des Heiligen selbst stammte. So aber erscheint es vielmehr auffällig, daß in einer Abschrift aus einer Zeit, wo Borgia bereits heiliggesprochen war, der Name des Komponisten fehlt, wenn anders damals die Urhebererschaft des Heiligen feststand. Man möchte doch lieber annehmen, daß er mit besonderem Stolz beigefügt worden wäre. Möglich wäre freilich auch, daß die Tradition so lebendig war und die Urhebererschaft des Heiligen als so selbstverständlich galt, daß die Nennung des Namens als überflüssig unterlassen wurde.

Nehmen wir aber als gegebene Tatsache an, daß die genannten Werke, die Messe sowohl wie die Motetten, auf den Heiligen zurückgehen, so bleibt immer noch eine andere kritische Frage übrig, die bei fürstlichen Kunstdilettanten nicht umgangen werden darf: Wie weit erstrecken sich die Korrekturen, die etwa ein ins Vertrauen gezogener Hofkünstler an der ursprünglichen Fassung vorgenommen hat? Undenkbar wäre freilich, daß ein Franz Borgia fremdes Gedankengut als eigenes ausgegeben hätte. Aber die Sachen waren ja anonym, und die Zuschreibung auf seinen Namen konnte ganz gut ohne seine Absicht und ohne sein Wissen oder seine Zustimmung von anderer Seite geschehen sein. Ich glaube darum nicht, daß das letzte Wort in unsrer Frage schon gesprochen ist. Fest steht nur, daß der Heilige eine gute musikalische Ausbildung besaß und daß einige seiner Kompositionen bekannt waren und gesungen wurden. Das ist durch glaubwürdige historische Zeugnisse belegt.

Josef Kreitmaier S. J.

Zur Vollendung der Neuausgabe der Tiergeschichte Alberts d. Gr.

Die nach der Kölner Urschrift neu herausgegebene Tiergeschichte des Albertus, über deren ersten Band wir 1917 berichteten (92, 591 ff.), liegt nun fertig vor¹. Der zweite Band dieses für die Kenntnis der mittelalterlichen Zoologie monumentalen Werkes umfaßt die dreizehn letzten Bücher der Tiergeschichte und die sorgfältig ausgearbeiteten Register. Von den vierzehn Büchern dieses Bandes behandelt das XIII. die innere Anatomie der Tiere, das XIV. die äußere Morphologie, das XV.—XVIII. die Fortpflanzung und Entwicklung, das XIX. die Sinnesorgane, das XX. die Bestandteile des tierischen Körpers, das XXI. die verschiedenen Stufen der Vollkommenheit im Tierreich, das XXII. den Menschen und die Vierfüßer, das XXIII. die Vögel, das XXIV. die Wassertiere, das XXV. die Schlangen und andere Kriechtiere, das XXVI. endlich die „Würmer“, die allerdings eine sehr gemischte Gesellschaft bilden, in welcher die Insekten überwiegen.

Der biologisch wertvollste und originellste Abschnitt ist wohl die Naturgeschichte der Falken, welche vierundzwanzig Kapitel des XXIII. Buches einnimmt (S. 1453—1493). Alberts hervorragende Erfahrungskennntnis dieser Vögel ist schon öfters rühmend anerkannt worden. Selbstverständlich hatten seiner Systematik viele Mängel an. So erscheint die Kröte (*Bufo*) nicht unter den Kriechtieren im XXV. Buche, sondern unter den Würmern im XXVI. Die Beschreibung der von ihm Borax genannten Kröte, welche ihre Jungen auf dem Rücken trägt, erinnert sehr an die Wabenkröte (*Pipa americana*); auch ihre bedeutende Körpergröße, welche von Albertus eigens hervorgehoben wird, könnte diese Vermutung bestätigen. Immerhin bleibt es zu unwahrscheinlich, daß er vierhundert Jahre vor der Entdeckung der Neuen Welt diese im nördlichen Südamerika heimische Kröte gekannt habe,

von welcher er sagt, sie lebe in *terris calidis*. Seine Angaben über die Ameise (*Formica*) im XXVI. Buche sind recht dürftig, müssen aber nach ihrer biologischen Selte ergänzt werden durch seine schon früher (siehe diese Zeitschrift 92 [1917] 593) erwähnten Ausführungen im VIII. Buche. Daß er die im Volksmund „Ameiseneier“ genannten Gebilde, die er dort ebenfalls als solche bezeichnet hatte, jetzt nicht mehr für wirkliche Eier ansieht, geht aus seiner Bemerkung hervor, daß aus den Eiern der Ameisen madenartige Larven kommen, welche von einem Häutchen umhüllt seien. Wir dürfen hieraus schließen, daß er Ameisenlarven selbst gesehen hat, die im Begriff waren, ihren Kokon zu spinnen. Was er über den Ameisenlöwen (*Formicaleon*) sagt, beruht jedenfalls auf eigener Anschauung. Er habe selber oft seinen Gefährten diese mit Klauen bewehrten Tierchen gezeigt, die einen halbkugelförmigen Erdtrichter graben und die in denselben geratenden Ameisen fangen und verzehren. Der Irrtum, daß dieses Tier selbst eine Ameise sei, wird von ihm nachdrücklich berichtigt. Ebenso bemerkt er zu dem Briefe Alexanders über Ameisen in Indien, die so groß wie Hunde oder Füchse seien, goldene Berge bewachen und die sich ihnen nahenden Menschen zerreißen: *sed hoc non satis probatum est per experimentum*. Überhaupt zeigt sich bei Albertus der selbständige Forschergeist darin, daß er an vielen Stellen Wahrheit und Dichtung in den älteren naturgeschichtlichen Angaben zu scheiden sucht auf Grund eigener Beobachtung und der Mitteilungen anderer zuverlässiger Beobachter. „Was ich hier schreibe, habe ich teils selber erfahren, teils verdanke ich es Leuten, von den ich überzeugt bin, daß sie nur das vorbringen, was sie selbst erfahren haben.“

Von besonderem Interesse sind auch in diesem Bande die tierpsychologischen Ansichten Alberts des Großen (vgl. diese Zeitschrift 92 [1917] 592 f.). Die noch heute umstrittene Frage, ob die Fische hören, obwohl sie kein äußeres Hörorgan haben, wird von ihm bejahend beantwortet auf Grund verschiedener Gebräuche der Fischer, die er selber beobachtet hat; auch für den Geruchssinn der Fische spricht er sich aus, auf tatsächliche Beweise gestützt. Die Wanderungen der Zugvögel und der Fische, welche gegenwärtig noch den Hauptgegenstand bei Erforschung des Orientierungsvermögens der Tiere bilden, bespricht er in einem eigenen Kapitel über „die Ortsveränderungen der Tiere“. Die Brutpflegeinstinkte der Vögel und das Nach-

¹ Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit † Georg Graf v. Hertling, Franz Ehrle S. J., Matthias Baumgartner und Martin Grabmann [herausgegeben von Clemens Baeumker. Band XVI: Hermann Stadler, Albertus Magnus, *De animalibus libri XXVI*. Nach der Kölner Urschrift. II. Bd., Buch XIII—XXVI und die Indices enthaltend. Lexikonform. (1664 u. XXI C.) Münster i. W. 1921, Aschendorff.

ahnungsvermögen der Säger fesselten seine Aufmerksamkeit, ebenso auch die besondern Freundschaften und Feindschaften der verschiedenen Tierarten, die Kämpfe der Männchen während der Brunstzeit usw. Schon im VIII. Buche hatte er die Grundzüge einer vergleichenden Tierpsychologie entworfen, indem er die Handlungsweise der Tiere nach ihrer „Klugheit und Torheit“ (*prudencia et stultitia*) verglich. Das XXI. Buch bietet manche Ergänzungen hierzu. Auch hier zeigt sich Albertus als feinsinnigen Beobachter und scharfsinnigen Psychologen.

Die dem zweiten Bande beigegebenen Indices sind sehr sorgfältig ausgearbeitet. Der erste ist ein Verzeichnis der von Albertus angeführten Schriftsteller mit Ausschluß der schon bei Aristoteles zitierten. Der zweite enthält die geographischen Eigennamen der Tiergeschichte. Der dritte ist endlich das eigentliche Sachregister, in welchem in Klammern auch die modernen zoologischen Namen beigelegt sind; dieses sehr gründliche Verzeichnis umfaßt allein 50 Seiten (1603—1652). Dann folgt eine Liste der deutschen Tiernamen bei Albertus, mit Beifügung des heutigen systematischen Namens. Ein Vergleich dieser deutschen Namen mit jenen, welche die hl. Hildegard von Bingen schon hundert Jahre früher in ihrer *Physica* bringt, wäre besonders interessant gewesen. Das Verzeichnis der arabischen Namen, das hierauf folgt, stammt von

Dr. Schühlein (Greifing) und wird den Sprachforschern sehr willkommen sein.

Der Verfasser dieser Neuausgabe der Tiergeschichte, Gymnasialrektor Hermann Stadler, weilt nicht mehr unter den Lebenden. Aber durch sein Werk hat er sich in der Geschichte der biologischen Wissenschaften ein Denkmal gesetzt, das keine Feindeshand umstürzen kann. Wenn unsre ehemaligen Kriegsgegner wieder zum Bewußtsein der Internationalität der Wissenschaft gelangt sein werden, wird Bischof Albert von Bollstatts Tiergeschichte auch bei ihnen die gebührende Anerkennung finden. Die Neuausgabe derselben nach der Kölner Urschrift ist aber nicht bloß ein Zeugnis deutschen Gelehrtenfleißes. Sie bekundet auch, daß in den naturwissenschaftlichen Fachkreisen Deutschlands die so lange mißachtete mittelalterliche Biologie eine gerechtere Würdigung findet. Man braucht dafür nur Friedrich Dannemanns Urteil über Albertus als Naturforscher in dem Werke „Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhang“ (2. Aufl., Leipzig 1920, Bd. I. S. 348 ff.) zu lesen. In Clemens Baeumkers Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters nehmen die beiden Bände Stadlers einen würdigen Platz ein. Für den Druck und die Ausstattung derselben verdient auch die Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung volles Lob.

Erich Wasmann S. J.



Gegründet 1865
von deutschen
Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Hernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., E. Koppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peiß 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 eine gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Incipit lamentatio – der Gesang unsrer Trauermette.

Nun muß ich zu dir reden, o Herr, Gott! Nun muß ich klagen, und selbst wider dich muß ich meine Klage erheben, es drückt mir sonst das Herz ab, und — ich fühle es — ich würde in alle Ewigkeit kein Wort mehr zu dir sagen können, wenn ich jetzt nicht reden dürfte. Nun will ich zu dir schreien im Namen deiner Geschöpfe und will dir im voraus sagen, daß mich die Liebe treibt, die Liebe zu deinen Kreaturen; darum will ich mich auf ihre Seite stellen, hier vor deinem Angesichte, und will Partei für sie ergreifen, selbst wider dich, weil du nicht auf sie hörst, und sie sind doch deine Geschöpfe. . . .

Warum erhörst du das Flehen meines Volkes nicht, o Herr? Ach, mein Volk! Wo ist nun seine Krone und sein Glanz, sein sieghafter Wille und seine machtvollen Taten? Aber ich weiß schon, Herr, das rührt dich nicht. Völkerstolz und Reichsgedanken, du siehst unbewegt zu, wie sie zerschlagen werden. Unstre stolzesten Werke sind nur Spielzeug in deinen Augen, und wenn wir drum weinen, ist es wie Knabenweinen um zerbrochene Holzschwerter.

Doch nein, ich muß mein Volk in Schutz nehmen vor deiner lächelnden Verachtung. Sie haben doch nicht nur um kindischen Tand und Glanz geweint, es war nicht bloß Kinderweinen um Spielzeuge. Nein, der Glaube hat geweint und die Hoffnung und die Liebe, die Treue und der selbstvergessene Opfersinn, siehe, diese deine heiligen Engel haben in meinem Volke geweint, weil sie unsagbar gekränkt wurden. Das ist keine kindische Trauer mehr, das ist Männertrauer und Verzweiflung von Müttern und Jungfrauen. Es ist die Trauer der Hilflosen, der Betrogenen, der Einsamen, der Verlassenen. Siehe, Herr, die Lamentation, die einstmals über dein Volk geweint wurde, die kann man nun auch über meinem Volke singen:

„Gedenke, o Herr, was uns widerfahren ist! Schau her und sieh unsre Schmach! Unser Erbe ist an die Fremden gefallen, unsre Häuser an die Ausländer. Wir sind Waisenkinder geworden, vaterlose, und unsre Mütter sind Witwen. Unser eigenes Wasser müssen wir bezahlen, für unser Holz müssen wir den Kaufpreis hinlegen. Mit dem Joch auf unsrem Nacken werden wir dahingetrieben, in unsrer Müdigkeit gönnt man uns keine Ruhe. An Agypten müssen wir uns verkaufen und an die Assyrier, damit wir uns an Brot satt essen können. Unstre Väter haben gesündigt, aber sie sind nicht mehr da, nun müssen wir ihre Verschuldung tragen. Sklaven haben Gewalt über uns, und niemand errettet uns aus ihrer Hand. Unter Lebensgefahr, angesichts des Schwertes in verwüstetem Lande, holen wir uns Brot. Unstre Haut ist ausgebrannt wie ein Ofen von dem sengenden Hunger. Unstre Frauen schänden sie in Sion, unsre Jungfrauen in den Städten Judas. . . . Entfallen ist unsrem Haupte die Krone. . . . Du hast uns verstoßen und verworfen. . . .“ (Jer. Klage. 5).

Siehst du, Herr, so verzweifelt mein Volk! O, die Verzweiflung eines Menschenherzens ist furchtbar! Nicht so leicht verzweifelt ein Mensch. Er verzweifelt nicht um eines Spielzeugs willen. Nein, Herr, du darfst nicht lächeln über unsrer verzweifelttes Weinen.

Ja, sollte es dich nicht rühren, das Weinen meines Volkes? Mein Volk! Ja, ich weiß, es hat immer weinende und gepeinigte Völker gegeben. Aber — das ist freilich sehr beschämend für mich — weil sie mir fern waren, weil sie irgendwo auf fernen Inseln litten oder schon in vergangenen Zeiten ins Grab geschaufelt wurden, darum blieben sie meinem Herzen fern, und ich blieb so kalt und kummerlos um ihr Schicksal, wie du nun um meines Volkes Leid zu sein scheinst. Aber mein Volk ist es nun, das leidet. . . .

Und da sehe ich wieder das Lächeln deiner Verachtung, und du hast recht mit deinem Lächeln: Weil das Leid nun mich selbst berührt und bedrängt, darum springt mein Herz auf und schreit. Ja, es ist wahr, ich hätte schon längst auffahren müssen in Bohn und Weh; unerträglich hätte es mir schon längst sein müssen, das Leid der Erde zu sehen. Wie konnte ich das gellende Wehgeschrei so lange überhören, das durch alle Jahrtausende hallt! Sind nicht alle deine Meere aufgefüllt mit Menschentränen, die je geweint wurden? Sind nicht alle deine Ströme rot vom Blute der Erschlagenen? Wie viele Blutbäche sind da hineingerieselst! Aus Vergangenheiten kommen sie, deine Ströme, aber sie fließen heute an mir vorüber und besprizen mich mit dem Schaum ihres Blutes; gegenwärtig ist mir nun das Weltleid geworden, da kann ich es nicht stumm tragen: ich will es schreiend vor deine Füße hinwerfen; ich will mitten durch deine Tränenmeere zu dir waten, und von den Blutströmen deiner Welt benezt will ich hinstapfen vor deinen Thron im Himmel droben und ihn beslecken mit dem Blute aller deiner erschlagenen Geschöpfe, das sie in Todesnot vergossen.

Siehst du, Herr, wie lange es dauerte, bis mich das Leid meiner Brüder und Schwestern, deiner Geschöpfe, ergriffen und erschüttert hat, bis es mir ganz gegenwärtig wurde? Aber du? War es dir nicht allzeit gegenwärtig? Steht es nicht von Ewigkeit zu Ewigkeit vor deinem Blicke? Ist nicht deine Unendlichkeit erfüllt nicht nur mit dem Widerhall, sondern mit den Wehelaufen selbst, die unaufhörlich von deiner Erde und wer weiß von wie vielen deiner Sterne aufwirbeln zu dir wie eine glutrote Abenddämmerung, wie eine Rauchsäule aus Millionen Höllen? Warum rührt es dich nicht, du Allgegenwärtiger und Allwissender, du unvermeidlicher Zeuge und Augenzeuge aller Geschichten, du Lauscher in allen Herzen, du gewaltiger Treiber aller Stürme, du verzehrendes Feuer in allen Bligen? Alles ist dir doch wahrlich gegenwärtig, denn du stehst ja mitten drin, in jeder Mitte stehst du! —

Aber nun will ich nicht weiter von den alten Geschichten zu dir reden und von den fernen Dingen, obgleich sie mir wert scheinen, sie dir in alle Ewigkeit vorzustellen. Aber ich brauche diese Ewigkeit schon allein dazu, dir von meinem Volke und seiner gegenwärtigen Not zu reden. Von meinem Volke! Da sehe ich schon wieder das Lächeln deiner Geringschätzung. Leidet denn mein Volk? Ein großer Teil dieser Menschen sonnt sich in Wohlleben und Behaglichkeit wie noch nie zuvor. Ich sehe, wie sie keinen Wunsch ihres Gelüstes sich versagen müssen, wie sie ratlos stehen vor ihren vollen Scheunen und Geldkästen. Diese Ratlosen wissen nicht, wie sie es vertun oder in Sicherheit aufspeichern können, ihr Geldglück. Und beides ist gleich schlimm, das Vertun wie das Aufspeichern, und gleich süß für ihren Schlemmergeist. Ist diese Ratlosigkeit nicht die einzige Verzweiflung, die sie in solcher Zeit spüren?

Ja, du magst verachtungsvoll lächeln über sie; mein Herz freilich erstickt in Bitterkeit, wenn ich an sie denke, und ich muß schon auch noch über sie ein Wörtchen zu dir reden. Zuerst aber will ich dir erzählen von den Armen meines Volkes — denn es gibt solche. O so viele! Von den Hungernden und Frierenden will ich dir erzählen, und von den Wehrlosen und Stummen, die nicht streifen können, deren Klagen man nirgends hört auf den Gassen. Sie verlöschen langsam und still wie ein Nachtlicht. Schon lange wissen sie nicht mehr, wie die weiße Milch schmecken mag, und das gute Brot. Siehst du nicht, du Augenzeuge aller Geschichten, wie sie Tag für Tag die Kartoffelchen abzirbeln, damit sie mittags und abends reichen? Nein, reichen, das tun sie nie, aber sie werden eben aufgespart. Ach, und der Bissen, den sie langsam zerkauen, schmeckt doch so gut, und der Hunger wird erst ganz wach, während sie essen. Ja, das ist der einzige Erfolg ihrer Mahlzeiten, daß sie den Hunger nur wieder grimmiger fühlen. Siehst du nicht, du Lauscher in allen Herzen, wie sie zaghaft in das Schüsselchen langen? Aber wie zaghaft sie auch hineinlangen, es entsteht immer gleich so ein großes Loch darin, und es sind doch noch so viele Personen da, die auch hineinlangen möchten! O du Wahrhaftiger, merkst du nicht, wie diese guten Menschen noch zu Heuchlern werden? Soll man lachen oder weinen über ihre Heuchelei? Sie heucheln Satttheit, lächelnde, breite, träge Satttheit vor dem Gatten, dem Bruder, den Kindern, nur damit diese sich nicht scheuen sollen, auch noch das Restchen zu nehmen, nach dem alle Augen sich sehnen, das alle Herzen aber abwehren, weil es nicht mehr geteilt werden kann: Warum soll ich alles aufessen dürfen? denkt jeder. Siehst du, da heucheln sie alle Satttheit, um den andern Mut zu machen zum unteilbaren Restchen.

Ach, Herr! Bist du nicht der Vater der Witwen und Waisen, bist du nicht die Heimat aller Verstoßenen? Aber warum müssen so viele heimatlos auf unsern Bahnhöfen und in unsern Gassen herumstehen und warten, warten? Daß der Feind sie auseinandergerissen und ausgetrieben hat, und sie mittellos hinausgestoßen hat ins Ungewisse — nun, er ist eben der Feind! Aber ganz unfassbar ist und unsäglich bitter die Erfahrung, daß sie auch inmitten ihres Volkes überall zu viel sind; daß sie immer ungelegen kommen. Daß man sie aus jeder Stadt möglichst schnell weiterschieben will zur nächsten, daß niemand mit ihnen behelligt und belästigt sein will . . .! O Vater aller Wesen, weißt du nicht, wie dem Wolfe zu Mute ist, der sich nirgends melden darf mit seinem Hunger; man läßt ihn nirgends hinein und sucht ihn zu verscheuchen oder totzuschlagen, denn sein Hunger ist allen unbequem; sein Hunger, unter dem er doch selbst bitter leidet, schafft ihm Feinde, die ihm alle Türen und Herzen verschließen. Aber er ist doch immerhin ein Wolf. Doch sieh, die Kinder meines Volkes sind doch keine Wölfe, oder sie sind es noch nicht, und doch sind sie mit ihrer Heimatlosigkeit, ihrer Not und ihrem Hunger überall so ungelegen und unwillkommen wie Wölfe. O Vater, du Lauscher an allen Herzen, wie muß ihnen da wohl zu Mute sein!

Und nun sehe ich wieder dein Lachen, nicht mehr ein verachtendes, sondern ein grimmiges und zürnendes. Ja, Herr, ich weiß schon, du denkst an die Schuld meines Volkes. „Dieses Volk verdient es nicht besser!“ Warum hilfst es sich nicht selbst? Warum rafft es sich nicht auf? Warum vertut es seine Zeit mit Reden? — Sehe, auch ich rede nun schon lange vor deinem Angesicht.

Könnte nicht auch ich Besseres tun nach deiner Meinung? Warum streiten und zanken sie, und wollen mit Reden und Debattieren sich um die Arbeit und das Entsagen und das Zusammenhelfen herumdrücken? Tausend Ansichten haben sie, und jeder will nur sich selbst Gehör verschaffen und Recht bekommen.

O Herr! Herr! Du kannst bittere Wahrheiten aussprechen, und ich wollte nicht mit dir rechten, mit keinem Wörtlein, wenn es diese Redner und Schön- und Vielredner, diese Klugen und Planemacher, diese Großtuer und Heger wären, die da leiden. Aber siehe, allen diesen geht es ganz gut. Gerade ihnen! Nur die Stummen, die Klaglosen, die Gutwilligen, die Fleißigen, die sind's, die am meisten leiden. Die sich redlich Mühe geben, die sind allein die Mühseligen und Beladenen. Die sich niemals und nirgends eingemischt, die kein Wort für und wider gesprochen haben, denen alles recht war, was man über sie verfügte, gerade sie sind zwischen alle Mühlsteine geraten. Was haben denn die stillen Hungerleider in den Altersheimen, und die blaßgesichtigen Kinder und die gebeugten Frauen, die man auch nie um ihre Meinung befragte, verbrochen? Und was können sie nun, die am schwersten tragen, noch an Taten vollbringen? Was anders als sterben, lautlos, wie die alten ausgemergelten Gäule! Sterben und den andern Plag machen! Denn es müssen doch alle froh sein, wenn wieder einer weg ist! Was können sie tun, um das Schicksal ihres Volkes zurückzudrehen?

Und dann — so ganz tatenlos ist mein Volk nicht, Herr! Herr, du sollst auch ein Acht haben z. B. auf unsre Sammlungen und Geldspenden. Hast du diese großen Zahlen schon gesehen, Herr?

Ach Herr! Nun habe ich lange nicht mehr reden können vor Schreck und Scham. Einen so furchtbaren Blick hast du mir zugeworfen. Welch ein Blic fuhr da aus deinen Augen! Herr, nun weiß ich kaum mehr, ob ich noch weiter reden darf mit dir. Schamrot sind meine Wangen, und ich schäme mich für mein Volk und für mich. Ja, Herr, wenn du achthaben wolltest auf unsre Geldspenden, wer könnte bestehen, o Herr! Wir geben Geld, aber nur von unsrem Ueberfluß, und es ist noch die stolze Befriedigung des Gebens, die wir genießen. Wir sammeln Geld und gründen Vereine; aber so haben wir ein Feld für unsre bequeme Geschäftigkeit; wir haben Großbetriebe mit vielen Bureaus und Beamten daraus gemacht. Maschinen zum Geldmachen sind sie geworden. Ja, das Organisieren der Wohltätigkeit ist ein neuer Wirtschaftszweig geworden. Und es sind Konkurrenz- und Reidekämpfe zwischen unsern Hilfs-, Fürsorge-, Rettungs- und Speisevereinen, genau so, wie sie zwischen unsern Fabriken und Händlern sind. O Gott! Herr, wenn du auf unsre Mildtätigkeitsbetriebe achthaben wolltest, o Herr, wer könnte bestehen?

Und was das Schlimmste ist: Durch alle diese kunstvollen Apparate halten wir uns die Not selbst aus den Augen. Wir wollen nicht in persönliche Berührung mit ihr kommen, wir wollen nicht unsern eigenen kostbaren Leib, unsre vornehme Seele ihr entgegenwerfen. Sie stört, beleidigt, beunruhigt und belästigt uns, so wie einstmals der Prasser, von dem dein eingeborener Sohn erzählte, sich belästigt fühlte von dem Lazarus an seiner Türe. Dieser verwünschte lästige Mensch an seiner Türe! Wie viele von uns haben schon persönliche Opfer gebracht für andere? Liebgewordene Dinge und Genüsse,

Reisen, Augenweiden und Ohrenschmäuse sich versagt? Warum ist es zuweilen so unmöglich, in einer großen Stadt ein Plätzchen zu finden für sonnen- und brothungrige Kinder? Hier dürfen sie nicht spielen, weil sie den feinen Rasen beschädigen, und dort nicht, weil sie Lärm machen — es ist ein Villenviertel! In dieser geräumigen Küche darf man nicht für sie kochen, weil vorsichtige Menschen fürchten, sie könnten um einen ihrer eigenen Kochtöpfe leihweise gebeten werden, in jener nicht, weil ein wohlthätiger Verein sie verpachtet hat — er braucht Geld. Ja, so geordnet sind unsre Verhältnisse, daß wir jeden für verrückt halten würden, der auf offener Straße, sogleich ohne weiteres, seine Schuhe oder seinen Mantel wegschenken wollte. Das haben früher deine Heiligen getan; ich aber, o Herr, ich täte es nicht, aus Angst, was wohl die Leute sagten, aus Vorsicht, es könnte ein Unwürdiger sein, dem ich gebe, aus Sorge, ich müsse vielleicht später selber darben oder mich einschränken. Ach, unsre Klugheit und Ordnung! Sie erlaubt uns, jeden Bedürftigen an einen Verein zu weisen und ihn so in kürzester Frist los zu werden! . . .

Herr! Nun habe ich mich doch allzusehr einschüchtern lassen von dem bligenden Dräuen deines Zornes und bin selbst bitter geworden wider mein Volk, was mir doch wahrlich schlecht ansteht. Und es sind doch nicht alle so! Sind nicht viele alte traute Familienerbstücke, an denen das Herz hing, hinausgewandert zum Verkauf — nicht für die eigene Not, sondern für die Not anderer, die ärmer waren? Weißt du, Herr, wieviel Mühe es mich kostete, jene arme Studentin abzuhalten vom Verkauf ihrer wissenschaftlichen Bücher, womit sie andern zu helfen gedachte? Und jene Mutter, die das letzte Linnen in ihrer Truhe hingeben wollte! Es war mir schmerzlich, daß ich die Klugheit, deine eingeborene Tochter, Herr, der Liebe in den Weg senden mußte. Und einen Menschen sah ich todmüde Straße auf und Straße ein laufen, um fremde Kinder unterzubringen, und bei aller Müdigkeit lachte noch sein Herz, solange es noch hoffen konnte für die Kinder. Aber als alles vergebens war, da weinte dieser Mensch und brach zusammen, als hätte er selbst Bankrott gemacht; ich habe selten einen Menschen so herzbrechend schluchzen hören. Siehst du, Herr, in meinem Volke sind doch noch Menschen, die für andere verzweifeln, deren Herz brechen kann, nicht nur unter der Last der andern, die sie sich freiwillig aufgeladen, sondern sogar unter der Trauer, daß sie nicht noch mehr Last tragen konnten. Und denkst du wohl an jene Frau, Vater, die in aller Morgenfrühe auszog mit ihrem Wägelchen, ungespeist, mit leerem Magen und überwachten Augen — denn ihr Mann lag krank! Sie zog also aus, um Brennholz zu holen in fernen Wäldern, und sie schleppte den schwer bepackten Wagen durch den heißen Abend, immer noch mit leerem Magen, und müde und gebeugt wie ein armes Tier, so langsam, so langsam! Da haben drei Töchter meines Volkes sie gesehen, deren feine Hände noch nie so schwere Arbeit getan hatten, und haben ihr die Last geschoben durch den heißen Abend und durch die Reihen gaffender Leute. Und als die drei heimkamen, war ihnen die Welt, deine Welt, verdüstert ob der großen Not jener Frau, deiner Magd, die sich so plagen muß Tag für Tag, das treue Tier; und sie konnten keinen Schlaf finden vor Kummer und Scham — daß sie es noch so gut hatten. Siehst du, Herr, diese ganze Geschichte ist wohl nur eine Winzigkeit, und ich weiß

nicht einmal, ob ich dich nicht beleidige, wenn ich diese drei Helferinnen in Vergleich bringe mit jener armen Frau, dem müden treuen Tier, deiner Magd, die den hl. Antonius, deinen Diener, pries, daß er ihr noch so wunderbar geholfen an diesem Tage, deren Herz sich in neuem Vertrauen zu dir aufschwang wie eine Frühlingslerche, weil sie drei gute Menschen gefunden hatte, drei gute Menschen. Ja, du mochtest Freude haben an deiner Magd, dem müden Tiere, und auch an den drei guten Helferinnen. Aber siehe, Herr, wenn schon meine kurzfristigen Augen zuweilen solches entdecken — es ist reiner Zufall —, wieviel Ähnliches mögen deine allsehenden Augen erspähen in den weiten Ländern der Erde! O so viele schöne Geschichten mußt du wohl sehen, ob denen mein Herz frohlocken würde. Wirst du sie auch gut in deinem weiten Herzen bewahren, Herr?

Aber was machen wir ein großes Wesen daraus, wenn einmal ein Mensch gut ist! Wir gestehen damit doch zu, daß solches die festliche Ausnahme ist; die alltägliche Regel aber und die Masse, die übergroße Mehrheit, ist sie nicht erbärmlich? . . .

Doch vielleicht darf ich dir nicht zumuten, Herr, auch so kleinlich zu rechnen und zu zählen, wie wir Menschen es tun. Ob die Menge des Hellen und Schönen größer ist als die Masse des Dunklen und Häßlichen, ob die Zahl der guten Seelen und der heiligen Regungen und der reinen Gesinnungen größer ist als die Zahl der Bosheiten — wie darf ich dir zumuten, so zu zählen! Wenn du nur einen einzigen bligenden Stern, eine einzige sprühende Sonne in die unendliche Finsternis geworfen hättest, es wäre genügend, dich als Lichtgott und Feuergeist zu offenbaren. Die ganze unendliche Nacht hätte nichts mehr zu sagen vor dem strahlenden Wunder der einzigen Sonne. Und wenn du nur einen einzigen Engel der Barmherzigkeit, einen allereinzigen guten Menschen in die Höhle der Raubtiere gesandt hättest, es wäre genug, um das Wunder der Liebe zu offenbaren, das in deinen Abgründen liegt. Und wenn es je und je nur ein einziges aufrichtiges und keusches Gemüt gegeben hätte in einer Welt, die mit Lüge und Laster erfüllt ist, alle diese Greuel hätten nichts mehr zu bedeuten vor dem Wunder der Reinheit. Und alle Räuber, die jemals gemordet haben, und alle Händler, die ein Völkermorden angezettelt haben, wären gerichtet und geschlagen, wenn über all diesen Kriegen auch nur einmal selbstlose Aufopferung, liebender Wille und reiner Heldenmut aufgeflattert und darüber hingeflogen wäre wie eine weiße Taube. Und mag sie auch zerrissen werden von den Geiern —, daß je einmal ein solches Täubchen möglich war, das ist so beseligend, daß alle häßlichen Geier den Jubel deines Herzens nicht mehr verscheuchen können. So wirst du also nicht zählen und rechnen, wo die größere Masse ist und die Überzahl.

Aber siehe, Herr, wenn du schon nicht zählen und rechnen willst, dann brauche ich es auch nicht zu tun, und so will ich dir nun die ganze Bitterkeit meiner Seele gestehen: Wenn es in deiner Welt, Herr, auch nur einen Sudelflecken gibt, ein einziges Kinderweinen, eine einzige Todesnot und eine allereinzige Missetat und Gemeinheit — siehe, dann ist mir deine Welt schon verdüstert, und mit ihr dein lichtes Bild. Kann dagegen alles Ubrige, Lichte und Gute, noch aufkommen? Kann dein weißes Täubchen, wenn du es fliegen lässest, in einer solchen Welt überhaupt noch Fuß fassen? Ja, Herr, ich frage

dich mit bekümmelter Seele: Hast du jemals ein weißes Läubchen über den schmutzigen Wassern deiner Welt fliegen sehen? Siehe, deine Welt ist dir nur gelungen in den untersten Stufen und Anfängen; deine Sterne und Atome sind tadellos gebaut; aber schon eine Stufe höher, wo das Leben beginnt, da beginnt auch schon das große Sterben, und wieder eine Stufe höher, da ist Kampf und Wut und Brunst und Schrei und Grauen; aber die ganze wilde Tierwelt mit ihren Daseinskämpfen ist noch entzückend im Vergleich zum Menschen, den du zum Herrn gesetzt und gekrönt hast; er ist das Scheusal, das deine Welt verunstaltet. Und innerhalb dieser Menschheit! Ist nicht dein geweihtes Haus, dein Bethaus zu einer Räuberhöhle gemacht worden? Ist nicht deine Christenheit zerrissen in wahnwitzigem Haß? Und die Religion, die dein Sohn auf die Erde gebracht, der reine, gute, lichte Glaube an dich, den Vater im Himmel, in wie viele Menschenherzen ist er eigentlich halbwegs ungetrübt eingegangen? Ist nicht dein Sohn der einzige ganz vollkommene Anbeter deines Namens geblieben? Seine Nachfolger haben ihn entweder verraten oder verleugnet oder verlassen oder mißverstanden, und ihn selbst noch in die Gefahr der Befleckung, wenn's möglich wäre, gebracht, so daß er sogar zu seinen Heiligen noch sagen mußte: Weiche zurück, Satan! Du bist mir zum Argernis! Schau nur einmal hin auf die zahllosen Scharen, die täglich von dem Brot der Liebe essen, und ihre Gesinnungen, ihre Worte, ihre Gefühle, ihre Gebärden, ihr Gelächter und ihr Gezänk sind so, wie wenn sie das Brot des Zornes und des Gerichtes in sich hineingegessen hätten. Und sieh die Scharen deiner Priester, und das große Volk in deinen Klöstern! Sieh, wie sie Formen und Formeln, Banner und Symbole der Vollkommenheit in ihrem Zuge tragen! Ach, Herr, wenn ich nur von mir auf die andern schließen müßte, Herr, wie könnten diese deine Priester und Jünger des vollkommenen Lebens vor dir bestehen? Müßte man dann nicht argwöhnen, das Gelübde der Armut, das sie dir geweiht, sei nur ein Deckmantel des Geizes und der Habsucht? Und die heilige Keuschheit, die sie gelobt, müsse als Vorwand für tief innere Lieblosigkeit und Herzenskälte dienen, mit der sie sich die Menschen vom Leibe halten, die sie gerade nicht brauchen? Und den Gehorsam, den sie auf sich genommen, verstünden sie weidlich auszunützen, um lästige, opfervolle Dienstleistungen abzuschütteln? Und das Vertrauen und die Liebe der Gläubigen, die du ihnen anvertraut, und die dir in deinen Priestern danken sollen, und die ihre kindliche Zuversicht in deine Priester setzen, dieses Vertrauen werde mißbraucht zu eigener Mästung und Verweichlichung, freilich oft nur unbewußt? Und das wären noch die besten deiner Priester! Ach Gott, Herr . . .!

Und doch, darfst du uns eigentlich richten und verdammen darob? Wie können wir denn anders sein, wenn dein eigenes Reich geteilt ist und zerrissen? Wenn dein Licht selber Schatten wirft, wenn dein Wort selber dich verleugnet? Von dir geht die Liebe aus, ein großes Gebot, aber auch die Klugheit, und sie widersprechen einander, und es ist noch keinem Menschen gelungen, sie ganz friedlich nebeneinander zu spannen wie zugwillige Pferde. Von dir geht der Hauch der Freiheit aus, aber auch der Eiswind des Gesetzes, und sie löschen einander aus. Du selbst willst, daß wir die Welt lieben, aber auch verachten sollen; daß wir die Kinder streicheln, aber auch schlagen, daß wir

die Völker befreien, aber auch regieren sollen. Du hast Herren und Mütter geschaffen: wer von beiden hat recht? Siehe, das Erbarmen möchte uns überwältigen, wenn wir der Menschen Leid sehen, und wir möchten sie lieblosen mit Frauenhänden; aber das tut ihnen nicht gut, traun! Diese Menschen vermögen die Liebe nicht zu ertragen; sie wirkt wie tödliches Gift auf sie, also daß sie berauscht und schamlos und träge und unwahr davon werden; wenn sie dagegen tüchtig hungern und frieren müssen, dann straffen sich ihre Muskeln, und ihre Herzen werden ernst und männlich, ihre Sitten rein und lauter; in eiserner Zucht gehalten, werden sie einfach, treu und gerade; man muß die Peitsche über ihnen schwingen wie über einer Meute von Hunden. Aber wo bleibt hierbei deine erbarmende Liebe? Sieh, dein eigener Sohn hat sie mit zarter Hand geheilt und gesegnet, aber auch mit Geißeln geschlagen: wie sollen nun wir wissen, was gerade vonnöten ist? Das Glück, o das Glück, Herr, ist die große Sehnsucht aller Mühseligen und Beladenen; sie dürsten danach und verschmachten, und dein eigener Sohn hat gesagt: Mich erbarmt das Volk, sie verschmachten ja. Und da hat er sie mit Glück gespeist an jenem Tage, mit Sättigung und Freude. Aber es hat ihnen wahrlich nicht gut getan. Gerade von da an begannen sie ihn auf das schrecklichste mißzuverstehen und zu verlassen, so daß er selbst die Getreuesten fragen mußte: Wollt nicht auch ihr fortgehen? Ja, bist du nicht die Wahrheit und hassst die Lüge? Aber wie kommt es, daß die Liebe gezwungen ist zu lügen? Wer die Menschen trösten will, darf nur mit barmherzigen Lügen zu ihnen kommen. Wer darf den Kranken die ganze Wahrheit sagen? Wer darf den Sehnsüchtigen ihre ganze Einsamkeit zeigen? Wer darf den Liebenden ihre wirkliche Verlassenheit offenbaren? Wer darf den Hoffenden ihre Zukunft enthüllen? Wer darf den Glaubenden das Wissen schenken? Wer darf den Mutigen und den Jungen von ihrer Ohnmacht und ihrem Altwerden reden?

Siehst du, Herr, wie uns alles auseinanderfällt, was von dir ausgeht? Dein Licht selbst ist uns dunkel, deine Liebe berührt uns eisig, deine Wahrheit selbst wird gebrochen beim Eintritt in diese Welt. Kein Wunder, daß die Finsternis das Licht nicht erkennt, daß dein Eigentum selbst dich nicht aufnimmt, denn du wirst ja ganz unfaßbar, wenn du aus dir herausgehst. Es mag sein, daß in dir selbst Abgründe und Unendlichkeiten sind, deren Dasein schon unzugänglich ist für jeden geschaffenen Geist. Aber so, wie du dich in deiner Schöpfung geoffenbart hast, bist du uns nicht nur unbegreiflich, sondern sogar fremd und peinvoll und verlegend; ja ich muß es sagen, eine Qual bist du für unser Herz, das sich lichtsuchend in dich stürzt, aber um so tiefer in die Nacht fällt, je näher es dir kommt.

Aber darf ich so zu dir sprechen? Wirst du nicht sagen: Du Lasterer, weiche von mir, du lästerst meine Herrlichkeit! Nein, sage nicht so! Du hast ja auch deinen Diener Job und deinen Boten Jeremias so ähnlich mit dir reden lassen. Und dann: die Liebe, deine Liebe reißt mich hin, so zu dir zu sprechen; die Liebe zu deinen Creaturen, ja die Liebe zu dir selbst macht mich so vertwegen, die Liebe zu deiner Wahrheit, deiner Gerechtigkeit, deiner Vorsehung. Ich sehne mich, dich triumphieren zu sehen; du sollst glänzen über alle Himmel und Erden, und es brennt in mir wie ein quälender Durst: Ehre sei Gott in der Höhe! Aber siehe, dieser Durst will mir das Herz verbrennen, so schrecklich

wird er immer wieder enttäuscht. Wo ist deine Ehre, du Allerhöchster? Wo ist deine Vorsehung, deine Weisheit, deine Liebe zu spüren? Gerade dann, wenn deine Vorsehung wie ein Blix herabfahren müßte, um die Unschuld zu schirmen, um das Recht zu retten, um das Unrecht niederzuschlagen, um das Vertrauen zu trösten, um der Hilflosigkeit zu helfen, gerade dann kommst du am allerwenigsten, und man kann es schon im voraus erwarten: Wo wir Gottes sichtbare Hilfe am dringendsten rufen, da schweigt er in der schrecklichsten Weise. Man sagt, du tragest den Zufall in deiner Hand; aber diese Hand muß wahrlich sehr groß und geräumig sein, denn dieser Zufall kann seinen ganzen Übermut austoben lassen, und seine Sprünge, die oft lächerlich und grausam zugleich sind, nach Herzenslust vollführen. Er wirft uns empor und läßt uns fallen und zerdrückt uns; er spielt mit uns, wie der Herbstwind mit dem welken Laube spielt in seiner Ausgelassenheit. Aber dieses welke Laub hat kein Herz, das die Grausamkeit fühlen könnte, wir aber —! Wir möchten auch die Wärme und Kraft deiner Hand einmal spüren.

Und deine Heiligkeit, ist sie nicht ebenso seltsam? Du verdammst die Sünde und gebietest uns, gut zu sein, mit furchtbaren Worten, unter Blix und Donner. Aber wo ist die Sünde, die du wirklich hassst? Wenn wir uns je einmal in heiligem Zorn auf die Sünde stürzen wollen, dann tritt uns lächelnd ein Bote von dir, ein Engel aus deinem Himmel, entgegen. Was uns als Sünde erscheint, entpuppt sich immer wieder als große Weltkraft, als Entwicklungsprinzip, als Leben und Fortschritt. Du verdammst die Sünde und brauchst sie doch. Was wäre aus deiner Kirche geworden ohne die wilden, kühnen Keger? Und die Einzelseele! Wie kommt es, daß erst die Sünde ihr Wissen gibt und verstehende Weite und lautere Demut? Ja selbst die Harten, die Hunnen, die Herren, die Völkergeißel, die uns wie verkörperte Sünde erscheinen, die keine Spur mehr von deinem Erbarmen in sich tragen — gerade sie hast du immer und immer wieder gebraucht, hast sie geradezu zärtlich in deine Hände genommen; sie sind deine erfolgreichsten Diener gewesen. Brauchst du vielleicht auch die Genießer und Wucherer und Betrüger, die mein Volk jetzt ausbeuten und den Armen das Blut aussaugen? Du verdammst und brauchst sie, du verabscheust und ruffst sie. O Herr, wer kann dich begreifen? Du bist immer anders als wir denken, ja anders als wir überhaupt denken können. Denn je eifriger wir dir mit unsern Gedanken nachkriechen, um so schneller fliegst du durch alle Möglichkeiten. Du entwischest uns immer wieder durch das Reg unsrer Gedanken, und wären sie noch so fein. O du bist groß in deiner Unfaßbarkeit, du bist schlüpfriger als jedes Fischlein, du bist geschmeidiger als jede Schlange.

Ja wahrlich, eines ist dir gelungen, dir, Gott, eines: uns zu zeigen, daß du über alles groß und fern bist; daß du all das nicht bist, was von dir ausgeht; daß alles Unzulänglichkeit, Finsternis und ein Nichts ist, was du nicht selbst bist; daß alles eine Hölle ist außer dir, und wenn du auch in ihrer Mitte wohnstest; daß nur du allein der Himmel sein kannst, das heißt die Wahrheit, das Glück und das Leben. Ja, es gelingt dir zu zeigen, was du nicht bist. Darum dein Schweigen, wenn wir nach dir selber fragen, dein schreckliches Verstecken-Spielen vor dem ängstlichen Suchen unsrer trippelnden Kindersritte. Selbst jeder denkbare Gipfel außergöttlicher Weisheit ist noch

Torheit; darum hütest du dich so, in unsre Weisheit einzugehen, denn sie würde zum engen Garge für deine Unendlichkeit.

Ja, Herr, nun ahne ich, warum du mich und diese ganze Welt geschaffen hast: Du wolltest offenbaren, was es heißt, Nicht-Gott sein. Das bedeutet ja das Nichts, das Grauen, die Leere, die Qual, die Verdammnis. O Gott, du Furchtbarer, du Süßer, du Entzückender, du Entsetzlicher, es ist dir gelungen, zu offenbaren, was außer dir ist und überhaupt möglich ist: das Nein, das dir gegenübersteht, die Ferne, in der du bei dir bist, die Lücke, die außer dir klappt, der Tod, der dich einhüllt und einmauert, und jeder Schritt, mit dem man dich überschreiten wollte, müßte an Friedhofsmauern und ewig hoffnungslose Grabsteine stoßen.

Aber wir, wie sollen wir es ertragen, daß wir nicht du sind? Und da uns eine Unendlichkeit von dir trennt, sind wir entwurzelt, sind von uns selbst losgerissen, sind aus uns selbst hinausgeworfen, sind uns selbst gram und bitterfeind geworden. Und wollten wir versuchen, wir selbst zu sein, etwas Besonderes und Eigenes zu sein, würde der Riß in uns nur um so größer. Wahrlich, indem wir uns suchen, verlieren wir uns selbst, stoßen wir uns von uns selbst weg. Wir dürfen uns nicht zu uns selbst bekennen; du allein darfst sagen: Ich bin, der ich bin. In uns aber ist die Sinnlosigkeit zur Wahrheit geworden: Wenn wir sagen: Ich bin, sind wir schon nicht mehr. Sagen wir aber: Ich bin nichts, wie kommt das Nichts zu einer Stimme und zu einem Zeugnis für die Wahrheit?

So falle ich denn nieder vor dir und schweige. Ich frage nicht einmal mehr, ob ich so zu dir reden durfte. Ich kann ja nicht einmal reden mit dir; eher könnte ich den fernsten Stern am Rande der Welt zu meinem Vertrauten machen als dich, du Großer, du Ferner! Ich glaubte diese ganze Zeit zu reden, aber gerade so war ich stumm wie das leere Nichts. Ich meinte zu reden und merke erst jetzt, daß du allein geredet hast, daß der furchtbare Hall deines Wortes alles erfüllt. Ja, du allein kannst reden, wie du allein bist. So versinkt denn alles, alles Weinen meines Volkes und aller Schmerz der Erde, alle Hilferufe meiner Seele und alles Grauen deiner Schöpfung — alles versinkt vor diesem Einem: du bist, du, Gott!

Aber siehe, gerade indem ich dich allein gelten lasse, werde ich von dir aufgenommen und in dir geborgen; indem ich vor deiner Ferne erschrecke, rühre ich an dein innerstes Herz; indem ich vor deiner Unendlichkeit zusammenbreche, falle ich gerade in deine ausgespannten Arme; indem ich mich selbst zuriegle wie eine Grabkammer, die man ewig nicht mehr betritt, füllst du mich aus; indem ich keinen Laut mehr von mir gebe wie ein verschüchtertes Kind, wirst du mein Vertrauester und mein Freund, der meine ganze endlose unausgesprochene Geschwägigkeit in sich hineintrinkt — o du, Gott! Daß du bist — dieses Glück wird mich noch töten mit seiner Süßigkeit, so daß ich dann gar nimmer lebe; du aber lebst, auch in mir, o Gott, du!

Peter Lippert S. J.

Liturgie und religiöses Leben.

Die Erneuerung unsres religiösen Innenlebens aus dem Geist der Liturgie“ benannte sich das Thema einer programmatischen Rede, die Abt Jldesons Hertwegen, der Vorkämpfer der liturgischen Bestrebungen in unsrem deutschen Vaterland, auf der Versammlung der Akademikervereinigung zu Aachen während des Katholikentages am 9. Oktober 1919 hielt¹. Das Wort von der Erneuerung des religiösen Lebens findet seinen Widerhall in jeder Menschenseele. In uns allen lebt und weint gleichsam still für sich hin die tiefe Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach seiner Wahrheit und seiner Liebe. Selbst jene Armen sind nicht davon ausgenommen, die als irregeleitete Opfer einer materialistischen Weltanschauung die wahre Religion in der Abkehr von Gott und aller Sittlichkeit erblicken möchten. Wie oft das Wort in den Kreisen des Protestantismus unsrer Tage gesprochen und geschrieben wird, ist hinlänglich bekannt. Aus der Auflösung allen Christentums unter dem Einfluß einer rationalistischen Kritik und nach dem Schwinden seines geistigen Mittelpunktes schaut er verlangend nach einem rettenden Hafen.

Aber auch bei uns Katholiken von heute hat das Wort seinen eigenen Klang. Nicht allein, weil wir nach dem Zusammenbruch so vieler Kulturwerte mehr denn je die Notwendigkeit einer im Jenseits und in der persönlichen Gottesliebe verankerten Weltanschauung anerkennen müssen. Nicht allein, weil wir schmerzender als die uns vorangegangene Zeit die Sehnsucht nach einem religiösen Leben empfinden, das aus der Tiefe der Persönlichkeit hervorquillt und doch zugleich an der kirchlichen Autorität Halt und Norm findet. Was nicht wenige am meisten vermissen, ist ein anderes. Wir erfüllen unsre Pflichten und klagen doch, daß wir Gott nicht näher kommen. Wir beobachten viele, oft gar viele Ratschläge für unser inneres sittliches Leben, und doch fehlt uns vielfach das freudige Bewußtsein, bessere und sittlich reifere Menschen geworden zu sein. Ein gewisser Druck, eine gewisse Furcht liegt über unsrer Seele ausgebreitet und hemmt den frohen Ausblick in die Zukunft, den vertrauensvollen Ausblick zum Herrn unsres Daseins. Wir kennen die Lehre von der Kirche, aber wir fühlen uns nicht als Glieder dieser Gemeinschaft der Heiligen. Wir erfüllen das Gebot des kirchlichen Gottesdienstes, erfüllen es gern; und doch will es uns manchmal vorkommen, als ob die Anwesenheit der großen Gemeinde uns eher störe als anrege, als ob eine innere und äußere Verbindung mit dem Priester am Altar erwünscht wäre, als ob unsrem Gottesdienste die Weihe der persönlichen Hingabe nicht in dem Grade eigen sei, wie sie uns bei der Betrachtung der Natur oder hervorragender religiöser Kunstwerke des öfteren erfüllt!

Wir alle sind uns demnach bewußt, daß das Wort von der religiösen Erneuerung in diesen und vielen andern Dingen wohl einen guten Sinn habe, und lauschen gespannt, wenn sich uns Ziele und Wege zu offenbaren scheinen, die dem Mangel abhelfen und unser dunkles Ahnen von einem befriedigenderen Innenleben in Wissen und Können verwandeln wollen. Ja manche wollen es nicht selten

¹ Vgl. Hertwegen, Alte Quellen neuer Kraft (Düsseldorf 1920, Schwann) 3—21.

überzeugend herausgefunden haben, daß jene recht haben, die da sagen, vor lauter „Andachten“ sei uns die wahre Andacht abhanden gekommen, vor lauter „Übungen“ drohe der Geist vom Buchstaben erdrückt zu werden; unser geistiges Auge sei mehr auf die Pflichten als auf den Herrn unsrer Seele gerichtet, im Drange der Einzelarbeit seien die großen Gedanken dem Bewußtsein entschwunden. Aber gar vielen gebär diese Erkenntnis nur schmerzlichere Sehnsucht und tiefere Verlegenheit, da sie nicht wußten, wo Andacht und Geist und Gedanke zu finden, wie der Herr der Seele zu erreichen sei.

Da offenbart sich nun das amtliche Gebetsleben der Kirche, wie es in der Liturgie niedergelegt ist, als Quelle dieser Andacht, als Träger dieses Geistes und Gedankens, als Weg zur persönlichen und gemeinschaftlichen Vereinigung mit Gott. Nicht als ob nur die Liturgie uns zu der goldenen Berge lichter Höhe führe, nicht als ob alle diesen Weg und keinen andern gehen müßten. Es ist uns die Tatsache genug, daß sie uns geben kann und gibt, was wir vermissen und suchen. Nur zu lange ist der Kirche Gebetsleben, das doch nicht allein für den Priester gedacht war, sondern für die ganze Gemeinde, den Gläubigen verborgen geblieben; denn es birgt unsagbar reiche Schätze für das gesamte religiöse Leben.

Doch da erhebt sich gleich von manchen Seiten ein Bedenken. Das religiöse Leben, wie wir es heute verstehen, umfasse nicht allein den Gottesdienst, sondern den ganzen Bereich des religiös eingestellten sittlichen Lebens der Seele. So ergebe sich unmittelbar, daß die Liturgie für eine allseitige religiöse Erneuerung nicht ausreiche oder ein völlig einseitiges und lebensfremdes Innenleben herantilde; das um so mehr, als sie nicht Mittel und Wege vorlege, die nun einmal notwendige ästhetische Bildung und Übung der Seele anzubahnen und fortzuleiten.

Wahr ist, daß die Liturgie in ihren Hauptfunktionen unmittelbar nur Gottesdienst ist. Aber ebenso wahr ist, daß dieser Gottesdienst Ziele und Wege vermittelt, auch das sittliche Leben zu einem Gottesdienst zu gestalten; jedes Messformular liefert den Beweis. Wie viele liturgische Handlungen und Gebete dienen ferner nicht unmittelbar der Anbetung, sondern der Weihe, Segnung und religiös-sittlichen Bildung des Gläubigen. Man denke nur an die unübertrefflichen Gebete bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien.

Freilich gibt die Liturgie keine ins einzelne gehende, praktische Anleitung zur Bekämpfung der Leidenschaften, zur Regelung und Erhebung unsres Trieb- und unsrer Gefühlswelt. Aber daran mangelt es uns ja auch nicht. Was wir suchen, ist der Geist und leitende Gedanke, aus dem heraus die ästhetische Schulung vorgenommen werden soll. Und deshalb ist es nicht ohne Absicht, wenn wir von einer Erneuerung des religiösen Lebens aus dem Geiste der Liturgie sprechen. Was soll es besagen? Die Liturgie gibt uns hohe Ziele und verkündet uns frohe Botschaft. Sie vermittelt uns durch Handlung und Gebet Grundsätze für unser Innenleben, deren Nichtbeachtung recht gefährlich, deren Befolgung wohlthuend und fördernd ist. Sie verleiht uns das Bewußtsein und belebt die Überzeugung dessen, was wir durch Gottes Huld sind und werden sollen. Sie offenbart sich so als die Sonne im religiösen Leben, die Vorbedingung, Kraft und lockende Höhe aller Lebensbetätigung ist; sie drängt zur Tat, zur lebenswahren und lebensvollen Tat, ohne im einzelnen

festumschriebene Wege zu weisen. Wer aber Geist von ihrem Geiste hat, der kann nicht anders als gute Wege wandeln. Er bringt es zur sittlichen Vollendung und zum freudigen Bewußtsein der Gottesfreundschaft.

Gewiß sind Beichte und Kommunion als Mittelpunkte der Seelenreinigung und Seelenerhebung anzusprechen, aber wir alle wissen, daß ihre Wirkung für das wahre Leben einer Seele überall da nicht zur vollen Geltung kommt, wo der belebende und erhebende Geist christlicher Denkart fehlt. Diesen zu geben, ist uns neben manchen andern Wegen der Belehrung auch die Liturgie von der Kirche geschenkt. Und wo der Geist beseelt und begeistert, da geschehen Werke, die nüchterne Anleitung nie vollbringt.

Ist es möglich, diesem Geiste in Worten Ausdruck zu verleihen? Sicherlich. Es ist das beglückende Bewußtsein von der Kindschaft Gottes und von der Gemeinschaft aller in Christus.

Gottes Liebe hat sich selbst übertroffen, da er uns zu dieser Höhe der Lebensgemeinschaft mit sich erhob. Und es ist kein leeres Wort, wenn der Apostel Johannes sagt: „Sehet, eine wie große Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Kinder Gottes heißen und wirklich sind“ (1 Joh. 3, 1). Man muß sich den abgrundtiefen Jammer des religiösen Lebens im Heiden- und Judentum zur Zeit Christi vor Augen halten, will man einigermaßen begreifen, welche einen Widerhall diese Botschaft in den Herzen der Menschen fand. Aus schreckhafter Unwissenheit zu erlösender Klarheit über das Verhältnis des Menschen zu Gott, aus dem Druck der Verschuldung zum köstlichen Bewußtsein gnadenreicher Befreiung von allen Sünden, aus dem Geiste der Knechtschaft zum Geiste der Liebe, in dem wir rufen: „Vater“, aus der schmerzlichen Zerküftung im sozialen Leben zur friedvollen Einigung aller in Christus: all diese Güte mitsamt ihrem Gefolge und ihren Verheißungen, uns Menschen geschenkt durch Gottes Huld!

Wir ahnen dunkel, wie in der altkirchlichen Katechumenenpraxis mit ihrer liturgisch festgelegten Weiterbildung und Erhebung der Seele Schatten um Schatten, Furcht um Furcht entweichen mußte und lautere Freude, unaussprechlicher Dank, vertrauensvolle Liebe den Menschen tiefer und reiner von Stufe zu Stufe durchdringen und als festes Besitztum seines Innenlebens ihm verbleiben mußte.

War er dann durch die Taufe aufgenommen unter die Schar der Beglückten, dann nahm er Anteil an all jenen liturgischen Handlungen und Gebeten, die nur aus dem Born dankbarer Liebe erklärbar sind. Dann sollte und wollte das reine Lob Gottes in den Werken der Natur und in den Fügungen des Seelenlebens nicht mehr von seinen Lippen weichen. Dann suchte die freudige Dankbarkeit jeden Tag neue Akkorde zum Preise des Vaters, der solche Liebe uns erwiesen. Und diese Liebe ließ die eigenen Interessen ganz zurücktreten hinter denen des Vaters. Die Seele erfreute sich an Gott und göttlichen Dingen, wie ein Kind sich nur an den Eltern und ihrem Wohlergehen erfreuen kann; arbeitete ohne Unterlaß an der Ausbreitung des christlichen Gedankens und Geschenkes und sah voll Erwartung dem Tage entgegen, da Gottes und seiner Kinder Herrlichkeit offenbar werden soll.

Das ist der Geist der Liturgie; Geist der Liebe und Gnade, Geist des Vertrauens und der Dankbarkeit, Geist der Freude und des Friedens.

Was Furcht und Elend, Bedrückung und Bedrohung niemals zuwege gebracht, Gottes unermessliche Liebe wirkt es. Und darin liegt seine Größe. Engen Geistern ist es eigentümlich, einseitig durch Furcht, Bedrohung und Einschränkung die Menschen leiten zu wollen. Großen Seelen gilt als Ziel, besonders durch Erhebung, Liebe und Freiheit zu leiten. Und Gott der Herr ist gut und liebevoll, eben weil er so groß ist. „Zwei Dinge habe ich mir als deine Eigenart erzählen lassen: Macht ist bei dir, o Herr, und Güte“ (Ps. 61, 12).

Und ist es nicht ebenso merkwürdig, daß Mißtrauen, Drohung und kleinliches Gebaren in nachdenklichen Menschen meistens Gleichgültigkeit, Abkehr oder gar Troß hervorrufen, während sie vor der Liebe und Güte und geistigen Größe demütig und huldigend ihr Knie beugen? So verstehen wir auch das ständige Verlangen unsrer Seele nach Freiheit und Vertrauen. Hier allein ist schließlich das Idealbild zu suchen, für das Gott uns geschaffen, und das er bei seinen Kindern so weit verwirklicht sehen wollte, wie es auf Erden überhaupt möglich ist. Darum überhäufte er uns mit Güte und Liebe, damit wir von ihr überwältigt, gleichsam unfähig würden, anders zu denken und zu handeln, als zu verharren in dankbarem Liebe und liebendem Vertrauen.

Das ist Kindschaftsgeist. Aus ihm ist die Liturgie geboren und ihn erzeugt sie in allen, die seinem Wehen in ihrer Sprache aufhorchend das Ohr leihen.

Alles in der Liturgie ist gleichsam auf dieses eine Ziel gerichtet, den Kindschaftsgedanken in seiner reinen Ausprägung und in seiner liebenden Auswirkung zur Idee vom Gottesreich oder der Gemeinschaft in Christus in die Seele des Getauften einzupflanzen, in ihr auszubilden und zur Herrschaft im vielverzweigten Leben zu bringen. Die Seele soll ständig erhoben und verklärt werden, mit Christus den Tabor hinaufsteigen und im Lode von der lichten Wolke überschattet eingehen in die ewige Herrlichkeit.

Dieser Geist der Liturgie ergreift den Menschen von der Wiege bis zum Grabe. Nach der Geburt für diese Erde gibt sie dem Kinde durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste die göttliche Kindschaft und macht es zum lebendigen Glied der mystischen Gnadengemeinschaft in Christus. In der Firmung stärkt und stählt sie den heranwachsenden jungen Menschen für die Kämpfe der Seele um das Gnadenreich in seinem Innern und um das Gottesreich in der Öffentlichkeit. Der Tisch des Herrn ist jeden Tag für ihn gedeckt und lädt ihn ein, dem übernatürlichen Leben seiner Seele Nahrung, Kraft und Gedeihen zu geben. Es ist jeden Tag das gleiche Brot, Christus der Herr in seiner eucharistischen Verborgenheit, und doch entsprechend den verschiedenartigen Forderungen des religiösen und sittlichen Lebens eine ebensovielfältige Gnade, die den Tag mit all seinen Werken, Worten und Gedanken zum Dienste des Kindes an seinen himmlischen Vater erhebt.

Reifen dann die für das Leben wichtigen Entschlüsse, wieder tritt die Liturgie stärkend und erklärend an die Seele heran. Durch das Sakrament der Ehe wird der Lebensbund zweier Menschen und die ganze Folge der Betätigungen des neuen Lebens geheiligt und gleichsam in jene Sphäre der Liebe erhoben, die Christus zur Kirche als seiner Braut unterhält. Die liturgischen Gebete und Lesungen aber führen Braut und Bräutigam ein in den Geist der Liebe und des neuen Bundes, den sie mit Christus schließen, und ersuchen den Segen des himmlischen Vaters, „von dem jede gute Gabe kommt“ (Jak. 1, 17) und

„nach dem jede Vaterschaft sich nennen muß“ (Eph. 3, 15). Im Sakramente der Priesterweihe gehen jene Auserkorenen einen besondern Bund mit der Braut Christi ein, die das Wort des Herrn von der Enthaltbarkeit um des Reiches Gottes willen begriffen haben und nun aus dieser geistigen, übernatürlichen Verbindung dem Herrn neue Kinder des Gnadenlebens zeugen und heranbilden sollen. Wieder verleiht die Liturgie in ihren Gebeten, Lesungen, Ermahnungen und Symbolen neben der Gnade auch den Geist und die Gesinnung. Und wenn es gilt, für den Dienst des Gotteshauses und das Lob des Herrn oder für den Dienst der kirchlichen Gemeinschaft besonders Berufene einzuführen, so weiß die Liturgie in der Mönchs- und Jungfrauenweihe auch wieder das Hohelied der Liebe und Kindschaft in eigenen Weisen zu singen und die Begnadeten für ihren Beruf zu segnen, zu heiligen, zu verklären.

Ein Kind kann sich und seine Würde vergessen, ja es kann in folgenschwerer Entscheidungsstunde sich vom Vaterhaus eigenwillig abwenden und seine Kindschaftsrechte preisgeben. Der himmlische Vater ist ein Vater der Erbarmungen, der den reuigen Sohn und die büßende Tochter nicht verstoßt, sondern in Huld wieder aufnimmt. Die Liturgie umkleidet auch diese Gnadentat des Herrn mit ihren Zeremonien und heiligenden Handlungen, mit ihren segnenden Gebeten und erhebenden Mahnungen.

Krankheit und Tod treten an jeden Menschen heran, und wenn die Kräfte des Körpers versagen, wird der Dienst des Herrn für gewöhnlich schwerer. Im Sakrament der heiligen Ehung spendet die Liturgie Kraft und Gnade für die in solchen Tagen oft harten Proben sittlicher Reife, erhebt den Geist über das Irdische hinaus zum Herrn, der auch im Leid die Wege seiner Liebe nicht verläßt; ja, sie schenkt auch nicht selten dem Körper Gesundheit und Leben. Kommt dann die Stunde der Rechenschaft vor dem Eingang ins ewige Jerusalem, dann begleitet die Liturgie das Gotteskind zu den Wohnungen des himmlischen Vaters und beschenkt es reichlich mit Gnaden, damit es bei seiner Huldigung dort oben nicht beschämt mit leeren Händen dastehe, sondern mit hohem Zins die fürs irdische Leben ihm anvertrauten Güter in die Obhut des Herrn zurücklegen könne.

Das ist der große Kreislauf der Liturgie von der Ankunft einer Seele aus dem Schoße der ewigen Liebe Gottes hier auf Erden bis zum Eintritt in die Ewigkeit der göttlichen Verklärung. Gnade um Gnade; Vereinigung mit Christus, dem Leben der Seelen; Verklärung durch und in Christus, dem Lichte der Welt; Erhebung zu Christus, dem erstgeborenen unter vielen Brüdern.

In Christus dem Herrn sind wir geheiligt. Durch die gnadenvolle Vereinigung mit ihm sind wir zu Kindern Gottes erhoben und zu Erben der Herrlichkeit, die der Sohn beim Vater im Himmel hat. Was hier auf Erden der Seele als unbewußtes Geschenk verliehen, das sucht nun die Liturgie in einem zweiten Kreislauf zum freudig bewußten Besitz zu machen. Dieser Kreislauf ist durch die Feier des täglichen Gottesdienstes im Kirchenjahr gegeben, wie er uns im Brevier und in den Meßformularen vorliegt. Jeder Tag ist hier zu einem lebendigen Gottesdienst erhoben, zu einem Lobe des Herrn in seinen Werken und in den heiligen Gezeiten; alle Mühen und Freuden des Berufslebens werden zur religiösen Tat verklärt.

Und der Mittelpunkt des Gottesdienstes ist das Opfer der heiligen Messe, jene Weihe und Hingabe der Schöpfung und besonders der opfernden Gemeinde an Gott den Herrn, jene Vereinigung mit Christus, dem Hohenpriester und der Opfergabe des großen Erlösungsopfers, das uns die Kindchaftsgnade erworben. Hier klingen Handlung und Gebet, Wort und Tat zusammen zur Hochstimmung des Dankes und Lobes; hier werden sie durch Christus erhoben und einbezogen in den Gottesdienst, den die menschliche Natur im Herrn als höchstmögliche Huldigungstat dem Vater des Weltalls dargebracht. Und als Frucht dieses Dienstes am Altare schenkt sich uns Christus am Tische des Herrn als das tägliche Brot unsrer Seele.

Damit aber jedem Tage seine Eigenart geschenkt und ein Hineinwachsen des Denkens und Wollens in Christus erreicht werde, umschließt das Kirchenjahr jenes Kunstwerk der Erinnerung an unsern Erlöser, das sich wohl einigermaßen, von Jahr zu Jahr ergreifender und wirksamer erleben, aber nicht in Worten beschreiben läßt; jene wunderbare Verbindung der Geschichte des Lebens Jesu und des Erlösungswerkes mit der Annäherung, Einpflanzung und Fortbildung des Reiches Gottes und seiner Kindchaftsgnade in der Einzelseele wie in der menschlichen Gesellschaft. Bald klingt es wie einfaches Rezitativ, bald schaut es sich an wie farbenprächige Gemälde oder plastische Figuren, bald erhebt es sich zur ergreifenden Dramatik und fesselt Auge und Ohr und Herz; fesselt nicht nur, sondern adelt, heiligt und verklärt das ganze Innenleben zu einer religiösen Weihe und Hingabe an den Herrn und Vater der Seele, daß der Eindruck nicht wieder verloren geht und sich auf die ganze Lebensgestaltung überträgt. Aus dem Gottesdienst erwächst gleichsam von selbst der Dienst Gottes im sittlichen und sozialen Leben. Der ganze Mensch wird eingetaucht in ein Meer der Heiligung. Und aus der Liturgie erwachsen, versteht er auch ihre Sprache, fühlt sich heimisch in ihren Hallen, betet und arbeitet in ihrem Geiste, dem Geiste der Gotteskindschaft und Christusvereinigung.

So wäre es also doch möglich, aus der Liturgie ein lebenbeherrschendes religiöses Leben der Seele heranzubilden. Ja, wenn die Liturgie nicht allein für den Klerus im Chor und am Altar, sondern für alle Kinder Gottes geschaffen ist, wäre es sogar erwünscht und für die Erneuerung des religiösen Lebens nur förderlich, wenn die Grundstimmung der Seele aus diesem Kindchaftsgeiste ständige Nahrung erhielte und die ihr eigene, freudig-dankbare Gesinnung zum festen Besitz der Gläubigen würde.

Die Frage liegt nahe, wie wir zu diesem Gute gelangen.

Zunächst gilt es, den Blick der Seele frei zu machen von einer oft hindernden Beachtung und Bindung an tausend Pflichten und Ratschläge und ihn auf Gott den Herrn zu lenken, ja ihn auf Gott unentwegt geheftet zu halten. Es gibt eine Erfüllung der Pflicht aus Furcht — der Apostel Johannes mahnt uns, diese Furcht zu bannen als ein Hemmnis wahrer und tiefer Liebe (1 Joh. 4, 18) —, eine Erfüllung der Pflicht um der Pflicht willen — sie führt erfahrungsgemäß nie oder selten zu einer großen, alles Innenleben beherrschenden Liebe — und eine Erfüllung aus Liebe, die mehr an Gott als an sich selbst und an die Pflicht denkt, die in der Pflicht nur eine willkommene Gelegenheit sieht zum dankbaren Dienst der Liebe —, zu ihr sollten alle Kinder

Gottes gelangen, weil es die wahre Gesinnung des Kindes ist, und weil sie im religiösen Leben zu jenem dankbar-freudigen Bewußtsein der Gottesnähe führt, nach dem wir alle verlangen. In diesem Sinne der Liebe ist oben- genannte Freiheit von der Bindung der Pflicht verstanden.

Ignatius von Loyola, jener Meister der Seelenleitung, spricht den gleichen Gedanken aus, wenn er seinen Söhnen die Mahnung gibt: „Alle mögen sich befeßigen, eine rechte Zielsetzung sich anzueignen nicht allein in der ganzen Berufsauffassung, sondern auch in allen Einzelhandlungen, indem sie allzeit aufrichtig dahin zu gelangen suchen, der göttlichen Güte um ihrer selbst willen und ob der Liebe und ungewöhnlichen Wohltaten, mit denen sie uns zuvor- gekommen ist, zu dienen; viel mehr als aus Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Lohn (wenngleich sie auch aus diesen Beweggründen Hilfe erhalten sollten); und in allem mögen sie Gott selbst suchen, indem sie sich nach Möglichkeit aller Liebe zu den Geschöpfen entschlagen, um den ganzen Bereich der Nei- gungen auf ihren Schöpfer zu übertragen dadurch, daß sie, entsprechend seinem heiligen und göttlichen Willen, ihn in allen Geschöpfen lieben und alle Ge- schöpfe in ihm“ (Summar. Constit. n. 17).

Hand in Hand mit der Befreiung vom eigenen Ich und der Hinfuhr zum Herrn sollte dann das Einleben und Vertiefen in die liturgischen Texte ge- schehen. Nicht so sehr im Sinne eines theoretischen Studiums als einer ver- ständnisvollen Anteilnahme an der gemeinschaftlichen Liturgie der Messe und, wenn möglich, auch einer Versenkung der Seele in die Welt des kirchlichen Stundengebetes¹. Gott sei es gedankt, daß die Zahl der Laien sich mehrt, die aus dem kirchlichen Gebet die tägliche Nahrung ihres Gebetslebens schöpfen. Wenn dabei die Hingabe an Christus oder an den himmlischen Vater das Verlangen nach einem recht persönlichen Verhältnis der Seele zu ihrem Herrn weckt und lebendig erhält, dann wird es unfehlbar erfüllt. Es baut sich die religiöse Welt der Liturgie Zelle für Zelle still und geheimnisvoll auf, wie die Blüte und Frucht der Pflanze entwachsen, wie die Pflanze in gutem Erd- reich zum fruchttragenden Baume wird. Bei dem einen reicht ein inniges Durch- leben etwa des Osterfestkreises schon hin, bei dem andern dauert es Jahre, bis sie sein Eigentum geworden. Aber dem Wehen des Gottesgeistes entzieht sich niemand, und bei allen wird das Apostelwort wieder wahr: „Die durch den Geist Gottes getrieben werden, das sind die Kinder Gottes. Ihr habt ja (bei der Taufe) nicht wiederum den Geist der Knechtschaft in Furcht erhalten, sondern ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: ‚Vater!‘ Denn der Geist (Gottes) gibt Zeugnis unsrem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm. 8, 14—16; im Missale am 8. Sonntag nach Pfingsten).

Wo aber der Geist Gottes lebendig wirkt, da werden sich von selbst die Früchte dieses Geistes zeigen, die uns derselbe Apostel kennzeichnet, wenn er sagt: „Die Früchte des Geistes aber sind: Liebe, Freude, Friede, Geduld,

¹ Zur Einführung in das Verständnis der liturgischen Texte seien genannt: L. Fischer, Lebensquellen vom Heiligtum (Freiburg 1920, Herder); die mit reichen Einleitungen versehene neue Ausgabe des altbewährten Schott, Meßbuch der heiligen Kirche²⁵ (Freiburg 1923, Herder); im besondern für den Aufbau der Messe J. Kramp, Opfergedanke und Meßliturgie²⁴ (Regens- burg 1923, Pustet); für das Kirchenjahr als Ganzes und die Meßformulare J. Kramp, Meß- liturgie und Gottesreich²⁶ (Freiburg 1922, Herder).

Stimmen der Zeit. 106. 3/4.

Milde, Güte, Langmut, Sanftmut, Treue, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung, Keuschheit“ (Gal. 5, 22). Freilich reifen diese Früchte nicht ohne vielen Kampf, ohne reiche und lange Übung heran. Aber die Erfahrung zeigt auch, daß das Vollkommenheitsbild der Seele um so eher und schöner aus dem Grunde ihrer guten und bösen Anlagen heraufsteigt, je hinreißender der Gedanke und je lebendiger der Geist ist, der dem neuen Leben Form und Inhalt gibt. Ja erfahrungsgemäß teilt sich dieser Geist einem Menschenkinde, dessen Seelenleben verkümmert und verbildet ist, oft genug, wenn nicht meistens nur auf dem Wege eines ehrfurchtsvollen Vertrauens und einer, man möchte sagen, persönlichen Liebe zu einem erfahrenen und großzügigen Seelenführer mit. Das liebende Vertrauen zu einem Menschen gibt die innere Ruhe wieder und bildet die Stufe zum Eintritt in das Heiligtum des Herrn.

Es bleibt eben immer wahr, was kein geringerer als der Völkerapostel bei der Kennzeichnung des Alten Bundes auf der Grundlage des vielgestaltigen Gesetzes und des Neuen Bundes auf der Grundlage des Geistes der Kinderschaft ausgesprochen: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“ (2 Kor. 3, 6), und „wo der Geist des Herrn, da ist Freiheit“ (2 Kor. 3, 17). Was noch so viele einschränkende Bestimmungen nicht erreichen, das wirkt der belebende Geist mit Leichtigkeit; ja, wo erstere nur geistige Dürre und innern Tod zurücklassen, da haucht der Geist neues Leben ein. „Sende aus deinen Geist, und sie werden geschaffen, und du wirst das Angesicht der Erde erneuern“ (Ps. 103, 30). Niemand aber wird bestreiten, daß im Gebetsleben der Kirche Gottes Geist weht und wirkt.

Man wende nicht ein, hier sei ein Idealbild gezeichnet, das in der Wirklichkeit des Lebens niemals bestanden habe, auch nicht in jenen vielgepriesenen ersten Zeiten des Christentums und der Hochblüte liturgischen Denkens. Es ist nicht zu leugnen, Ideale werden in ihrer ganzen Reinheit niemals, auch von den Besten nicht einfachhin verkörpert. Aber wen sie nicht erfüllen und begeistern, der wird sie auch nicht erstreben. Und mochte ein hl. Paulus hie und da, mochten die Kirchenväter noch so viel über den Mangel echt christlichen Idealgeistes bei einzelnen Gläubigen oder ganzen Gemeinden zu klagen haben, niemals unterließen sie es, ihren Zuhörern und Lesern diesen Geist zu kennzeichnen und für ihn zu werben. Denn in allem und unter allen Umständen bleibt Christus, der Herr, uns „Wahrheit, Weg und Leben“ (Joh. 14, 6).

Joseph Kramp S. J.

Christliche Wiedervereinigung.

Daß alle eins seien — eins werden! Dieser Wunsch, dies Gebet und diese Hoffnung ist in den letzten Jahren aus tausend und Millionen Herzen aufgestiegen.

Es gab eine Zeit, und sie liegt noch nicht weit zurück, wo das laute Aussprechen des nämlichen Wunsches, wenn es aus katholischem Munde kam, schon als Angriff auf den konfessionellen Frieden, als Bedrohung der Andersgläubigen ausgelegt wurde und zu erregten Angstausbrüchen führte. Ja, in der katholischen Kirche betet man um Ausrottung der Häresien — der Ketzereien — und Spaltungen. Es ehrt die heutigen Protestanten, daß sie diese Überempfindlichkeit mehr und mehr abgelegt haben und sogar die Nachricht von dem neugegründeten Winfriedbund durchweg mit Gleichmut hinnehmen¹.

Indessen möchten wir zunächst unsre Aufmerksamkeit nicht auf das richten, was gegenwärtig bei uns in Deutschland zur Milderung oder Überwindung der Glaubensdifferenzen geschieht, sondern auf die groß angelegten Versuche, den religiösen und kirchlichen Zwiespalt in der Christenheit zu schließen, welche in andern christlichen Ländern gegenwärtig im Gange sind.

Diese Zeitschrift hat in den letzten Jahren mehrfach über solche Unternehmen berichtet². Es ist an der Zeit, daß wir diese Pläne weiter verfolgen.

Unlängst hat Prof. Dr. G. Pfeilschifter, Professor der Kirchengeschichte an der Münchner Universität, beim Antritt seines Rektorats (25. November 1922) einen äußerst gehaltvollen und fesselnden Vortrag über diesen Gegen-

¹ Ganz ist übrigens die Angst noch nicht erloschen. Gottfried Traub berichtet in seinen „Eisernen Blättern“ (Nr. 5, 19. Juli 1923), er habe in Neuteich (im Werder bei Danzig) die katholische Kirche besucht und dort beim Missionskreuz der Patres Franziskaner eine Aufforderung gelesen zum Gebet um „Frieden und Einigkeit unter christlichen Fürsten und Ausrottung der Keger“. Darüber habe er sich seine Gedanken gemacht. Herr Traub hat wohl falsch gelesen. So grausam sind die Patres Franziskaner nicht, daß sie die Keger mit Stumpf und Stiel ausrotten möchten — wenn auch nur im Gebet. Es hieß in dem Anschlag sicher nicht „Ausrottung der Keger“, sondern eher „Ausrottung der Ketzerei“. Um diese Ausrottung beten allerdings die Katholiken, und zwar nicht erst, seitdem es Franziskaner und andere Orden gibt, sondern schon seit den apostolischen Zeiten. In der uralten Karfreitagsliturgie klingt es feierlich vom Altar: Oremus et pro haereticis et schismaticis . . . — „Lasset uns beten für die Häretiker und Schismatici, daß Gott der Herr sie aus allen Irrtümern befreie und zur heiligen Mutter, der katholischen und apostolischen Kirche, zurückrufen wolle.“ Daneben enthält das Römische Meßbuch noch eine besondere Messe um Abwehr der Spaltung (ad tollendum schisma), „auf daß die Christenheit Spaltung verwerfe, dem wahren Hirten der Kirche sich anschließe und so Gott würdig dienen möge“. Traub kennt ohne Zweifel den großen Unterschied, der zwischen seiner Lesart und der unsren besteht. Er hätte also genauer zusehen müssen. Oder wird er sagen, es sei nur ein Druckfehler? Dann hätte er ihn in einer folgenden Nummer verbessern müssen. Er hat es nicht getan. — Merkwürdig, daß dergleichen „Druckfehler“ sich regelmäßig einstellen, wenn es sich darum handelt, uns und unsre Kirche als geschworene Kegerverfolger darzustellen, und daß man sich darüber dann seine Gedanken macht! Ja, wir wollen die Irrenden bekehren, „konvertieren“; daraus haben wir nie ein Hehl gemacht. Noch jüngst hat Papst Pius XI. der Allerheiligenlitanei eine Anrufung in diesem Sinne beigefügt. Wir hassen den Irrtum und lieben die Irrenden. Wann wird man diesen Unterschied begreifen?

² Vgl. u. a. 98. Bd. (1920) 388 und 100. Bd. (1921) 184.

stand der kirchlichen Wiedervereinigung gehalten, der auch im Druck erschienen ist¹ und vielseitige Beachtung gefunden hat.

Der Gegenstand ist der wärmsten Teilnahme wert. Es ist ein überwältigend großartiger Gedanke, alle die verschiedenen kirchlichen Formen, Gruppen, Sekten, Gemeinschaften, Bekenntnisse und getrennten Kirchenkörper zu einer einzigen großen, ungeteilten, friedlichen Weltkirche unter Wahrung aller berechtigten Eigenheiten, Riten und Sondergebräuche zu verschmelzen.

Sollte der schöne Zukunftsraum „Ein Hirt und eine Herde“ erst jenseits des Jüngsten Tages, wie noch unlängst behauptet wurde, in Erfüllung gehen können?

„Wenn irgend etwas gewiß ist“, schrieb in unsern Tagen ein anglikanischer Bischof, „so ist es dies, daß sichtbare Einheit in der Kirche seiner Jünger von Christus gewollt war. Wenn dem so ist, so sind wir in erschrecklichem Maße von seinem Willen abgewichen.“²

Für uns Katholiken im besondern ist viel daran gelegen, daß wir über dem Anblick der vielfach so kleinlichen und nebensächlichen Streitereien des deutschen Protestantismus unter sich und gegen uns den Blick nicht ablenken lassen von jenen viel großzügigeren Gesichtspunkten und Hoffnungen, mit denen man sich im außerdeutschen Protestantismus allerwärts trägt.

Wir haben es also in diesem Aufsatz an erster Stelle mit kirchlichen Einheitsplänen zu tun, mit den von englischen und amerikanischen Episkopalen oder Anglikanern angeregten Versuchen, die Spaltungen im christlichen Glauben und Kirchenwesen, wie sie seit dem 16. Jahrhundert in so ärgerlicher Weise überhand genommen haben, aus der Welt zu schaffen und eine einzige allgemeine, sichtbare christliche Kirche an die Stelle zu setzen. Im Vorbeigehen aber lenkte Dr. Pfeilschifter die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer noch auf andere parallel laufende Pläne, die nicht unmittelbar auf Kirchenverschmelzung, sondern nur auf Förderung des internationalen politischen und sozialen Friedens durch organisierte Mitarbeit der getrennt bleibenden „Kirchen“ gerichtet sind. Diesem Ziele dient u. a. „Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ oder „durch die Kirchen“³, der auch in Deutschland Wurzel gefaßt hat und durch die von Sigmund Schulze seit zehn Jahren gut geleitete Vierteljahrsschrift „Die Eiche“⁴ Einfluß zu gewinnen sucht.

¹ G. Pfeilschifter, Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit. 8° (144) München 1923. Dr. Franz A. Pfeiffer & Co.

² Bishop Gore, Catholicism and Roman Catholicism 44; The Month, July 1923, 1.

³ The World Alliance for promoting International Friendship through the Churches.

⁴ München, Chr. Kaiser. Pfeilschifter a. a. D. 13. Weiteres Material findet sich in der Flugschrift „Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen 1920—1921“ (Berlin O 17, Fruchtestr. 64 II, Deutscher Arbeitsausschuß). Da hier kirchliche und dogmatische Fragen ausgeschlossen sind und die Absicht einzig auf den Völkerverfrieden geht, so ständen einer Teilnahme der Katholiken daran nicht jene Bedenken entgegen, welche wir gegen die Mitarbeit an der ganz kirchlich eingestellten Weltkonferenz in den oben zitierten Artikeln und in der Flugschrift „Konfessionelle Verständigung“ geltend machten. Einstweilen waren auf der letztjährigen Tagung des Bundes (7.—10. August 1922 in Kopenhagen) nur protestantische Gemeinschaften durch 210 Delegierte aus 25 Ländern vertreten (Die Eiche [Dft. 1922] 393 ff.). Kleinere Zusammenkünfte haben auch 1923 stattgefunden. Für das Jahr 1925 ist ein neuer Weltkongreß

Noch während des Weltkriegs schrieb das ständige Komitee dieses Bundes, an dessen Spitze der lutherische Erzbischof von Upsala stand, eine internationale Tagung für den Sommer 1918 aus, die zu Upsala zusammentreten sollte, die aber dann auf Anfang Oktober 1919 verschoben und nach Holland (Dud Waffenaar) verlegt wurde. Das Komitee bat auch den Papst Benedikt XV. um seine Mitwirkung, und im Auftrag des Heiligen Vaters antwortete Kardinal Gasparri am 19. Juni 1918:

„Seine Heiligkeit hat mit Freuden Ihren Brief über den Kongreß gelesen, der in Upsala zu dem Zweck gehalten werden soll, um innerhalb der menschlichen Gesellschaft das Band der christlichen Liebe mehr und mehr zu stärken, nachdem endlich dieser furchtbare Krieg zu seinem Ende geführt ist. Die menschenfreundlichen Bestrebungen, die in dem Briefe namhaft gemacht werden, sind dem Heiligen Vater besonders willkommen gewesen. Er ist wahrlich selbst davon überzeugt, daß die weltliche Gemeinschaft keine vollständige und dauernde Friedensruhe genießen kann, wenn nicht die Vorschriften der getauften Bruderschaft¹ gebührend beachtet werden. Was auch immer für dieses Ziel unternommen wird, das ist dem Papste lieb und wünschenswert, und das um so mehr, weil es den Weg zur Erreichung jenes Zieles bahnt, das mit den Worten des Evangeliums ausgedrückt wird: daß eine Herde werden möge und ein Hirte.“

Im vergangenen Mai hat nun der protestantische Kirchenfürst aus Schweden auf Einladung Dr. Pfeilschifters in der Aula der Münchner Universität drei Vorträge gehalten über die leitenden Gedanken, welche seiner Friedensbemühung zu Grunde liegen. So wenig er darin auch mit seiner lutherischen, stark subjektivistisch und religionsgeschichtlich gefärbten Dogmatik hinter dem Berge hielt, so war doch das, was er zumal im letzten Vortrag über die Sünde und Schande der endlosen Spaltungen und Zänkereien im Christentum sagte, durchaus wertvoll und uns ganz aus der Seele gesprochen.

Es machte einen wohlthuenden, auf manche einen nahezu überwältigenden Eindruck, als Söderblom am Ende seines letzten Vortrags sich vollauf zu den Sätzen bekannte, mit denen Pfeilschifter seine Rektoratsrede geschlossen hatte. Diese Worte, die der Erzbischof unverändert wiederholte, lauten:

„Was ich in der Gegenwart für möglich und für wünschenswert halte, läge außerhalb jeder wirklichen Kirchenunion und bestünde mit bewußtem Ausschluß einer solchen unter gegenseitiger respektvoller Anerkennung des dogmatischen, rechtlichen und kultischen Besitzstandes der Kirchen in der nüchternen praktischen Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen ohne Ausnahme zum Zwecke der Verwirklichung der allgemeinen christlichen Ideale auf den Gebieten des internationalen, des sittlichen, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens etwa im Sinne eines verbesserten Weltbundes für Freundschaftsarbeit durch die Kirchen. Wenn das möglich gemacht werden könnte, so wäre das schon etwas ganz Großes, der hingebenden, opferbereiten Liebe aller Christen

dieses Friedensbundes angesagt. Der Tagungsort, ob Washington (im unmittelbaren Anschluß an die alsbald zu besprechende Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung) oder Stockholm, wie neuerdings verlautet, scheint noch nicht endgültig festzustehen. Neuerdings erscheint ein ähnlicher Bund auch unter dem einfacheren und für Katholiken weniger anfechtbaren Namen „Bund für praktisches Christentum“.

¹ Ungerwöhnlicher Ausdruck. Man möchte den Urtext sehen; aber offenbar sind die Vorschriften der christlichen Moral gemeint. Unstre Übersehung folgt dem „Archiv für katholisches Kirchenrecht“ 99 (Jahrg. 1919) 153.

wert. Bis eine solche Arbeitsgemeinschaft möglich würde, könnte und sollte man eine Zusammenarbeit erstreben und verwirklichen, wenigstens in den einzelnen Staaten, um dem verheerenden Anstürmen der widerchristlichen Springfluten in gemeinsamer Notarbeit auf der ganzen Linie einen mächtigen Damm entgegenzusetzen“ (Pfeilschifter a. a. O. 33 f.).

Das sind Gedanken, die auch in dieser Zeitschrift wiederholt ausgesprochen wurden. Ein unstatthafter Interkonfessionalismus liegt ihnen, mögen auch die praktischen Schwierigkeiten bedeutend sein¹, keineswegs zu Grunde. Wir möchten sogar noch einen Schritt weiter gehen als Söderblom und Pfeilschifter. Die Betonung des „Christlichen“ ist, wenn sie über das, was das Christentum mit der natürlichen Ethik und dem Naturrecht gemein hat, mißverständlich. Es ist nicht zu sehen, warum wir in dem obigen Abwehrkampf nicht auch mit gottgläubigen Bekennern des Mosaismus, des Islams, vielleicht sogar ostasiatischer Kulte zusammenstehen könnten und sollten. Söderblom selbst legt uns diese Frage auf die Zunge. Denn in seinen religionsgeschichtlichen Streifzügen, mit denen er die drei Vorträge schmückte, nahm er auf christliche und außerchristliche Religionstypen Bezug, ohne sich bei den wesentlichen Unterschieden aufzuhalten. Antisemiten mögen über solche Duldsamkeit erschrecken. Aber gerade wenn wir dem unleugbaren Verderben eines gewissen gottlosen Judentums entgentreten wollen, dürfen wir auf die Bundesgenossenschaft der zahlreichen gläubigen und rechtschaffenen Juden, die selbst schwer unter den Fehlern ihrer Volks- und Religionsgenossen leiden, nicht verzichten.

Eine Frage wird sich dem Leser aufgedrängt haben: Wie kommt es, daß bei einem so edlen und wichtigen Unternehmen die Katholiken ganz teilnahmslos abseits stehen? — So ganz abseits stehen sie nicht. Das beweisen die zahlreichen Kundgebungen des Apostolischen Stuhles und unsrer Bischöfe für den Völkerfrieden und das Echo, das sie bei den Katholiken vieler Länder fanden. Für genauere Einzelheiten sei auf die Artikel dieser Zeitschrift² verwiesen.

Die erste Anregung zu solcher internationaler Friedensarbeit ging, wie oben gesagt, von englischen und amerikanischen Protestanten aus, weil diese an der sektenhaften Zersplitterung am schwersten litten. Aber kurz vor dem Weltkrieg schlossen sich auch die Protestanten in Skandinavien und der Schweiz dem Plane eines solchen Weltfriedensbundes an. Eine gemeinsame erste Konferenz aller dieser protestantischen Friedensfreunde wurde auf den 2. August 1914 nach Konstanz am Bodensee berufen. Zu gleicher Zeit bildete sich unter der Führung eines inzwischen verstorbenen Herrn A. Vanderpol aus Lyon eine Ligue internationale des pacifistes catholiques. Vanderpol berief im Einvernehmen mit der Konstanzer Veranstaltung auf den 10. August 1914 eine katholische Friedenskonferenz nach Lüttich. Eine Einladung erging damals auch an das Studienhaus der deutschen Jesuiten in Valkenburg. Leider machten die Kriegeereignisse, die sich in jenen Tagen über Lüttich entluden, den ganzen Plan zu nichts.

¹ So wäre z. B. die „Anerkennung des Besitzstandes“ zur Vermeidung von Mißverständnissen auf das bürgerlich-rechtliche Gebiet einzuschränken.

² 99 (1920) 385 ff.; 102 (1921) 16 ff.

Die Konferenz in Konstanz hatte trotz des zur selben Zeit anhebenden Krieges mehr Glück und konnte wenigstens ein Komitee wählen, dessen Glieder sich an die Werbung weiterer Mitglieder für den Bund und an die Bildung von Landesgruppen machten. So war es ihnen möglich, auch während des Weltkriegs für die Sache des Friedens zu arbeiten. Gleich nach dem sog. Friedensschluß tagte dieses Komitee, wie schon erwähnt, wieder in Dud Wassenaar. Im folgenden Jahre fand in Beatenberg in der Schweiz eine neue Zusammenkunft von nahezu hundert Pazifisten statt; darunter waren auch mehrere Vertreter der orientalischen Christen. Der anglikanische Erzbischof von Canterbury wurde zum Präsidenten des Weltbundes ernannt. Neben ihm aber blieb in der Folgezeit Erzbischof Söderblom die treibende Kraft in dem Friedenswerk.

Von katholischer Seite war man auch nicht müßig, wie oben schon erwähnt wurde, aber die Schwierigkeiten waren größer. Besonders mußten die Katholiken der im Krieg unterlegenen Länder sich großer Vorsicht und Zurückhaltung befleißigen, wenn sie ihre Gedanken und Worte nicht auf Schritt und Tritt mißdeutet sehen wollten. Ist es doch einerseits durch das von gewisser Seite geschürte Mißtrauen gegen die päpstliche Friedensarbeit, anderseits durch den Arger über den unglücklichen Ausgang des Kriegs so weit gekommen, daß das Wort Pazifist in weiten Kreisen geradezu als Schimpfwort empfunden wird. Ähnlich verhält es sich mit dem in einzelnen protestantischen Blättern bis vor kurzem monoton abgeleierten Sprüchlein von der schwarzen, roten und goldenen Internationale, unter denen die schwarze die schlimmste sei. Trotzdem haben im vergangenen Sommer die katholischen Friedensfreunde sich wieder zu gemeinsamer Tagung gefunden. Wenn dann, so Gott will, erst der katholische Friedensbund an der Hand der ewigen Grundsätze des Naturrechts und des Evangeliums, wie sie neuerdings von den Päpsten Benedikt XV. und Pius XI. klar und beredt aller Welt verkündet wurden, zu gemeinsamen Richtlinien gekommen ist, dann wird es Zeit sein, durch sachkundige Mittelspersonen an die nichtkatholischen Verbände heranzutreten, um wo möglich Vereinbarungen für gemeinsames Handeln aufzustellen.

Einstweilen galt Dr. Pfeilschifters Aufmerksamkeit mehr einem andern, großartigeren Unternehmen: der auch hier schon besprochenen Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung (World Conference on Faith and Order.)

Im Folgenden geben wir auf Grund der Pfeilschifterschen Rede und anderer Quellen einen Überblick über den jetzigen Stand dieser kirchlichen Friedens- und Wiedervereinigungsarbeit.

Obwohl der Heilige Stuhl die Einladung zu einer offiziellen Beteiligung an der Weltkonferenz aus Gründen, die früher hier dargelegt wurden, ablehnen mußte und auch jedes Eingreifen einzelner Katholiken in die Kongreßverhandlungen mißbilligt, so folgt daraus nicht, daß wir der Sache selbst, um die es sich handelt, ablehnend oder feindselig gegenüberstehen dürfen oder gar müssen. Auch Papst Benedikt XV. war weit von solcher Teilnahmslosigkeit entfernt, als er der einladenden Abordnung seinen Standpunkt darlegte und durch seinen Staatssekretär, Kardinal Gasparri, noch weiter darlegen ließ. „Des Papstes Aufmunterung, Beistand und eifrige Gebete“, heißt es in diesem Schreiben des Kardinals vom 7. April 1915, „werden dem niemals fehlen,

der ernstlich und mit gutem Willen dahin strebt, daß alle, welche Christen heißen, sich in einer Kirche zusammenfinden und so als Glieder mit Christus, ihrem Haupte, vereinigen wollen.“ Was der Papst bedenklich findet, das ist die Form eines debattierenden Kirchenkonzils nach dem vorgelegten Plan. Grundsätzliche Bedenken und Lehren der Erfahrung sprechen dagegen. Der elsässische protestantische Konsistorialpräsident Friedrich Curtius dürfte recht behalten, wenn er meint, man werde in Sachen der Friedens- und Verständigungspläne eher zu einem Ergebnis kommen, wenn jeder die in der Konferenz aufgeworfenen Fragen „ruhig in seiner Studierstube durchdenke und den Befund schriftlich niederlege, als in einer so vielsprachigen Versammlung, in welcher naturgemäß der Wunsch nach Harmonie in der Stimmung stärker ist als das Bestreben, die in der Natur der Sache liegenden Schwierigkeiten rückhaltlos klarzulegen“¹.

Einstweilen aber behauptet der jugendlich-heroische Optimismus der suchenden und sehrenden Amerikaner das Feld, und wir wünschen ihrem Unternehmen glücklichen Erfolg. Gerade weil wir die berg hohen Schwierigkeiten vollauf kennen, wollen wir uns gern mit ihnen im Gebet vereinigen, daß der allmächtige Gott das scheinbar Unmögliche möglich und Tatsache werden lasse.

Dr. Pfeilschifter sagt über diese Gemütsstimmung: „Aus vielen Hunderten von Äußerungen diesseits und jenseits des Ozeans erfahren wir von dem heißen Sehnen und inbrünstigen Verlangen nach brüderlicher Einheit unter den Völkern und Menschen, nach einem gemeinsamen christlichen Verantwortlichkeitsgefühl; erfahren wir von der tiefen Überzeugung, daß der Völkerbund eine Seele brauche, die ihm nur die christliche Religion geben könne; erfahren wir von der Notwendigkeit des geschlossenen Vorgehens aller wahrhaft christlichen Kirchen gegen die indifferenten und christusfeindlichen Mächte dieser Welt; erfahren wir aber auch — namentlich anglikanischer- und protestantischerseits — von der unerbittlichen Einsicht, daß die christlichen Kirchen selbst zuvor eins werden müßten, bevor sie ihre Mission in der Gegenwart würden erfüllen können. Aus Tausenden vermeint man eine einzige laute Stimme zu vernehmen: ‚Die getrennten christlichen Kirchen müssen sich wiedervereinigen zur ursprünglichen Einheit, sonst sind sie zur Fruchtlosigkeit verdammt. Einheit oder Sterilität!‘ ...

„Mich haben jene Sehnsuchtsstimmen, die mit einer fast prophetischen Kraft die Christenheit aufrütteln wollen, so tief ergriffen; mich haben diese praktischen kirchlichen Wiedervereinigungsversuche, die arbeiten mit einem Glauben, der Berge versetzt, so in ihren Bann gezogen, daß ich heute in dieser feierlichen Stunde davon zu Ihnen reden muß. Ich glaube das um so eher tun zu sollen, je weniger man bei uns in Deutschland in weiteren Kreisen von diesen großen religiösen Bewegungen Kenntnis genommen hat“ (Pfeilschifter a. a. O. 3 f.).

Diese warmen Töne scheinen uns vollauf berechtigt zu sein. Man muß in der Tat höchste Achtung empfinden vor den zahlreichen Rundgebungen dieser amerikanischen Geistlichen und Laien, die seit Jahren (seit 1910) in immer neuen Beschlüssen, Aufrufen und Drucksachen aller Art der ganzen christlichen Welt zum Bewußtsein zu bringen trachten, wie unnatürlich, unsinnig, un-

¹ Die Eiche (1922) 26.

christlich und sündhaft der jetzige Zustand ist, wo Spaltung und Zersplitterung in allerlei Kirchen und Sekten fast als das Normale erscheint. Weiterhin sind die ungeheuren Kosten, welche von diesen Kreisen der amerikanischen Protestanten in all der Zeit aufgewendet worden sind und noch immer aufgewendet werden, aller Betwunderung wert. Wir werden darüber noch einige Angaben bieten. Aber viel wertvoller als diese materielle Opferwilligkeit erscheint uns der Geist des Glaubens und der Liebe, der alle ihre Worte durchzieht.

Werfen wir zuerst einen Blick auf das bisher Geleistete.

Auf der Generalversammlung der amerikanischen Episkopalen (Anglikaner) in Cincinnati (19. Oktober 1910) wurde der Vorschlag eingebracht und angenommen:

„Dieweil heutigestags unter allem Christenvolk eine wachsende Sehnsucht besteht nach der Erfüllung des Gebetes unsres Herrn, daß alle seine Jünger eins sein möchten, auf daß die Welt glaube, daß Gott ihn gesandt habe, wird beschlossen, daß ein Ausschuß niedergesetzt werde, um einen Kongreß in die Wege zu leiten zum Zweck der Erwägung von Fragen betreffs Glauben und Kirchenverfassung, und daß alle christlichen Gemeinschaften der Welt, welche unsern Herrn Jesus als Gott und Heiland anerkennen, gebeten werden sollen, sich mit uns zu vereinigen in der Vorbereitung und Durchführung eines solchen Kongresses.“

In der ersten Befürwortung dieses Planes, die uns durch die Freundlichkeit des Herrn R. H. Gardiner, Sekretärs der Weltkonferenz, zugestellt wurde, nimmt der Verfasser in der Einleitung Bezug auf frühere Unionsversuche der Protestanten, wie die Evangelische Allianz¹, die Panbresbyterianische Allianz in Amerika und die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh². Dann gibt er über die treibenden Gedanken des gegenwärtigen Unternehmens freimütigen Aufschluß.

Die Edinburgher protestantische Missionskonferenz, erzählt er, wurde erst möglich, nachdem die Teilnehmer übereingekommen waren, daß kein Wort über Glaubensfragen und Ausgleich der Spaltungen geredet werden sollte. Aber gerade auf dieser Konferenz, so fährt der Verfasser fort, „wurde allen klar, was Christus, der göttliche Stifter der Kirche, meinte mit dem Wort: „Nicht für diese allein bete ich, sondern für alle, welche auf ihr Wort hin an mich glauben werden, daß sie alle eins seien wie du, Vater, in mir, und ich in dir, daß sie ebenso eins seien in uns, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“ (Joh. 17, 20 21). „Die Missionäre sind heimgekommen von ihren Arbeitsfeldern in der vordersten Kampflinie und haben uns erzählt: das eine große Hindernis der Bekehrung der Welt sei die Uneinigkeit der christlichen Glaubensboten. Das ist die unabweisbare Gegenrede, die ihnen ins Gesicht geschleudert wird: Wenn die Christen untereinander erst eins sind über das, was Christentum ist, dann wollen wir euch hören.“

„Das Lösungswort bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge ist Reue; eine tiefe Überzeugung von der Sünde, die in dem Zerreißen des Leibes Christi liegt, und eine Überzeugung, daß wir, die wir diese Spaltung aufrecht halten, Anteil haben an dieser Schuld.... Unsre Väter haben gesündigt, und wir sind in ihr Erbe eingetreten.

¹ 1846 in London gegründet, hielt sie 1857 in Berlin eine glänzende, durch König Friedrich Wilhelms IV. Teilnahme ausgezeichnete Tagung, die zu den ausschweifendsten Hoffnungen Anlaß gab, und sank dann wieder kraftlos zusammen.

² Diese Zeitschrift 79, 253.

„In Amerika im besondern“, heißt es weiter, „ist das ärgste Hindernis für das Wachstum der christlichen Religion die Uneinigkeit der Christen. Sie erklärt auch die befremdliche Tatsache, daß in diesem angeblich christlichen Lande die Mehrheit des Volkes gar keine Religion bekennt oder sie wenigstens nicht übt. . . . Unsere Spaltungen sind ferner schuld, daß wir als christliche Nation zum Erstaunen der Welt es unternehmen, unsre Kinder auf rein weltlicher Grundlage zu erziehen. Wenn ein öffentliches Unterrichtswesen eingeführt und zwangsweise aufrecht erhalten wird, das alle Zeit und Kraft unsrer Kinder für sich beansprucht und jegliche sittliche und religiöse Unterweisung ausschließt, wo bleibt dann die Wahrscheinlichkeit, daß das heranwachsende Geschlecht mit diesen wesentlichsten Elementen der Erziehung ausgestattet wird? Die Antwort liegt auf der Hand; aber die christlichen Mächte des Landes scheinen noch nicht zu begreifen, welch einen tödlichen Stoß dieses verkehrte System der Sache des Christentums zufügt.“

Der Schreiber kommt dann auf die großen Schwierigkeiten und Hindernisse der Einigung zu sprechen und warnt vor übergroßer Hast und dem Drängen auf unmittelbaren äußern Erfolg.

„Bevor Einigung oder auch nur ein erster Schritt zur Einigung kommen kann, bedarf es erst des gegenseitigen Verstehens. Daher ist es für die Gegenwart Pflicht der Christen verschiedener Bekenntnisse und Namen, daß sie sich untereinander und ihre verschiedenen Anschauungen besser kennen lernen.“¹

Das ist derselbe Gedanke, den auch wir unausgesetzt verfechten. Aber zwischenein läßt dann der Amerikaner immer wieder Sätze einfließen, die uns zum ernststen Widerspruch nötigen. Da ist z. B. der Satz:

„Der Protestantismus bedarf des Katholizismus und der Katholizismus bedarf des Protestantismus“, der dann weiter dahin erklärt wird, „daß keiner von beiden ein überragendes Alleinrecht auf alle Elemente habe, die das Ideal der christlichen Religion ausmachen.“

Damit ist doch mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, daß die Spaltung der Kirche in verschiedene Zweige oder Sekten kein Unglück, sondern ein Bedürfnis und eine Wohltat war und auch jetzt noch ist, weil keine allein sich selbst genügen kann. Wenn aber Christus, der Herr der Kirche, nicht imstande war oder nicht für gut fand, eine solche Kirche zu gründen, die sich selbst genügt und ihre katholische Einheit trotz aller Absplitterungen und Abfälle aufrecht halten konnte, dann werden auch die Christen des 20. Jahrhunderts dieses Wunder nicht wirken.

Unsre Erwägung bestätigt auch, wie wohlbegründet es war, daß Papst Benedikt XV. nicht wollte, daß katholische Abgesandte an dem Weltkongreß oder an einer Vorbereitungskonferenz offiziell teilnahmen. Wenn es sich um wirkliches Kennenlernen, um Einblick in die innern Gedankengänge und Triebkräfte einer andern Religionsform handelt, so sind derlei buntgewürfelte, aus vielen Ländern und Sprachen für ein paar Tage zusammengescharte Kongresse mit ihrem zerstreuen Drum und Dran nicht das rechte Mittel. Schon die leidige Sprachverwirrung macht ein ersprießliches Arbeiten unmöglich, seitdem das Latein nicht mehr genehm ist. Das ist auch den Veranstaltern des Genfer Vorkongresses von 1920 klar geworden, und sie haben darum einen

¹ A World Movement for Christian Unity by the Rev. Lefferd M. A. Haughwout [The World Conference on Faith and Order. Printed for the Commission 1914] 9 11 15.

Dauerausschuß (Continuation Committee) eingesetzt, um inzwischen, bis zum nächsten Weltkongreß, bessere Verständigung anzubahnen. Dieser Generalausschuß hat wieder eine Anzahl von Sonderausschüssen einzelner Länder, Kirchen und Sekten ins Leben gerufen, die teils an der Beilegung ihrer Sonderzwiste, teils an Fragen der allgemeinen Kircheneinigung ihre Kraft versuchen sollen. Mit der letzten Idee wären wir demnach wieder bei der Form jener Religionsgespräche oder Disputationen angelangt, mit der man in früheren Jahrhunderten die Spaltungen zu heben suchte. Jene Gespräche sind alle erfolglos verlaufen und haben den Streit eher verschärft als besänftigt. Eine Wiederaufnahme des Versuches wird trotz viel gutem Willen kein besseres Ergebnis zeitigen.

Im Dezember 1920 versandte der genannte Dauerausschuß an alle Freunde der Bewegung eine gedruckte Liste dieser Unterausschüsse¹. Sie umfaßt, wenn wir recht gezählt haben, 85 solcher Ausschüsse in allen fünf Weltteilen, die sich auf folgende Gruppen von Kirchen oder Denominationen verteilen: Anglikaner mit 13 Sonderkirchen; Baptisten mit 5 Zweigen; „Christen“ (eine kleine amerikanische Sekte); Kongregationalisten mit 7; Jünger (Disciples) mit 4 Abarten; Morgenländische Kirchen mit 12 Einzelkirchen; Freunde (Quäker); Lutheraner (5 Kirchen — reichsdeutsche Lutheraner sind nicht vertreten); Methodist, 8 Gruppen; Mährische Brüder; Altkatholiken; Presbyterianer und Reformierte mit 22 Zweigen; endlich die Vereinigte Kirche von Südindien. Mit wenigen Ausnahmen waren diese Ausschüsse 1920 schon voll konstituiert und zählten teilweise 20 und mehr Namen, die in der Liste genau verzeichnet sind. Der Dauerausschuß hat außerdem noch einen besondern Ausschuß von sechs Herren eingesetzt, der die auf der Weltkonferenz zu beratenden Gegenstände vorbereiten soll (Subjects Committee). Unter diesen finden wir den Namen des lutherischen Bischofs von Sachsen, Prof. Dr. Jhmels.

Wer die Geschichte ähnlicher Einigungskonferenzen und Konzilien kennt, muß überzeugt sein, daß ein so schwerfälliger Apparat, wenn er mehr als reiner Zierat sein soll, nur sehr langsam arbeiten und vielen Stockungen unterworfen sein wird.

Als Gegenstände, die von den kleineren Ausschüssen und Konferenzen zu behandeln wären, hat das Subjects Committee im September 1922 folgende zwei Reihen vorgeschlagen:

I.

1. Welcher Grad von Einigkeit im Glauben ist in einer wiedervereinigten Kirche notwendig?
2. Ist eine Festsetzung dieses einen Glaubens in Form eines Bekenntnisses (Creed) notwendig oder wünschenswert?
3. Wenn ja, welches Credo soll gebraucht werden? oder welche andere Formulierung wäre wünschenswert?
4. Welches sind die eigentlichen Verwendungen (the proper uses) eines Credos oder eines Glaubensbekenntnisses?

¹ World Conference on Faith and Order. List of Commissions already appointed December 5, 1920. Published by the Continuation Committee.

II.

1. Welcher Grad von Einigkeit in Sachen der Kirchenverfassung ist notwendig in einer wiedervereinigten Kirche?
2. Ist es notwendig, daß darin ein gemeinsames, allgemein anerkanntes geistliches Amt (Ministry) vorhanden sei?
3. Wenn ja, aus welchen Stufen oder Arten von Amtspersonen (Ministers) soll dieses Amt bestehen?
4. Wird die wiedervereinigte Kirche irgendwelche Vorbedingungen der Weihe (Ordination) oder eine besondere Form der Weihe erfordern?
5. Wenn ja, welche Vorbedingungen der Weihe und welche Form der Weihe wäre erforderlich?

Berichte über die in den Konferenzen gefaßten Entschliefungen sollen an den Sekretär des Weltkongresses eingesandt werden.

In einer weiteren Drucksache von 1922 macht der Dauerausschuß bekannt, daß die erste Vollversammlung der Weltkonferenz für Glauben und Verfassung am ersten Montag im Mai 1925 zu Washington, der Bundeshauptstadt der Vereinigten Staaten von Amerika, zusammentreten werde. In dem vorausgehenden Jahr 1924 wird das Dauerkomitee sich in der Westminsterabtei in London versammeln, um die letzten Anordnungen für die Konferenz zu treffen. In der Zwischenzeit, so sagt der Aufruf des Ausschusses an die Christenheit, sollen möglichst viele Teilkonferenzen und Teilkongresse, sowohl solche von Mitgliedern einer einzelnen Kirche für sich als von Mitgliedern verschiedener Gemeinschaften in vereinter Beratung, allerorten gehalten werden. Die einen sollen sich darüber klar werden, welche Hauptwahrheiten ihnen als besonders wertvoll und grundlegend gelten, die andern zum besseren Kennenlernen und Verständnis abweichender Standpunkte dienen. Die Berichte über solche Konferenzen werden ebenfalls an den Generalsekretär der Weltkonferenz erbeten.

Endlich kommt das Zirkular auch auf die Finanzlage des Unternehmens zu sprechen. Der Geschäftsausschuß hatte im Jahr 1922 noch eine Schuldenlast von 16 000 Dollar. Die jährlichen Verwaltungskosten sind für die Jahre 1922, 1923 und 1924 auf je 16 000 Dollar im Minimum veranschlagt. Dabei ist zu beachten, daß der Generalsekretär seine gewaltige Arbeit ganz ohne Bezahlung leistet. Für die Zukunft aber werden zwei bis drei bezahlte Sekretäre mit je 6000 Dollar Jahreseinkommen verlangt.

Für Entschädigung der Mitglieder des Dauerausschusses bei ihrer Versammlung 1924 werden 25 000—50 000 Dollar angesetzt. Sehr groß werden auch die Kosten der Weltkonferenz in Washington sein. Man rechnet mit einer Dauer von einem Monat und einem täglichen Aufwand jedes Teilnehmers von fünf Dollar für Kost und Wohnung. Viele der Teilnehmer, deren es vielleicht, wie man hofft, mehr als tausend sein werden, sind nicht in der Lage, diese Kosten sowie die der Reise selbst zu tragen oder von ihrer eigenen Gemeinschaft zu erwarten. Man wird also zunächst versuchen, die Summen auf die beteiligten Kirchenkörper nach billiger Schätzung umzulegen. Da dieser Weg allein voraussichtlich nicht reichen wird, so bleibt nur noch der

¹ Zwanzig Paragraphen über die Weltkonferenz über Glauben und Kirchenverfassung, von Ralph W. Brown, veröffentlicht von dem allgemeinen Fortsetzungsausschuß 1923. 8^o (12)

Auf an die Freigebigkeit übrig, und auf diese Freigebigkeit rechnen die Veranstalter des Weltkongresses mit voller Zuversicht. Es handelt sich zwar um Millionen von Dollars; aber bei der Großzügigkeit, mit der man in England und Amerika solche Unternehmen anzufassen weiß, und bei dem Reichtum vieler kirchlich gesinnter Protestanten wird die Zuversicht auf ihre Rechnung kommen.

Weniger zuversichtlich möchten wir uns, wie schon angedeutet, über das Gelingen des großartigen Planes in Bezug auf das Hauptziel, die Schaffung einer allgemeinen, ungeteilten, sichtbaren Kirche mit einem Glauben und einer Verfassung aussprechen. Wir wollen zwar den heutigen Einberufern des Kongresses zugeben, daß der Vergleich mit den Religionsgesprächen der Reformationszeit ein ungünstiges Urteil nicht unbedingt erzwingt. Jene alten Kongresse scheiterten zumeist an der leidenschaftlichen Voreingenommenheit, an dem Mangel des guten Willens und der christlichen Liebe bei den Beteiligten. Die Schuld dieses unzulänglichen Verhaltens lag manchmal auf beiden Seiten, wie Bischof Konrad Martin¹ aufrichtig anerkennt. Ein anderer Grund des Mißlingens war die Einmischung der weltlichen Politik und die Rücksicht auf die Wirkung, welche von einem etwaigen Ergebnis auf diese Politik zu erwarten oder zu befürchten war. Beide Klippen sind heute nicht mehr so gefährlich.

Was uns nach dieser Seite besonders hoffnungsvoll stimmt, das ist der Umstand, daß die Einberufer ein ungemein großes Gewicht legen auf das vereinte Gebet aller Christen, die ein Herz haben für die Ziele des Kongresses. Dieser Gebetsgeist ist es, durch den, wie Professor Pfeilschifter hervorhebt, die Amerikaner mit ihrer weitherzigen Liebe und ihrem Glauben, der Berge versetzt, jeden ernsten Christen jedes Bekenntnisses bezaubern und in ihren Bann ziehen müssen, auch wenn man den eingeschlagenen Weg für eine Sackgasse hält. Dieser Gebetsgeist ist es ferner, der schon jetzt eine Brücke oder sagen wir lieber einen gemeinsamen Boden abgibt, auf dem Katholiken und Protestanten sich zusammenfinden können, um das Werk der Wiedervereinigung hoffnungsvoll anzubahnen. Hat doch auch Papst Benedikt XV. in der Audienz, die er den Abgeordneten des Weltkongresses am 16. Mai 1919 gewährte, den Gedanken einer solchen Konferenz aller nichtkatholischen Gemeinschaften durchaus nicht mißbilligt, ihnen vielmehr die Teilnahme seines Gebetes für ihr schweres Unternehmen ausdrücklich versprochen. Solche Gebete für die Wiedervereinigung im Glauben und Gottesdienst sind in der katholischen Kirche, wie schon gesagt, seit Jahrhunderten, seit Beginn der Spaltungen stets in Übung gewesen und von den Päpsten immer empfohlen worden.

Wie ernst gemeint die Aufrufe der Amerikaner zum gemeinsamen Gebet sind, ersehen wir daraus, daß unter den zahlreichen Drucksachen, die der Sekretär des Weltkongresses, Herr Robert Gardiner², an jedermann, der darum ersucht, kostenlos versendet, mehrere Hefte der Sache des Gebetes gewidmet sind. Da ist z. B. ein vierzigseitiges Gebetbüchlein: *Manual of prayer for Unity*, mit Formularien für gemeinschaftliches Gebet und stilles Privatgebet, mit

¹ Wozu noch die Kirchenspaltung? (1869) IV.

² Adresse: 174 Waterstreet, Gardiner, Maine, U. S. A.

Vitaneien und Kollekten in reicher Auswahl. An uns Katholiken richtet das Handbüchlein die Bitte, wir sollten uns bei passender Gelegenheit der Votivmesse unfres Römischen Meßbuches bedienen oder auch das Gebet, welches der zelebrierende Priester vor seiner Kommunion verrichtet: Domine Iesu Christe, qui dixisti . . .¹, in der angegebenen Meinung beten. Viele der empfohlenen Gebete sind überhaupt nach Form und Inhalt ganz katholisch gehalten.

Der Fortsetzungsausschuß der Weltkonferenz hat außerdem angeregt, daß die Woche unmittelbar vor Pfingsten jedes Jahres von allen Freunden der Kircheneinheit als Gebetsoktav der besondern Fürbitte für den Erfolg des großen Anliegens gewidmet werde. Jahr um Jahr versendet der Sekretär Robert Gardiner Einladungen und Formulare in verschiedenen Sprachen kostenlos an alle, die darum einkommen².

Schon im Jahre 1908 hatten die amerikanischen Episkopalen eine solche Gebetsoktav für den Monat Januar ausgeschrieben. Papst Pius X. gab im folgenden Jahre seine Zustimmung dazu, daß auch die amerikanischen und englischen Katholiken sich an dieser Gebetswoche beteiligten. Sie begann mit Petri Stuhlfeier (18. Januar) und schloß mit Pauli Bekehrung (25. Januar). Benedikt XV. hat den frommen Gedanken noch 1916 durch Breve vom 25. Februar 1916 gesegnet und empfohlen. Januar oder Mai, das Datum ist Nebensache, und wir Katholiken hatten schon lange vor diesen Aufrufen Gebete und Gebetsvereine für das große Anliegen: Ut omnes unum — „Daß alle eins seien!“ Die Hauptsache ist die feste Überzeugung, daß die Bauleute an dem Werk umsonst arbeiten, wenn der Herr das Haus nicht baut, und daß Gottes Mitwirkung nur auf demütiges und anhaltendes Gebet hin zu hoffen ist.

Die Veranstalter des Weltkongresses räumen selber ein, daß man ganz wohl der Ansicht sein könne, der ganze große Plan ihres Unternehmens sei ein Irrweg und müsse vielleicht durch weitere und bessere Versuche ersetzt werden. Unsererseits aber wollen wir gern anerkennen, daß wenigstens die ersten Schritte auf dem Weg zur Einheit durchaus richtig sind und unsre volle Billigung und Teilnahme verdienen, nämlich die Einladung zum Gebet und das Streben nach gegenseitigem Kennenlernen und Verstehen. Unser Widerspruch beginnt erst, wie schon mehrfach angedeutet ist, wenn sie ausdrücklich oder stillschweigend voraussetzen, die Einheit der von Christus gestifteten sichtbaren Kirche sei schon in den Tagen des Photius und Eärularius, d. h. vor ungefähr tausend Jahren, in die Brüche gegangen. Seit dem griechischen Schisma,

¹ „Herr Jesus Christus, der du zu deinen Aposteln gesagt hast, den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch, sieh nicht auf meine Sünden, sondern auf den Glauben deiner Kirche und verleihe ihr gnädiglich Frieden und Eintracht, der du lebst und regierst Gott in alle Ewigkeit. Amen.“

² Das im Frühjahr 1923 uns zugekommene Formular trägt den Titel: World Conference on Faith and Order. Suggestions for an Octave of Prayer for Christian Unity, May 13 to 20 (May 7 to 14 Eastern Calendar) being the eight days ending with Pentecost or Whitsunday in 1923. . . . 12° (24) Published by the Continuation Committee. Als Probe des Geistes, in dem der Aufruf gehalten ist, wählen wir die Gebetsmeinung für Mittwoch, den 16. Mai 1923: „Gnade des Verständnisses der schrecklichen Bosheit einer geteilten Kirche (The grace of appreciation of the appalling iniquity of a divided church) . . . Gott erbarme sich unser! Seine Kirche ist mit dem Ausfall dieser widerwärtigen Sünde behaftet . . .“ (a. a. D. 11).

besonders aber seit der Trennung des 16. Jahrhunderts, habe, so meinen sie, keine von allen vorhandenen sog. Kirchen berechtigten Anspruch darauf, jene wahre, sichtbare, katholische Kirche zu sein; alle ohne Ausnahme seien mit dem Aussatz und der Sünde des Schismas oder der Irrlehre behaftet. Wer auf diesem Standpunkt steht, muß unweigerlich jede Hoffnung auf einen Neubau der Kirche fahren lassen. Entweder war jene eine hierarchische Kirche des ersten Jahrtausends ein für alle Zeiten gestiftetes Werk des göttlichen Erlösers, und dann konnte sie trotz aller menschlichen Sünden und Schwachheiten nicht untergehen und ist nicht untergegangen — oder sie war nur ein Produkt rein geschichtlicher Entwicklung und hat als Menschenwerk das Schicksal aller vergänglichen Menschenwerke geteilt: dann ist jeder Versuch, Geschehenes ungeschehen zu machen, von vornherein aussichtslos. Der Plan der Amerikaner ist dann ein Greifen nach dem Mond. Ihr Werk wäre geradezu der Aufbau einer neuen Religion mit einer neuen Kirche. Diese könnte nie und nirgends als die alte, wahre Kirche Christi anerkannt werden.

Wenn die Kommissionsmitglieder der Weltkonferenz diese Gedanken reiflich überlegen, wird ihnen ohne Mühe klar werden, daß glücklicherweise noch ein anderer, viel einfacherer und leichter Weg zu ihrem Ziele, das auch unser Ziel ist, offen steht. Es ist der Weg, den ihnen schon die Päpste Pius IX., Leo XIII., Benedikt XV. und jetzt auch Pius XI. in ihren an die ganze Christenheit gerichteten Rundgebungen gewiesen haben. Es ist der Weg der Rückkehr zu der einen, nie geteilten und nie untergegangenen, sichtbaren, katholischen Kirche, die auf Petrus gegründet ist und im Nachfolger Petri in Rom ihr sichtbares Haupt verehrt. Sie werden dann auch bekennen müssen, daß es nicht Stolz und Herrschsucht ist, wenn die Päpste und alle Katholiken, die bis jetzt in der italienischen, deutschen, englischen, französischen, amerikanischen Öffentlichkeit zu ihrer Einladung Stellung genommen haben, diesen katholischen, einzig möglichen Weg offen und entschieden immer wieder darlegen. Danken wir vielmehr Gott, daß es außer jener hoffnungslosen anglikanischen Teilkirchen- und Bruchstücktheorie noch eine andere Lehre von der Kirche Christi gibt, die den einzigen Ausweg aus dem kirchlichen Nihilismus öffnet. Es ist die von den Protestanten so arg gefürchtete Rückkehr zur verlassenen einen, katholischen, apostolischen Mutterkirche.

Die Meinungsverschiedenheit über den richtigen und besten Weg zum gemeinsamen Ziel soll uns, wir wiederholen es, nicht abhalten, im Gebet um Glaubenseinheit und im Streben nach beiderseitigem Kennenlernen und besserem Verstehen mit der Weltkonferenz und allen gleichgesinnten Protestanten Hand in Hand zu gehen. Einstweilen haben wir mit dieser Arbeit, mit dem Hinwegräumen von Vorurteilen, falschen Vorstellungen und anezogenem Widerwillen vollauf genug zu tun.

Matthias Reichmann S. J.

Aus Sturmtagen der katholischen Publizistik.

(Der Kampf um die „Neue Würzburger Zeitung“ 1837—1839.)

Die Gefangennahme des Kölner Erzbischofs Klemens August v. Droste-Vischering bedeutet einen Wendepunkt in der deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. Daß sie aber dazu wurde, daran kommt ein Hauptverdienst der katholischen Publizistik zu, die unter König Ludwig I. in Bayern für kurze Zeit eine freie Heimstätte fand. Die preußische Regierung erkannte sofort die Bedeutung dieser kirchlichen Pressetätigkeit und begann einen rücksichtslosen Kampf dagegen. Der Hauptstoß richtete sich dabei gegen die „Neue Würzburger Zeitung“, das einzige katholische Tageblatt größeren Stils in Deutschland; leider bot es durch seine scharfe Tonart und durch manche Übertreibungen eine willkommene Angriffsfläche für seine Gegner.

Heute ist die „Neue Würzburger Zeitung“, deren Bedeutung für die Abwehr der preußischen staatskirchlichen Willkür und für die Weckung des katholischen Geistes in Deutschland kaum hoch genug angeschlagen werden kann, fast vergessen. Da dürfte es sich lohnen, nach den Quellen den Kampf zu verfolgen, den sie in den Jahren 1837—1839 geführt hat¹.

Die „Neue Würzburger Zeitung“ war kein katholisches Blatt in dem Sinne, daß sie von einem katholischen Verlage aus Liebe zur katholischen Sache herausgegeben wurde. Für ihre Eigentümer, die Buchhändler Gebrüder Stahel in Würzburg, war die Zeitung reine Geschäftssache; ihre Richtung paßten sie allein den Zeitumständen an. So war das 1826 gegründete Blatt 1831—1832 liberal, 1837 wurde es, wie Minister v. Abel in einem Gutachten für König Ludwig I. es ausdrückt, „den Vorkämpfern der katholischen Sache unbedingt

¹ Die folgenden Mitteilungen, die einen Auszug aus einem Teil einer größeren fertigen Arbeit über „Bayern und das Kölner Ereignis“ bilden, stützen sich der Hauptsache nach auf ungedruckte Quellen. Benützt wurden aus dem Geheimen Staatsarchiv in München: die regelmäßigen Gesandtschaftsberichte der bayrischen Vertreter in Berlin, Frankfurt und Wien, die Sammlung der in dem Pressestreit vom bayrischen Außenministerium geführten Korrespondenz: M. I. Pol. Arch. Nr. 47 (2 Faszikel) und 48 (4 Faszikel), (zitiert: GSA. 47 bzw. 48 und Faszikel); aus dem Geheimen Hausarchiv in München: die Nachlässe König Ludwigs I. und des Ministers v. Abel; aus dem Kreisarchiv in München: die Akten des Innenministeriums über periodische Schriften: M. I. Fasz. 1081—1095, hier fand sich in Fasz. 1085 die Ministerialkorrespondenz über den „Fränkischen Kurier“, den Nachfolger der „Neuen Würzburger Zeitung“, und in Fasz. 1090, Nr. 9 und 10 die über die „Neue Würzb. Ztg.“ selbst (zit.: KA. 1085 bzw. 1090); endlich M. I. 1659/1976 (zit.: KA. 1659/1976) mit dem Rest der Akten über den „Fränkischen Kurier“, der auch sehr wichtige Mitteilungen über die „Neue Würzb. Ztg.“ noch enthält. Eingesehen wurden endlich die Berichte des preußischen Gesandten in München, die sich im Geheimen Staatsarchiv in Berlin befinden. Gegenüber diesen reichen Quellen verschwindet, was die gedruckte Literatur bietet. Wertvolles Material boten nur die trefflichen Artikel von A. Doeberl in den Histor.-pol. Blättern 1919, Bd. 163 S. 23 ff. und 74 ff., und 1920, Bd. 165 S. 194 ff. Was R. Bachem in seiner so verdienstlichen Geschichte der kath. Presse: Josef Bachem I 223 ff. und 281 f. beibringt, ist das Ergebnis weniger, mühselig zusammengetragener Notizen. Die Mitteilungen bei Treitschke, Deutsche Geschichte IV³ 121—123, und Paul Vogel, Beiträge zur Geschichte des Kölner Kirchenstreites (1912) 62—64, stützen sich einseitig auf ganz wenige preußische Akten. Die „Neue Würzb. Ztg.“ war dem Verfasser nur teilweise zugänglich; daß die Jahrgänge 1837—1839 aber noch ganz existieren, hat A. Doeberl a. a. O. mitgeteilt.

zur Verfügung gestellt, nicht aus Sympathie für die Sache, sondern aus Rücksicht auf den pekuniären Vorteil“¹. Nach der kurzen katholischen Epoche wurde es 1840 ganz farblos und stand 1842 unter jüdischer Redaktion.

Seine Schwenkung ins katholische Lager begann mit der Anstellung des bekannten, vielgeschmähten Journalisten Ernst Zander als Redakteur der Zeitung². Dieser, der Sohn eines protestantischen Predigers, war 1803 zu Schöneburg in Mecklenburg-Strelitz geboren, hatte weite Reisen gemacht und war nach mehrjährigem Aufenthalt in England, wo er eine vornehme Irländerin geheiratet hatte, 1830 zur katholischen Kirche übergetreten. 1833 war er nach Deutschland zurückgekehrt und hatte sich zunächst in Wien, dann auf den Gütern seines Stiefvaters, des Oberstallmeisters v. Bülow, und seines Oheims, des bekannten Konvertiten v. Beckedorff, in Pommern aufgehalten. 1833 kam er nach Regensburg, um die Leitung des von der Pustetschen Verlagshandlung geplanten Tageblattes „Der Herold“ zu übernehmen. Wie die Zensurakten beweisen, hat Zander schon damals rücksichtslos und ohne Furcht nach oben und nach unten seine hochkonservativen und streng katholischen Ideen verfochten. In einem Bericht des damaligen Generalkommissärs von Regensburg, des edlen Konvertiten und Dichters v. Schenk, wird Zanders politische Richtung unter lebhafter Anerkennung mit der des konservativen „Berliner politischen Wochenblattes“ verglichen, aber zugleich bedauert, daß der junge Redakteur, der mit seltenen Kenntnissen ungemeinen Scharfsinn und eine gewandte Darstellungsart verbinde, es an Mäßigung und Unparteilichkeit fehlen lasse.

Diese Charakteristik ist durchaus richtig. Zander war ein Journalist von ungewöhnlicher Begabung. Durch seine Beziehungen nach allen Ländern mußte er sich überall Mitarbeiter zu gewinnen und hinter die geheimsten Dinge zu kommen. Seine Schlagfertigkeit, sein anschaulicher Stil und sein treffender Witz, der oft zum ägenden Spott ausarten konnte, machten ihn zum geborenen Volkschriftsteller. Selbstlos der Sache dienend, setzte er für seine Zeitungen sein Vermögen und seine unglaubliche Arbeitskraft restlos ein, und so brachte er rasch alle Blätter, deren Leitung er übernahm, zu einem großen Aufschwung und erzwang ihnen Beachtung.

Leider stimmt aber auch, was Schenk von seiner Maßlosigkeit sagt. Als Mensch wie als Schriftsteller kannte Zander kein Nachgeben. Jeder vermittelnde Standpunkt kam ihm wie ein Verrat vor, und rücksichtslos vertrat er seine oft extremen Ansichten als die allein richtigen. Nicht bloß mit Zensoren, die ihm nicht gewogen schienen, lag er ständig in Streit; er war rechthaberisch und herrschsüchtig; auch Leute, die ihm wohl gesinnt waren, trennten sich meistens rasch von ihm und hielten ein Nebeneinanderarbeiten mit ihm für unmöglich. Für die Überzeugungen anderer, religiöse oder politische, fehlte ihm das Verständnis, und unglaublich hart sind manchmal seine Urteile über Andersdenkende. Einen andern Zug heben noch übereinstimmend seine Freunde hervor; er konnte nicht rechnen, weder in seiner Familie noch in seinen Unternehmungen wußte er zu wirtschaften. So lebte er ständig in Schulden, und das wirkte verbitternd und niederdrückend auf ihn ein und ließ ihn nie zu einer wirklich unabhängigen Arbeit und Stellung gelangen.

Der Regensburger „Herold“ ging schon nach dem ersten Jahrgang wieder ein und nun übernahm Zander 1837 die Schriftleitung der „Neuen Würzburger Zeitung“. Es waren gerade die Tage, wo der denkwürdige Streit

¹ RA. 1659/1976, a. u. Antrag vom 6. März 1842.

² Die hier gegebenen Daten über Zander sind entnommen dem Bericht des Regierungspräsidenten des Regenkreises über Zander vom 30. Dez. 1835, Münchner Kreisarchiv MA. 1086, Akt „Herold“, und der Einbürgerungsurkunde des Herrschaftsgerichtes in Kleinheubach vom 28. Okt. 1837, Abschr. in RA. 1090, 9. Zander hatte danach die Vornamen: Karl, August, Rudolph, Ernst.

zwischen dem Kölner Erzbischof Klemens August und der Preussischen Regierung zum Ausbruch kam. Mit Feuereifer ergriff Zander für den bedrängten Kirchenfürsten und gegen das ihm in der Seele verhaßte Preußen Partei. Ein erster Zusammenstoß mit Preußen erfolgte im Juni. Der preussische Gesandte in München, Graf v. Dönhoff, beschwerte sich über einen Artikel der „Neuen Würzburger Zeitung“, in dem das Vorgehen Preußens bei der Regelung der Münzverhältnisse als unehrlich und bundeswidrig gebrandmarkt war¹. Zander glaubte aber, daß schon dieses Eingreifen des preussischen Vertreters durch seine Verteidigung des Kölner Erzbischofs hervorgerufen sei².

Graf Dönhoff, dem wir hier zum ersten Mal begegnen, war, wie seine Berichte nach Berlin entnehmen lassen, ein Mann von ganz eng protestantisch-preussischem Gesichtskreis. Die junge katholische Bewegung, wie sie sich in München um Görres sammelte, haßte er aus ganzer Seele. Unglaubliche Dinge weiß er über sie nach Berlin zu berichten. Daß der Streit um die „Neue Würzburger Zeitung“ so ernste Formen annahm, ist wesentlich auf seine aufreizende Berichterstattung zurückzuführen. Gefährlich war er besonders deshalb, weil ihm aus den allerhöchsten Kreisen des Münchner Hofes, die gegen die katholische Richtung Ludwigs I. eingenommen waren, die geheimsten Dinge zugetragen wurden.

Als dann im November bekannt wurde, daß die preussische Regierung Klemens August zum Rücktritt oder zur Anerkennung ihrer Vorschriften über die Mischehen zwingen wolle, da wallte es in Zander auf. In der Nummer 325 der „Neuen Würzburger Zeitung“ vom 23. November, die noch vor dem Bekanntwerden der Gefangennahme des Erzbischofs erschien, brachte er einen Artikel, der nach Form und Inhalt die damals üblichen Schranken weit überschritt. Er enthält die Gedanken, die in den nächsten Tagen in seinem Blatt immer wiederkehren. Unter dem Schutze des Schlagwortes der Toleranz habe die preussische Regierung mit allen Mitteln: Verleumdung, Imparität, Propaganda und Bestechung, die Katholiken systematisch zu protestantisieren gesucht; durch die Feigheit der Katholiken und ihrer Oberhirten habe sie auch wirklich Erfolge erzielt, und durch diese Erfolge kühn geworden, wage sie es nun, den offenen Kampf gegen die katholische Kirche aufzunehmen und einen katholischen Erzbischof, der sein Gewissen nicht verraten wolle, vom Amte zu entfernen. Dann aber warnt Zander die rheinischen Katholiken vor Gewalttaten und fordert die katholischen Regierungen Bayerns und Österreichs auf, sich der unterdrückten Kirche anzunehmen.

Tage darauf war die Nachricht von dem Kölner Ereignis in Würzburg angelangt. Nun ging der Kampf der „Neuen Würzburger Zeitung“ gegen die preussische Gewalttat erst richtig an. Mit großartiger Rhetorik, mit beißender Ironie und in den schärfsten Ausdrücken geißelt Zander das Vorgehen der preussischen Regierung. Gleich im ersten Artikel wird ihr unverblümt Lüge, Verleumdung und Gleißnerei vorgeworfen. Sie wird der Proselytenmacherei und Verbreitung von Indifferentismus beschuldigt. Es wird ihr vorgehalten, daß sie von allen Seiten und durch jegliche Mittel die Anhänglichkeit der Katholiken an ihren Glauben zu untergraben gesucht habe, daß sie die

¹ KA. 1090, 9.

² In einem Brief an den Kronprinzen, den späteren König Max II., vom 21. Juni 1837, abgedruckt von Doeberl in den *Histor.-pol. Blättern* 1919, Bd. 163, S. 31 ff.

Hirten eingeschläfert, bestochen oder mit systematischen Schrauben so niedergehalten habe, bis sie aus Schwäche, Ohnmacht oder Furcht keinen Widerstand mehr zu leisten gewagt hätten. Dazu verstand es Zander auch diesmal wieder, Dokumente herbeizuschaffen, die das Vorgehen der preußischen Regierung in der peinlichsten Weise beleuchteten und geeignet waren, auch selbst auf jene zu wirken, bei denen seine rhetorischen Deklamationen wirkungslos verhallten.

Allenthalben bei Freund und Feind weckten Zanders Artikel die Aufmerksamkeit. Im Rheinland wurde seine Zeitung geradezu verschlungen. Die spätere preußische Denkschrift¹ gegen Bayern gibt zu, daß sie zahllose Leser gefunden hätte, und Bischof v. Geißel berichtete auf Grund eigener Beobachtungen an Minister v. Abel, daß sie „mit Begierde und steigendem Applaus“ gelesen worden sei, daß man sie trotz des bald erlassenen preußischen Verbotes in einer großen Menge von Exemplaren regelmäßig in die Diözesen Trier und Köln eingeschleppt, dort in gemischten Orten heimlich von Haus zu Haus geschickt oder in vertrauten Abendversammlungen mitgeteilt und in rein katholischen Dörfern öffentlich vorgelesen habe. Viele Artikel derselben seien sogar abgeschrieben und „in weitere Zirkulation“ gesetzt worden².

Es kann nicht wundernehmen, daß Preußen, welches schon durch übertriebene und falsche Berichte seiner Polizeiorgane im Rheinland an eine bevorstehende Erhebung der Rheinländer glaubte, den Kampf gegen die „Neue Würzburger Zeitung“ wie eine Notwehr sofort mit äußerster Kraft aufnahm. Graf v. Dönhoff hatte bereits am 25. November den bayrischen Außenminister, Freiherrn v. Gise, gebeten, die Presse vor heftigen Äußerungen über die Maßregeln der preußischen Regierung zurückzuhalten³. Nachdem die „Neue Würzburger Zeitung“ vom 26. November in München eingetroffen war, wandte er sich, ohne erst einen Auftrag seiner Regierung abzuwarten, wieder an den Minister und bat ihn, den Zensor „wegen seiner strafbaren Konnivenz“ gegen diesen „aller Haltung, Maßes und Zieles entbehrenden Artikel“ zurechtzuweisen und „Vorkehrungen zu treffen, die das Wiedererscheinen solcher politisch religiöser Brandbriefe“ verhinderten⁴. In den folgenden Tagen wiederholte er diese Bitte mündlich und schriftlich mehrfach in immer dringenderer Form.

Erst am 1. Dezember bekam er eine Antwort, die ihn zunächst befriedigte. Es wurde ihm mitgeteilt, daß an die Würzburger Kreisregierung seitens des Ministeriums des Innern eine strenge Verfügung gegen die Ausschreitungen der Presse ergangen sei. Verweser dieses Ministeriums war damals Karl v. Abel, ein eifriger Katholik, der dem Görrestreife nahestand. In dem Ministerialerlaß war zwar die Schreibweise der „Neuen Würzburger Zeitung“ scharf getadelt und als „leidenschaftlich, mißfallend, tadelnswert und unzulässig“ bezeichnet worden, aber es war keineswegs jede Erörterung der Kölner Vorgänge verboten, im Gegenteil dieselbe ausdrücklich als erlaubt erklärt worden, wofern sie sich nur in der Form ruhiger Darlegung halte. Das war bei aller logisch klaren Scheidung für die Praxis eine schwierige Norm. Zweifellos hatte Zander in den ersten Nummern der „Neuen Würzburger Zeitung“

¹ Vgl. weiter unten S. 8.

² Brief an Abel vom 23. Aug. 1838. Nachlaß Ludwigs I. XIV 219.

³ Preuß. Denkschrift vom Febr. Beilage B.

⁴ GGA, 48 I.

seiner Erregung allzu freien Lauf gelassen, aber auch eine nüchterne Darstellung der Tatsachen und ihre Beurteilung, als ungerecht und gegen das katholische Kirchenrecht verstößend, mußte von einem Manne wie Dönhoff als staatsfeindlich und aufrührerisch empfunden werden. Und so kam es.

Der Gesandte, der sich zunächst mit diesem Bescheid der bayrischen Regierung beruhigt hatte, ja sogar die Übergabe einer förmlichen Beschwerde, die ihm von seiner Regierung aufgetragen worden war, unterlassen hatte, glaubte auch jetzt noch im Ton der „Neuen Würzburger Zeitung“ keine Änderung feststellen zu können, wiewohl die Zensur schon entschieden einzugreifen begonnen hatte. Er übergab am 10. Dezember die ihm anbefohlene offene Beschwerdenote, in der Genugtuung für die Beleidigungen Preußens durch angemessene Strafe des Zensors und Redakteurs in sehr scharfen Ausdrücken gefordert wurde. Die Note vermied es, auf bestimmte Artikel hinzuweisen, erklärte vielmehr die ganze Richtung des Blattes für aufrührerisch und beleidigend¹.

Gise, der inzwischen aus Berlin Nachrichten über die dort herrschende erregte Stimmung gegen Bayern erhalten hatte, bat nun am 11. Dezember den Verweser des Innenministeriums, alles zu tun, um Preußen zufriedenzustellen. Es erging auch darauf eine zweite Verfügung nach Würzburg, in der der Zensor zur Verantwortung aufgefordert und Jander die Ausweisung aus Bayern angedroht wurde, eine Drohung, die übrigens unausführbar war und nie ausgeführt wurde, weil der Redakteur nicht lange zuvor das bayrische Bürgerrecht bei dem Herrschaftsgericht in Kleinheubach erworben hatte. Schon am 17., 20., 25. und 26. trafen neue Beschwerden Dönhoffs ein. Am 30. Dezember überreichte er eine Note, deren Text in Berlin aufgesetzt worden war. Er sollte sie unverzüglich übergeben und für ihre Vorlage beim König Sorge tragen. Das ausführliche Schriftstück, dessen scharfer Ton geradezu überrascht, erklärte, das ständig fortdauernde, unerhörte Verhalten der „Neuen Würzburger Zeitung“ sei unvereinbar mit der Bundesgesetzgebung, und warf den höchsten bayrischen Dienststellen unverhüllt Begünstigung der Preßfehde gegen Preußen vor².

Ludwig I. war aber keineswegs ohne Kenntnis von der Sprache der „Neuen Würzburger Zeitung“. Auf einen Bericht des bayrischen Gesandten in Berlin, des Grafen Lutzburg, der die Lage als sehr bedrohlich schilderte, hatte er am 27. Dezember bemerkt:

„Ich lese selbst jene die Kölner Sache betreffenden Aufsätze der ‚Neuen Würzburger Zeitung‘ und finde die jüngsten nicht um dawider einzuschreiten geeignet. Ob meinem Gesandten in Berlin, diesem preussischen Organe, ohne es zu wissen, etwas zu erwidern sein dürfte, darüber Freiherrn v. Gises Ansicht: entweder nichts oder zurechtweisend, berichtend.“³

Als der Außenminister kurz darauf die preussische Note vorlegte und auf die Gefahren hinwies, die ein Bruch zur Folge haben könnte, wie z. B. die Kündigung des Zollvereins, schrieb der König darunter:

„Während so viele Aufsätze für Preußen in der Kölner Sache in bayrischen Zeitungen erscheinen, wäre doch auch nicht unbillig, wenn nur in keinem heftigen Tone,

¹ GGA. 48 I.² Ebd.³ GGA. 47 I.

wenn in einem dagegen Aufsätze erschienen. Der Ton der Note des Grafen Dönhoff dieser ist arg. Sehr betrübt wäre es, wenn die Kölner Sache Bayern mit Preußen verfeinden sollte, aber auch schlimm, wenn nur für Preußen geschrieben werden dürfte. Bestrafung des Zensors darf nicht stattfinden für die bewußten Aufsätze.“¹

Trotzdem verlangte Ludwigs I. Gutachten von den beteiligten Ministerien. Freiherr v. Gise entwickelte in dem seinigen², daß der Konflikt mit Preußen die Gefahr einer Verfassungsverletzung für Bayern heraufbeschwöre. Es war eine bekannte Tatsache, daß nichts auf den König stärker wirkte als ein solcher Hinweis auf den Verfassungseid.

In Bayern war die Pressüberwachung durch die dritte Beilage zur Konstitution von 1818 geregelt; grundsätzlich war hier die Freiheit der Presse festgelegt, die einzige Beschränkung war die Zensur für politische Blätter. Viel weiter ging die Gesetzgebung des Deutschen Bundes von 1819; danach konnte die Bundesversammlung die Unterdrückung von Zeitungen beschließen, und der betroffene Staat war gehalten, den Widerspruch zu vollziehen. Eine derartige Unterdrückung schien mit der verfassungsmäßigen Pressfreiheit in Bayern unvereinbar. Schon 1832 hatte die Regierung Ludwigs I. vor der schwierigen Frage gestanden, zwischen Pressfreiheit und Verfassung oder der vom Bunde drohenden Unterdrückung radikaler pfälzischer Zeitungen zu wählen. Damals hatte Bayern noch in letzter Stunde durch die Verschärfung der Zensur erreicht, daß es den Unterdrückungsbefehl der Bundesversammlung nicht auszuführen brauchte.

Gise erinnerte in seinem Gutachten an diese dem König äußerst peinlichen Vorgänge. Jetzt, so führte er dann aus, werde der Bund auf seinem Befehle bestehen, falls Preußen den Antrag auf Unterdrückung der „Neuen Würzburger Zeitung“ in Frankfurt einbringe. Preußen werde zuverlässig eine große Mehrheit auf seiner Seite haben; denn für Österreich biete sich damit die langgewünschte Gelegenheit, Bayern endlich zur Unterwerfung unter die Bundesgesetze zu bringen, die protestantischen Staaten Deutschlands aber betrachteten die Frage vom konfessionellen Standpunkt aus und würden daher sicher zu Preußen halten. Er gab den Rat, Preußen eine Genugtuung zu leisten und die Zensur scharf anzuziehen. Auch Herr v. Abel riet zu einer gewissen Nachgiebigkeit, jedoch gepaart mit Festigkeit. Der Ton der Note Dönhoffs weiche von allen diplomatischen Sitten ab; was er verlange, sei die Unterdrückung jeder Erörterung des Kölner Ereignisses vom katholischen Standpunkt aus, wozu sich eine katholische Regierung niemals verstehen dürfe. Sein Vorschlag ging dahin, eine neue Zensurverordnung — also die dritte — zu erlassen und den protestantischen Regierungsdirektor von Würzburg, den Grafen v. Giech, zum Zensor zu ernennen³.

Im Sinne Abels, zum Teil unter wörtlicher Anlehnung an seine Ausführungen, wurde die Antwortnote an Preußen abgefaßt, die am 8. Januar 1838 überreicht wurde⁴. Bayern, so hieß es hier, könne das Kölner Ereignis nicht als eine rein innerpreußische Angelegenheit betrachten; wenn die Regierung gestatte, daß mehrere große Blätter sich gegen den Erzbischof aussprächen, so dürfe sie auch der Gegenseite das Wort nicht entziehen. Als katholische Regierung könne sie sich nicht gegen die überwiegende Mehrheit der eigenen Untertanen erklären, „deren religiöse Überzeugungen und Empfindungen nahe berührt würden“. Für die bayrische Regierung könne es sich

¹ GGA. 48 I.² Ebd. Konzept in 47 I.³ KA. 1090, 9.⁴ GGA. 48 I, Konzept.

daher nur darum handeln, Ausschreitungen der Presse zu verhüten. Das habe sie getan durch die bisherigen Erlasse an die Zensur in Würzburg. Von einer Konnivenz der höchsten Staatsbehörden gegenüber der Presse, wie die preussische Note sie zu behaupten wage, könne also nicht die Rede sein. Um ein übriges zu tun, wolle Bayern nun einem Protestanten die Zensur der „Neuen Würzburger Zeitung“ übertragen und ihn mit neuen schärferen Anweisungen versehen. Dem Wunsche des preussischen Gesandten entsprechend, sei die letzte Note dem König vorgelegt worden; das unverdiente Mißtrauen in die Verfügungen seiner Regierung, das sie enthalte, sei ihm aber „empfindlich und betrübend“ gewesen.

Das war eine deutliche Absage an Preußen; aber sie kam zu spät. Schon früher hätte man den springenden Punkt hervorheben und ablehnen müssen: daß es Preußen nicht allein um Abstellung von Ausschreitungen der Presse, sondern um Unterdrückung jeder Kritik an seinem Vorgehen zu tun sei. Dann war man auch jetzt noch inkonsequent; indem man wieder eine neue Zensurverordnung erließ, gab man zu, daß die „Neue Würzburger Zeitung“ noch immer nicht das rechte Maß gefunden habe. Man wagte nicht auszusprechen, was Abel, was König Ludwig selber oft genug gesagt hatten, daß die „Neue Würzburger Zeitung“ seit langem schon keinen berechtigten Anlaß zu Klagen mehr biete, daß ihre Richtung als revolutionär nicht angesehen werden könne. Es war nicht zu erwarten, daß diese Note mit ihrer Halbheit einen entschlossenen Gegner wie Preußen zur Ruhe bringen werde.

Graf Dönhoff stellte nach dem Empfang der bayrischen Antwort plötzlich alle weiteren Schritte ein. In Berlin war man auf das tiefste verletzt, hielt aber vorerst mit einer deutlichen Äußerung zurück: es geschah das wahrscheinlich einmal aus Rücksicht auf Österreich, in dem man einen Bundesgenossen Bayerns vermutete; in der That war durch das Vorgehen der preussischen Regierung in Köln das Verhältnis zwischen Preußen und Österreich recht kühl geworden.

Noch mehr aber fürchtete man, durch allzu scharfes Vorgehen Bayern den Franzosen in die Arme zu treiben. Die Berichte des Grafen Dönhoff nach Berlin beschränkten sich im Februar und März fast ganz auf Mitteilungen über angebliche oder wahre Versuche Ludwig Philipps sich Bayern zu nähern. Der Plan der Franzosen sei, einen süddeutschen Bund unter bayerischer Führung und mit Anlehnung an Frankreich zu schaffen. Als äußerer Ausdruck der Entente solle eine Doppelhochzeit gefeiert werden: der bayerische Kronprinz solle eine Tochter des Franzosenkönigs und der Herzog von Nemours die Tochter Ludwigs I. heiraten. Das Berliner Kabinett ging auf die Befürchtungen des Münchener Gesandten ein und regte in Wien Schritte gegen diese Pläne Frankreichs an. In der späteren preussischen Denkschrift über den Pressestreit in Bayern wird als Grund für die lange nun folgende Zurückhaltung Preußens angegeben, daß man habe abwarten wollen, ob nun endlich die oft in Aussicht gestellte schärfere Anwendung der Zensur der „Neuen Würzburger Zeitung“ eintrete. Wie stand es in Wirklichkeit damit?

Anfang Januar hatte das Blatt noch einmal einen bitterbösen Artikel gegen Preußen gebracht; es hatte das Vorgehen der preussischen Regierung bei den Mischehen mit der Willkür eines Sultans verglichen, der, auf die Gesetze des Koran gestützt, christlichen Geistlichen die Trauung von Christen zumute, die nach türkischer Sitte mehrere Weiber

haben wollten. Jetzt nach dem Amtsantritt des neuen Zensors waren derartige Entgleisungen nicht mehr möglich. Er versah sein Amt nicht ungerecht, ja nicht einmal ohne Wohlwollen, aber doch streng nach den ihm gegebenen Weisungen. Mochte Zander sich noch so sehr aufbäumen und mit erlaubten und recht bedenklichen Mitteln die Einschränkung der Zensur abzustreifen suchen, mochte er das Ministerium mit Beschwerden überschütten — sieben aus zwei Monaten liegen bei den Akten —, mochte er sogar persönlich in München vorstellig werden, Abel, der sonst ihm überall half, stand in der Zensurfrage ganz auf der Seite des Zensors. Es wird daher aus diesen Monaten kaum ein Artikel anzuführen sein, der wirklich eine sachliche Beschwerde Preußens rechtfertigte.

Bitter mußten aber andere Preßerzeugnisse aus dieser Zeit Preußen berühren. In der zweiten Januarihälfte erschien Görres' „Athanasius“ in Regensburg, der in wenigen Wochen vier Auflagen erlebte und noch viel tiefer und weiter wirkte als Zanders Artikel. In einem richtigen Vorgefühl von der Bedeutung dieses Werkes hatte Graf Dönhoff vor dem Erscheinen desselben in einer Note vom 8. Januar die bayrische Regierung dagegen einzunehmen gesucht, da in ihm möglicherweise ebenso rücksichtslose und aufregende Ansichten und ebenso entstellte und unwahre Daten enthalten sein könnten, als dies in letzter Zeit mehrfach bei den Erscheinungen der Presse in Bayern der Fall gewesen¹. Der Kampf um die Freiheit der Kirche in Preußen kam durch Görres erst recht in Fluß. Es begann der große Broschürenkampf um das Kölner Ereignis, der in der Geschichte kaum seinesgleichen hat. Auch andere Zeitungen fingen in diesen Tagen neben der „Neuen Würzburger Zeitung“ an, sich bestimmt für den Erzbischof von Köln auszusprechen; so vor allem die halbamtliche „Münchener politische Zeitung“, die im Januar unter die Leitung des bekannten katholischen Historikers Konstantin Höfler trat.

Die Verstimmung, die sich über all diese Vorgänge in Berlin naturgemäß sammeln mußte, entlud sich in der Antwortnote an Bayern vom 2. März 1838². Der bayrische Gesandte in Berlin hatte schon vorher darauf vorbereitet, aber diese Note übertraf doch alle Erwartungen. Schonungslos, mit hämischen Sarkasmus zerzaust dieses amtliche Schreiben die bayrische Note vom 8. Januar, erhebt von neuem schärfer den Vorwurf der Konnivenz und erklärt, daß in der „Neuen Würzburger Zeitung“ von der in Aussicht gestellten Besserung nichts zu bemerken sei, daß vielmehr gleich nach dem neuen Erlasse Artikel erschienen seien, die an Frechheit alle früheren weit überträfen. Das alles zwingt Preußen, beim Bunde auf Unterdrückung des Blattes zu klagen, falls die bayrische Regierung nicht gleich durch freiwillige Unterdrückung noch Preußen zuvorkomme. Zum Beweis, daß die Vorbereitungen zur Beschwerde in Frankfurt getroffen seien, überreichte der preußische Gesandte zusammen mit der Note die „Denkschrift betreffend die Unterdrückung des im Königreiche Bayern bestehenden Presseunfuges“, die in ihrem Hauptteil und zwei Anlagen die Geschichte der bisherigen Schritte Preußens bei Bayern³ und das Beweismaterial aus der „Neuen Würzburger Zeitung“ enthielt, sowie einen interessanten Überblick über das Werden „der fanatisch katholischen Partei“ in Deutschland bietet.

¹ GGA. 48 II.

² Gbd.

³ In der Denkschrift ist die Korrespondenz zwischen Dönhoff und dem bayerischen Außenminister abgedruckt. Im April erschien die Denkschrift in erweiterter Form unter dem Titel: „Denkschrift, die Anwendung der Bundesgesetze auf den im Königreich Bayern geduldeten Pressunfug, insbesondere die „Neue Würzburger Zeitung“ betr. nebst Beilagen A, B und C.“ Die Anlagen A und B sind dieselben, die bereits mit der Februardenkschrift ausgegeben worden waren.

In München wurde man nun doch recht bedenklich. Der König schrieb zwar an Freiherrn v. Gise in der für ihn so charakteristischen Weise am 7. März¹:

„Wie sehr ich manches in der ‚Neuen Würzburger Zeitung‘ bedauere, so ist nicht zu leugnen, daß gerade der Eindruck, der in Berlin hervorgerichtet, beweisen dürfte, wie sie aufgedeckt, was man dort verborgen lassen wollte. . . . Ins Bockhorn lasse ich mich nicht treiben, mich nicht dahin bringen, mich zu erniedrigen. Nicht aus dem Berliner Gesichtspunkt nur darf dieser Gegenstand betrachtet werden. Von Bayern wird verlangt, von jedem, daß es immer ja sage.“

Dennoch gab der König seine Zustimmung zur Einberufung eines Minister-rates. Sein Ergebnis war der Erlaß einer königlichen Entschließung an das Präsidium der Regierung von Unterfranken. Hierin rechtfertigt der König noch einmal sein ganzes Verhalten gegenüber der Presse, spricht sein allerhöchstes Mißfallen gegen die „Neue Würzburger Zeitung“ und die Zensur aus und erteilt dem Präsidenten den Auftrag, Bänder zu eröffnen, daß ihm bei der nächsten begründeten Beschwerde jede weitere Besprechung des Kölner Ereignisses augenblicklich, unbedingt und für immer untersagt werde. Dieser Befehl wurde mit einer langatmigen, halbentschuldigenden, halb beschuldigenden Note, die nach dem unerhört schroffen Vorgehen Preußens fast würdelos anmutet, dem preußischen Gesandten am 9. März übergeben².

Doch die Berliner Regierung gab sich auch mit diesem neuen Erlaß nicht zufrieden. Graf Lutzburg meldete schon bald, daß der Eindruck der neuen Note in Berlin durchaus ungünstig sei³. Preußen betrachte die Unterdrückung der „Neuen Würzburger Zeitung“ als unerläßlich und sehe darin geradezu einen Ehrenpunkt, ja eine Lebensfrage. Und dementsprechend handelte man auch. Als bald wurde die Denkschrift Preußens über den Presseunfug an den deutschen Höfen verteilt und Schritte unternommen, die Abstimmung im preußischen Sinne zu beeinflussen.

Es ist fast unverständlich, daß die bayrische Regierung angesichts dieser ihr bekannten Tätigkeit Preußens kaum irgend welche Gegenzüge unternahm. In den Instruktionen für die Gesandten in Berlin und Wien findet sich zwar gelegentlich die Drohung, Bayern werde noch genötigt sein, eine Gegenschrift zu erlassen, wenn Preußen fortfahre, seine Denkschrift zu verbreiten. Aber es scheint nichts geschehen zu sein⁴; denn nach mehrfachem Drängen des Königs wurde erst im allerletzten Augenblick eine bayrische Antwort aufgesetzt⁵. Sie mußte schließlich mit Eilboten befördert werden, um überhaupt noch an dem für die Behandlung der preußischen Beschwerde festgesetzten Tage in Frankfurt zu sein. Die bayrische Regierung muß sich sehr sicher gefühlt haben. Darauf weisen auch andere Tatsachen hin, z. B. die endgültige Ernennung des

¹ GGA. 48 II.

² GGA. 48 I.

³ Deutsche Berichte vom 19. März und 27. April in GGA. 48 II, Depesche vom 9. April in den Gesandtschaftsberichten.

⁴ Im GGA. 48 II findet sich nur ein weitschweifiger Entwurf für eine Gegenschrift mit dem Datum „März 1838“, der von der späteren Gegenschrift ganz verschieden ist.

⁵ Die bayrische Gegenschrift trägt den Titel: „Betrachtungen über die egl. preußische Denkschrift, die Unterdrückung eines angeblich im Königreiche Bayern bestehenden Pressenfuges betreffend.“ Sie besteht aus einem kurzen berichtenden Teil und 40 Seiten Beilagen, vor allem Auszüge aus bayrischen Zeitungen, die für Preußen und gegen den Kölner Erzbischof sich ausgesprochen hatten.

in Preußen bitter verhaßten Herrn v. Abel zum Minister des Innern, die in den gegenwärtigen Umständen als eine Herausforderung Preußens erschien.

Dieses Gefühl der Sicherheit bei der bayrischen Staatsleitung gründete sich auf die feste Erwartung von Österreichs Beistand, zu der Metternich wirklich manchen Anlaß gegeben hatte. Als der Konflikt sich nun mehr und mehr zuspitzte, griff er auch ein, aber nicht, um auf Preußen einen Druck auszuüben, sondern nur, um zwischen beiden Staaten zu vermitteln. Am 11. März ergingen Schreiben an die österreichischen Gesandten in München¹ und Berlin², worin der Staatskanzler nach langen salbungsvollen Ausführungen beide Gegner warnte, eine solche religiöse Sache vor den Bundestag zu bringen, und sie ermahnte, untereinander friedlich ihren Streit zu begleichen. Schroff lehnte Preußen dieses Ansinnen ab. Aber auch in München begann man jetzt gegen Österreich mißtrauisch zu werden, wozu noch ein Bericht des Grafen Lurburg aus Berlin beitrug, der eben in diesen Tagen eintraf³. Hier hieß es, daß die meisten deutschen Staaten, darunter auch Österreich, Preußen bereits ihren Beistand bei der Abstimmung in der Bundesversammlung zugesagt hätten.

Nun regte König Ludwig I. an, Österreich vor die Frage zu stellen, ob es willens sei, einen Bundesbeschluß gegen Bayern zu verhindern⁴. Erklärte sich Metternich dazu außerstande, so sollte man Zander zum freiwilligen Rücktritt von der Redaktion bringen. „Auf Preußens Befehl aber die ‚Neue Würzburger Zeitung‘ zu unterdrücken, das sei erniedrigend, und das werde er niemals tun.“ Hier ist zum ersten Mal die Rede von Zanders Entfernung.

Die Antworten aus Wien gaben wenig Hoffnung auf eine glückliche Lösung der Streitfrage. Österreich versprach zwar seinen Beistand unter der Bedingung, daß Bayern endlich die Zensur ernst handhabe, erklärte aber auch, daß es eine Beschlußfassung in Frankfurt bei dem entschiedenen Willen Preußens nicht verhindern könne, und daß es für eine Ablehnung des preußischen Antrags keine Sicherheit zu bieten vermöge⁵. Nun galt es für Bayern, sich zu entscheiden, ob es Preußens Verlangen erfüllen oder die Gefahren eines Bundesbeschlusses auf sich zu nehmen willens sei. Am 20. April teilte der preußische Gesandte in München die Einreichung der preußischen Beschwerde gegen Bayern amtlich mit.

König Ludwig I. erfaßte ganz richtig die Lage und gab den Befehl, eine Rechtfertigung der bayrischen Handlungsweise an alle deutschen Höfe zu senden⁶. Doch die beiden Minister glaubten auch jetzt noch durch ein schärferes Anziehen der Zensur ein wirksames Eingreifen Österreichs erzwingen zu können. Aus diesen Voraussetzungen entstand eine Verfügung, die später dem Minister v. Abel von seinen liberalen Gegnern als eine seiner schlimmsten reaktionären Maßnahmen oft vorgeworfen wurde: die Verordnung über die Aufhebung der Zensurfreiheit für Gegenstände der innern Politik vom 23. April 1838. Die strengen Bestimmungen, die tatsächlich den Bestand aller Zeitungen mittel-

¹ Abschrift in GSA. 48 II.

² Abschrift ebd. Diese Kopie trägt nur das Datum März 1838. Daß sie mit der Münchner Depesche gleich zu datieren ist, ergibt sich aus bestimmten Gründen.

³ Bericht vom 19. März in GSA. 48 II.

⁴ Signat vom 21. März in GSA. 48 II.

⁵ Berichte vom 1., 2. und 11. April in GSA 48 II, einer vom 15. April in 47 I.

⁶ Signat vom 20. April in GSA. 48 II.

bar der Regierung in die Hand gaben, sollten Metternich damit versöhnen, daß in Bayern eine unmittelbare Unterdrückung nach der Verfassung unmöglich war. Am 5. Mai übersandte der Außenminister den neuen Erlaß nach Wien mit dem Bemerkten, daß Bayern durch diese Verfügung eine sichere Gewähr für das Wohlverhalten der bayrischen Presse geben wolle¹. Und Metternich war auch zufrieden, daß er nun endlich auch Bayern völlig unter das Joch der Zensur gebeugt hatte. Er konnte es nicht unterlassen, dem bayrischen Gesandten gegenüber zu bemerken, daß er es nie recht habe verstehen können, warum Bayern von dieser löblichen Strenge je abgewichen sei².

Damit aber auch die tatsächliche Durchführung der ernststen Absichten Bayerns gegen die Freiheit der Presse klar zu Tage träte, erfolgten in der nächsten Zeit rasch hintereinander mehrere Maßregeln gegen die „Neue Würzburger Zeitung“ wegen einiger an sich ziemlich harmloser Artikel. Namentlich ein Feuilleton vom 26. April unter dem Titel: „Das Kartoffelfest“, in dem sich Zander über eine Berliner Gedächtnisfeier zur Erinnerung an den Auszug Friedrichs d. Gr. gegen Österreich, in den sog. Kartoffelkrieg 1778, lustig gemacht hatte, führte zu scharfem Vorgehen gegen die Zeitung. Das Berliner Fest war eigentlich eine sehr üble Demonstration gegen Bayern und sein Herrscherhaus; man wollte daran erinnern, daß die herrschende Linie der Wittelsbacher nur dem Eingreifen Preußens die Bewahrung des Landes zu danken habe. Auf persönlichen Befehl des Königs³ mußte der Minister mit einer Strafverfügung einschreiten. Diese war noch nicht in Würzburg, da erfolgte ein neues, noch schärferes Gericht wegen einer mißverständlichen Bemerkung über König Friedrich Wilhelm III. von Preußen⁴. Der Zensor wurde abgesetzt, der Redakteur, „der aller Warnungen ungeachtet über die Allerhöchst gegebenen Vorschriften mit zügelloser Frechheit sich hinwegzuheben wagt“, in Strafe genommen, und dazu verordnet, daß von nun an alle Artikel der „Neuen Würzburger Zeitung“ über preussische Dinge an das Ministerium zur Zensur eingesandt werden müßten.

Aber auch diese Maßregeln, die man eiligst nach Wien und Berlin mitteilen ließ, erreichten ihr Ziel nicht. Von den verschiedenen Gesandtschaften in Deutschland trafen Nachrichten ein, daß Preußen nicht nachgeben wolle, und Bayerns Aussichten sehr schlecht stünden. Nun glaubte Freiherr v. Gise handeln zu müssen. Am 19. Mai gab er Abel Kenntnis von dem Stande der Dinge und bat ihn um seine Ansicht, ob es nicht besser sei, Preußen rasch und wirksam eine Genugtuung zu geben, als die Klage am Bund herankommen zu lassen⁵. Der Erfolg dieser Anregung war ein gemeinsamer Antrag beider Minister an den König, der „Neuen Würzburger Zeitung“ wegen ihrer letzten Ausschreitungen die weitere Besprechung der Kölner Sache ganz zu verbieten und Zander selbst aus Würzburg wegzuweisen⁶. Aber Ludwig I. hatte schwere Bedenken gegen die beiden Vorschläge; wie so oft, war es die Furcht vor einer Verfassungsverletzung, die ihn zurückhielt. Er entschied am 20. Mai, daß das Gesamtministerium ein Gutachten vorlegen solle, ob Zander die Redaktion der „Neuen Würzburger Zeitung“ ohne Bruch der Verfassung abgenommen werden könne⁷. Die Minister sprachen am 25. Mai ihre Meinung dahin aus, daß eine direkte Entziehung der Redaktion gegen die dritte Verfassungsbeilage

¹ GGA. 48 II.² Bericht des Gesandten vom 14. Mai in GGA. 48 II.³ Brief des Königs an Abel vom 3. Mai, Original im Nachlaß Abels.⁴ Abschrift in 48 II.⁵ Note vom 19. Mai in GGA. 48 II.⁶ A. u. Antrag vom 22. Mai ebd.⁷ Ebd.

verstoße; daß aber eine Entfernung Zanders durch Verweisung aus Würzburg nach dem bestehenden Heimatgesetz von 1835 möglich sei, und empfahlen dem Herrscher wegen des Ernstes der Lage dringend, diesen Weg zu beschreiten¹. Es war allerdings hohe Zeit zu handeln.

Am 22. Mai teilte nämlich der bayrische Gesandte beim Bundestag, Herr v. Mieg, nach München mit, daß die preußische Beschwerde für die nächste Sitzung, Freitag, den 25. Mai, zur Verhandlung angesetzt sei². Und doch kam es nicht zu ihrer Besprechung, denn inzwischen hatte der König persönlich eingegriffen. Am 24. Mai schrieb er aus Aschaffenburg, wo das Hoflager war, an Mieg, daß er vorhabe, Zander die Redaktion zu nehmen, wenn dies ohne Verfassungsbruch geschehen könne³. Auf diese Nachricht hin gab General v. Schöler, der preußische Gesandte, seine Zustimmung, daß der Gegenstand vorläufig vertagt werde.

Was sich in den nächsten Tagen in Aschaffenburg abgespielt hat, ist dunkel. Der König konnte sich auch nach dem Eintreffen des Gutachtens der Minister mit der Verweisung Zanders aus Würzburg nicht befreunden. In bitterer Verstimmlung ließ er nach dem Heimatgesetz, auf das die Minister sich berufen hatten, nachforschen. Keiner konnte es ihm in Aschaffenburg vortweisen. Da entschloß er sich zu einem andern Wege. Er brachte zustande, daß Zander freiwillig zurücktrat. Am 1. Juni schrieb Ludwig an die Minister zurück, „er habe Zanders Entfernung, der in sehr bedrängten Finanzumständen mit einer erblindeten Frau sei, durch 2000 Gulden zustande gebracht; es sei das einzige Mittel, ihn ohne Gesetzesverletzung zu entfernen“⁴. Die Art und Weise, wie Zander gegangen, wurde ganz geheim gehalten; Preußen gegenüber sollte der Eindruck erweckt werden, daß er zur Strafe gewaltsam entfernt worden sei.

Zander war verpflichtet worden, selber in seiner Zeitung seinen Rücktritt mitzuteilen. Am 1. Juni 1838 erschien die „Neue Würzburger Zeitung“ mit dem Vermerke am Kopf: „Zum letzten Mal erscheint heute die ‚Neue Würzburger Zeitung‘ unter meiner Verantwortlichkeit; ich sehe mich genötigt, die Redaktion niederzulegen. Würzburg, den 31. Mai 1838. Ernst Zander.“ Am gleichen Tage noch teilte der König die Entfernung des Redakteurs dem Bundestagsgesandten in Frankfurt mit und beauftragte ihn, von dieser Mitteilung geeigneten Gebrauch zu machen⁵. Nach Berlin wurde der Schritt des Königs durch einen eigenen Kurier gemeldet mit dem Bemerkten, daß die Mitteilung auf ausdrücklichen Befehl des Königs und in der Erwartung geschehe, daß Preußen darin einen Beweis der Willfährigkeit erblicke.

Für Preußen war aber damit der Streitfall noch nicht erledigt. Graf Luxemburg hatte einen schweren Stand⁶, ehe er die Zurücknahme der preußischen Beschwerde erreichte. Es bedurfte dazu noch einer offiziellen Note im ausdrücklichen Auftrag des bayrischen Königs, und der Gesandte mußte sich gefallen lassen, daß die preußischen Staatsmänner ihm gehörig im Konzept seiner Note herumkorrigierten⁷. Die preußische Antwort ist vom 17. Juni⁸; sie unter-

¹ Das Protokoll der Ministerratsitzung von Abels Hand ebd.

² GSA 48 III.

³ Abschrift ebd.

⁴ Signat auf dem Ministerratsprotokoll vom 25. Mai in GSA. 48 II.

⁵ Abschrift des Briefes ebd.

⁶ Bericht des Wiener Gesandten vom 19. Juni.

⁷ Abschrift des Entwurfes zu der Note und der endgültigen Fassung in GSA. 48 II.

⁸ Original ebd.

läßt es nicht, noch einmal zu betonen, daß Preußen nach strengem Recht eine ganz andere Genugthuung hätte verlangen können, dafür aber nun auch erwarte, daß ein ähnlicher Presseunfug nicht mehr vorkomme.

Wenn Preußen doch nachgab, so geschah dies einmal wegen des Drängens Österreichs, dann aber vor allem aus außenpolitischen Gründen. Es drohte ein Krieg zwischen Belgien und Holland wegen der immer noch unerledigten Luxemburger Frage, und diese Frage ging den Deutschen Bund an; denn das von Belgien beanspruchte Luxemburg war Bundesland. Schon rechnete man in Berlin mit der Möglichkeit des Krieges und traf gerade in diesen Tagen die ersten Vorbereitungen¹.

Wenn aber die bayrische Regierung Zander auch hatte fallen lassen, so war sie doch keineswegs gewillt, nun der katholischen Presse die Erörterung des Kölner Ereignisses zu verbieten. Ludwig I., der mit Wohlgefallen die Huldigungen entgegennahm, die ihm als Schützer der kirchlichen Freiheit von den Katholiken reichlich dargebracht wurden, legte Wert darauf, den üblen Eindruck baldigst zu verwischen, den die Entfernung Zanders in katholischen Kreisen hervorgerufen hatte. In einem Schreiben vom 1. Juni an Minister v. Abel² gab er den Befehl, dafür zu sorgen, „daß keine irrige Meinung entstehe, als wäre er wankelmütig, was er nicht sei“. Und dann wiederholt er, „daß es ihm äußerst schmerzlich sein würde, wenn er, obgleich mit Unrecht, für wankelmütig gehalten würde“.

Infolge dieses Auftrags wandte sich Abel in einem geheimen Schreiben an die Bischöfe Bayerns, setzte ihnen die Gründe der Entfernung Zanders auseinander und versicherte ihnen im Allerhöchsten Auftrag, daß der König an seinen alten Standpunkt in der Behandlung der religiösen Wirren Preußens in der Presse unverändert festhalten werde³. Die Bischöfe sollten von dieser Mitteilung klugen Gebrauch machen.

Die Redaktion der „Neuen Würzburger Zeitung“ bekam aber trotzdem keine Erleichterung. An ihre Spitze trat jetzt ein früherer Gehilfe Zanders, der Arzt Dr. Weisenfels; in Wirklichkeit blieb Zander selber nach wie vor die Seele des Blattes. Verschiedene Erlasse des Innenministeriums, Zander von der Zeitung ganz fernzuhalten⁴, waren wirkungslos und wohl auch nicht ernst gemeint, sie hatten auch keine rechtliche Grundlage, wie die Würzburger Regierung gelegentlich dem Minister offen aussprach, da Zander bei seinem Rücktritt sich nur verpflichtet habe, die Redaktion nicht wieder zu übernehmen⁵.

Vor und nach der Verständigung mit Preußen wurde das Blatt, solange es der katholischen Richtung diente, im Ministerium auf das genaueste überwacht. Gleich am 8. Juni erging schon wieder ein strenges Ministerialreskript mit Strafen für Redakteur und Zensor nach Würzburg: letzterer erhielt eine Geldstrafe, der Redakteur drei Tage Hausarrest. Nicht lange danach brachte die Zeitung eine „Hymne auf den gefangenen Märtyrer“ nach der Melodie „Heil dir im Siegerkranz“. Ohne daß ein Name genannt war, mußte jeder merken, daß Clemens August gefeiert werden sollte. Das Lied trug dem Redakteur sechs Tage Gefängnis ein; umsonst trat Minister v. Abel wiederholt

¹ Depesche Luxemburgs vom 11. Juni 1838.

² Nachlaß Abels.

³ RA. 1090, 10. Abgedruckt bei Baudri, Johannes Kardinal v. Geißel (Köln 1881) 301 ff.

⁴ Z. B. am 8. Juni, GSA. 48 III. 1. November RA. 1090, 10.

⁵ Schreiben vom 13. Nov. 1838. RA. 1090, 10.

um Begnadigung für den Redakteur ein. Ludwig antwortete auf das Gesuch des Ministers: „Es hat bei den ausgesprochenen acht Tagen zu bleiben, der ich durch Minderung den Anschein in den Augen der preussischen Regierung bekommen dürfte, als hätte ich ein Wohlgefallen an stattgefundener Verunglimpfung. Dem Weiserseel wissen zu lassen, daß seine gute Gesinnung nicht verkannt werde und meine Grundsätze unverändert geblieben wären, aber eben darum streng darauf halte, daß meine Vorschriften befolgt werden.“¹

Neue Rügen brachten auf Metternichs Veranlassung mehrere belgienfreundliche Artikel des Blattes in dem Luxemburger Konflikt.

Weiserseel wurde es bald müde, der Prügelnabe für Zanders Artikel zu sein, zumal Zander ihm seine Stellung durch sein persönliches Verhalten noch erschwerte. In einem Briefe vom 20. März 1839 an den trefflichen Regierungsdirektor Stenglein beklagte er sich bitter über Zanders Intrigen, mit dem niemand zusammenarbeiten könne². Er kündigte seinen Rücktritt für Ende Mai an. Der Streit der beiden Journalisten kam der Firma Stahel gerade recht, um beide von dem Blatte zu entfernen. Schon Ende 1838 war sie mit dem Plane umgegangen, der „Neuen Würzburger Zeitung“ eine ganz andere Richtung zu geben³. Als nun Weiserseels Abgang feststand, versuchte sie einen gewissen Freiberg, einen protestantischen Pommern, in die Redaktion hineinzubringen. Die Regierung verweigerte ihm als Ausländer die Aufenthaltserlaubnis in Würzburg⁴. Auf das Drängen der Regierung versprachen die Verleger, die Zeitung im alten Geiste weiterzuführen, und Abel hoffte den Privatdozenten Dr. Congen in Würzburg, einen trefflichen Katholiken, an die Spitze des Blattes bringen zu können. Im geheimen hatten aber die Gebrüder Stahel bereits der neuen Richtung ihr Blatt überantwortet. Ende April weilte der hannoverische Ministerresident in München, Herr v. Kielmansegg, in Würzburg auf der Durchreise nach seiner Heimat, verhandelte lange mit den Brüdern Stahel und sandte von hier Berichte an den Grafen Dönhoff. Es ging damals, wie Abel am 7. Juni 1839 an König Ludwig meldete, in Würzburg das Gerücht, daß er um 12000 Taler die „Neue Würzburger Zeitung“ für Preußen erkaufte habe⁵. Später berichtete der Minister das gleiche seinem König als Tatsache⁶. Jedenfalls übernahm von nun an das Blatt regelmäßig Artikel aus der Feder Freibergs, der sich in Frankfurt aufhielt, und glitt langsam⁷, aber sicher hinüber in eine völlig farblose Haltung. Für die katholische Sache war die „Neue Würzburger Zeitung“ verloren⁸.

Josef Grisar S. J.

¹ Die Akten über diesen Fall in KA. 1090, 10.

² Original ebd.

³ Abel a. u. Antrag vom 6. März 1842. KA. 1659/1976, vgl. auch den Brief des Prof. Dr. Marcus an Graf Rechberg vom 23. Dez. 1838 in den Histor.-pol. Blättern 1920, Bd. 165, S. 202—203.

⁴ Die Akten in KA. 1090, 10.

⁵ A. u. Antrag Abels vom 7. Juni 1839 in KA. 1090, 10.

⁶ A. u. Antrag vom 6. März 1842. KA. 1659/1976.

⁷ In einer Beschwerde vom 9. Juni 1839 an den König bezeichnen sich die Gebrüder Stahel noch als „Redakteure eines katholisch-konservativen Tendenzblattes“.

⁸ Sofort begannen aber auch auf Anregung Abels die Verhandlungen zur Übernahme des „Frankischen Kuriers“ durch die katholischen Kreise Würzburgs. Darüber soll an anderer Stelle berichtet werden.

Von primitiver Kunst.

Kunst ist eine der Urthätigkeiten sinnlich-geistiger Wesen. Wo wir sie finden, wenn auch in noch so unvollkommenen, unbeholfenen Formen, ist die Spur eines geistig-leiblichen Geschöpfes gefunden, und begegnet uns ein Kunstgebilde auf früherer Stufe der Erdgeschichte, dann wissen wir, daß es in jener grauen Vorzeit bereits Menschen gab. Zwar haben auch manche Tiere eine erstaunliche Kunstfertigkeit — es gibt unter ihnen Architekten, Plastiker, Musiker, Kunstgewerbler —, auch aus ihren Werken spricht eine geistige Kraft, aber wir wissen, daß wir weiter gehen müssen, um den Träger dieser geistigen Kraft zu finden, die sich im Tiere selbst lediglich als Naturtrieb äußert, der immer und unter allen Umständen das gleiche „Kunstwerk“ hervorbringt. Keine Spigenklöpplerin ist imstande, ein so wundervolles Gewebe zu fertigen wie die Spinne, aber noch keiner Spinne ist es eingefallen, das Linienmuster ihres Netzes einmal zu ändern oder gar aus den Fäden ein Abbild irgendeines Naturgegenstandes zu formen. Sie webt heute noch das gleiche Netz wie ihre Urahnen vor Jahrtausenden, die bereits auf gleicher Entwicklungsstufe standen. Und unsre Nachtigallen singen heute noch das gleiche Lied wie die zur Zeit ihres begeisterten griechischen Bewunderers. In der Kunst der Tiere gibt es weder Fortschritt noch Rückschritt, weder Schüler noch Meister, weder Genie noch Stümper. Darum ist es uns auch ein Leichtes, selbst die primitivste Äußerung menschlicher Kunsttätigkeit von der eines Tieres zu unterscheiden und als Spur eines immanent wirkenden Geistes zu deuten.

Ist es nicht sonderbar, daß man bis in die letzten Jahrzehnte hinein den Uranfängen der Kunst in ästhetischer Beziehung sowohl wie in psychologischer kaum Beachtung schenkte? Wohl haben die Prähistoriker und Ethnologen gewissenhaft alles erreichbare Material gesammelt, aber weder die Ästhetiker noch die Kunsthistoriker haben es eingehender Betrachtung wert erachtet; man scheute sich geradezu, das Ehrentwort „Kunst“ solchen, wie man meinte, kindlichen Versuchen beizulegen, die sich an den Hochgipfeln europäischer Kunst überhaupt nicht messen ließen. Erst die moderne Umstellung der Ästhetik von der normativ erachteten Klassik zu den psychologischen Wurzeln aller Kunst brachte Wandel. Nun sah man bei diesen zum Teil uralten Werken auf einmal mehr als unbeholfene Handübungen, und selbst die Kunstgeschichte sah sich veranlaßt, ihr Gebiet bis in die vorgeschichtliche Zeit auszudehnen und nicht wie früher mit den Ägyptern zu beginnen. Diese neue Einstellung brachte es auch mit sich, daß den Zeichnungen und Malereien der Kinder und Irren eine lebhaftere Anteilnahme entgegengebracht wurde, während es bisher niemand eingefallen war, sie unter die Rubrik „Kunst“ einzureihen.

Freilich drängt sich nun schon gleich das Sphinxrätsel vor: Was ist Kunst? Ist es nicht trotz aller Psychologie ein Unsinn, die Krigeleien der Kinder und Narren als Kunst zu bezeichnen, fordert nicht diese vielmehr dem Wort entsprechend, das doch von „können“ abgeleitet ist, jenen Grad von Fertigkeit, den man früher dem Begriff „Kunst“ als wesensnotwendig zuschrieb? Hat Aristoteles recht, wenn er die Kunst definiert als „die ausgebildete Fähigkeit, nach richtigen und von der Vernunft erfaßten Regeln etwas Bestimmtes zu

machen“, oder Herbert Kühn, der in dem Buch, das uns noch weiter beschäftigen wird¹, die Kunst (im objektiven Sinne) als den gestalteten Ausdruck der Beziehung des endlichen Ich zum unendlichen Ich bezeichnet, die Kunst im subjektiven Sinne, wie sie bei Aristoteles zu verstehen ist, als die Fähigkeit zu dieser Ausdrucksgestaltung bezeichnen müßte?

Der griechische Philosoph gebraucht das Wort „Kunst“ im weitesten Sinn, Kühn im heute üblichen engeren. Uns gilt weder die Leistung des Zimmermanns noch des Schmieds als Kunstleistung, und reden wir auch von Regierungskunst, Schwimmkunst, Kochkunst, so denkt doch niemand an diese Fähigkeiten, wenn man von Kunst schlechthin spricht, und niemand wird einen guten Staatsmann, Schwimmer oder Koch Künstler nennen. Der Begriff „Kunst“ ist eingeschränkt und in die Grenzen dessen gebannt worden, was man früher die schönen Künste nannte. Diesen Ausdruck liebt jedoch der moderne Mensch nicht mehr, weil das Wörtchen „schön“ in der Tat zu vielen Mißverständlichkeiten und Einseitigkeiten Anlaß bietet. Es müßte also aus der Definition des Aristoteles jeder Nutzwert ausgeschaltet werden, so daß sie etwa so lautete: „Kunst ist die (ausgebildete) Fähigkeit zu einer sinnfälligen, keinerlei Nutzwerten dienenden Leistung nach bestimmtem Plane.“ Die Sache ist klar: ein Messerschmied z. B. bleibt so lange Handwerker, als er sein Erzeugnis nur mit solchen Eigenschaften ausstattet, die der Gebrauchszweck erfordert. Dagegen wäre jede Art von Verzierung an Klinge oder Heft bereits künstlerische Tätigkeit, da sie den Nutzwert in keiner Weise fördert, eher hemmt. Aber auch das Wörtchen „ausgebildet“ kann man bei der Definition preisgeben, da es sich bei der Begriffsbestimmung nur um die Abgrenzung dieser ganz bestimmten Art menschlicher Tätigkeit und Fähigkeit von andern handelt, nicht aber um ihren höchsten Grad. Darum ist auch das Kinderzeichnen bereits Kunst im wahren und eigentlichen Sinn. Der einzige Einwurf, der auf den ersten Blick bestechen könnte, ist, daß sich Kunst und Spiel nicht mehr unterscheiden ließen. Allein das Spiel hat als Ziel nicht so sehr eine Leistung als vielmehr angenehmen Zeitvertreib, auch fehlt der bestimmte Plan, und vieles bleibt dem Zufall überlassen. Immerhin sind Kunst und Spiel nahe verwandte Tätigkeiten mit gleicher psychologischer Wurzel; wir reden z. B. von Regelspiel, Klavierspiel, Geigenspiel auch dort, wo ein erster Künstler das Instrument bedient. Die Definition Herbert Kühns aber ist, ganz abgesehen davon, daß sie von monistischen Voraussetzungen ausgeht, noch viel unklarer als das Wort „Kunst“. Selbst wenn man sich auf den Standpunkt des Verfassers stellte, paßte die Definition nicht für eine naturalistische Kunst, die ja doch nur gestalteter Ausdruck der Beziehung des endlichen Ich zu einem endlichen Nicht-Ich wäre.

Da es uns durchaus nicht darum zu tun ist, eine philosophische Abhandlung zu schreiben, wollen wir keine weiteren Versuche machen, den Begriff „Kunst“ aus seinem dunklen Schlupfwinkel zu zerren. Schon wartet ein anderer auf Prüfung, der kaum schärfer umgrenzt ist als der Begriff „Kunst“, mag sein Inhalt auch weniger durch dunkle psychologische Urstatsachen bestimmt sein als durch Gebrauch und Ubereinkunft. Was hat man nicht schon alles primitiv genannt! Bald ist es das zeitlich in grauer Vergangenheit Liegende, bald das Rohe, Unkultivierte, Kindliche, Unentwickelte, Stümperhafte, bald das Schlichte, Einfache, streng Stilisierte, das man mit diesem Beiwort bedacht hat. So wurde der ägyptische, assyrische, altgriechische und altchristliche Stil, aber auch

¹ Herbert Kühn, Die Kunst der Primitiven. 4^o (246 S. mit 216 Abbildungen.) München 1923, Delphinverlag. Dem Buch hat der Verleger eine wahrhaft fürstliche Ausstattung mit auf den Weg gegeben. Der Verfasser, in Form- und Stilfragen von den gesunden Grundanschauungen Wölfflins getragen, hat aus reicher Stoff- und Literaturfülle geschöpft. In manchen nicht unwichtigen Punkten können wir freilich nicht mit ihm gehen. Das wird sich wiederholt im Laufe dieser Abhandlung, die durch Kühns Buch angeregt wurde, zeigen.

die mittelalterliche, altitalienische Kunst als primitive bezeichnet, dann wieder die prähistorische und die Kunst der wilden Völkerstämme, die Kunst der Kinder und der Irren und der modernen Expressionisten, die das Wort „primitiv“ zu besonderen Ehren erhoben haben. Wir möchten den gesamten Umkreis primitiver Kunstäußerungen in unsere Betrachtung einbeziehen, nicht um eine Geschichte dieser Kunst zu zeichnen, sondern um unsere Kunstbegriffe zu läutern und zu erweitern, die von der Wissenschaft der Ästhetik allzusehr auf ein Teilgebiet eingeengt worden waren. Sodann werfen diese Kunstwerke ein helles Licht auf das Seelenleben dieser gänzlich unbefangenen Künstler und Völker, von denen wir durch andere Quellen vielfach keine Kunde mehr erhalten können.

Am Anfang alles menschlichen Bewußtseins steht das Naturerlebnis, das Aufsaugen eines Objektes zuerst durch die Sinne, dann durch die Erkenntnis. Das, worin der Mensch vom ersten Augenblick an unbewußt lebt, faßt er nun auf als etwas außer ihm Seiendes, von seinem Ichbesitz Getrenntes und doch in wirklicher Beziehung zu ihm Stehendes. Die Erfahrung lehrt ihn, daß diese Beziehungen nicht immer freundlicher Art sind und daß er mit den Fähigkeiten seines Körpers und seiner Seele sich gegen das Feindliche und Ungute wappnen, das Freundliche und Gute zu sich heranziehen muß. Der Dualismus zwischen Ich und Welt ist ihm aufgegangen. Eine weitere Stufe ist die Kausalitätserfahrung, die sich ihm so ausnahmslos und allgemein aufdrängt, daß er schließlich zur Frage aller Fragen kommt: Woher sind Ich und Welt? Damit ist die Brücke zur Erkenntnis des Welt schöpfers geschlagen, der Dualismus zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, Sichtbarem und Unsichtbarem, Materie und Geist ist ins Bewußtsein getreten. Das alles nicht nach Art ausgesprochener Schlußfolgerungen und formulierter Syllogismen, sondern in ganz naturhaftem Wachstum. Es ist auch nicht so, als ob dieses Wachstum ein Prozeß von Jahrhunderten oder Jahrtausenden wäre, so daß die primitivsten Völker allemal zuerst völlig erdbefangen wären, dann erst ganz allmählich durch das weite, ausgedehnte Gebiet des Irrationalen hindurch zu einer mehr oder minder klaren Gotteserkenntnis gelangten; Geschichte und Ergebnisse gewissenhafter Forscher lehren vielmehr, daß eine klare Erkenntnis Gottes am Anfang jedes primitiven Volkes steht. P. Wilhelm Schmidt S. V. D. schreibt darüber in seinem neuesten Buch „Menschheitswege zum Gotteserkennen“ (München-Kempten 1923) gegen R. Otto, der in seinem Werk „Das Heilige“ die Behauptung versichert, eine klare Gotteserkenntnis sei erst möglich, wenn einmal die Vorhöfe des Irrationalen, das prälogische Denken durchschritten wäre:

„Fassen wir nun alles zusammen, was wir über die Religion der Urbölker und ihr höchstes Wesen feststellen konnten, so ist es ein Bild voll Klarheit und Bestimmtheit, Größe und Würde, Wärme und Liebe, das uns da entgegentritt. Schon durch die Klarheit und Bestimmtheit seiner Formen, durch die Einheit und alles überragende Oberhoheit des höchsten Wesens verhindert es irgendwelches übermäßiges Aufkommen irrationaler Elemente, die eher in Dunkel und Verschommenheit ihren günstigen Mutterboden finden. Insbesondere aber der Kern und die tiefste Grundlage dieser ältesten Gottesgestalt ist fest und groß, hell und klar eine rationale durch die Erfassung Gottes als Schöpfers der Welt und des Menschen; denn hier tritt offenbar das stärkste rationale Element in Geltung, der Kausaltrieb, und zwar in seiner tiefsten und umfassendsten Form. Wenn alsbald hell und freundlich und warm und liebevoll anmutende Affekte besonderer Art, die Erfassung Gottes als des nur Guten und Gütigen,

als des Vaters, als des vertrauten Menschenfreundes, sich zugesellen, so kann man auch diese nicht irrational nennen; denn sie fließen größtenteils aus dem Erfassen Gottes als der tiefsten und letzten aller Ursachen ganz natürlich hervor. Jedenfalls aber sind es keine Elemente dunkler, schreckender und verwirrender Art, die wir hier antreffen; sind sie vorhanden, so sind sie gewiß nicht in der Übermacht, noch weniger aber bilden sie Anfang und Grundlage der andern irrationalen oder gar der rationalen Elemente.“

Später schreibt der Verfasser, es sei die Sünde als Übertretung der Gebote Gottes und die über sie verhängte Sanktion, die ein breites Tor weit öffne, durch das nun dunkle, schreckende, verwirrende und damit auch irrationale Elemente in Fülle sich eindringen könnten. Ottos „Vorhöfe“ seien also eigentlich „Nachhöfe“.

Wie erblicken wir nun diese Verhältnisse im Spiegel der Kunst? Scheint sie nicht denen recht zu geben, die erst ganz allmählich aus einem prälogischen Denken das logische sich entwickeln lassen und die Erkenntnis eines überweltlichen Wesens als Endergebnis jahrtausendelangen Durchschreitens der „Vorhöfe“ betrachten?

Die älteste Kunst, von der wir bislang Kunde erhalten haben, ist die paläolithische, die Kunst der Eiszeit, die nach den neueren Forschungen etwa 20 000 bis 50 000 Jahre hinter unsrer Zeit liegen dürfte. Spuren künstlerischer Tätigkeit finden sich in allen damals eisfreien Gebieten: in Westrußland, Polen, Mähren, Niederösterreich, Nordschweiz, Südfrankreich und Nordspanien. Auch Nordafrika wäre hierher zu rechnen, wenn die Datierung, die Frobenius den dortigen Felsbildern zuteilt, zu Recht besteht, worüber das letzte Wort vielleicht noch nicht gesprochen ist¹. Das ist immerhin merkwürdig, wenn wir die so unentwickelte Kultur des damaligen Menschen bedenken, der von der Jagd lebte und nichts von Ackerbau wußte, dessen Geräte, aus Feuerstein, Knochen, Geweihen gefertigt, noch weit davon entfernt waren, ihren Zwecken vollkommen zu dienen. Nichts beweist deutlicher, wie tief der Kunsttrieb in der menschlichen Natur begründet ist. Wahrhaft staunenswert aber ist es, daß dieser Kunsttrieb schon damals Leistungen hervorbrachte, die uns heute noch zur Bewunderung zwingen. Südfrankreich und Nordspanien haben uns die eigenartigsten Denkmale bewahrt, Malereien, Plastiken, Ritzzeichnungen, deren Naturtreue aufs höchste überrascht. Man ist unbedingt geneigt, vorerst einen groben Irrtum in der Datierung anzunehmen und die Kunstwerke einer viel späteren, weiter entwickelten Zeit zuzuweisen, wo nicht gar bewußte Fälschung zu vermuten; indes versichert die Fachwissenschaft, daß an einen Irrtum gar nicht zu denken und der paläolithische Ursprung in jeder Hinsicht sicher gestellt sei.

Es sind zumeist Tierbilder, wie Wisent, Bär, Eber, Wildpferd, Urrind, Renntier, Hirsch, Mammut, auch menschliche, zumeist weibliche Gestalten, diese letzteren von besonders auffälliger, maßlos übertriebener Fettleibigkeit, Ornamente aus geometrischen und Tiermotiven, die von den Forschern bislang aufgefunden wurden. Die Figurendarstellungen, die plastischen sowohl wie die gemalten, zeigen fast durchweg das Bestreben des Künstlers, das Naturvorbild getreu wiederzugeben, nicht selten mit fast impressionistischem Erfassen des

¹ Leo Frobenius, Das unbekannte Afrika. München 1922.

Stimmen der Zeit. 106. 3/4.

Augenblicks, wie z. B. beim eingerichteten eilenden Renntier von Saint-Marcel in Frankreich. Die Beziehungen und Verhältnisse der einzelnen Teile sind mit modernem Scharfblick geschaut, die Scharniere der Gelenke nie übersehen, die Stellung der zwei dem Beschauer abgewandten Füße, wo sie überhaupt als Paare erscheinen, stets perspektivisch richtig wiedergegeben. Die Linien sind nicht hart hingesezt wie bei Dilettantenarbeiten, sondern mit jener nervösen Erregung und jenem zielsichern Schwung, der die Künstlerhand verrät. Man sehe nur einmal, wie die Füße und Hufe gebildet sind, oder die Biegung der Hörner, die Behaarung des Schwanzes.

Die Farben sind schematisch. Rot, Braun, Gelb, Schwarz und Weiß und die sich daraus ergebenden Stufungen finden Verwendung. Blau und Grün und ihre Mischfarben fehlen¹. Aber mit welcher Weichheit sind die Farben aufgetragen und ineinander moduliert! Scharfe Umrißlinien sucht man wenigstens bei den besseren Werken vergeblich. Man kann darum in der Tat von den ersten Äußerungen eines echten Impressionismus in der Geschichte reden. Selbst die Plastik erinnert in der Art, wie Figuren in den rohen Stein hineingehauen wurden, an die impressionistische Plastik eines Rodin.

Sehr merkwürdig ist es, daß eine technisch so vollendete Kunst über das Einzelbild kaum hinauskam und selten sicher zu deutende Gruppen und Handlungen darstellte. Die Tierfresken in Altamira (Nordspanien) sind nichts als ein regelloses Gewimmel einzelner Tiere, die nicht einmal alle auf wagerechter Basis stehen. Ausnahmen bilden z. B. die urzeitlichen Felsbilder Nordafrikas². Die Elefantin, die ihr Junges gegen einen angreifenden Leoparden in Schutz nimmt, das Nashorn, das eine Antilope jagt, die kämpfenden Wildbüffel³ zeigen der europäischen Urkunst gegenüber einen merklichen Fortschritt in dieser Hinsicht.

Eine solche Vorliebe, um nicht zu sagen Vorbestimmung für das Einzelbild ist ein psychologisches Rätsel. Sollen wir seine Lösung darin suchen, daß der paläolithische Mensch, wie Kühn meint, noch ganz in der parasitischen Wirtschaft, wo jedes Individuum auf sich selbst gestellt ist, befangen und der Gemeinschaftsgeist noch nicht so ausgebildet war wie bei späteren, symbiotisch lebenden Völkern? Indes kam auch der Mensch der Urzeit nicht aus ohne mannigfache Beziehung zum Mitmenschen und zum Tier, so daß reale Grundlagen und Beobachtungsstoff genug vorhanden gewesen wären für die Darstellung von Gruppen und Handlungen. Oder lag der Grund darin, daß der paläolithische Mensch Jäger war, den vor allem das einzelne Tier fesselte? Oder hat er diese Tierbilder trotz ihrer naturalistischen Form als Götter-

¹ In den einschlägigen Schriften mit farbigen Tafeln zeigt die Farbe oft erhebliche Abweichungen. Wenn wir etwa den Wolf aus Font-de-Gaume in R. R. Schmidts „Die Kunst der Eiszeit“ (Augsburg-Stuttgart 1922, Dr. Gilsen Verlag) mit der gleichen Darstellung in Herbert Kühns „Die Malerei der Eiszeit“ (München 1922, Delphinverlag; besprochen in Band 104 [1923] S. 159 dieser Zeitschrift) vergleichen, so sind die Farben derart verschieden, daß man sich erstaunt fragen muß, wer nun eigentlich recht habe. Selbst in den Formen zeigen sich Unterschiede. Die Tafeln bei Schmidt verdienen zweifellos den Vorzug.

² Vgl. S. 129.

³ Grobenius, Das unbekannte Afrika, und Grobenius-Obermaier, Hadschra Maktuba. Dieses letztere Werk erscheint in Lieferungen beim Verlag Kurt Wolff in München 1923. Der Text, der auch über die Entstehungszeit dieser Bilder Aufschluß geben wird, liegt noch nicht vor.

symbole betrachtet? Möglich aber auch, daß wir heute gar nicht mehr recht zu empfinden vermögen, welch hohe geistige Fähigkeiten die Bildung beziehungs-voller Gruppen — die Syntag der Kunst, wie sie M. Hoernes¹ nennt — erfordert. Wir kennen indes aus dem östlichen und südlichen Spanien und aus Nordafrika Felsmalereien und Felszeichnungen, „die nicht so sehr viel jünger sind als die Höhlenfresken der kantabrisch-französischen Region, aber bei weit geringerem formellen Kunstvermögen eine viel höhere Fähigkeit zum Ausdruck des Lebens, der Bewegung, der Gruppenbildung bekunden“ (Hoernes). Wir sind somit noch nicht imstande, die tieferen Gründe dieser Einseitigkeit auf-zuspüren.

Welches Licht aber wirft der Umstand, daß die Kunst des paläolithischen Menschen vor allem durch ihre naturalistischen Züge auffällt, auf seine Welt-anschauung?

Rühn nennt diese Kunst sensorisch im Gegensatz zu einer mehr geistig ge-richteten Kunst, die er imaginativ nennt. Dieses letztere Wort ist vielleicht nicht bezeichnend genug, da es auch naturalistische Imagination gibt. Was er mit dem Begriffspaar sagen will, läßt sich wohl durch analoge Paare klären wie z. B. visuell—visionär, Sehkunst, Schaukunst, real—mystisch, physioplastisch—ideoplastisch (Verworn), Objektkunst, Subjektkunst, naturalistisch—expressio-nistisch. Hat nun Rühn recht, wenn er meint, diese sensorische Kunst könne nur leben in einer Zeit, die unfrohm ist, die noch nicht das Geheimnis des Dinges hinter dem Ding erschaut? Hat dieses argumentum ex silentio Schlußkraft?

Vor allem: selbst wenn es zuträfe, daß der paläolithische Mensch unfrohm gewesen ist, so würde damit nichts für eine Entwicklung der Religion aus einem unreligiösen Zustand bewiesen sein. Der Schluß ist offenbar verkehrt: Das paläolithische Kunstzeitalter ist das erste, das wir kennen, frühere können nur auf einer tieferen Kultur- und Geistesstufe gestanden haben. Wir brauchen gar nicht einmal die Offenbarungsquellen zu Rate zu ziehen, nach denen die Gottentfremdung auf den ursprünglichen Zustand der Gottverbundenheit folgte. Die Geschichte zeigt uns Beispiele genug von Völkern, die geistig degenerierten. Warum konnte nicht auch das paläolithische Kunstzeitalter bereits auf einer Stufe religiösen Niedergangs stehen? Und hat nicht P. W. Schmidt S. V. D. ein überraschendes Beweismaterial dafür gebracht, daß es ein ursprünglich gottloses Naturvolk gar nicht gibt? Daß aber die Geschichte der Menschheit nicht erst mit dem paläolithischen Künstler begonnen hat, beweist gerade die hohe Stufe dieser Kunst, die eine lange, uns unbekannte Entwicklung voraussetzt.

Das alles, wenn wir annehmen, daß eine naturalistische Kunst ein unfehl-bares Zeichen eines rein aufs Diesseitige eingestellten Menschen ist. Ich habe aber schon darauf hingewiesen, daß es noch gar nicht ausgemacht ist, ob diese Tier- und Menschenbilder nicht doch als Symbol des Göttlichen betrachtet wurden. Gerade der Umstand, daß nur Einzelwesen dargestellt wurden, nicht handelnde Gruppen, und zwar vielfach an schwer zugänglichen Stellen, könnte einen stützig machen². Es ist eine große Täuschung, zu meinen, daß Symbole

¹ Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa. Wien 1915. Vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift in Band 91 (1916).

² Auch Hugo Obermaier glaubt für diese Bilder einen religiös—praktischen Hintergrund an-nehmen zu müssen (Der Mensch der Vorzeit, Berlin 1912).

des Göttlichen unbedingt expressionistisch—imaginativ sein müßten. Es gibt auch in der christlichen Zeit noch Perioden, wo naturalistische Kunst auch zum Ausdruck des Religiösen geradezu Zeitstil war. Die letzten Jahrhunderte seit der Renaissance bis zum Auftreten des Expressionismus kannten auch für das Metaphysische, Überzeitliche nur die Sprache naturalistisch geformter Bildsymbole. Nur der Barock macht Ausnahmen.

Sodann muß man sich bei der Kennzeichnung der paläolithischen Kunst als einer naturalistischen sehr vor Übertreibungen hüten. Auch die Tiermalereien aus Altamira sind durchaus nicht in allen Einzelheiten naturalistisch, so sehr sie auch gründliche Kenntnis der Natur verraten. Dieser liegende Wisent mit gewendetem Kopf (Kühn S. 24) z. B. hat eine derartige stilistische Umwandlung erfahren, daß man geradezu an die expressionistischen Tierbilder eines Franz Marc erinnert wird. Und der Künstler, der den stehenden Wisent mit so verblüffender Sicherheit hingemalt hat (Kühn S. 28), hat dem Tier Hörner gegeben, so dünn wie die Fühler eines Schmetterlings. In dem Bestreben, alle Wucht auf den mächtigen Leib zu konzentrieren, waren ihm solche Nebendinge wie die Hörner eben noch erwähnenswert; eine Andeutung genügte ihm, ohne sich auf die Verhältnisse der Wirklichkeit einzulassen. Daß unter solchen Umständen von einem reinen Naturalismus nicht mehr gesprochen werden kann, liegt auf der Hand. Und wenn so ein primitiver Künstler auf den Gedanken verfällt, innerhalb der Umriss eines Elefanten das Herz¹ einzuzichnen, so ist das gewiß alles eher als Naturalismus.

Auch das rhythmische Ornament und symbolische Zeichen verschiedener Art, die doch zur imaginativen Kunst zählen, fehlen nicht in der paläolithischen Zeit. Die nordafrikanische Kunst kennt sogar die „Drante“ und die Gebetshaltung (vgl. Frobenius a. a. D.). Ein Beweis, daß der Mensch jener grauen Vorzeit unf fromm, daß ihm „alles Geheimnisvolle“ fremd gewesen sei, läßt sich also nicht erbringen. Noch weniger, daß er nur als „Tier unter Tieren“ gelebt habe. Das widerlegt jede, auch die naturalistische Kunst. Viel eher hat Hoernes in seinem bereits erwähnten Werk die Wahrheit getroffen, wenn er schreibt:

„Indem wir die magische, religiöse oder irgendwie transzendente Bedeutung der naturalistischen Bildwerke des Eiszeitalters bezweifeln, liegt es uns ferne, den alten Höhlenbewohnern religiöse Vorstellungen und Gebräuche abzusprechen. Sie mögen deren so viel besessen haben, als sich nur immer aus andern Quellen und begründeten Kombinationen erschließen läßt. Die Überlieferung enthält ja auch, wie wir sahen, symbolische Zeichen und piktographische Elemente, die nicht dekorativ, sondern schriftartig gesetzt sind. Obwohl ihr Sinn im einzelnen immer dunkel bleiben wird, so können sie doch im allgemeinen auf andere als rein weltliche und profan-künstlerische Absichten bezogen werden. Außerdem kann es von vorneherein als feststehend angenommen werden, daß den spätpaläolithischen Jägerstämmen geistige Regungen, wie sie von den Ethnologen als Magismus oder Zauber Glaube, Animismus oder Seelenglaube, Totemismus, Schamanismus, Fetischismus usw. bezeichnet worden, nicht fremd geblieben sind.“

Es ist sodann auch heute noch nicht ausgemacht, welche Art künstlerischer Tätigkeit die erste Stelle in der Kunst der Menschheit einnimmt, die naturalistische oder die schematisch-geometrisch-dekorative. Wäre das letztere der

¹ Ob diese Deutung richtig ist, dürfte freilich zweifelhaft sein.

Fall, dann würde schon dadurch die moderne Theorie von der Entwicklung der Religion aus einem unreligiösen Zustand widerlegt, vorausgesetzt, daß man die Meinung neuer Prähistoriker gelten läßt, daß ornamentale Kunst Ausdruck religiöser Haltung ist. Aber auch das wäre erst zu beweisen. Nicht die Tatsachen haben sich in ein System zu fügen, sondern das System in die Tatsachen.

Ein weiteres Problem drängt sich vor, bei dem gleichfalls der Verdacht sich regen könnte, daß Tatsachen in ein System gezwängt werden. Der Umstand, daß sich sensorische Kunst beim parasitischen Jägervolk des paläolithischen Zeitalters findet, wie auch später bei Völkern mit lebhaften Handelsbeziehungen, die über lokale Produktion und Konsumtion hinausgehen, bei Völkern also mit bewegter Lebensweise, während imaginative Kunst bei sesshaften Bauernvölkern angetroffen wird, hat den Gedanken nahegelegt, daß die Formen der Kunst von den Formen der Wirtschaft bedingt seien. Auch Kühn huldigt dieser Anschauung, die zuerst von Karl Marx verteidigt wurde. Es hängt diese Meinung mit der eben besprochenen zusammen, wonach die religiöse Haltung eines Volkes, die sich in der Kunst spiegle, von den Formen der Wirtschaft abhängt. Also eine Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung, die einen der geistigen Grundpfeiler des marxistischen Sozialismus bildet, auf das Sondergebiet der Künste. Es ist hier nicht der Ort, die Irrtümer, die in dieser Theorie liegen, aufzudecken; das ist von anderer Seite längst geschehen. Eduard Bernstein, selbst ein Anhänger des Sozialismus, hat sie schon vor mehr als zwanzig Jahren einer vernichtenden Kritik unterzogen¹. Wichtiger noch als der Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, worin nach Marx die Wirtschaft besteht, sind bei allen menschlichen Verhältnissen, in der Entwicklung der Kultur Geist und Freiheit. Sie sind die eigentliche Basis für den Bau der Geschichte, mag die Materie und ihre notwendige Geseglichkeit noch so sehr hineinspielen. Dadurch, daß Kühn sich allzu vertrauensvoll dem marxistischen Grundsatz angeschlossen, mußte seine Darstellung in vieler Hinsicht Konstruktion werden, genau wie eine Darstellung der allgemeinen Geschichte, die nur notwendig wirkende Kräfte gelten läßt, Konstruktion werden mußte. Bernstein hat in dieser Hinsicht ganz klar und scharf gesehen.

Schon in dem Abschnitt „Die Kunst der arktischen Völker“ zeigt es sich, wie wenig die Theorie Kühns zu den Tatsachen paßt. Die wirtschaftlichen Bedingungen erforderten hier eine durchaus naturalistische Kunst; statt ihrer sehen wir überall den Trieb nach Stil. Es ist eben unter allen Umständen festzuhalten: Geistiges — und Kunst ist ein geistiger Prozeß — kann nur Geistiges als Ursache haben, Materielles höchstens als Bedingung. Ganz ähnlich steht es mit der Kunst der Australier. Sie leben „im Grunde noch parasitisch“. Und doch finden wir bei ihnen eine höchst merkwürdige imaginative Kunst, der gegenüber die wenigen naturalistischen Elemente von keinem Gewicht sind. Wie steht es ferner mit jenen Völkern, die, wie die altgriechischen Völker Kretas und Mykenas, der afrikanische Stamm von Benin, die amerikanischen Völker Mexikos und Perus, in Klassen geschichtet waren, feste Staatsbildung, Handel und Militär besaßen und der Theorie Kühns entsprechend und diesen ökonomischen

¹ Vgl. „Stimmen aus Maria-Laach“ Bd. 57 (1899): „Die Grundlagen des marxistischen Sozialismus nach Eduard Bernstein.“

Bedingungen gemäß sensorisch-naturalistische Kunst gelübt haben müßten? Gewiß, es gibt naturalistische Motive pflanzlicher und tierischer Art — die Ziege mit Jungen, ein Fayencerelief aus Knossos (ca. 1500 v. Chr.), läßt sich gut mit den paläolithischen Tiergestalten zusammenstellen —, es gibt Menschenköpfe von ganz erstaunlicher Naturwahrheit wie etwa den Mädchenkopf aus Benin oder den schlafenden Mann aus Peru; aber selbst bei diesen Werken hat das Stilistische das Naturhafte überwunden und vorherrschend ist das Imaginative-Ideoplastische. Und den prachtvollen Bronzehahn aus Benin, der in gleichem Maße Natur ist wie Stil, würde man heute unbedingt als expressionistisch gelten lassen. Nicht minder das peruanische Tongefäß mit den zwei Affen.

Es steht nicht gut mit einer Theorie, die so viel Ausnahmen machen muß. Gehen wir in die neueste Zeit. Welcher Wechsel der ökonomischen Bedingungen rechtfertigt den Übergang vom Impressionismus zum Expressionismus? Sind nicht Kinematographie, Flugtechnik, drahtlose Telegraphie, Automobilindustrie ganz und gar im Dienste jener ökonomischen Verhältnisse, die den sensorischen Stil hervorbringen sollen? Und doch hat sich der Übergang vollzogen, und er hat sich vollzogen, weil die gesamte Geisteshaltung eine andere geworden ist. Und sie ist eine andere geworden, nicht weil sich die ökonomischen Bedingungen wesentlich geändert hätten, sondern aus einer ganzen Summe von Bedingungen heraus, unter denen die wirtschaftlichen gewiß nicht den ersten Platz behaupten. Welchen Einfluß haben auf die Bildung der Gesichtszüge einer Kunst allein Klima und Landschaft! Daß z. B. im lachenden Italien der Geist des Menschen sich nicht zu jener Grübelelei wenden konnte wie im ernsten Norden, daß Italien darum von Natur aus mehr zur sensorischen Kunst, zur Schönheitskunst, der Norden zur imaginativen, zur Ausdruckskunst prädestiniert war, gleichviel ob Bauerntum oder Jägertum herrschen, ist unschwer einzusehen. Darum konnte auch der gotische Stil in Italien nie recht heimisch werden.

Gegenüber dieser Theorie, nach welcher die Kunst ein Spiegel der Wirtschaftsform ist, betont Max Verworn¹ mit Recht, daß die Kunst ein Spiegel der Seele sei. Freilich leidet auch seine Darstellung durch die Voraussetzung einer erst allmählich sich entwickelnden Vorstellung höherer Kräfte. „Die primitive Kunst hat um so mehr physioplastische Züge, je mehr die sinnliche Beobachtung, sie hat um so mehr ideoplastische Züge, je mehr das abstrahierende, theoretisierende Vorstellungsleben der Völker im Vordergrund steht. Den mächtigsten Impuls zur Entwicklung des theoretisierenden Vorstellungslebens in prähistorischer Zeit gab die Konzeption der Seelenidee. Die aus dieser Idee entspringenden religiösen Vorstellungen lieferten die günstigsten Bedingungen für die Entstehung einer ideoplastischen Kunst.“

Die Erklärung, die Verworn für den Umstand bietet, daß die älteste Kunst, die wir kennen, gleich mit so erstaunlicher Naturwahrheit auftritt, ist zum mindesten originell: „Jenen paläolithischen Jägern der paläolithischen Zeit mußte unter den Bedingungen ihres Geisteslebens die naturalistische Reproduktion des gesehenen Objekts viel leichter werden als uns, die wir durch allerlei Abstraktionen und Assoziationen unsres Wissens und Überlegens und durch die Verkümmernng unsrer Beobachtungsgabe, sowie auch zum Teil unsrer Handgeschicklichkeit stark gefälschte Vorstellungsbilder von der Wirklichkeit machen und bei der Reproduktion wiedergeben. Der paläolithische Künstler brauchte sich überhaupt keine Mühe zu geben. Seine Zeichnung ergab sich von selbst in naturalistischer Weise, weil er nichts hatte von Theorien und Ideen, was ihre Naturwahrheit hätte fälschen können. Seine motorische Handgeschicklichkeit stand ebenfalls

¹ Zur Psychologie der primitiven Kunst. Jena 1917.

infolge seiner Übung in der Bearbeitung des Feuersteins, des Holzes, des Knochens auf einer bedeutenden Höhe.“ Glaubt Verworn allen Ernstes, daß der Urmensch nicht einmal so viel von Theorien und Ideen in sich gehabt habe, um über die Dinge, die ihn tagtäglich umgaben, auch etwas zu wissen und nicht nur das äußere Vorstellungsbild mit sich herumzutragen? Jedem Menschen bietet doch die Welt, in der er lebt, eine Fülle von Assoziationen. Welche Summe von Theorien, Abstraktionen und Ideen verrät ferner die bei aller Naturwahrheit oft so kühne stenographische Darstellungsmethode dieser alten Künstler, ganz abgesehen davon, daß schon die Übertragung eines körperhaften Gegenstandes in ein Flächenbild eine nicht geringe Menge unterbewußter Verstandesoperationen erheischt. In Wirklichkeit ist das gar kein Nachbilden mehr, sondern ein Umbilden. Wer möchte sodann die motorische Handgeschicklichkeit des Feuersteinbearbeiters mit der Handgeschicklichkeit des Künstlers vergleichen! Nein, wir müssen umgekehrt schließen; die Höhe der paläolithischen Kunst erweist eine nicht geringe geistige Kraft ihrer Verfertiger.

Wie aber diese Kunst zu ihrer Blüte gekommen ist, wird wohl stets ein ungelöstes Rätsel bleiben. Hoernes schreibt darüber: „Die Entstehung und das Vergehen dieser Kunst sind nach wie vor in Dunkel gehüllt; sie springt als fertige Erscheinung aus dem Nichts hervor, nachdem sie eine außerordentliche Stabilität besessen hat, die dem Wandel und Wechsel nur geringen Spielraum läßt — vielleicht ein Beispiel großartiger ‚Mutation‘ im Bereich der menschlichen Kultur.“

Es könnte scheinen, daß der Schluß von dem Werte der Kunstwerke auf die geistigen Fähigkeiten durch die Buschmänner widerlegt werde, deren geringe geistige Kräfte nicht nur erschlossen, sondern beobachtet werden konnten. Gleichwohl haben sie eine Kunst hervorgebracht, die von scharfer Naturbeobachtung zeugt und das Mittelmaß primitiver Kunstleistungen weit übersteigt. Ich habe indes nicht von der geistigen Kraft des Volkes gesprochen, sondern der Künstler, die solche Kunst zu erzeugen imstande sind. Man könnte meinen, diese Künstler hätten denn doch als Führer ihres Volkes diesem viel höhere kulturelle Bedingungen schaffen können, als wir sie tatsächlich finden. Aber wer wüßte nicht, daß Künstler am wenigsten zu Volksführern geeignet sind, und daß sie, dem praktischen Leben fremd, sich am leichtesten in die äußern Bedingungen fügen, die sie vorfinden. Ihr Reich ist ein ideelles, nicht das einer systematisch ausgebauten und gesegneten Wirtschaft. Und dieses Reich haben sie ausgebreitet, das beweist die künstlerische Tradition, die wir bei den Buschmännern ebenso finden wie bei den Paläolithikern.

Die Kunst der Buschmänner ist nicht mehr ausschließlich naturalistisch, so sehr sie auf treuer Naturbeobachtung beruht. In ihrem Betonen des Wesentlichen ist sie sogar ausgesprochen expressionistisch. Ein Bild wie die Büffelherde (Kühn S. 32) könnte in jeder modernen Kunstausstellung hängen. Die Rhythmik, die sich in dieser Gruppe von Tieren bereits bemerkbar macht, ist bei der Antilopenjagd (Kühn S. 36) Wesenselement und bis zur Groteske übersteigert. Das wilde Voranstürmen der Jäger konnte kaum überzeugender zum Ausdruck gebracht werden als durch die verdünnten Körper mit übermäßig langen, weit ausgreifenden Beinen. Solche Kunst ist nur mehr im Motiv naturalistisch, aber nicht mehr in der Form. Der Überschlag ins Imaginative, den Kühn in der Kunst der arktischen Völker findet, ist auch hier vorhanden.

Sind schon die psychologischen und ethnologischen Vorbedingungen der sensorischen, physioplastischen Kunst rätselhaft, so ganz besonders die der imaginativen, ideoplastischen, deren Erscheinungsweisen fast so mannigfaltig sind wie die seelischen Erlebnisse und Zustände ihrer Verfertiger. Dort spielt die sinnliche Anschauung eines Naturobjektes, das Objekt in seiner Erscheinungsform, die entscheidende Rolle, hier dagegen das Objekt in seiner Seinsform, ja es kann sogar sein, daß es gar nicht mehr Ziel ist, sondern nur Mittel, Seelisches zum Ausdruck zu bringen. Was man vom Objekt sieht, trachtet eine sensorische Kunst festzuhalten, eine imaginative dagegen, was man vom Objekt weiß. Außerdem gehört in den Bereich der imaginativen Kunst das ganze, weit ausgedehnte Feld der ornamentalen Kunst, die rhythmische Wiederholung der gleichen Motive. Ihr psychologischer Nährboden ist das Assoziationsvermögen der menschlichen Seele und der elementare Reiz des Rhythmus. Beides lebt schon im Kind und lebt noch im Irren — der Grund, warum auch die Kunstwerke dieser Menschenklassen die Aufmerksamkeit eines jeden erregen müssen, der an ein Kunstwerk nicht allein die Norm der Naturwirklichkeit anlegt, selbst wenn die Handfertigkeit vielleicht noch recht unausgebildet ist. Nichts zeigt deutlicher, wie leicht sich assoziative Elemente bei der Kunstübung einschleichen, wie die Veränderungen, die ein und dasselbe Urbild bei häufigem Kopieren erleidet, wenn die neue Kopie immer nach der nächstvorhergehenden gefertigt wird. Ähnliches geschieht ja auch beim wiederholten Abschreiben von Texten, wie jeder Historiker weiß. Verworn hat öfters Versuche dieser Art gemacht und bringt einen davon, den er mit neun- bis zwölfjährigen Kindern aus verschiedenen Dörfern angestellt hat, in seinem Werkchen: „Ideoplastische Kunst“ (Jena 1914). Zu Grunde lag eine paläolithische Mammutzeichnung. Bald war diese bis zur Unkennlichkeit verändert, wobei eine Zunahme mathematischer Formen festzustellen ist. Die 27. Kopie zeigt schließlich ein hausähnliches Gebilde.

Unererschöpflich wie die menschliche Phantasie sind die Möglichkeiten der ideoplastischen Kunst. Ein figurales Motiv wird mit ornamentalen durchsetzt, ja geradezu zu einem Ornament oder zu bloßen Andeutungen der Figur verflüchtigt. Die Abstraktion und Umbildung ist oft so stark, daß man nur mehr mit Mühe die Urform herauslesen kann. Der Kopf wird ein Kreis, der Rumpf ein Viereck, Arm und Beine gerade Striche. Nase und Mund werden angedeutet durch eine Senkrechte über der Wagrechten, die Augen durch zwei Punkte. Besonders in den Zeichnungen der Kinder offenbart sich die Fähigkeit, irgendwelche Naturformen auf die elementarsten zeichnerischen Begriffe zurückzuführen. Man hat früher darüber gelacht; in Wirklichkeit ist es ein großes psychologisches Geheimnis ¹.

¹ Es gibt aber auch bei Kindern merkwürdige Ausnahmen. Verworn bringt Tierzeichnungen von achtfährigen Indianermädchen, die an Naturtreue den besten paläolithischen Werken nicht nachstehen. Hartlaub (Der Genius im Kinde. Breslau 1922) führt uns andere höchst lehrreiche Beispiele vor, die eine besonders starke visuelle Vorstellungskraft bekunden. So zeichnet ein Knabe von achteinhalb Jahren, der schon mit vier Jahren ganze Zeichenbücher gefüllt hatte, fliehende Soldaten mit einer ganz erstaunlichen naturhaften Trefflichkeit. Ein anderer sechsjähriger Knabe — er starb bereits mit sieben Jahren — zeichnete aus der Erinnerung die schwierigsten perspektivischen Städtebilder, auch von der Vogelperspektive, so daß Adolf v. Hildebrand, der mehrere Zeichnungen dieses Wunderknaben veröffentlichte, gestand, daß ihn ein solches Phänomen unheimlich berühre. Ein zehnjähriges Mädchen zeigt außer scharfer

Weitere Abarten der ideoplastischen Kunst sind die Karikatur, die wirkliche Merkmale um einer Idee willen übersteigert, die Phantastik, die aus Merkmalen verschiedener Wesen ein neues bildet wie Zentauren, Sphinx, Satyrn, ferner das „Röntgenbild“, das Dinge darstellt, die dem Gegenstand zwar eigen sind, aber nicht gesehen werden können. Wir haben den paläolithischen Elefanten mit dem angeblichen Herzen bereits erwähnt; bei den Ägyptern finden wir öfters die Umriffe des Körpers durch die Kleider hindurchgezeichnet. Besonders Kinder lieben diese Darstellungsart, wie Bertvorn durch mehrere Beispiele belegt. Des weiteren zählt zur ideographischen Kunst das ganze Gebiet der Symbolik, wie sie besonders von der christlichen Kunst ausgebildet wurde. Die Herz-Jesu-Darstellung ist eines der bekanntesten Beispiele (zugleich Röntgenbild). Zahlreich sind sodann die Fälle, wo sich eine Naturwirklichkeit eine bewußte Umgestaltung gefallen lassen muß, sei es aus stilistischen Gründen oder um eine seelische Tatsache besonders ausdrucksvoll zu gestalten. Die ganze moderne, nachimpressionistische Kunst ist von solchen Absichten beherrscht.

Ideographisch ist schließlich das Ornament, sowohl das, welches organische Formen benützt, wie besonders das reine Ornament, das ohne Beziehung zu Lebewesen gestaltet wird und seine Motive zumeist aus der anorganischen Natur nimmt, die rhythmisch wiederholt werden, oder aus Artefakten, die bereits Rhythmus besitzen, wie aus geflochtenen und geknüpften Gebrauchsgegenständen, Umschnürungen, Netzen. Einige Völker zeigen mehr eine Vorliebe für das lineare, eckige Ornament, z. B. die Ägypter, andere für krause, schnörkelige Formen, wie sie besonders auffällig bei den Kelten in Erscheinung traten, später wieder im Rokoko verwendet wurden und nochmals im Jugendstil ein kurzes Leben fristeten.

Als die Kunst nach dem langen Stillstand, der auf ihr erstes Erblühen in der paläolithischen Zeit erfolgte, wieder schüchtern auftauchte, hatte sie nicht nur ihr örtliches Heim gewechselt und war in mehr östlich gelegene Gebiete gezogen, die sich etwa vom Pontus bis zum linken Rheinufer und von der ägäischen und adriatischen Küste bis nach Skandinavien erstrecken, sie hat auch einen ganz andern Charakter angenommen. Hatte sie früher fast ausschließlich der Vergegenwärtigung des Naturobjekts gedient, so war sie nunmehr ein Abdruck des durch die Seele umgestalteten, als Träger einer menschlichen Idee erscheinenden Objekts. War die paläolithische Kunst mehr Aufnahme, so ist die neolithische Abgabe geworden, kurz, die ideoplastische Kunst erscheint nun zum ersten Mal wesenrein.

Was war inzwischen in der menschlichen Kultur vor sich gegangen? Wenn wir all das üppige Gestrüpp und Rankenwerk ausroden, das phantasievolle Prähistoriker um die spärlichen beweisbaren Tatsachen gelegt haben, so finden wir nunmehr im Gegensatz zu den geschlagenen Steinwerkzeugen der Paläolithiker geschliffene, feiner und zweckdienlicher gearbeitete. Während sodann

Naturbeobachtung auch eine wahrhaft glänzende impressionistische Technik, um die sie mancher Meister beneiden dürfte. Eines dieser Bilder, in dem es schildert, wie die Nachricht aus dem Kriegsschauplatz „Gefallen“ in der Familie wirkt, offenbart außerdem eine außerordentlich feine Empfindsamkeit für seelische Erschütterungen. Solche Beispiele, wo Kinder von Haus aus zur sensorischen, physioplastischen Darstellung neigen, sind seltene Ausnahmen; in weitaus den meisten Fällen werden Kinderzeichnungen von Ideen beherrscht und nicht von Gehakten.

der Paläolithiker Jäger war mit parasitischer Lebensweise (individueller Nahrungssuche und reiner Verbrauchswirtschaft), ist der neolithische Mensch zum Ackerbau übergegangen, zu einer symbiotischen Lebensweise und Produktionswirtschaft. Hacke und Pflug kommen zur Verwendung.

Läßt sich nun aus dieser Tatsache schließen, daß der neue Mensch religiöser gewesen sein muß als der frühere? Man mag zugeben, daß die ruhige, sesshafte Lebensweise des Bauern der Hinwendung des menschlichen Geistes zum Göttlichen günstiger ist als die schweifende eines Jägers. Im übrigen aber sind die Spuren Gottes in der Natur dem Jäger nicht minder zugänglich und lesbar wie dem Bauern. Die einzigen Zeugen, die in unsrer Frage einiges Licht zu werfen imstande sind, sind die Kunstwerke. Aus ihnen scheint allerdings hervorzugehen, daß die Religion des neolithischen Menschen ungleich machtvoller zum Ausdruck drängte wie die des Paläolithikers. Die zahllosen Götterbilder und Idole, die sich finden, sind des Zeugen. Aber Religion befigen und künstlerischen Ausdruck für sie finden sind zweierlei Dinge. Gerade eine naturalistisch eingestellte Kunst wird die Schwierigkeit, für Göttliches einen bildhaften Ausdruck zu finden, besonders peinlich empfinden und vor solchen Aufgaben zurückscheuen. Es geziemt sich also äußerste Vorsicht im Urteil.

Wir europäischen Kulturmenschen waren bis in die letzte Zeit auf die physioplastische Kunst abgestimmt, und als plötzlich der Sturmwind des Expressionismus über die müde gewordene Kulturwelt hinwegfegte, waren wir nur zu geneigt, all das Neue als Wahnsinn zu betrachten. Und als uns gar zugemutet wurde, die Kunst der Wilden als wahre Kunst, ja als wertvollere Kunst zu werten als unsre eigene Wirklichkeitskunst, mochten wir uns wohl entrüstet abwenden von dem nun drohenden Chaos.

Es ist indes immer so gewesen, daß eine elementare geistige Gegenströmung nur dann entsteht, wenn irgend etwas im Althergebrachten faul und morsch geworden ist. Nicht unbedingte Ablehnung ist darum die richtige Stellungnahme, sondern Prüfung des Wahrheitskerns, den eine neue Bewegung in ihrer Verschalung trägt. Wir mußten unser Gewissen erforschen, ob unsre Vorliebe für die klassische Linie und für das impressionistische Leben nicht doch einseitig und erweiterungsfähig sei. Wir brauchten deshalb noch lange nicht zu verdammen, was wir bisher geliebt, sondern nur kennen zu lernen, was wir bisher keiner Beachtung gewürdigt hatten. Und mußte nicht allein der Umstand, daß die neue Bewegung vor allem aufs Geistige zielte, natürliche Sympathie für sie wecken, mochten uns auch die bisherigen Leistungen noch wenig entsprechen? Wir haben ferner bei der Kunst vielleicht viel zu sehr Gewicht auf das technische Können gelegt, auf das Erlernbare, und naturwüchsige, aber ungeschlacht auftretende Begabungen nicht genügend geschätzt. Und doch ist bei der Kunst die Hauptsache nicht das, was die Schule zu vermitteln vermag, sondern die ursprüngliche Formkraft. Das *poeta nascitur* gilt auch vom bildenden Künstler. Gerade die Kunst der Primitiven bezeugt das auf Schritt und Tritt. Neben unbeholfenem Stammeln finden wir reife Schöpfungen und ein Ausdrucksvermögen, das zur Bewunderung zwingt. Man braucht nur einmal die ethnographischen Museen unter dieser Rücksicht zu durchsuchen. Dabei ist dieser Expressionismus wilder Völkerstämme ein

Naturprodukt und nicht eine Frucht langatmiger spekulativer Programme wie so viele Werke der Neuesten.

Die formalen Grundsätze, die den modernen Expressionisten leiten, finden wir alle bereits in der primitiven Kunst vorgeschichtlicher und wilder Völker. Das Felsgemälde aus Nordwest-Australien mit den vier Köpfen (K. 58)¹, die rhythmisch angeordnet sind, in Ausschaltung des Unwesentlichen so weit gehen, wie nur möglich ist, und in dem ruhigen Farbdreiklang Blau, Rot, Gelb gehalten sind, könnte in seiner stillen kultischen Feierlichkeit ebensogut ein moderner Russe gemalt haben, die langgestreckte Bronzefigur aus Griechenland und die andere spätminoische aus Kreta (K. 86 und 128) erinnern in ihrer Streckung und Dünngliedrigkeit an Lehmbruch und seine Nachahmer, und die Holzschnitzerei „Mann mit Drachen“ aus Neuguinea (K. 110) ist aus Grundsatz kubistisch. Die Geisterfigur aus Indonesien (K. 118), der mexikanische Jaguar aus Ton (K. 150) und die ganz ähnlich gebaute Figur mit dem Menschenkopf (K. Abb. 102), ebenso die Göttergestalt aus Kolumbien (K. Abb. 43) zeigen ganz jene straffe von der Natur nicht angestrebte Geschlossenheit, die das Ziel der Modernen bildet, und die Hüpflingsfigur mit erhobener Hand und gesteigertem, fast ekstatischem Gesichtsausdruck (K. 104) leistet auf dem Gebiete der Bildhauerei das gleiche, was Nolde malt. Wer wird ferner beim Anblick der Indianerin aus der Insel Vancouver (K. Abb. 51) nicht sofort an die wuchsende und breite Art eines Barlach erinnert und beim Wappenstein aus Nordwest-Amerika (K. Abb. 52) nicht an die gewalzten Plastiken eines Knappe? Einprägsamere und kraftvollere Männergesichter kann auch ein moderner Künstler nicht schaffen, als sie die Peruaner schon vor Jahrhunderten geschaffen haben (K. 158 160 164 und Abb. 116 und 117). Auch jene Art des modernen Expressionismus, welche die menschliche Gestalt ins Ornamentale überleitet, ist den wilden Völkern nicht fremd. Wir finden sie z. B. in der Ahnenfigur aus Deutsch-Neuguinea (K. 112), in dem Elfenbeinfigürchen aus Belgisch-Kongo (abgebildet in Bahr, Expressionismus), in dem Tanzbrett aus den nördlichen Salomonsinseln (K. Abb. 54), in dem afrikanischen Holzbecher (K. Abb. 28), in dem Holzschmel aus Kamerun (K. 88), bei denen Erfindungsgebe und Schmuckwirkung gleich hoch stehen. Ob der Messingteller aus Nigeria (K. Abb. 39) mit dem prächtig getriebenen und gepunzten Ornament nicht doch eingeführte Ware ist? Auch die schon erwähnten Bronzearbeiten aus Benin, die meist so stilvoll und technisch vollendet vor uns stehen, sind ohne Annahme einer Schulung der eingeborenen Künstler an der Kunst europäischer Kulturvölker schwer verständlich, so sehr sich Kühn gegen diese Annahme sträubt. Wissen wir doch, daß im 15. und 16. Jahrhundert lebhaft Beziehungen dieses afrikanischen Volkes mit Europa bestanden. Ebenso wird es indirekte Beziehungen zu Ostindien — durch europäische Handelsleute — gegeben haben. Die Elfenbeinbüchse (K. Abb. 92), ein vollendetes Meisterstück der Kleinplastik, ist kaum zu erklären ohne europäische und indische Abhängigkeiten. Ein wahres Wunderwerk ornamentaler Kunst ist die Gallionsfigur aus Neuseeland (K. 114). Das Kleine ist mit gleicher Liebe und gleichem Geschmak gearbeitet wie die zwei großen Spiralen, die dem Ganzen ihren schwingenden Rhythmus mitteilen. An die dekorative Überschwenglichkeit und Phantastik der indischen Plastik erinnert die Stele mit Hieroglyphen aus der mexikanischen Mayakultur (K. Abb. 95), die vielleicht aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. stammt. Man mag auch bei dem überreichen und doch geschmackvoll geordneten Wirrwar im Ornamentalen an germanische dekorative Motive aus der Völkerwanderungszeit als Parallelererscheinung gemahnt werden. Hier ebenso wie in Mexiko und Indien liegt der Gegenpol der klassischen Ruhe und Zucht, jenes Sich-

¹ K. bedeutet im Folgenden Kühn und die beigefügte Ziffer die Seitenzahl seines Buches bzw. die Nummer der Abteilung. Die Originale der meisten dieser Werke sind in deutschen ethnographischen Museen; einige befinden sich in Wien.

nichtgenugtunkönnen, das ein Erbstück solcher Völker ist, deren Geistigkeit stark aufs Mystische eingestellt ist.

So dreht sich die Welt. In unfrem Kulturstolz wähnen wir, daß die Menschheit immer höher und höher emporklettere in kerzengeradem unentwegtem Aufstieg. Aber da sehen wir, daß wir auf einmal wieder dort sind, wo wir Ausgang genommen haben. Ohne es zu merken, haben wir uns auf einer Kreislinie bewegt.

Was wird das Schicksal der heutigen Begeisterung für primitive Formen sein? Wird die Ausdruckskunst nun bleiben für alle Zeiten oder wird man auch ihrer einmal müde werden und, übersättigt von all dem Ausdruck und all der psychologischen Neugier, wieder nach ruhiger Schönheit dürsten? Ich glaube ja. Ist aber diese Stunde gekommen, dann wird der Mensch auch den Geschmack an der primitiven Kunst der Urmenschen und Wilden wieder verlieren, und sie wird kein lohnender Gegenstand kostbarer bibliophiler Druckwerke mehr sein. Dagegen werden alle Künstler des klassischen Ebenmaßes, die man heute hinter Schloß und Riegel gesteckt hat, aus ihren Kerker befreit werden. Und abermals — vielleicht nach Jahrhunderten — wird man der Schönheit wiederum überdrüssig werden; das Sehnen und Streben nach Ausdruck wird neuerdings erwachen. Wie wunderbar und krumm sind doch die Wege, auf denen die Menschheit ihren irdischen Kulturzielen entgegenwandelt!

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Kulturfragen.

1. Die Kultur der Gegenwart. In den Grundzügen dargestellt von Emil Utig. (284 S.) Stuttgart 1921, Enke.

Es ist immer ein Wagnis, das fließende Leben in die starren Formen der Wissenschaft einzufangen zu wollen. Das gilt um so mehr, wenn das große Gebiet der heutigen Kultur zur Darstellung gelangen soll. Es will also etwas heißen, daß es Utig gelungen ist, dieser schwierigen Aufgabe in weitem Maße gerecht zu werden. Eine Überfülle von Stoff ist in seinem Buche gesichtet und verarbeitet; ein vielseitiges, umfassendes und doch nicht oberflächliches Wissen liegt in ihm ausgebreitet. Die frische, überaus gewandte Sprache erinnert den Leser an die Entstehung der Schrift aus einer Vorlesung an der Universität Rostock; sie überrascht immer wieder durch die Neuartigkeit und Treffsicherheit des Ausdrucks und den Reichtum anschaulicher Bilder und Vergleiche.

Der Rahmen der Darstellung ist so weit gespannt wie die geistigen Bewegungen, die heute die Welt durchziehen. Mit besonderer Liebe verweilt der Verfasser bei den bildenden Künsten, die seinem Fachgebiet am nächsten liegen. Aber auch Dichtung und Theater, Bildung und Wissenschaft, Kapitalismus und Sozialismus, wirtschaftliches und staatliches Leben, Philosophie und Religion kommen zur Sprache. Vermißt habe ich nur einen Hinweis auf die neuen Untersuchungen über die ethischen Grundfragen und Grundeinstellungen. Natürlich muß sich bei so ausgedehntem Umfang die Darstellung meist in einer vorsichtigen Allgemeinheit halten, aber sie bleibt immer gut gestützt und der leeren Phrase fern. Überall weist Utig in den Kulturströmungen der Gegenwart als durchgängigen Zug die Abkehr von Naturalismus und Rationalismus zu einer lebensnahen Geistigkeit und zur Metaphysik festzustellen, die allerdings wiederum der Gefahr eines falschen Mystizismus ausgesetzt ist.

Die Schrift ist durchweht vom Hauche eines edlen Idealismus, der auch die Würde der Religion anerkennt und ihr freien Spielraum verstattet. Freilich der eigentliche Abschnitt über Religion ist arg dürftig ausgefallen. Aber vermutlich fürchtete der Verfasser, bei größerer Ausführlichkeit sich in den Neigen der Theologen zu verfangen oder bei seinen Zuhörern anzustoßen, und deshalb durchschiffte er eilends

das ihm weniger vertraute Gebiet, ohne die Bedeutung der positiven Religion verkennen zu wollen. In der Tat dürfte ja auch ohne Verankerung im Gottesglauben der von ihm empfohlene Idealismus im Leben nicht standhalten.

Utig äußert in den verschiedensten Fragen ein so gesundes und gemäßigtes Urteil, daß sein Buch selten zum Widerspruch reizt, und auch da, wo dieser sich anmeldet, hat man das zuversichtliche Gefühl, leicht zu einer Verständigung gelangen zu können. In dieser Absicht seien daher einige Ausstellungen beigelegt. In der Bewertung des Mittelalters folgt Utig einer heute wohl veralteten Auffassung. Es ist ihm ein dunkles, etwas rätselhaftes Bereich, über das er gerne schnell hinweghuscht. Tatsächlich war das Mittelalter doch mehr als „Glockenklang und Weihrauchduft“ (S. 16). Es hatte ein so reiches, urwüchsiges Volks- und Gemeinschaftsleben, daß neben ihm die Gegenwart trotz Autos, Luftpost und Giftgasen sich recht arm und armselig ausnimmt. Einem verstaubten Arsenal entstammt auch die Behauptung, der mittelalterlichen Weltanschauung erscheine die Natur „als Prinzip des Bösen oder als das eigentliche Nicht-Seiende“ (S. 18). Die Renaissance ist durchaus nicht das absolut Neue, als das man sie zu schildern beliebt; ihre Vorläufer reichen weit ins Mittelalter hinein. Gerade Leonardo da Vinci bietet dafür den reichlichsten Beleg. (Die grundlegenden Arbeiten von Pierre Duhem, Paris 1906 bis 1913, geben hierüber Aufschluß; vgl. B. Jansen, Philos. Jahrbuch 1922, 137 ff.) Die Theorien von Max Weber über die Berufsidee (S. 162) sollten nicht als abschließende Erkenntnisse geboten werden; sie bedürfen noch sehr der Nachprüfung und Berichtigung. Die kurze Erörterung über Willensfreiheit (S. 184 f.) wirkt so, wie sie liegt, zum wenigsten irreführend. Die Willensfreiheit ist keine Durchbrechung der Kausalität. Der Satz: „Jede Wirkung fordert eine hinreichende Ursache“, ist wesentlich verschieden von dem andern: „Jede Wirkung fordert eine notwendig wirkende Ursache.“ Auch hat die philosophische Ethik bisher keineswegs gezeigt, „daß die Frage der sittlichen Zurechnungsfähigkeit gerade vom Standpunkt des Determinismus bejaht werden darf“. Das kann nur zugeben, wer der sittlichen Zurechnungsfähigkeit einen ganz andern, vom allgemeinen sittlichen Bewußtsein abweichenden Sinn unterstellt. Für die

Vergeistigung des Arbeitsprozesses dürfte wohl christliche Sozialgesinnung sich wirksamer erweisen als die „Manen Kants“ (S. 215).

Das Buch befundet keinerlei Vertrautheit mit katholischer Gedankenwelt. Dennoch sei eigens hervorgehoben, daß in der Darstellung auch einige katholische Autoren nicht nur genannt, sondern sogar benützt worden sind, und das bedeutet für Rostock immerhin einen Fortschritt und auch allerhand Mut.

Zwei wichtige Züge aus dem Kulturbilde der Gegenwart sind in dem Buche nicht erwähnt. Der erste ist die schmerzliche, aber unleugbare Tatsache, daß es in weitesten Schichten überhaupt so wenig Kultur gibt. Dieser Mangel an Geistigkeit erklärt es, warum unsre Zeit eine unbestreitbare Neigung hat, Gegensätze mit brutaler Gewalt wie einen gemeinen Faustkampf auszufechten. Wo das Christentum gewichen ist, hat alle Wissenschaft und Kunst keinen Ersatz zu schaffen vermocht. Was zweitens unverkennbar, ist eine erschreckliche Ratlosigkeit auf fast allen Gebieten. Die Überfülle von Plänen und Bestrebungen verrät nur eine Armut an tiefen Einsichten und großen Leitideen. Es ist sich spreizende Ohnmacht, und das laute Lärmen der vielen kleinen Vernegroße kann über das Fehlen wahrhaft großer Männer nicht hinwegtäuschen. In diese zersahrene, gärende Gegenwart mit hellem Licht hineingeleuchtet zu haben, ist das Verdienst des Verfassers. Wie das Chaos gestaltet werden könnte oder sollte, darüber mag er sich kein Urteil an; er will nur Wissenschaftler, nicht Prophet oder Führer sein. Wer immer seine Schrift mit Aufmerksamkeit liest, muß ihm für vielfache Belehrung und reichliche Anregung dankbar sein. Die Ausstattung des Buches macht dem Verlag alle Ehre.

2. Das Kulturproblem der Gegenwart. Von Andreas Walther, Professor in Göttingen. (43 S.) Gotha 1911. Perthes.

Walther schildert die geistige Zersplitterung unsrer Zeit und bezeichnet mit Recht als deren Ursache die Relativierung der Wahrheit und der Werte sowie die dieser Auffassung entspringende materielle Gesinnung. Das Kulturproblem der Gegenwart sieht er in der Aufgabe, aus den entgeistigten, verkümmerten „Fragmentmenschen“ ganze Menschen zu machen. Was er dabei über die notwendige Abkehr vom toten Buchwissen zum Leben und zur Natur und über die Bedeutung nachbarlicher Gemeinschaft für die Überwindung der heutigen Zersetzung sagt, enthält viel Wahres, dürfte aber nicht hinreichen, das Kulturproblem

in seiner Tiefe zu lösen. Die Zersplitterung wird so lange andauern, als ihre Ursachen fortwirken; nur die Anerkennung objektiver Wahrheiten und Werte kann den die Gemeinschaft sprengenden Individualismus bannen. S. 23 wird im Anschluß an Bergson eine wirre Erkenntnistheorie vorgetragen. Das „Einfühlen“ wirkt gewiß auf die Erkenntnisfähigkeit anregend und belebend, setzt sie aber doch begrifflich voraus. Konservative und Sozialisten haben übrigens nicht eine verschiedene Logik, sondern verschiedene Voraussetzungen und Ziele.

3. Robert Schwellenbach: Die Erneuerung des Abendlandes. Von der Knechtschaft zur Freiheit durch das Christentum der Lat. (VIII u. 85 S.) Berlin und Leipzig 1922, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.

Es war vorauszusehen, daß dem Alarmruse Spenglers vom Untergang des Abendlandes alsbald eine Flut von Vorschlägen zur Rettung des Abendlandes folgen würde. Solch hoher Aufgabe möchte auch Schwellenbach durch seine Schrift dienen. Was er bietet, ist aber nicht eine Auseinandersetzung mit Spengler, sondern sind ethische und religiöse Betrachtungen vom Standpunkt des positiven Christentums zur gegenwärtigen Zeitlage. Die Wahrheit des Christentums, einschließlich der Gottheit Christi, wird dabei vorausgesetzt. Die Ausführungen zeugen von einem edlen, gefunden Sinn und sind geeignet, auch in andern eine gleiche Gesinnung zu wecken, damit sie den Kampf gegen Unwahrhaftigkeit, Habsucht und schrankenlosen Sinnengenuss aufnehmen. Es ist erfreulich zu sehen, mit welcher Wärme und Unerblichkeit hier ein Vale für das praktische Christentum eintritt. Leider läßt die Darstellung eine straffe Linienführung vermissen, sie vermengt zu viele Dinge und vermeidet nicht immer theologische und philosophische Unklarheiten (z. B. S. 14 ff. das verworrene Spiel mit den Ausdrücken Gewissen, Vernunft, Bewußtsein; vgl. zur Sache diese Zeitschrift 103 [1922] 201 ff.). Der Verfasser huldigt einem erstaunlichen Fortschrittsoptimismus, der immerhin der heute weitverbreiteten Hoffnungslosigkeit vorzuziehen ist. Daß trotzdem der Plage genug ist in der Welt, dessen werden wir ja jeden Tag inne.

4. Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule. Rede von Eduard Spranger. (57 S.) Leipzig-Berlin 1922, Teubner.

Auch wer in Einzelheiten abweichender Ansicht ist und an der Ausführbarkeit der gemach-

ten Vorschläge Zweifel hegt, wird in der auf der 53. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner 1921 gehaltenen Rede den Reichtum leuchtender Gedanken dankbar anerkennen. Von dem Sehnen der neuen Jugend nach Echtheit und Fülle des Lebens ausgehend, möchte der Berliner Universitätslehrer auch die Schulmänner gewinnen, sich in den Dienst dieser Sehnsucht zu stellen. Als Vorrede schickt er einen „Aufruf an die Philologie“ voraus, nicht mit bloßer Sprachwissenschaft sich zu begnügen, sondern Kulturwissenschaft zu treiben, nicht ein Handwerkszeug, sondern Seele zu vermitteln. Die heutige Jugend habe kein Gefallen an einer Wissenschaft, die „auf nie gestellte Fragen die gleichgültigsten Antworten erteilt“, sondern wolle hinter allen Einzelercheinungen den ganzen Menschen sehen. Dabei ist sich der Verfasser der Rehrseite dieser Entwicklung wohl bewußt. Daher seine ernste Warnung: „Es ist Gefahr, daß sich über uns ein allgemeiner Nebel von mystischen Träumereien niederläßt, in dem alle festen Umrisse des Einzeldaseins und der Kultur verschwimmen.“ Er verurteilt nicht die philologische Kleinarbeit, wohl aber das Stehenbleiben bei ihr; er will eine Anleitung zum Verstehen der Geschichte nach ihren verschiedenen Kulturen gegeben wissen. Es ist eine Art Geschichtspsychologie und Geschichtsphilosophie, die der Unterricht anregen soll, damit aus der wirren Vielheit der Einzeltatsachen ein sinnvolles Gefüge werde. Persönlichkeitsstrukturen und Kulturgebietsstrukturen nebst ihrer Entwicklung, an denen sich der ganze Mensch bilden und formen könne, sollen aufgezeigt werden. Freilich wird diese Methode mit aller Vorsicht zu handhaben sein, damit nicht der Herren eigener Geist in den Geist der Zeiten erst hineingetragen und dann herausgelesen werde. Vielleicht auch sind die vorgetragenen Gedanken nicht so unerhört neu, wie sie dem Verfasser scheinen.

In scharfsinniger und sympathischer Weise verteidigt Spranger gegen Max Weber die Berechtigung des Werturteils in der Wissenschaft. Er hätte noch beifügen können, daß auch Max Weber selbst weit davon entfernt war, sich in seiner Wissenschaft der Werturteile zu enthalten. Um so befremdender wirkt der Einspruch gegen Weltanschauungsprofessuren. Wenn an der Berliner Universität Harnack ein Kolleg über Katholizismus hält, warum soll es dann eine „Durchbrechung der echten Universitätsverfassung“ sein, wenn nun ein katholischer Gelehrter in wissenschaftlicher Form über das gleiche Thema liest? Oder

kann nur derjenige über eine Weltanschauung Vorlesungen halten, der sie nicht teilt? Das wäre doch ein Rückfall in den öden Streit über die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. Ist nicht auch der Katholizismus ein Kulturgipfel, an dem der Geist sich bilden kann? Es kann doch nur zum Segen der Wissenschaft und Kultur ausschlagen, wenn unsern Studenten Gelegenheit geboten wird, den Katholizismus in ungetrübtem Lichte und nicht in der Verzerrung einseitiger oder gar gehässiger Polemik kennen zu lernen. Gerade dadurch werden auch unsre Philologen zur Achtung vor fremder Überzeugung angeleitet und davor bewahrt, den Parteikampf in die Schule zu tragen. Es ist ja ein schönes, treffliches Wort, das Spranger am Schlusse seiner Rede gesprochen hat: „Es wäre der letzte Nagel zum Sarge unsrer Nation, wenn auch die Lehrer Parteimänner würden. Deshalb und gerade deshalb müssen sie Männer der Wissenschaft sein und bleiben.“

5. Deutsche Kulturpolitik und der Katholizismus. Von Prof. Dr. Georg Schreiber. (Schriften zur deutschen Politik 1. u. 2. Heft.) 8° (XIV u. 108 S.) Freiburg 1922, Herder.

Die Schriften zur deutschen Politik bieten Einzeldarstellungen der Politik und ihrer geschichtlichen Grundlagen, um in weiteren Kreisen Verständnis für die Fragen des öffentlichen Lebens zu wecken. Die erste Schrift der Sammlung ist der Kulturpolitik gewidmet, deren Bedeutung trotz der wirtschaftlichen Nöte der Gegenwart nicht übersehen werden darf. Denn auch heute wieder wie vor hundert Jahren muß der Staat durch geistige Kräfte erseht, was er an physischen verloren hat.

Eingangs erwähnt der Verfasser, der sich im Reichstag als Referent für die Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft große Verdienste erworben hat, die Hemmungen, die Deutschlands wissenschaftliche Weltgeltung durch den Abbruch der internationalen wissenschaftlichen Beziehungen erlitten hat. Sind ja unsre Feinde in ihrer nationalen Verblendung so weit gegangen, den Krieg auch auf das rein geistige Gebiet auszudehnen. Es wurde im Ernst der Plan erwogen und in Angriff genommen, durch Abschneidung der Zufuhr von außen die deutsche Wissenschaft allmählich auszuhungern. Das Mittel hat sich im politischen und wirtschaftlichen Bereich so vorzüglich bewährt, daß es nun auch auf wissenschaftlichem Boden angewandt werden soll. Demgegenüber ist es Deutschlands Ehrenpflicht, seine Wissenschaft durch eine großzügige Kulturpolitik vor dem

Erliegen zu betwahren. Freilich sind in einer Zeit, in der das Leben nur mehr eine Funktion des Dollars zu sein scheint, die Aussichten dafür nicht günstig. Gleichwohl muß der Versuch zu solchem Idealismus gemacht werden. Mit Recht hebt Schreiber hervor, daß gerade der deutsche Katholizismus durch seinen universalen Einschlag dazu berufen sei, die zerrissenen Fäden zum feindlichen Ausland — auch dort gibt es neben vielen Chauvinisten besonnene und weitblickende Männer — wieder anzuknüpfen. Deshalb spricht er von einer Kulturmission des deutschen Katholizismus. Ob freilich das neue Deutsche Reich diese katholische Mitarbeit besser einschätzen und auswerten wird als das alte, bleibe der Zukunft anheimgestellt. Allzu rosigse Hoffnungen wird man in dieser Hinsicht nicht hegen dürfen; denn viele unsrer Volksgenossen haben ihre alten Vorurteile gegen den Katholizismus in die neue Zeit mit herübergenommen.

Als Universitätslehrer verweilt Schreiber besonders eingehend bei den Fragen der Hochschulreform. Die Sorge um den Nachwuchs der akademischen Lehrkräfte, die landschaftliche Verwurzelung der Hochschulen, die Organisation der bayrischen Lyzeen, Studentenrecht und Weltanschauungsprofessuren finden sorgsame Behandlung, wobei zugleich ein reiches Material aus der jüngsten Literatur und den Verhandlungen der Parlamente angegeben wird. Auf die schwache Vertretung des katholischen Volksteils im Lehrkörper der Universitäten wird dabei nachdrücklich hingewiesen und Abstellung der darin liegenden Zurücksetzung und Benachteiligung der Katholiken verlangt. Soll aber in der Tat eine Besserung erfolgen, so wird es wohl jetzt wie früher hauptsächlich auf die Regsamkeit der Katholiken ankommen. Diese müssen selbst, und zwar mehr als bisher, die Bedeutung der Wissenschaft erkennen und den Ehrgeiz haben, tüchtige Bewerber für die akademische Laufbahn in genügender Anzahl zu stellen und auch die erforderlichen, nicht geringen Summen aufzubringen.

Zum Schluß gedenkt Schreiber noch der schwierigen Fragen, die auf dem Gebiet der Volks- und Mittelschule sowie der Lehrerbildung liegen. Ist hier die Darstellung auch etwas kurz ausgefallen, so ist der Gegenstand doch für unser Volk von der größten Wichtigkeit; hier klaffen die tiefsten Gegensätze, hier wird der Kampf am heißesten entbrennen.

Die in frische Sprache gefaßte Schrift ist ein bereicherter Aufruf an die deutschen Katholiken, die kulturellen Aufgaben, die ihrer harren,

klar ins Auge zu fassen und an ihre Lösung die besten Kräfte zu setzen.

Max Pribilla S. J.

Gesellschaftswissenschaften.

Der christliche Solidarismus. Nach Heinrich Pesch S. J. dargestellt von Dr. rer. pol. Heinrich Lechtape. 2. und 3., verbesserte Auflage. (4.—7. Tausend.) 8° (VIII u. 52 S.) Freiburg i. Br. 1922, Herder.

Das nationalökonomische System von Heinrich Pesch. In seinen Grundzügen dargestellt von Dr. rer. pol. Peter Wilhelm Haurand. 8° (104 S.) M.-Gladbach 1922, Volksvereinsverlag.

Das Lebenswerk Heinrich Peschs liegt seit kurzem vollendet vor. Der fünfte (Schluß-) Band ist diesen Sommer bei Herder erschienen und beschließt die Behandlung des volkswirtschaftlichen Prozesses, dem bereits der vierte Band gewidmet war, unter den Stichworten: Tauschverkehr, Einkommens- und Vermögensbildung, Störungen des volkswirtschaftlichen Prozesses. Eine Unsumme von wissenschaftlichem Stoff, eine Fülle von reichster Gedankenarbeit ist in diesen fünf starken Bänden enthalten. Es war deshalb ein recht glücklicher Gedanke, die Grundlinien in kurzer, übersichtlicher Form herauszuheben und gleichsam für den Handgebrauch bereitzustellen. In engstem Anschluß an Pesch unterzieht Lechtape dieser Aufgabe und sucht möglichst in den ganzen Gedanken und Ausdruck Peschs einzudringen, mit ihm vertraut zu machen. Wie gut ihm dies gelungen ist, beweist allein schon die hohe Auflage in kurzer Frist. Mehr schulmäßig zerlegt bietet den Stoff Dr. Haurand. Als Studienmittel und Grundlage von Besprechungen in Arbeitsgemeinschaften gewinnt seine Arbeit deshalb besondern Wert.

Die Arbeiterfrage. Eine Einführung. Von Dr. Heinrich Herkner, Professor der Staatswissenschaften an der Universität Berlin. I. Band: Arbeiterfrage und Sozialreform. II. Band: Soziale Theorien und Parteien. 7., erweiterte und umgearbeitete Auflage. 8° (XVI u. 585 S. bzw. XIV u. 624 S.) Berlin und Leipzig 1921, Vereinigung wissenschaftl. Verleger, Walter de Gruyter & Comp.

Leitfaden für die Soziale Praxis. Von Dr. Anton Regbach. 6. u. 7., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. 8° (VIII u. 308 S.) Freiburg i. Br. 1922, Herder.

Mit Recht sagt Herkner in der Einleitung seines ersten Bandes, daß noch kein anderes

Werk erschienen ist, das die „Arbeiterfrage“ ersetzen würde. Wer eine klare, übersichtliche Einführung in dieses so weitverzweigte und an Literatur überreiche Gebiet wünscht, findet auch heute noch an Herkner seinen besten Führer. Die neue Auflage greift in ihren Ausführungen überall schon in die neue Zeit hinein, wie sie nach dem Kriege geworden ist. Dennoch ist es noch der „alte Herkner“, der das Wort hat. Die scharfe Stellungnahme Herknerts gegen manche Erscheinungen auf sozialpolitischem Gebiet nach dem Kriege tritt noch nicht zu Tage. Die „Grundlegung“ der sozialen Reform, die in der starken Betonung der Beziehungen zwischen Ethik und Sozialreform ausmündet, ist uns eines der wertvollsten Kapitel des inhaltsreichen Werkes. Weiter begrüßen wir im zweiten Band die durchaus ruhige und sachlich eingestellte Schilderung der verschiedenen sozialpolitischen Phasen und Versuche nach dem Kriege. Freilich beschränkt sich Herkner fast ausschließlich auf die Entwicklung der sozialistischen Parteien bzw. Gewerkschaften. Wenn schon diese für die Arbeiterfrage von größter Bedeutung sind, so sollte doch die Berücksichtigung der auf christlichem Boden stehenden Entwicklung umfangreicher und vor allem tiefer sein, als dies in den kaum nennenswerten Ausführungen über die katholisch-soziale Bewegung geschieht.

Es ist um so erfreulicher, daß wir zu gleicher Zeit auch eine Bearbeitung des ebenfalls altbewährten „Leitfadens“ von Regbach zur Anzeige bringen können. Bei der Übernahme in den Herderschen Verlag wurde er von seinem Verfasser einer weitgehenden Umarbeitung und Ergänzung unterworfen. Auf dem eng gedrängten Raum wird eine klare, überall bis auf die jüngsten Ergebnisse ergänzte Darstellung des ganzen Gesellschaftslebens einschließlich der Caritas und Jugendfrage gegeben. Eine außerordentlich große Vollständigkeit vereinigt sich mit ruhigem, klarem, bei aller Zurückhaltung auch in strittigen Fragen bestimmtem Urteil. Wir wünschen dem Leitfaden recht bald wieder eine neue Auflage, daß es ihm ermöglicht sei, stets den jüngsten Ereignissen in der Sozialpolitik zu folgen.

Sozialismus und Landwirtschaft.
Von Dr. Eduard David, Reichsminister a. D., M. d. R. 2., umgearbeitete und vervollständigte Auflage. 8° (XVIII u. 699 S.) Leipzig 1922, Quelle & Meyer.

Dr. David ist bekannt als einer der abgeklärtesten unter den sozialistischen Führern. Dem entspricht auch die vorliegende Neuauflage.

Stimmen der Zeit. 106. 3/4.

Lage seines Werkes über die Landwirtschaft. Sein unmittelbarer Wert besteht wohl darin, den sozialistischen Kreisen, die ja zumeist dem Gewerbe und der Industrie entstammen, die große Bedeutung der Landwirtschaft frei von jeder unangebrachten Polemik zu vermitteln, Verständnis für ihre Eigenart zu pflegen, sie ihnen als „die Mutter aller Kultur überhaupt“ nahezubringen. Zugleich verfolgt er allerdings auch den ausgesprochenen Zweck, der bauerlichen Bevölkerung das Verständnis der sozialistischen Ideenwelt zu erschließen. Der Sozialismus Davids ist freilich sehr gemäßigt. Sein Ziel ist „eine innen- und außenpolitisch befriedete Menschheit, in der nicht mehr der eine der Wolf des andern ist, sondern jedem ehrlich Arbeitenden als schaffendem Glied der Gemeinschaft die Möglichkeit höchster persönlicher Kulturentwicklung gegeben ist“. Dabei sind ihm drei Kerngedanken eingeschlossen: die Stellung des Menschen im Arbeitsprozeß, die gerechte Verteilung des Wirtschaftsvertrages und als dessen Voraussetzung die Steigerung des Produktionsertrages. „Sozialistische Experimente, die die Produktion nicht steigern, sondern mindern, sind gemeinschädlich in höchstem Maße.“ Die Frage, welche Wirtschaftsform — ob öffentlicher oder privater Betrieb, Groß-, Mittel- oder Kleinbetrieb — die höchste produktive Leistung bei gleichzeitiger Sicherung der seelisch-menschlichen Werte gewährleistet, ist durch keine Schablone zu beantworten. Diesen grundsätzlichen Linien entspricht auch die Durchführung des Werkes. Im einzelnen oft in die Breite gehend, die Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Sozialismus eingehend berücksichtigend, ist doch die Kenntnis des Werkes von David für jeden, der sich ernsthaft mit dem Sozialismus, wie er ist, auseinandersetzen will, unerläßlich.

Siedlungsforschung. Ein Weg zur geistigen und materiellen Wiederaufrichtung des deutschen Volkes. Von Dr. Adolf Helbok, Privatdozent an der Innsbrucker Universität. 8° (42 S.) Berlin 1921, Robert Engelmann.

Die Schrift, die für ein Institut für alpenländische Siedlungs- und Landeskunde wirbt, gibt in kurzer, schlaglichtartiger Form wertvolle Einblicke in die Vorbedingungen und Grundlagen einer planmäßigen Siedlungspolitik. Bei der Bedeutung, die diese für unser Volk hat, ist der Ruf nach wissenschaftlicher Vertiefung derselben vollberechtigt. Aber auch Volkskunde und Liebe zum Volkstum, diese wichtigen Faktoren zum geistigen Wiederaufbau, empfangen wertvolle Anregung.

Erfassung der Sachwerte und Reparationsproblem. Von Alfons Horten. 8° (118 S.) Berlin 1922, Hans Robert Engelmann.

Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit. Arbeitsaktie und Steueraktie als Grundlagen der sozialindividualistischen Wirtschaft. Von Erwin Piechottka. 8° (64 S.) Berlin 1921, H. R. Engelmann.

Verhandlungen der Sozialisierungskommission über die Neuregelung des Wohnungswesens. I. Band. 8° (VIII u. 314 S.) Berlin 1921, H. R. Engelmann.

Gerade in den Tagen furchtbarster Entwertung der deutschen Mark greift man nach der Studie von Horten mit erneutem Interesse. Schließt sie doch mit der Forderung nach einer neuen Währung neben der Marktwährung. Horten sieht eine Lösungsmöglichkeit der deutschen Not vorzüglich in der Senkung der Preise durch teilweise (differenzierte) Sachwerterfassung. Ein Fünftel der Betriebe bestimmter lebenswichtiger Produktionszweige sollen in Allgemeinbesitz überführt werden unter Beibehaltung jedoch der modernen Form wirtschaftlicher Unternehmungen. Preis- und Lohnniveau sollen im Verhältnis zur Vorkriegszeit allmählich wieder auf die gleiche Höhe gebracht werden. Freilich haben sich in den jüngsten Monaten die Grundlagen der Schrift in wesentlichen Punkten verschoben, so insbesondere das Verhältnis der Lohn-, Preis- und Goldvaluta, das Horten mit 1:2:3 seinen Ausführungen zu Grunde legt. Horten wird mit Recht dazu sagen dürfen, daß man allzulange ratlos gewartet hat. Piechottka tritt für die Schaffung einer Arbeiteraktie ein. Sein System der Gleichberechtigung von Kapital und Arbeit hat folgende Grundlage: als Werteinlagen: 1. das Kapital, 2. die Arbeitskraft des Unternehmers und 3. die Arbeitskraft der Arbeiter und Angestellten. Als Existenzgrundlage der Einlagen ergibt sich für das Kapital eine feste Verzinsung in landesüblicher Höhe, für jede eingelegte Arbeit des Unternehmers wie des Arbeiters und Angestellten Lohn oder Gehalt. Als Gewinn: Der nach Abzug auch der Existenzgrundlagen verbleibende Reingewinn wird auf Kapital und Arbeit entsprechend ihrem kapitalistischen oder Arbeitsaktienwerte gleichmäßig verteilt. Als Wert der Arbeitsaktie soll der in einem Jahr bezahlte Lohn oder Gehalt gelten. Der Verfasser glaubt wesentlich Neues gebracht zu haben und nicht bloß eine neue Darbietung der Gewinnbeteiligung zu geben. Ob er allerdings mit seinem Sozialindividualismus mehr erreichen wird

als der von ihm sehr ungnädig behandelte Solidarisismus, den er seltsamerweise als das System Erzbergers stets anführt — wohl wegen dessen kleiner Broschüre über die Werkgenossenschaft — das darf man füglich bezweifeln. Die Tendenz der Schrift, zur Lösung des Arbeitsproblems, der Versöhnung und innigen Verbindung von Kapital und Arbeit beizutragen, ist indessen voll anzuerkennen. — Der Verhandlungsbericht der Sozialisierungskommission über die Neuregelung des Wohnungswesens führt aus den theoretischen Erörterungen in die Kleinfragen des Alltags zurück und zeigt, wie mühsam jeder Schritt auf dem Boden der rauen Tatsachen ist. In den Berichten und Aussagen der Sachverständigen und Beisitzer ist für die interessierten Kreise der Hausbesitzer und Mieter viel Material zusammengetragen. Ebenso erfahren die neuen Baugenossenschaften eingehende Erörterung.

Work Wealth and Wages by Joseph Huxlein. 8° (X u. 160 p.) Chicago 1921, Matre & Comp.

Hige sozialpolitische Forderungen und ihre Verwirklichung in der Gesetzgebung. Von Dr. Hans Kraneburg. 8° (110 S.) M.-Gladbach 1922, Volksvereinsverlag (Soziale Tagesfragen Heft 46).

Huxlein ist einer der angesehensten katholischen Nationalökonomien der Vereinigten Staaten. Er weiß auch in seinem neuen Werk Festigkeit und Klarheit der Lehre mit offenem Blick für die Zeit und deren Bedürfnisse, für einen gesunden und sichern Fortschritt zu verbinden. Besondere Beachtung verdienen seine Ausführungen über das neuzeitliche Gildewesen und über die Caritas der katholischen Kirche. — Vieles, was uns Huxlein als katholische Lehre und Auffassung schildert, finden wir ins Leben umgesetzt durch den unvergeßlichen Prälaten Hige als einen Vorkämpfer christlicher Sozialpolitik. Dr. Kraneburg zeigt dem neuen Geschlecht, wie nimmermüde Hige um die Durchsetzung seiner Ideale, der Ideale einer christlichen Sozialpolitik, ein langes Menschenleben gerungen hat. Über unglaubliche Widerstände hinweg drang er zwar oft nur langsam, aber immer sicher vor. Die Jahre unmittelbar nach dem Kriege schienen selbst manche schon fast verblühtene Hoffnungen seiner ersten Schaffenszeit dem Ziele zuzuführen. Was davon Bestand haben wird, zu schauen, blieb Hige verwehrt. Für weitere Kreise ist die Schrift recht anregend und geeignet, die Treue zum Werk der christlichen Sozialreform wach zu halten.

Entwicklungstendenzen im deutschen Wirtschaftsleben zu berufsständischer Organisation und ihre soziale Bedeutung. Von Dr. Franz Schürholz. 8° (88 S.) M.-Gladbach 1922, Volksvereinsverlag.

Die Schrift von Schürholz gehört sicher zum Besten in der gemeinverständlichen volkswirtschaftlichen Literatur der Nachkriegszeit. In klarer Anordnung, mit selbständiger Durchdringung und Darstellung der Probleme gibt er einen guten Überblick der Entwicklung im deutschen Wirtschaftsleben während der ersten stürmischen Periode nach dem Kriege. Die starke Neigung nach einer Erneuerung ständischen Lebens in neuzeitlichen Formen tritt klar hervor. Getragen ist das Buch vom Geist christlicher Gesellschaftsauffassung.

Klassiker Katholischer Sozialphilosophie. — Herausgegeben von Dr. Theodor Brauer und Dr. Theodor Steinbüchel. I. Band: Papst Leo XIII. Von Dr. Wilhelm Schwer. 8° (VIII u. 64 S.; 1 Bild). II. Band: Adolf Kolping. Von Dr. Theodor Brauer. 8° (VIII u. 124 S.; 1 Bild). Beide: Freiburg i. Br. 1923, Herder.

Bekenntnisse eines Sozialisten. Von Ilmo Camelli. Deutsch von Dr. Carl Müller. 2. u. 3. Aufl. (5.—9. Tausend.) 8° (IV u. 184 S.) Freiburg 1922, Herder.

Es ist ein dankenswerter Gedanke, ähnlich wie auf andern Gebieten so auch auf dem der Gesellschaftslehre durch anziehende, gründliche Monographien unsre großen Toten dem Verständnis und der Kenntnis weiterer Kreise wieder nahezubringen. Daß die Reihe dieser Studien Papst Leo XIII. eröffnet, entspricht der gewaltigen und überragenden Bedeutung, die ihm als dem Führer der katholischen Sozialpolitik um die Jahrhundertwende zukommt. Seine nach Form und Inhalt klassischen Rundschreiben finden verständnisvolle, in gut gezeichnetem Zeitrahmen gehaltene Behandlung. Der Verfasser bemüht sich einer äußerst objektiv zurückhaltenden Wertung der sozialpolitischen Bedeutung Leos und geht mit Geschick den Bedenken nach, die man gegen diese Wertung Leos erheben kann. Zum vollen Verständnis

Leos, wie wir glauben nicht nur des Menschen, sondern auch des Sozialphilosophen, wäre eine Mitberücksichtigung der religiöse Gegenstände behandelnden Rundschreiben der neunziger Jahre allerdings wünschenswert gewesen. Sie hätte dem Buch vielleicht auch etwas mehr jene Wärme gegeben, die so fühlbar Dr. Brauers Kolping durchzieht. Dafür vermissen wir hier allerdings wieder den zwingenden Nachweis, Vater Kolping als Sozialphilosophen zählen zu müssen. Das soll uns aber die Freude an der von so kundiger Hand gebotenen Einführung in Kolpings weit zerstreutes Schrifttum nicht mindern. Die naturnahe Treue seiner Gedankengänge zeigt uns die Grundlinien der christlichen Sozialphilosophie jener Tage in besonders ansprechender und packender Form. Liebevoller Pflege der christlichen Familie und eng mit ihr verbunden des selbständigen Handwerks als eines ganz hervorragenden Wurzelbodens desselben treten als Grundpfeiler Kolpings gestaltenden Denkens und Schaffens hervor. Brauer deutet wiederholt an, daß die Leitung der heutigen Gesellenvereine in letzterem Punkte über den Gedanken des Gesellenvaters hinauswuchs. Ob dies im Sinne Kolpings lag, zu beurteilen, liegt außerhalb des Rahmens dieser Besprechung. — Die Selbstbiographie Camellis ist zwar anscheinend weit entfernt, unter „Gesellschaftswissenschaft“ rubriziert zu werden. Und doch zeigt uns diese Konvertitengeschichte eines geistig hochstehenden italienischen Sozialisten in plastischem Erleben, daß die tiefsten Lebensquellen aller gesellschaftlichen Formen schließlich auf geistigen, religiösen Ursprung zurückgehen. Zwar ist der Entwicklungsgang Camellis und auch seine Stellung innerhalb der sozialistischen Bewegung nur für einen sehr engen Kreis typisch, auch ist seine ganze Denkart südländisch und unsrer nordischen vielfach fremd, trotzdem wird das Buch manchem inneres Verständnis für den Sozialismus erschließen helfen und uns auch an die großen seelsorgerischen Aufgaben erinnern, die wir den Millionen von Seelen in jenem Lager gegenüber so leicht vergessen.

Constantin Noppel S. J.

Die Reform des Gregorianischen Kalenders.

Nachdem nun der erste Schritt in der Richtung einer Kalenderreform gemacht ist, scheint es an der Zeit, diese seit langem besprochene Frage in klares Licht zu setzen. Der erwähnte Schritt bestand zunächst darin, daß der Heilige Stuhl im Juli 1923 vom Völkerbund amtlich eingeladen wurde, einen Vertreter nach Genf zu senden, um im dort versammelten Ausschuß, der mit den Verkehrsverbindungen unter den Völkern betraut ist, eine bestimmte Meinung auszusprechen. Mündlich wurde jedoch hinzugefügt, daß man schon zufrieden wäre, wenn der Vertreter käme, um zu hören, ohne sich durch Äußerungen zu binden. Seine Bedeutung aber erhielt dieser Schritt erst dadurch, daß der Heilige Stuhl die Annahme der Einladung telegraphisch zusagte.

Daraufhin wurden der orthodoxe Patriarch von Konstantinopel und der anglikanische Erzbischof von Canterbury vom Völkerbund angegangen, auch ihrerseits sich vertreten zu lassen.

1. Von Rom wurde, nachdem der Leiter der Vatikanischen Sternwarte sich entschuldigt hatte, P. Gianfranceschi, Professor der Physik und Astronomie an der Gregorianischen Universität, abgesandt, die orthodoxen Kirchen schickten Prof. Eginitis von der Athener Sternwarte und die Anglikaner den Rev. Phillips, zurzeit Sekretär der Royal Astron. Society. Andere Religionsgemeinschaften waren zu dieser ersten Beratung nicht geladen.

Ein besonders ehrenvoller Empfang wurde dem päpstlichen Abgeordneten zuteil, indem die mehr als vierzig Mitglieder des Verkehrsausschusses bei seinem Eintritt in den Saal sich von ihren Sitzen erhoben und der Vorsitzende dem Heiligen Stuhl seinen besondern Dank aussprach.

Aufgefordert nahm P. Gianfranceschi das Wort, erklärte aber von vornherein, daß er nur ermächtigt sei, über das Gehörte Bericht zu erstatten, nicht eine amtliche Meinung abzugeben. Wolle man seine eigene, unmaßgebliche Ansicht kennen, so sei es die, daß gegen eine Verschiebung der kirchlichen Feste keine dogmatische Schwierigkeit bestehe, daß sie aber nur in vollem Einverständnis mit allen beteiligten Körperschaften ausführbar und nur durch bedeutende und sichere Verbesserungen des Verkehrslebens gerechtfertigt sei.

Eginitis konnte bestätigen, daß der Ökumenische Patriarch für sich einer Kalenderreform nicht abgeneigt sei, daß er aber ohne Einberufung der Synode keine Entscheidung treffen wolle. Hingegen erklärte sich der anglikanische Erzbischof zu einer Abänderung des Kalenders ohne weiteres bereit.

Die von P. Gianfranceschi ausgesprochenen Leitlinien wurden zu Protokoll genommen, dann in zwei nachfolgenden engeren Sitzungen durchgesprochen und schließlich von der allgemeinen Versammlung zum Beschluß erhoben. Dieser Beschluß soll nun allen Regierungen und Religionsoberhäuptern zugesandt werden mit der Bitte, ihre weiteren Vorschläge noch vor dem 1. März 1924 an den Verkehrsausschuß einzusenden.

Nachdem noch ein ständiger Ausschuß, zu dem die drei genannten Gelehrten, nebst Vigourdan und andern, gehören, unter dem Vorsitz eines Herrn vom Völkerbund eingesetzt war, nahm diese erste Kalenderberatung ihr Ende.

2. Der Umfang der zu lösenden Aufgabe wird davon abhängen, ob man eine bloße Neuordnung der kirchlichen Feste anstrebt oder gleichzeitig eine Änderung des Kalenders. Jene kann ohne diese gemacht werden, aber nicht umgekehrt.

Vielfach wäre man schon mit der Festlegung des Osterfestes zufrieden. Die Hauptbeschwerden richten sich gegen dessen zeitliche Schwankungen. Ostern ist eben zu innig mit unserem gesellschaftlichen Leben verwachsen, als daß man es für einen gewöhnlichen Sonntag ansehen könnte. Die vorausgehende Fastenzeit und die nachfolgenden Ferien machen sich im kaufmännischen Verkehr, im Sport und sogar, obwohl mit Unrecht, in der Schulordnung geltend.

Die Abtrennung der Osterfrage von der Kalenderfrage wurde vom verstorbenen Wilhelm Jul. Förster jahrelang stark befürwortet, in der richtigen Überzeugung, daß in der Osterfrage, für sich betrachtet, viel leichter Übereinstimmung zu erzielen sei, vielleicht in der stillen Hoffnung, daß später auch der Kalender an die Reihe gelange. Dem gegenüber dürften sich die kirchlichen Behörden doch bedenken, einer Änderung des Festzyklus mit allen ihren Unbequemlichkeiten ein zweites Mal zuzustimmen.

Kommt es also überhaupt zu weiteren Schritten, d. h. zu einer allgemeinen Bereitwilligkeit,

in der Kalenderreform voranzugehen, so steht so viel von vornherein fest: Die Osterfeier wird vom Ostervollmond getrennt werden. Damit gibt die Kirche eines ihrer beliebten Symbole preis. Wie Förster auszuführen pflegte, war die Feier des Osterlammes auf einen Vollmond gesetzt, damit die Pilger bei ihren nächtlichen Reisen sich des Himmelslichts erfreuen konnten. Die christliche Kirche hat an diesem äußern Zeichen festgehalten, um die Gläubigen daran zu erinnern, daß das neue Osterfest die Vollendung des alten, die Verwirklichung eines Vorbildes sei. Dem Aufmerksamen redete der Vollmond in der Karwoche eine symbolische Sprache. Seitdem nun dieses schwankende Symbol den fortgeschrittenen Völkern unbequem geworden ist, kann es von der Kirche wie jedes andere Symbol aufgegeben werden.

3. Eine heutige Kalenderreform wäre grundverschieden von der Gregorianischen. Im sechzehnten Jahrhundert handelte es sich darum, das Kalenderjahr fest an das Sonnenjahr zu binden. Dazu bedurfte es nur einer Verbesserung der Julianischen Schaltung. Sie wurde in so glücklicher Weise durchgeführt, daß der Fehler, der sich bei keiner Schaltmethode ganz vermeiden läßt, kaum in dreitausend Jahren auf einen ganzen Tag anwächst. Wonach man heute verlangt, ist nicht die Beseitigung dieses Fehlers, sondern eine größere Einförmigkeit innerhalb des Kalenderjahres. Gleiche Jahrestage sollen auf gleiche Wochentage fallen. Das Schöne oder Unschöne einer solchen Schablone zu beurteilen, ist hier nicht der Ort. Es kommt nur darauf an, die Wege und Mittel zu prüfen, wie man zu diesem Ziel gelangen kann.

In der Bibliothek der Vatikanischen Sternwarte ist ein eigenes Büchergestell zur Aufnahme der zahllosen Reformvorschläge bestimmt, die man seit dem Weltkrieg an diese vermeintliche Zentralstelle gerichtet hat. Darin gehen die Pläne und Wünsche nicht weniger stark auseinander als in den Antworten, die vor vierthalbhundert Jahren vom Kaiser, von Königen, Herzogen, Gelehrten, Akademien und Universitäten an die Gregorianische Kalenderkommission geschickt wurden¹.

Nur in einem Punkt treffen alle neuen Kalender zusammen², in der Einführung der sog.

Blinden Tage oder Nulltage, d. h. von Tagen, die keine Wochentage sind. Das Sonnenjahr ist eben fünfviertel Tage länger als eine ganze Wochenzahl. Soll also das neue Kalenderjahr ein Wochenjahr werden, so hat man im Sonnenjahr immer einen Tag und dann zeitweise die Schalttage zuviel. Was machen? Das einfachste Mittel, das allerdings auch am wenigsten zu denken gab, bestand darin, diese überzähligen Tage nicht als Wochentage mitzurechnen. Die Parole der Nulltage wurde ausgegeben, und alle Kalenderverbesserer sprachen sie nach, obwohl sie wußten, daß die stetige Folge der Wochentage, diese älteste Einrichtung, die das Menschengeschlecht noch vom Paradies her besitzt, die von den Patriarchen und Propheten so gewissenhaft bewahrt und von der neugestifteten Kirche durch die Sonntagsfeier geheiligt wurde, damit verloren ging. Zwar ist die Kirche nicht an das Mosaische Gesetz gebunden; sie könnte erlauben, daß nicht immer der siebte, sondern zuweilen der achte Tag ein gebotener Feiertag sei, aber die Israeliten müßten doch berücksichtigt werden. Warum sollten nicht auch die Geschichtsforscher befragt werden, ob sie auf das Mittel verzichten wollen, ungenaue Berichte mit Hilfe beigelegter Wochentage zeitlich festzulegen?

Doch schienen diese Schwierigkeiten keinen Eindruck zu machen, denn die Nulltage wirkten wie eine ansteckende Zwangsvorstellung. Gleichzeitig bekundeten sie eine gewisse Gedankensarmut, denn daß man außer den Tagen auch andere Zeiteinheiten, z. B. Monate, in das bürgerliche Jahr einschalten könne, sollte jeder, der über den Kalender schreibt, aus der Zeitrechnung der alten Völker wissen, namentlich aus dem jüdischen und dem griechischen Kalender. Kann man aber Monate einschalten, warum nicht auch Wochen?

Nun ist schon vor mehr als zwölf Jahren gezeigt worden, daß die Einschaltung ganzer Wochen den Lauf der Wochentage nicht unterbreche und doch den Lieblingsgedanken befriedige, alle Jahrestage an die gleichen Wochentage zu binden. Leider haben die Schriftsteller sich um die frühere Kalenderliteratur nicht gekümmert.

4. Die Veröffentlichungen der Astron. Soc. of the Pacific 24 (1912) 161 enthalten eine Abhandlung von George M. Searle über die Kalenderreform, in der die Wochenschaltung auseinandergesetzt ist. Der verstorbene Astronom Searle war früher Gehilfe des bekannten Gould an der Sternwarte in Albany. Dann trat er zur katholischen Kirche über und schloß sich der Kongregation der Paulistenväter an.

¹ Vgl. den Aufsatz des Verfassers in dieser Zeitschrift 87 (1913/1914) 41 über „Die Gregorianische Kalenderreform“.

² Mit einer einzigen Ausnahme, die auf S. 150 erwähnt ist.

Als solcher wurde er mit der kleinen Sternwarte der Katholischen Universität von Washington betraut und sogar für die Specola Vaticana in Aussicht genommen, aber seine Wahl zum Generaloberen der Paulistenkongregation brachte die astronomische Laufbahn zu Ende. Gerade um diese Zeit schrieb er die erwähnte Abhandlung, deren Entwurf er schon mehrere Jahre vorher in der Catholic World bekanntgegeben hatte.

Mit Recht ging Searle von der Überzeugung aus, daß jede Schaltregel zyklisch sein müsse, wie das ja in allen Kalendern von jeher der Brauch war. Wer kennt nicht die ägyptischen, chaldäischen und griechischen Schaltzyklen, die Vorgänger des Julianischen und des Gregorianischen Zyklus? Die Schaltjahre müssen eben dem Volk erkennbar sein, ohne daß es den gedruckten Kalender vor sich hat.

Nun entdeckte Searle, daß eine Wochenschaltung sich mit dem Gregorianischen Zyklus von 400 Jahren vortrefflich vereinigen lasse. Dieser Zyklus enthält nämlich, mit Beibehaltung der Gregorianischen Jahreslänge, nur ganze Wochen, ohne Bruchteile. Diese Wochen (es sind 20871) verteilen sich sehr schön zu je 52 auf 329 Jahre und zu je 53 auf 71 Jahre; wir können sagen, auf 329 kurze Jahre und 71 lange oder Schaltjahre, zusammen also auf 400 Jahre.

Nun handelte es sich noch um die Einfügung der 71 Schaltjahre in den 400jährigen Kreislauf. Das gelang Searle auf so einfache Weise, daß die Schaltjahre durch ihre Jahreszahlen ohne Rechnung sofort erkennbar sind. Er stellte die folgende Doppelregel auf, die ganz ähnlich der Gregorianischen Schaltregel ist:

a) Alle Jahreszahlen, die durch 5, aber nicht durch 50 teilbar sind, bedeuten Schaltjahre. Das gäbe 72 Schaltjahre, also eins zuviel. Daher die zweite Regel:

b) Alle 400 Jahre muß eines dieser Schaltjahre ausfallen.

Die erste Regel ist so einfach, daß jeder, der nur Ziffern lesen kann, die Schaltjahre erkennt. Diese zeigen nämlich in der Jahreszahl rechts eine 5 oder eine Null. Stehen aber rechts zwei Nullen oder 50, so ist das Jahr kein Schaltjahr. Was die zweite Regel betrifft, so ist es nach Searle einerlei, an welcher Stelle des Zyklus das Schaltjahr ausfallen soll, am Anfang, am Ende oder in der Mitte. Ans Ende gesetzt, würde er vielen kommenden Geschlechtern gar nicht zum Bewußtsein kommen. Denn, lassen wir beispielsweise den Zyklus mit dem Jahre 1925 beginnen, so wird das

Jahr 2320 kein Schaltjahr sein, obwohl rechts eine Null steht.

5. Nun ist mit Nachdruck hervorzuheben, daß Searle seine Schaltung vorgeschlagen hat, ohne an eine Änderung der Monate zu denken, ausgenommen, daß einer der zwölf um einen Tag verkürzt werden müsse (damit das Jahr genau 52 Wochen lang sei) und daß die Schaltwoche an irgendeinen Monat angehängt werde. Dieser Monat hätte alle fünf oder zehn Jahre sieben Tage mehr; deshalb meint Searle, es könnte ein Frühlings- oder Herbstmonat sein, wo das Wetter gut sei.

Searles Schaltwoche hat sonach den einen ausgesprochenen Zweck, daß jeder Tag des Jahres immer auf den gleichen Wochentag falle, ohne die stetige Folge der Wochen zu unterbrechen. Was immer die Nachteile einer Schaltwoche gegenüber Schalttagen sein mögen, sie werden voll aufgewogen durch die Erhaltung der Wochenzählung¹.

Somit ist festgestellt, daß die jährliche Einförmigkeit der Wochentage unabhängig ist von den Monaten. Freilich werden ihre Anhänger hier nicht stehen bleiben und auch die Monate vereinheitlichen wollen. Nur sollten die beiden Fragen auseinandergehalten werden.

Auf die vielen Vorschläge einzugehen, die über die Monatsordnung gemacht worden sind, ist nicht unsere Absicht. Der Zweck dieser Zeilen ist einzig der, den künftigen Beratern in der Kalenderfrage die Richtung zu zeigen, in welcher der Lieblingswunsch für Einförmigkeit verwirklicht werden kann, ohne daß die uralte siebentägige Zeitfolge gestört wird. Daß alle neueren Befürworter der Kalenderreform (mit einer einzigen Ausnahme² diese Störung mit

¹ Ein Vorteil der Schaltwoche besteht noch darin, daß der oben erwähnte kleine Fehler der Gregorianischen Jahreslänge hier alle Bedeutung verliert. Denn wenn er in dreitausend Jahren keinen ganzen Tag ausmacht, so wird er in zwanzigtausend Jahren nicht bis zu einer Schaltwoche anwachsen.

² Herr Gustav Baron Bedeus in Hermannstadt ließ in diesem Jahr 1923 ein Schriftchen unter der Aufschrift drucken: „Die Regeln des Reformkalenders“. Darin kommt er unabhängig von Searle auf die Unterscheidung zwischen Gemeinjahre zu 52 Wochen und Schaltjahren zu 53 Wochen, mit dem ausgesprochenen Zweck, die Nulltage zu vermeiden. Nach ihm soll 50 Jahre hindurch jedes fünfte Jahr ein Schaltjahr sein und dann weitere 90 Jahre lang jedes sechste. Alle 896 Jahre muß ein Schaltjahr ausfallen. Demgegenüber scheint die zyklische Schaltung Searles doch vorzuziehen zu sein.

in den Kauf nehmen, scheint nur daher zu kommen, daß sie keinen Ausweg wissen. Nun, da der Weg gefunden ist, werden die Nulltage wohl für immer begraben bleiben. Kommt die Schaltwoche wirklich in Gebrauch, so ist P. Searle der Vilius des neuen Kalenders.

Nach allen vorausgehenden Erklärungen wird es sich bei den zu erwartenden Versammlungen um zwei Hauptfragen und zwei Nebenfragen handeln. Die Hauptfragen sind diese:

1) Soll das Osterfest festgelegt werden, ohne den Kalender zu ändern?

2) Wenn die Übereinstimmung von Jahrestagen mit gleichen Wochentagen angestrebt wird, soll die Schaltung nach Nulltagen oder nach Wochen geschehen?

Die Nebenfragen lauten:

3) Sollen alle Monatslängen geändert werden und wie?

4) Wie sind die kirchlichen Feste in den neuen Kalender einzureihen?

Während die beiden Hauptfragen für alle Menschenklassen von großer Bedeutung sind, können die Nebenfragen leicht von besondern Ausschüssen geregelt werden, die dritte vornehmlich von Geschäftsleuten und Banken, die vierte von der Ritenkongregation.

Rom. Johannes G. Hagen S. J.

Liturgisches Apostolat und Katechetinnenarbeit in Ungarn.

Die katholische Erneuerung Ungarns zeigt viele erfreuliche und versprechende Ansätze. Wir nennen nur die Anfänge des katholischen studentischen Verbindungswesens (Foederatio Emericana), gegründet von Budapest Zisterzienserpätern, die ganz eigenartige, prächtig ausgebaute „Garde des göttlichen Herzens Jesu“, die die Familien durch die Kinder der Kirche näher zu bringen sucht, ferner die Versuche der katholischen Pfadfindergruppen, der Priester des Regnum Marianum, der Piaristen, Benediktiner und Zisterzienser, die einer dem ungarischen Charakter entsprechenden Jugendbewegung Bahn brechen sollen, u. a.

Aus den zahlreichen Äußerungen frischen katholischen Lebens wollen wir heute eine herausgreifen und über die liturgische Bewegung und Katechetinnenarbeit einige aktuelle Mitteilungen machen.

Die Pflege des liturgischen Gedankens spielt in Ungarn seine bedeutungsvolle Rolle unter dem Namen „Liturgisches Apostolat“. Die Führer wollen sich nicht nur durch eigene Statuten von den liturgischen Bewegungen des Auslandes unterscheiden, sondern wollen

ihr Hauptprogramm schon durch den Namen („Apostolat“) andeuten. Das Liturgische Apostolat will nicht bloß viele fromme Männer, Frauen und Jugend, die das liturgische Leben aus ästhetischen, ja hie und da aus sentimentalen Gründen pflegen, sondern auch solche, die sich mit Hilfe der Liturgie als Laienapostel zu betätigen wünschen.

Das Liturgische Apostolat hat ja drei große Wirkungskreise, nämlich das Apostolat a) im Gotteshaus, b) in dem geistlichen Leben des Einzelmenschen und c) in den Vereinen. Vor allem will es das heilige Messopfer in seiner alten Bedeutung erstehen lassen. Zu diesem Zweck ist das Mitglied des Apostolats nicht nur verpflichtet, die Messe und ihre Zeremonien kennen zu lernen, sondern, soweit seine Kräfte reichen, das liturgische Wissen im Verkehr mit seiner Familie und in seinem Wirkungskreis nach außen nachhaltig zu verbreiten zu suchen. Der liturgische Apostel arbeitet außerdem mit begeisterter Freude für die Verbreitung der öfteren Kommunion, für die Heiligung des Sonntags durch Abhaltung von Vesper und Komplet usw. Dazu kommt noch das stetige Bestreben, die Sakramente und Sakramentalien beim Volke beliebt zu machen.

Auf dem Gebiet des geistlichen Lebens des Einzelmenschen will das Liturgische Apostolat die Feier der großen liturgischen Zeiten (Advent, Weihnachten usw.) wieder beleben und ist im allgemeinen bestrebt, das geistliche Leben des Volkes der Kirchenliturgie anzupassen. Da die Liturgie bei dem Volke noch ziemlich unbekannt ist, soll der liturgische Apostel sorgen, diese in Zeitschriften (in Ungarn will man keine eigene liturgische Zeitschrift herausgeben), in Internaten, Erziehungsanstalten, Kongregationen, Patronagen und andern Vereinen bekannt zu machen. Die liturgischen Apostel organisieren auch in den Städten die liturgischen Kurse (von liturgischen Wochen spricht man in Ungarn nicht!) und rufen in der Nähe größerer Pfarrkirchen Gesangsschulen ins Leben, wo Samstagnachmittags und Sonntagvormittags vor allem mit Kindern lateinische Kirchengesänge eingeübt werden, damit das Gotteslob in der Kirche würdig erklinge.

Das Liturgische Apostolat verdankt sein Zustandekommen dem hochw. P. Franz Xaver Szunyogh O. S. B., der in seiner apostolischen Tätigkeit von seinen Mitbrüdern, von dem Erzabt auf dem St. Martinsberg (Pannonhalma), von den Bischöfen Graf Mikes (Szombathely, Steinamanger) und Rott (Veszprém)

eifrig unterstützt wird. Die eigentlich liturgischen Apostel in Ungarn wären die Oblaten und Oblatinnen des hl. Benediktus, deren Organisation bereits in hoffnungsvollem Gange ist¹.

Außer den weltlichen Oblatinnen besteht auch eine Kongregation für Oblatinnen, die als Kommunität ein religiöses Leben führen. Von ihrer sehr interessanten Wirksamkeit werden wir unten Näheres mitteilen.

Es besteht in Ungarn schon seit dem Anfang 1919 großes Interesse für das Liturgische Apostolat, was sich besonders bei den liturgischen Kursen in Städten zeigt. So hatte z. B. der erste liturgische Kurs in der Stadt Pápa bereits 600 Teilnehmer! Aus Pannonhalma (St. Martinsberg) will man ein zweites Beuron machen, und heuer erschienen schon viele hohe Gäste in Pannonhalma, um den tief sinnigen Zeremonien beizuwohnen. Ein anderes Zentrum bildet sich jetzt in dem Budapester Zentralseminar, das für die Hebung der würdevollen kirchlichen Zeremonien in der ungarischen Hauptstadt große Bedeutung haben wird.

Da das Liturgische Apostolat in erster Linie von den Oblaten und Oblatinnen ins Werk gesetzt wird, gab P. Szunyogh gehaltvolle, doch kurze Oblaten-Flugschriften mit sehr praktischen Themen heraus. Es gibt außerdem ein Gebetbuch für Oblaten und eine Bücherserie in geschmackvoller Ausstattung („Bücher des geistlichen Lebens“), die die Hauptschriften der Benediktiner-Äbte (Bibliotheca Benedictina, bis jetzt vier Bände) und eigens dem Zweck der Liturgie dienende Bücher (Ecclesia orans, bis jetzt zwei Bände) enthalten. In der Ecclesia orans wird bald auch Guardinis „Vom Geist der Liturgie“ in ungarischer Sprache erscheinen. Endlich liegen ein vollständiges Missale in ungarischer Sprache und liturgische Flugschriften (über Taufe, heilige Ehung usw.) unter dem Sammeltitle „Liturgisches Leben“ druckbereit vor.

¹ Der Verband der Oblaten des hl. Benediktus nennt sich kurz „Katholisches Apostolat“. Seine Zentrale ist in Kőszeg (Güns), wo aus 50 Männern die erste Oblatengruppe gebildet wurde. Es ist zu hoffen, daß das in Ungarn einst so beliebte und verbreitete Oblatenwerk (der erste Oblat war ja der hl. Stephan, der erste König von Ungarn) im Wiederaufbau des echten Katholizismus, besonders in den Städten, wo Benediktinergymnasien bestehen (Budapest, Vác [Waißen], Sopron [Ebenburg], Kőszeg [Güns], Pápa usw.), eine große Bedeutung haben wird.

Nur hat man noch große Geldschwierigkeiten, da man im Inland noch nicht gelernt hat, für diesen Zweck Opfer zu bringen. Was bis jetzt erschienen ist, ist vor allem der wirklich „schwesterlichen“ Liebe der Benediktinerinnen von Elyde zu danken, die durch Sammlung ausländischer Meßintentionen die Geldfrage vorläufig gelöst haben.

Die eine eigene Kongregation bildenden „Oblaten-Schwestern“ haben einen ganz eigenartigen, den jetzigen ungarischen Verhältnissen sehr angepaßten Zweck. Sie sollen das katholische Apostolat in dem „ungarischen Afrika“ üben. Das „ungarische Afrika“ nennt man nach Pezenhofer das Gebiet zwischen der Donau und Theiß mit seinen Riesenpfarreien. So hat z. B. der Stadtpfarrer von Kiskúnhalas 14 000 Seelen, von diesen aber wohnen bloß 5006 in der Stadt, 8915 in den 10–12 km weit zerstreut liegenden Gehöften (tanya), die ohne Priester und Kirche aufwachsen und infolgedessen einer bedauernswerten religiösen Verwahrlosung preisgegeben sind. Die Pastoration dieser Gehöfte ist nun Pflicht der Oblaten-Schwestern. Regelmäßig begeben sie sich zu dreien in eines dieser Gehöfte, welches in der Mitte der umliegenden Gehöfte sich befindet. Eine derselben gibt den zusammengerufenen Kindern katechetischen Unterricht, die andere pflegt die Kranken und die dritte nährt und hegt den Ordnungs- und Reinheits Sinn in den Familien. Haben sie diese Aufgabe vollendet, so kommen Benediktinerpatres, um auf dem schon einigermaßen vorbereiteten Boden durch eine Mission tieferes, gründlicheres religiöses Leben aufzubauen.

* * *

Es ist sehr ergreifend, was eine Oblatin über ihren katechetischen Unterricht unter diesen verlassenen Leuten in der ungarischen Kongregationszeitschrift berichtet (Mária Kongregáció, April 1923). Ihre Zuhörer, Kinder und Erwachsene, wußten, als sie ankam, nur so viel, daß sie „Katholiken“ sind. Es kamen Fälle vor, wo oft die ganze Familie: Kinder, Eltern und Großeltern, gemeinsam das Kreuzzeichen usw. lernen mußten. Sie sind alle sehr fleißig in der Erlernung der katholischen Lehre und kommen gern in die Gesangsprobe. Und das ist das größte Fest der Gehöfte, wenn die Schwester an Sonn- und Festtagen die Meßgebete vorliest, zur geistlichen Kommunion auffordert und am Ende der „Messe“ an ihre geistlichen Kinder eine kurze Ansprache hält. Die Schwester konnte sich der Tränen kaum enthalten, als sie am verfloßenen Weihnachtsfeste die nach der Kommunion inbrünstig ver-

langenden Gesichtsausdrücke ihrer armen Zuhörer sah.

Außer den Oblaten-Schwestern, die sich neuestens mit dem katechetischen Unterricht beschäftigen, gibt es in Ungarn seit mehreren Jahren auch „diplomierten“ Katechetinnen. Während des Krieges (1917) wurde nämlich in Budapest ein dreijähriger Theologiekurs für die Ausbildung der Katechetinnen geschaffen (Ward Mária Kollegium). In den sechs Semestern dieses ständigen Kurses werden allmählich junge, gebildete Mädchen in die Theologie¹, soweit es ihr Zweck verlangt, eingeführt. Am Ende der Semester machen die Hörerinnen bei den Professoren Kolloquien, am Ende eines jeden Jahres legen sie Prüfungen ab, von denen die letzte zur Erlangung des Katechetinnendiploms dient. Nur im Besitze dieses Diploms sind sie berechtigt, unter kirchlicher Aufsicht in oder außerhalb der Schule ihres Amtes zu walten.

Um diese diplomierten Katechetinnen im geistlichen Leben zu vertiefen, wurde im Jahre 1920 von P. Sigismund Bernhard S. J., Präses der Akademikerinnen-Kongregation in Budapest, ein Sodalitium Doctrinae Christianae, also eine Konfraternität gegründet (vgl. C. J. C. can. 711 § 2 und can. 1333 § 1), deren Statuten von Ungarns Fürstprimas bald bestätigt wurden.

Als Ziel wurde die Hebung und Verbreitung des Religionsunterrichtes in und außerhalb der Kirche festgesetzt und als Patron der sel. Petrus Canisius gewählt. Die ordentlichen Mitglieder sind diplomierte Katechetinnen, die unter kirchlicher Aufsicht in und außerhalb der Schule (bei Mädchen auch in höheren, bei Knaben bloß in Elementarschulen) den Religionsunterricht erteilen. Außerdem gibt es „außerordentliche“ Mitglieder im Sodalitium. Diese haben auch eine nicht minder wichtige Aufgabe: sie suchen und rufen die sich außerhalb der Schule befindende Jugend zusammen, kontrollieren den Besuch der Stunden, geben oder verschaffen für den Unterricht entsprechende Lokalitäten, organisieren Sammlungen, kurz, sie sorgen für das Leben der Katechese außerhalb der Schule. Der Religionsunterricht außerhalb der Schule besteht nicht bloß aus einem ständigen Kurs für Jugendliche und Erwachsene (meist in Patrona-

gen), sondern auch aus Gelegenheitskursen für Brautleute, Konfirmanden, Konvertiten und Erstkommunikanten.

Das Sodalitium hatte anfangs 22 ordentliche Mitglieder (diplom. Katechetinnen), jetzt sind es über 45, die meistens in den Schulen der ungarischen Hauptstadt mit unerwartetem Erfolg und zur großen Befriedigung und Anerkennung der kirchlichen Behörden wirken.

An der Spitze des Sodalitiums steht der vom Fürstprimas ernannte Präses (jetzt Begründer P. Bernhard S. J.), der zugleich für die Überwachung der Katechese außerhalb der Schule Sorge tragen muß.

Die Mitglieder werden nach halbjähriger Probezeit während der Messe des Präses aufgenommen. Nach dem Evangelium legen sie das tridentinische Glaubensbekenntnis ab und versprechen für drei Jahre, daß sie in den Arbeiten der katholischen Katechese ihren Regeln gemäß vorgehen wollen.

Alle Mitglieder verpflichten sich, jährlich an fünftägigen geschlossenen Exerzitien sich zu beteiligen und die monatlichen Versammlungen gewissenhaft zu besuchen. Diese Versammlungen dienen teils zur innern, geistigen Erneuerung (Ansprache des Präses, Gebet zum sel. Canisius, Segen), teils zur weiteren Ausbildung in ihrem Amte (Referate, Diskussion).

Weil der Begründer und der jetzige Präses zugleich die erste ungarische katholische Filmgesellschaft (Sankt Stephan) ins Leben gerufen hat und außerdem schon seit Jahren eine sehr reiche Diapositiven-Sammlung zum Zweck des Religionsunterrichtes zusammenstellte, wurden in den Kinos Budapests im vergangenen Schuljahr für 130 Schulen Lichtbilder vorträge aus der Bibel, aus der Geschichte der Heiligen, zur Illustration der katholischen Lehre über die Sakramente usw. gehalten, bei denen Mitglieder des Sodalitiums entsprechende Erklärungen erteilten.

Was die Rechte der Katechetinnen angeht, stehen sie auf dem Gebiete des Unterrichtes den Katecheten gleich. So nehmen sie an den Schulkonferenzen, an öffentlichen Schulfestlichkeiten (Elternabenden) usw. aktiv teil.

Für den Katechetinnenberuf besteht in Ungarn, besonders in Budapest, eine große Begeisterung, so z. B. befinden sich unter den 45 Mitgliedern des Sodalitiums 7—8 solche, die ihre gesicherten Stellen aufgegeben haben, um sich als Katechetinnen zu betätigen. Diese Begeisterung macht sich auch bei Männern fühlbar, und vor einigen Monaten hat

¹ Dogmatik, Moraltheologie, Exegese, Katechetik, Kirchengeschichte, kirchliche Kunst, Kirchenmusik, lateinische Sprache (um die Liturgie der Kirche besser zu verstehen). 12 bis 15 Stunden in der Woche.

ein katholischer Abgeordneter den Wunsch ausgesprochen, bald einen ähnlichen Kurs für weltliche Katecheten zu eröffnen. —

Das liturgische Apostolat und die Katechisierarbeit sind bloß zwei Faktoren der katholischen Erneuerung in Ungarn. Es gibt außerdem noch viel Erfreuliches, so z. B. den großen Leserkreis der führenden katholischen Monatschrift *Magyar Kultura*; die in der Benediktiner-Abtei Pannonhalma abgehaltenen 3—5tägigen geschlossenen Exerzitien für Abgeordnete und Budapester Stadträte; das große katholische Zentralpresseunternehmen mit seinem prächtig eingerichteten Pressegebäude samt moderner Druckerei und seinen beliebten und stark verbreiteten Zeitungen (Werk des P. Bangha S. J.); die „Soziale Missionsgesellschaft“ mit ihrem sozial-karitativen, die „Herz-Jesu-Volksmädchen“ mit ihrem sozial-wirtschaftlichen Zweck (die erste eine moderne Frauenkongregation, die auch eine Art vom dritten Orden hat; die zweite eine sehr zeitgemäße Konfraternität — sie alle zusammen bilden ein sprechendes Beweismaterial dafür, daß auf unsern Briefmarken und Geldnoten das Bild der Patrona Hungariae nicht bloß auf ein vergangenes ruhmreiches marianisches Königreich, sondern auch auf eine hoffnungsvolle Zukunft im selben Sinne hindeutet.

Peter v. Dlasz S. J.

Nord- und Südpolfahrten.

Todesverachtendem Forscherdrang gelang es schon vor geraumer Zeit, die eisgepanzerten Drehpunkte unsres Erdballs zu bezwingen: Peary pflanzte am 6. April 1909 auf dem schwimmenden Packeis des Nordpols das Sternenbanner auf, und kurz nacheinander, am 14. Dezember 1911 und 18. Januar 1912, betraten der Norweger Amundsen und der (auf dem Rückweg umgekommene) Brite Scott die sturmdurchbrauste Hochfläche des Südpols. Mit der Erreichung dieser lang-ersehnten Endziele erlahmte indes keineswegs der Eifer für weitere Aufhellung der beiden immer noch großen polaren Unbekannten. Vielmehr verdoppelten die Kulturvölker ihr Bemühen, sich hier, wo die Gebiete der verschiedenen Erdteile sozusagen zusammenlaufen und verschmelzen, in friedlichem Vereine die Hand zum Forscherbunde zu reichen. Amerikanische und russische, dänische und norwegische, deutsche und englische, australische und selbst japanische Polarfahrer arbeiteten in edlem

Wettstreit an der Entschleierung arktischer und antarktischer Geheimnisse¹.

Es gewährt einen hohen Reiz, diese wagemutigen Pfadfinder durch „Nacht und Eis“ an Hand ihrer eigenen Schilderungen zu begleiten. Und Dank gebührt einem Verlage wie dem von F. A. Brockhaus in Leipzig, der uns schon eine ganze Reihe solcher Originaldarstellungen in deutscher Sprache schenkte. Außer Nansens unvergänglichen Werk „In Nacht und Eis“ fand bereits Scotts ergreifende „Letzte Fahrt“ liebevolle Würdigung in diesen Blättern (86 [1914] 610 ff.). Heute liegen uns aus den letzten Jahren drei prächtige Neuerscheinungen des Verlages vor, von denen uns zwei zum hohen Norden und eine in zwei stattlichen Teilbänden zur Antarktis führt:

1. Spitzbergen. Von Fridtjof Nansen. Mit 66 Text- u. 37 Einschaltbildern sowie 72 Karten u. Diagrammen. gr. 8° (327 S.) 1921.

2. In der Heimat des Polarmenschen. Die zweite Thule-Expedition 1916—18. Von Knud Rasmussen. Mit 31 Text- u. 41 Einschaltbildern, 4 bunten Tafeln u. 10 Karten. gr. 8° (VIII u. 366 S.) 1922.

3. Leben und Tod am Südpol. Von Douglas Mawson. Mit 104 Abbildungen (darunter 5 Panoramen, 7 bunten Tafeln) u. 7 Karten. gr. 8° (I. Bd.: XVIII u. 292 S.; II. Bd.: VI u. 263 S.) 1921.

1. Ein echter „Nansen“, das neue Buch über Spitzbergen, diese nunmehr norwegische Inselwelt nahezu von Bayerns Größe unter dem 80. Breitengrad! Zwar ist es keine großangelegte Entdeckungsfahrt wie die der „Graf“, sondern eine einfache wissenschaftliche Sommerreise, die der Verfasser 1912 auf seiner Yacht „Beslemöy“ mit sechs Begleitern unternahm und hier unter Beigabe zahlreicher eigener Zeichnungen und Aufnahmen schildert. Hauptzweck war die Erforschung des Wassers und der Meeresströmungen in jenen Grenzgebieten des Golfstromes und der Polarwasser mit ihrem Pack- und Treibeis. Ausführlich sind demgemäß die ozeanographischen Untersuchungen und Ergebnisse behandelt, reich an neuen, überraschenden Aufschlüssen über Natur und Ursachen der arktischen Meeresverhältnisse. Doch auch die wissenschaftlichen Fragen

¹ Über frühere Polarforschungen berichtete ausführlich Jos. Schwarz S. J. († 1922) in dieser Zeitschrift: 51 (1896) 140 ff. 288 ff. 375 ff., 57 (1899) 31 ff.; über Nansens denkwürdige Grafenfahrt insbesondere 53 (1897) 286 ff., 55 (1898) 98 ff. Zur Frage, ob Cook am Nordpol war, siehe 92 (1917) 346 ff.

der Landeskunde finden in Nansen ihren scharfen Beobachter und oft wegweisenden Deuter, wie besonders in dem geologisch wertvollen Kapitel über „Oberflächenformen auf Spitzbergen“.

Allgemeine Beachtung verdienen die Ausführungen über „Die früheren wärmeren Klimate Spitzbergens und ihre Ursachen“. Grünten doch auf den jetzt trostlos kahlen, eisbedeckten Eilanden noch in der Tertiärzeit nicht nur Tannen und Kiefern, sondern auch unsere Laubbölzer wie Eiche, Buche, Linde, Pappel, Esche, Ahorn, Haselstrauch, Weißdorn usw., ja selbst mehr südliche Gewächse wie Platane, Walnußbaum, Magnolien, Sumpfsypressen und riesige Sequoien, gleich den heutigen Mammutbäumen Kaliforniens, während Wasserrosen auf lieblichen Seen sich schaukelten. Ähnliches ist ja auch von Island, Grönland und Teilen der gegenüberliegenden nordamerikanischen Inseln, z. B. von Grinnell-Land fast unter 82° nördlicher Breite, bekannt. Jene üppigen Wälder schufen die ausgedehnten Kohlenflöze, deren Ausbeutung auf Spitzbergen jährlich schon über 150 000 Tonnen ergibt. Zeugen noch wärmeren Klimas begegnen uns in Unterkreide- oder Oberjuraschichten, wie z. B. Zykadeen und Ginkgobäume, ferner in der Trias und besonders zur Steinkohlenzeit, wo hier im hohen Norden ein ebensolches subtropisches Klima und Wachstum geherrscht haben muß wie gleichzeitig in Südeuropa.

Diese auffallende Tatsache hat man auf mancherlei Weise zu erklären versucht: durch Schwankungen der Ekliptikneigung, der Erdbahnezentrität oder Sonnenstrahlung, durch die Annahme warmer, von der Erde durchlaufener Weltenräume, durch größeren Gehalt der Luft an wärmeschützender Kohlensäure oder vulkanischem Staub, durch warme Meeres- oder Luftströmungen bei anderer Verteilung von Wasser und Land usw. Doch das alles vermag kaum eine Hebung der Jahrestemperatur um 20 und mehr Grad zu erklären, wie es nötig wäre. Man wird schließlich mit Nansen eine Polverlegung heranziehen müssen, nicht notwendig eine absolute, als ob die Achse im Erdinnern sich verlagert hätte, sondern wohl nur eine relative, wonach bloß die obere Erdkruste sich über den zähflüssigen Kern und dessen festliegende Pole verschob. Diesen Gedanken, den Nansen nur zaghaft andeutet, führte schon 1902 Damian Kreichgauer S. V. D. in einem umfangreichen Werke „Die Äquatorfrage in der Geologie“ planvoll durch, ohne damit zunächst viel Anklang zu finden. Mag man mit ihm auch nicht

gerade eine Wanderung der Pole um die ganze Erde herum annehmen, so scheint sich neuerdings doch in manchem eine Ehrenrettung für ihn anzubahnen, vielfach im Zusammenhang mit Alfred Wegeners ähnlich geistvoller Theorie der Kontinentalverschiebungen, nach der die leichteren Festlandschollen in der schwereren, besonders untermeerischen Gesteinunterlage, wie Eisberge im Wasser, schwimmen und allmählich gegeneinander verdriftet werden. Jedenfalls spricht vieles für eine früher andere Lagerung der Länder unter sich und zu den Polen. Zur Tertiärzeit scheint der Nordpol in Alaska oder dem äußersten Nordostasiens gelegen zu haben, womit nicht nur die damalige Wärmegunst Spitzbergen-Grönlands, sondern z. B. auch die auffallend kalte Tertiärflora Japans ihre Erklärung fände.

In die Kette wissenschaftlicher Fragen weist Nansen geschickt den unterhaltenden Einschlag zu verflechten. In buntem Wechsel hören wir da von der kurzen selbstherrlichen „Regierung“ des Rheinländers Theod. Lerner im Sommer 1899 über die nur von Nebeln heimgesuchte Felsöde der Väreninsel, von dem „großen Humberg“ des Wellmanischen Nordpolfuges, womit die Welt drei Jahre lang in Atem gehalten wurde, von der alten lebendurchrauchten, speck- und brandduftenden holländischen Walfängerstadt Smeerenburg auf Nordwest-Spitzbergen, die längst wieder vom Schweißen der Polarnacht verschlungen ist, von der maghalthigen Ballonfahrt des für immer verschollenen Schweden André und unter manchem andern schließlich auch von dem traurigen Geschick unfres Landsmannes Schröder-Stranz, der um die gleiche Stunde hier oben in Nord-Spitzbergen auf unerklärliche Weise verschwand, als Nansen ihm ganz nahe im Nebel festgehalten wurde.

Wie manches Opfer fiel schon hier an den Toren der eigentlichen Polarwelt!

2. Grönland, der nordische Eiskontinent, die Haupteingangspforte zur Arktis! Immer wieder, besonders seit Kanes Vorstoß vor 70 Jahren, tasteten sich kühne Forscher an seiner Westküste entlang gen Norden, ihren Weg allmählich mit Gräbern bezeichnend. Lange schien es, als ob die dunklen, gletschergekrönten Felskuppen bis in die Nähe des Poles geleiten könnten. Zwar wurde 1900 durch Peary in 83 $\frac{2}{3}$ ° Breite das Nordende festgestellt als äußerster Landvorpst gegen den Nordpol. Die Inselnatur Grönlands war damit endgültig bewiesen. Doch um den Ring von West nach Ost zu schließen, blieb noch vieles zu klären, insbesondere ob jenes äußerste

Nordland — das Pearyland — nicht selber wieder eine Insel sei, durch tiefe Fjorde von der Masse Grönlands geschieden. Hier trat Knud Rasmussen auf den Plan, der sympathische Pfarrerssohn aus dem dänischen Seeland, jedoch in Grönland geboren und von Jugend auf mit Sitte und Sprache seiner Bewohner vertraut. Von der 1910 eigens gegründeten Station „Thule“ an der grönländischen Nordwestküste in etwa $76\frac{1}{2}^{\circ}$ Breite unternahm er seine „Thule-Expeditionen“, zunächst 1912 quer über das Inlandeis nordöstlich an den Danmark- und Independence-Fjord, wo die Landverbindung mit Pearyland und damit das Nichtvorhandensein des „Pearykanals“ erwiesen wurde. Den letzten noch unbekannten Gebieten der Nordküste, besonders vom St.-George- bis zum De-Long-Fjord galt die zweite Thule-Expedition. Den anziehenden Bericht über sie betitelt Rasmussen „In der Heimat des Polarmenschen“. Denn mehr noch als jene wildnordische Natur liebt er das eigentümliche Völkchen, das sie bewohnt.

Raum mehr als 250 Köpfe stark, haust der Stamm der „Polareskimos“, dieser nördlichsten Erdbewohner, in den Küstengebieten jenseits der Melvillebucht, etwa zwischen 76° und 79° Breite, von den eigentlichen „Grönländern“ des Südens durch weite Eiswüsten getrennt. Ihre ganze Lebensweise bildet vielleicht das beste Beispiel menschlicher Anpassung an widrigste Naturverhältnisse, denen sie ein glücklich zufriedenes Dasein abgewinnen. Bei ihrer Jagd- und Wanderlust sind sie die geborenen Polarfahrer, Lehrmeister aller, die in jene unwirtliche Eismwelt vordringen wollen. Mehr als frühere Forscher wählte deshalb Rasmussen aus ihnen seine Helfer und Begleiter, nachdem er durch jahrelangen Aufenthalt sozusagen einer der Ihren geworden war. Er ist der erste und einzige, der eine Polarexpedition mit kärglichen Mitteln, ohne Schiff und Niesenvorräte, ganz nach Eskimoart ausüstete, leitete und durch die Jagd nach Weise der Eskimos unterhielt. Und ihren Erfolg verdankt sie nicht zuletzt gerade dieser glücklichen Verbindung europäischer Kenntnis und Führergabe mit der Lebenserfahrung der Eingeborenen. Wie ein warmer Blutstrom durchpulst dies oft rührende Einvernehmen zwischen Kulturmenschen und Naturkindern die ganze Darstellung und weckt auch im Leser herzliche Anteilnahme an den Geschehnissen und Erfolgen der drei Europäer und vier Eskimos, die sich hier an weltfernter Küste unter unsäglichen Schwierigkeiten ihren Weg bahnten.

Uberaus wohltuend wirkt auch die hochherzige Art, mit der Rasmussen die Verdienste seiner Vorgänger in der Erforschung jener Landstriche würdigt, insbesondere eines Hall, Sir Lewis Beaumont, Lockwood und Peary. Bescheiden nennt er seine Arbeit ein Krumensammeln von ihrer reicheren Tafel, gleichwie ja auch der kleine Polarfuchs dem mächtigen Eisbären folge, hoffend, etwas Gutes möchte auch für ihn übrigbleiben. Ja, gute Arbeit hat Rasmussen geleistet, wenn er der Welt auch keine großen Überraschungen gebracht und in rastlosem Vorwärtstürmen keine neuen Rekorde geschlagen hat. Seine und seiner Mitarbeiter Art war die gründlicher und bedächtiger Forschung, und wenn die Schleier von Grönlands Nordküste größtenteils gehoben, wenn Geographie, Geologie, Ethnographie und Botanik bis hierher an der Erde Grenzen vorgedrungen sind, so ist dies zumeist der zweiten Thule-Expedition zu danken. Auch ein negativer Erfolg ist bedeutsam: trotz eifrigem Suchen fanden sich jenseits des 80° Breitengrades in Nordgrönland keine Spuren von Eskimoniederlassungen mehr, so daß die Wanderungen dieser freizügigen Nordlandkinder sich wohl nicht bis hierher erstreckt haben, um die Brücke von West- nach Ostgrönland zu schlagen. — Ganz nebenbei sei hier auch unsrer Überraschung Ausdruck gegeben über ein angebliches „Wort des hl. Augustin“ (S. 223 f.), das nun allerdings nicht von diesem, sondern von Tertullian herrührt, zu dessen Geistesart es auch besser paßt.

Der Rückweg führte unter dreiwöchigen größten Mühen und Entbehrungen 400 Kilometer weit über das Inlandeis, vom Saint-George-Fjord bis zum Kap Agassiz südlich vom Humboldtgleischer. Auf- und Abstiegstelle blieben durch zwei traurige Verluste bezeichnet. Beim Einbiegen ins Binnenland verunglückte auf ungeklärte Weise der junge christliche Grönländer Hendrik Olsen, der fast sein ganzes Leben auf Streifzügen verbracht und so von allen Menschen die größte Küstenstrecke seines Vaterlandes kennengelernt hatte. Obwohl Eile dringend not tat und jede Verzögerung die Hungergefahr mehrte, verwandte Rasmussen doch vier Tage auf die Suche nach dem so plötzlich Vermissten. Ohne Antwort zu finden, schallte immer wieder Hendriks Name unheimlich über die Insel zwischen dem St.-George- und Sherard-Orborne-Fjord; in ehrendem Andenken an den Toten wurde ihr der Name „Hendrikinsel“ gegeben, ehrend auch für die Männer, die einem armen Eskimo ein solch dankbares Denkmal setzten.

Eben dem Inlandeis entronnen und schon am rettenden Gestade, sank ein anderer hin, der schwedische Botaniker Thorild Wulff, in der Kraft seiner 40 Jahre, ein Todeszeuge für die übermenschlichen Opfer, welche die Polarwelt unerbittlich von ihren Erforschern heischt. Es greift ans Herz, zu lesen, wie dieser Mann, bis zuletzt mit Beobachtungen und Aufzeichnungen beschäftigt, aufs äußerste ermattete, im Wettlauf mit dem Tode schließlich den Kampf aufgibt und sich hinlegt, um zu sterben! Wiederum der Abschluß eines Forscherlebens, das den Körper im Dienste des Geistes opferte. —

Und Rasmussen, der damals glücklich Heimgekehrte, zog 1921 aufs neue hinaus in die Todeswelt des ewigen Eises, diesmal in die Nordgebiete der Hudsonbai, um hier weltentlegene Eskimostämme aufzusuchen, ihre Siedlungswege von dort bis Grönland festzustellen und alle erreichbaren Zeugnisse ihrer Kultur und Sprache zusammenzutragen. Wohl ihm und uns, wenn wir vielleicht demnächst seinem ebenso spannenden Bericht über diese neue, fast dreijährige Fahrt lauschen dürfen!

3. Fast scheint es, als ob die Südpolarwelt in letzter Zeit größeren Reiz ausübe als der hohe Norden, zumal seitdem sich aus dem Dunkel der Antarktis ein sechster Erdteil herauszuschälen beginnt, so groß wie halb Afrika. Als verzerrtes Spiegelbild von Südamerika wendet er diesem die Spitze und sein Breitenende Australien zu. Begreiflich, daß letzteres deshalb seine Ehre dareinsetzte, die ihm gegenüberliegende Küste des „Wilkeslandes“ zu erforschen. Dr. Mawson unterzog sich 1911—1914 mit einem großen Stabe von Mitarbeitern dieser Aufgabe. Sie ist vielseitig gelöst, indem von einer Hauptstation im Adélieland und einer Weststation nahe dem Kaiser-Wilhelm II.-Land die umliegenden Eis- und Felsgestade in zweijähriger harter Arbeit untersucht wurden, während gleichzeitig im zwischenliegenden Ozean eine Finken- und Forschungsabteilung auf der Macquarie-Insel wirkte und das Expeditionsschiff „Aurora“ ozeanographische Messungen vornahm. Von dem allem berichten uns die zwei mit herrlichen Aufnahmen (insbesondere auch farbigen) gezierten Bände. Schauernd tun wir einen Blick in den neuesten, ewig sturmgepeitschten, kältestarrenden Erdteil, der endlos unter Eis, Schnee und Gletschern begraben liegt. Wir begleiten die mutigen Männer auf ihren Schlittenfahrten und erleben mit Grausen, wie der junge Leutnant Ninnis plötzlich nebst Schlitten und Hunden lautlos von einer

abgrundtiefen Gletscherspalte verschlungen wurde; keine vier Wochen später erlag der Schweizer Dr. Xaver Merz den furchtbaren Strapazen, und Mawson mußte sich allein unter unsäglichen Mühen und Gefahren wochenlang zur Hütte durchschlagen. Und als er endlich hier eintraf, entschwand gerade das rettende Schiff am Horizonte, die Armen ein weiteres Jahr den Schrecken der Antarktis überlassend!

Wahrlich, wer erkennen will, zu welchen Opfern Begeisterung für ein wissenschaftliches Ziel den Menschen befähigt, der lese Mawsons sachlich nüchterne und doch so eindrucksvolle Schilderungen.

Aug. Padtberg S. J.

Aus dem Leben zweier deutscher Könige¹.

Zwei der bedeutendsten deutschen Fürsten aus der Zeit der Reichsgründung haben jüngst eingehende Darstellungen gefunden: Albert von Sachsen, der siegreiche Heerführer im Kriege 1870/71, und der unglückliche Bayernkönig Ludwig II. Es sind zuständige Bearbeiter, die uns diese an neuen Nachrichten reichen Lebensschilderungen geschenkt haben: Herzog Johann Georg von Sachsen konnte nicht bloß aus unbekannten vertraulichen Briefen und Aufzeichnungen schöpfen, er hatte selbst von Jugend an dem königlichen Oheim nahe gestanden. Gottfried von Böhm, der neue Biograph Ludwigs II., kann sich zwar so nahe Beziehungen zu seinem Helden nicht rühmen; doch hat er dank seiner Stellung in hohen bayrischen Staatsämtern Gelegenheit, den Kreis von Männern, die einst unter Ludwig II. von Einfluß waren, kennen zu lernen, und er hat es verstanden, diese Gelegenheit auszunützen und persönliche Erinnerungen wertvollster Art einzusammeln. Auch hat er es nicht verschmäht, die Hofbediensteten und die Schar der Künstler, die im Leben des sonst so abgeschlossenen Fürsten eine leider nur zu wichtige Rolle spielten, zu befragen. Da hat er vieles gehört, was keine geschriebene Quelle verzeichnet. Dazu hat Böhm das gedruckte Material mit großem Fleiß verwandt und gelegentlich — aber leider nur lückenhaft

¹ König Albert von Sachsen. Von Johann Georg, Herzog zu Sachsen. kl. 8° (350 S. u. zwei Bildnisse des Königs.) Leipzig 1922, Historia Verlag. — G. v. Böhm, Ludwig II. König von Bayern. Sein Leben und seine Zeit. gr. 8° (XVI u. 702 S.) Berlin 1922, H. R. Engelmann.

und für die großen politischen Fragen in unzureichender Weise — auch Archivalien und andere ungedruckte Quellen benützt. So ist ein Werk entstanden, das dem des herzoglichen Biographen König Alberts an intimer Kenntnis kaum nachsteht, das es an warmer persönlicher Teilnahme, lebendiger Frische und spannendem Inhalt oft übertrifft. Leider holt Böhme etwas gar breit aus; auch liebt er es, abliegende persönliche Erinnerungen in den Gang der Erzählungen zu verflechten. Hätte das Buch statt der 688 Seiten mit viel Kleindruck nur deren 300, dann wäre es vielleicht eine vorbildliche Leistung. Auch in dem Buch über König Albert könnte manches, das nicht über das Familieninteresse hinausgeht, ohne Schaden fehlen.

Es ist übrigens nicht reines Verdienst des Biographen, wenn das Leben Ludwigs II. mehr anspricht als das des unstreitig bedeutenderen Wettiners. Das liegt zum guten Teil im ganzen Wesen der beiden Fürsten begründet. Albert ist der Soldat: nüchtern, stetig, selbstlos, von fast bürgerlicher Gewissenhaftigkeit und Arbeitsamkeit, eine harmonische Natur, der Konflikte fernliegen. Erst im ausgehenden Mannesalter besteigt er den Thron in einem Lande, in dem der Herrscher viel geringeren persönlichen Einfluß ausüben kann als ein Wittelsbacher in Bayern und ein Nachfahre Ludwigs I. und Maximilians II. Nur die jährlichen Reisen und die Kriegsjahre und da wieder besonders der Kampf um Sachsens Unabhängigkeit gegen die Annexionslust Wilhelms I. bringen größeren Wechsel in dieses lange Leben des Generals und Königs, das ganz aufgeht in den immer gleichen Regierungs- und Repräsentationspflichten. Aus einem solchen Leben läßt sich nur schwer etwas gestalten, und doppelt schwer wird es, wenn ein Verfasser, wie im vorliegenden Fall, sich gar entschließt, darüber in chronologischer Form zu berichten.

Im Vergleich zu dem Leben König Alberts bietet das kurze Erdenwallen Ludwigs II. ganz andere Höhen und Tiefen. Der junge, von seinem Volke vergötterte König war eine Künstlernatur, himmelhochstrebend, voll von Entwürfen, schnell auffassend und wollend, aber auch ebenso schnell ermüdend und verzagend; mit den Jahren widerstrebte er mehr und mehr der ernsten Arbeit und ging ganz in seinen kostspieligen, phantastischen Liebhabereien auf. Sein größtes Unglück war es, daß sein erster Vater so früh dahinstarb. Dadurch war dem unreifen Jüngling die Pforte geöffnet, frei den Launen nachzugehen. In stei-

gendem Maße fand er sich in die Rolle des genießenden Selbstherrschers hinein, schloß sich scheu von der Welt ab und ließ, während er vom absoluten Fürstentum träumte, die Minister das Land regieren. Es ist tief tragisch, wie hier hohe Anlagen und Krankheitskeime, eigene Schuld und sträfliche Unterlassungen der Umgebung, Umstände und Personen in gleicher Richtung weiterwirkten und den unglücklichen König in die dunkle Nacht des Wahnsinns und schließlich zum Selbstmorde trieben. Das ist ein Stoff, der mit der Fülle seiner Probleme wohl anreizen kann. Tatsächlich haben ja auch zahlreiche Schriftsteller, Dichter in Poesie und Prosa, diesen Stoff zu meistern unternommen. Böhme steht weit über allen bisherigen Leistungen; konnte er ja auch zum ersten Mal ohne die bisher nötigen Rücksichten reden, wobei er aber — das sei hervorgehoben — trotz seiner Tendenz, ins einzelne herabzusteigen, peinliche Vorgänge mit Takt und edler Zurückhaltung bespricht.

Es ist nicht ohne Interesse, aus den Biographien einiges über die religiöse Einstellung der beiden Könige herauszugreifen. Beide zeigen da eine merkwürdige Ähnlichkeit. Sie entstammten frommen Familien. Am sächsischen Hofe gehörte eifriges religiöses Leben seit langem zur Familienüberlieferung. Der Vater Alberts, der Danteübersetzer König Johann, war ein Mann von tiefinnerlicher Glaubensüberzeugung. Während ist es zu lesen, wie er den Erziehern seiner Söhne, die wegen der eigenartigen Verhältnisse des Landes nicht immer Katholiken sein konnten, die Pflege des katholischen Glaubens ihrer Zöglinge zur Pflicht macht. Auch den erwachsenen Prinzen mahnt er immer wieder zur religiösen Betätigung; gleich zu Beginn des Siebziger Krieges fragt er bei ihm an, ob er auch die heiligen Sakramente empfangen, und noch auf dem Sterbebette trägt er ihm auf, bei Kaiser Wilhelm für die durch den Kulturkampf so schwer bedrängten Glaubensbrüder einzutreten und nach dem Erfolge eines Briefes zu fragen, den er an den Kaiser in diesem Sinne gerichtet hatte; in seinem ersten Schreiben nach dem Hinscheiden des Vaters entledigte sich König Albert dieses Vermächtnisses des großen Vaters.

Bei Ludwig II. war vor allem die edle Mutter, Königin Marie, eine geborene preussische Prinzessin, eine tief religiöse Natur. 1874 trat sie zur katholischen Kirche über, wie Böhme nachweist, aus eigenstem Entschluß und ohne jedes Drängen seitens des katholischen Münchner Hofes, ja geradezu gegen die Wünsche ihres königlichen Sohnes. Wie in

ähnlichen früheren und späteren Fällen empfind man in Berlin auch diese Konversion einer preußischen Prinzessin auf das bitterste. Böhm druckt das Antwortschreiben Kaiser Wilhelm I. ab, das er an die bayrische Königin auf die Mitteilung ihres Übertrittes richtete. Man mag ja verstehen, daß den Herrscher in dem Augenblick, da der Kulturkampf seine Höhe erreichte, dieser Schritt der Baise doppelt peinlich berührte; aber dieser Brief übertrifft doch jedes Maß von Härte und Verständnislosigkeit für fremdes Seelenleben und offenbart eine Gleichsetzung von Protestantismus und Preußentum, die uns jetzt manches in der Geschichte Preußens verständlich macht. Umsonst hat die Königin, die zeitlebens im Herzen wärmste Liebe zu ihrem Heimatland bewahrte, den von ihr so hochverehrten Vetter um eine mildere Beurteilung und Würdigung ihres Schrittes. Der alte Kaiser blieb unerbittlich bei seinem harten Verdikt. Königin Marie fand im Glauben und in den Sakramenten der Kirche die Kraft, all die schweren Opfer zu bringen, die das Leben von ihr forderte. Sie starb am 17. Mai 1889 den Tod einer echten Christin. Auf König Ludwig II. übte die edle Frau auch nach dessen Thronbesteigung noch lange einen gewissen Einfluß aus; in ihrer schlichten, einfachen Denkungsart war sie aber doch dem Sohne innerlich zu wegensfern, um tiefer einwirken zu können. Der König, der anfangs immer mit ihr zusammen lebte, zog sich mehr und mehr von ihr zurück. Mit der wachsenden Erkrankung erwachten in ihm geradezu Gefühle der Abneigung gegen die Mutter. Erst als sein Leben zu Ende ging, näherte er sich ihr wieder. Sie hatte durch eine Tat mütterlicher Liebe sein Herz besetzt; als er ratlos nach seiner Schuldenwirtschaft dem Zusammenbruch gegenüberstand, da bot die edle Frau ihre ganze Habe, ihre Perlen und Diamanten an, um dem von allen verlassenen Sohne zu helfen.

Bei diesem Verhältnis zwischen Mutter und Sohn ist es nicht zu verwundern, daß die Königin auf dem zarten Gebiet, dem der Religion, keinen größeren Einfluß auf Ludwig II. auszuüben vermochte. Auch hier verleugnet der König seinen Charakter nicht. Es ist so bezeichnend, was Böhm zu berichten weiß, daß Ludwig II. einmal nach einer ihn besonders ergreifenden Vorstellung von Maria Stuart noch in der Nacht die Tore der Allerheiligenhofkirche öffnen ließ, um für das Seelenheil der unglücklichen Schottenkönigin zu beten. Ganz im Einklang mit seinen absolutistischen Neigungen steht es auch, wenn er der Dog-

matifizierung der Unfehlbarkeit des Papstes widerstrebte und im Verein mit Hohenlohe den Kampf gegen das vatikanische Konzil aufnahm. Ihn ernstlich durchzuführen, fehlte ihm aber die Kraft; Döllinger, den er durch seine Briefe erst ermutigt hatte, schützte er doch nicht gegen die Exkommunikation des Münchener Erzbischofs. Die Konversion seiner Mutter verstand und wollte er nicht, wie oben bereits erwähnt wurde. Er war der Meinung, was man einmal geworden, das solle man bleiben. Mit den Jahren wurde seine Religion zu einer rein äußerlichen Anteilnahme an den unvermeidlichen Zeremonien. An die Stelle der Religion waren für ihn die künstlerischen Liebhabereien getreten, die ihn ganz ausfüllten. Es war eingetreten, was konservativ und christlich denkende Männer wie der treffliche Kabinettssekretär Pfistermeister lange vorausgesehen hatten, daß die Neigungen des Königs, denen keiner Halt gebot, zum Ruin führen mußten. Ob die Hemmungen, welche ein ernstes religiöses Leben den Gläubigen bieten, nicht doch den unglücklichen König auf seiner Bahn hätten aufhalten können?

Auch König Albert von Sachsen wird trotz pünktlicher Erfüllung der religiösen Pflichten von solchen, die ihn genau kannten, als eine wenig religiöse Natur geschildert. So schreibt in einer eingehenden Charakteristik, die mit Recht die reichen und glücklich verteilten Anlagen des Sachsenkönigs hervorhebt, sein Bruder und Nachfolger, König Georg: „Einen einzigen Mangel beklage ich immer in Alberts Wesen, es ist der Mangel an tiefer Religiosität, die seinen herrlichen Eigenschaften erst die rechte Weihe gegeben hätte. Irreligiös ist er nicht gerade, ja er erfüllt seine Pflichten als katholischer Christ sehr regelmäßig, aber die Religion hat nicht, wie es bei unfrem Vater war, sein ganzes Wesen durchdrungen.“ Und der König selber schrieb einmal aus dem Felde 1870 an seine Gemahlin, die fromme Kronprinzessin Carola, die ihn immer wieder zu eifrigerer religiöser Betätigung mahnte: „Was Deine so oft wiederholten Wünsche wegen der Andacht betrifft, vergesse ich es nicht; aber da es sich hier nicht um eine religiöse Pflicht handelt (wie das sonntägliche Kirchengehen), so muß ich mich in der gehörigen Stimmung befinden, sonst wird es zur äußern Form, was Du nicht wünschen kannst; ich habe aber für den Augenblick den Kopf so voll, daß ich nicht instande bin, es mit Ruhe und Sammlung zu unternehmen. Beruhige Dich also und überlasse es mir, einen Augenblick zu wählen.“ Da spricht aus Albert wieder der Soldat: der

Dienst, auch der religiöse, wird gemacht, wo die Pflicht ruft, ist er dabei. Aber darüber hinaus scheint er doch kaum weitere Bedürfnisse gehabt zu haben. Es findet sich in dem ausführlichen Leben des Königs, das Herzog Johann Georg gerade nach der innern Entwicklung auf Grund der vertrautesten Aufzeichnungen zu schreiben unternommen hatte, auffällig wenig Bezugnahme auf die Religion. Nicht einmal über die Stellung Alberts zu der Unfehlbarkeitsfrage, die doch damals alle Gemüter bewegte, vermochte der Biograph die Anschauungen des Königs zu ermitteln. Als sein Neffe, Prinz Max, an den königlichen Oheim herantrat mit der Bitte, seine Wahl des geistlichen Standes gutzuheißen, konnte dieser die Wahl gar nicht fassen und sandte den Prinzen noch zuerst zu den Ulanen noch Dschag.

Herzog Johann Georg glaubt, daß auch die Rücksicht auf das protestantische Land ihn zur Zurückhaltung gegenüber diesem Entschlusse eines Mitgliedes der Königsfamilie gedrängt habe. In kirchenpolitischen Fragen zeigte König Albert jedenfalls öfter weitgehende Rücksichtnahme auf die Stimmung seiner Untertanen. Im Kulturkampf wie bei der späteren Frage der Aufhebung des Jesuitengesetzes wagte er nicht im kirchlichen Sinne zu entscheiden.

Den beiden Verfassern schulden wir Dank für ihre Arbeiten, die uns einen trefflichen Einblick bieten in das tiefere geistige Leben und Wirken der Kreise, die für unsre Geschichte so lange von höchster Bedeutung waren.

Josef Grisar S. J.



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: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., E. Koppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peiß S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Osterreich, M. Reichmann S. J. Postscheck-Konto der Schriftleitung: München 6900, Bankkonto der Schriftleitung in der Schweiz: Schweizerische Genossenschaftsbank in Basel, Postscheck-Konto V 3175. Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau. Postscheck-Konto des Verlags: Karlsruhe 315, Basel V 2538, Wien 130 337. Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Hefte einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Von den Ursachen deutscher Not.

Wenn wir nach den Gründen des deutschen Schicksals suchen, dann mag es vorab uns zum Troste gesagt sein, daß sie nicht einzig in unsrer Schuld liegen. Wir können darauf hinweisen, was uns wider alles Recht der Feind hat angetan. Wer immer die Wogen des Unheils verfolgt, die über uns sich ergossen haben, wird notwendig nach Versailles geführt, wo ihre reichste Quelle fließt. Versailles beschloß einen langen, furchtbaren Krieg, in dem das deutsche Volk mit einer in der Geschichte unerhörten Ausdauer bis zur Erschöpfung sich einer vielfachen Übermacht erwehrt hatte. Aber der Friede, der diesem Kriege ein Ende machen sollte, war schlimmer noch als der Krieg. In diesem Frieden wurden alle die schönen Grundsätze mit Füßen getreten, die unaufhörlich von der Entente als Leitmotive ihres Handelns verkündet waren. Man hat bemerkt, daß unter den 83 000 Worten der 440 Artikel, die den Vertrag von Versailles bilden, kein einziges Mal der Name Gottes vorkomme. Und es ist wohl gut so; denn der Name Gottes wäre in diesem „Frieden“ wie eine Blasphemie erschienen.

Doch selbst die harten Bedingungen des Versailler Vertrags genügten den Siegern nicht. Nachdem man Deutschland große Landesteile mit wertvollen Bodenschätzen, Kolonien, Schiffe und Waffen genommen hatte, begann eine erbarmungslose Erpressungspolitik mit Ultimaten und Diktaten, die jede ruhige Aufbauarbeit unmöglich machte und das verarmte Land durch unerschwingliche Besatzungskosten aussaugte.

Durch immer neue „Sanktionen“ wurde neben dem politischen auch das wirtschaftliche Leben des Landes in völlige Verwirrung gebracht, Hunderttausende mit Arbeitslosigkeit, Ausweisung und Hunger bedroht. Die Welt aber, die sich einst über die Verletzung der belgischen Neutralität nicht genug entrüsten konnte, sah unschlüssig und untätig, von Ratlosigkeit gebannt, diesem Unrecht zu.

Der Friede von Versailles lastet wie ein Fluch nicht nur auf Deutschland, sondern auf ganz Europa. Diese Erkenntnis dringt allmählich in immer weitere Kreise, und selbst in den Ländern der Entente mehrten sich die Stimmen, die das am deutschen Volke begangene Unrecht und das durch Versailles grundgelegte Unheil wenigstens in Worten eingestehen und offen verurteilen.

Gleich nach der Unterzeichnung des Versailler Vertrags schrieb die römische Civiltà Cattolica (Nr. 1659/60 vom 2. und 16. August 1919): „Wir haben es sofort gesagt und wiederholen es mit erhobener Stimme: Wir haben einen neuen Krieg beschlossen, der den Völkern unter der höhnenden Marke ‚Friedensvertrag‘ auferlegt ist. . . . Er ist ein Weihenakt des Hasses, eine Eingebung der Rache, eine Verewigung des Krieges, er läßt an Stelle des Waffenkriegs eine neue Form des Krieges treten, den sozialen Krieg.“¹ Benedikt XV. hat es wiederholt beklagt, daß der offizielle Friede die Gemüter nicht beruhigt habe, und wie sein Vorgänger, hat auch Papst Pius XI. in seiner Enzyklika vom 23. Dezember 1922 und bei andern Gelegenheiten darauf hingewiesen, daß

¹ Vgl. diese Zeitschrift 98 (1919/20) 334.

Stimmen der Zeit. 106. 5/6.

dem Unglück des Krieges kein wahrer Friede gefolgt sei und daß verdeckte und offene Feindseligkeit das ganze politische und wirtschaftliche Leben beherrsche und zu unerträglichen Zuständen führe.

Wollte man im einzelnen die Wahrheit dieser Worte dartun, dann könnte man das ganze Buch des früheren italienischen Ministerpräsidenten Nitti über „Das friedlose Europa“ ausschreiben. Er faßt sein Gesamturteil dahin zusammen, „daß der Niedergang Europas durch die Friedensverträge in drohende Nähe gerückt ist als durch den Krieg. Mit jedem Tag sinkt es tiefer und tiefer. . . Die kürzlich geschlossenen Verträge, welche die Beziehungen zwischen den Völkern regeln oder, besser gesagt, regeln sollten, bedeuten einen erschreckenden Rückschritt, bedeuten die Verleugnung aller anerkannten staatsrechtlichen Grundsätze. . . Das dem Kriege entronnene Europa wird nunmehr von Intrigen, Geheimverträgen, Gärungen langsam zermürbt; neue Kriegsdrohungen, neue Ausbrüche von Mißstimmung liegen in der Luft. . . Eins steht fest: die heutigen Verträge bedrohen Sieger und Besiegte mit dem Untergang; sie haben Europa nicht den Frieden geschenkt, sie haben vielmehr einen Kriegs- und Gewaltzustand geschaffen. Die Verträge waren, wie Clemenceau sich ausdrückte, ein Mittel, um den Krieg fortzuführen.“

Aus der jüngsten Zeit seien noch drei andere gewichtige Stimmen des Auslandes wiedergegeben, denen man leicht entnehmen kann, wie schwer Deutschland unter den Nachwirkungen des Versailler Friedens leidet.

Der südafrikanische Premierminister Smuts führte laut Manchester Guardian in einer Rede auf einem Bankett der Völkerbundsliga am 25. Oktober 1923 u. a. aus: „Was ist aus den Grundsätzen geworden, für die der große Preis des Krieges gezahlt wurde? Die Begeisterung ist vorbei, der moralische Idealismus ist vor der harten, zynischen Wirklichkeit verschwunden. Unsere Versprechungen an unsere Völker, unsere Gelübde zu Gott, unsere heiligen Verpflichtungen gegenüber den Toten — alles ist vergessen. . . Es gibt keinen einzigen Grundsatz des Völkerbundsvertrages, der nicht verletzt und unter die Füße getreten worden wäre. Die Nationen haben nicht zu ihrem Wort gestanden. . . Gewalt wird in unmenschlicher Weise angewandt. Ehre und Selbstachtung anderer Nationen werden nicht geschont. In internationalen Dingen herrscht eine verhärtete, brutale Selbstsucht, die fast unglaublich ist. Überall Verleugnung des menschlichen Geistes, überall Verachtung des Geistes der Menschlichkeit. . . Wir sehen die rücksichtslose und gewissenlose Anwendung von Gewalt, Gewalt ohne Maß und ohne Erbarmen.“

In ähnlichem Sinne schrieb der angesehene englische Journalist Garvin im Observer vom 28. Oktober 1923: „Wir und auch Amerika kämpften niemals für die Vernichtung Deutschlands und dafür, daß in Europa eine von Hunderttausenden schwarzer Truppen gestützte französische militaristische, neu-napoleonische Hegemonie errichtet werde. Da wir niemals dafür kämpften, werden wir sie auch niemals annehmen. Die Zivilisation im allgemeinen wird sie niemals annehmen. Langsam, aber sicher werden sich unwidderstehliche Kräfte dagegen sammeln. Wenn wir gewußt hätten, daß hinter dem Anspruch auf Elsaß-Lothringen dauernd eine ungeheure reservatio mentalis steckte, die Schlimmeres vorsah als eine Wiederbelebung der Politik Ludwigs XIV. und Napoleons, dann hätte die Entente niemals bestanden, die Vereinigten Staaten wären niemals nach dem Kontinent gekommen, kein Tropfen englischen oder amerikanischen Blutes wäre dort vergossen worden. Was jetzt vor unsern Augen vor sich geht, ist die offene Begünstigung des Separatismus und der Anarchie durch Frankreich und Belgien unter einer durch Entbehrung und Hunger zur Verzweiflung getriebenen deutschen Bevöl-

ferung. Verglichen mit den Kundgebungen der Alliierten und ihrer Assoziierten während des Krieges handelt es sich um eine der furchtbarsten und schmachlichsten Verhöhnungen in der Geschichte der Menschheit.“¹

In der amerikanischen Zeitschrift *The Atlantic Monthly* (Dezember 1923) zeichnete der bekannte schwedische Volkswirtschaftler Gustav Cassel ein getreues Bild von dem wirklichen Europa, wie es heute nach Versailles ist (*Realities and Europe*): „Es war versprochen worden, die Welt solle für die Demokratie gerettet werden — nun sträubt sich die öffentliche Meinung, die Tatsache anzuerkennen, daß wichtige Teile Mitteleuropas in einen Zustand gebracht werden, der sich sehr wenig von Sklaverei unterscheidet. . . . Wir glaubten einst an einen dauernden Frieden als Ergebnis des großen Krieges — da ist es denn eine bittere Enttäuschung, zu erfahren, daß der Friede, der Mitteleuropa zuteil wurde, nichts ist als eine Fortdauer von Feindseligkeiten, die darauf berechnet sind, ein Volk zu vernichten, und zwar gründlicher, als es selbst der offene Krieg vermocht hätte.“

Unter dem äußern Druck und der wirtschaftlichen Anarchie haben sich die Leiden des deutschen Volkes in einem Maße gesteigert, das auch die Tapfersten mit Hoffnungslosigkeit schlägt und der Verzweiflung nahebringt. Not und Elend sind in zahllose Familien eingezogen. Immer mehr wirken sich zudem die gewaltigen Erschütterungen aus, die eine Folge der Revolution sind. Die soziale und politische Umschichtung führt zu beständigen Spannungen und Zuckungen des öffentlichen Lebens und zeitigt die widerwärtigsten Erscheinungen. Denn auch die Wucht des ungeheuren Schicksals vermochte nicht die Deutschen in einem gemeinsamen Erleben zusammenzuschließen. Im Gegenteil, alle Risse und Spalten in unsrem Volkstum öffneten sich aufs neue und ließen die einzelnen Volksteile ihre beste Kraft in gegenseitigen Anklagen und Befehdungen vergeuden. Es ist in der Tat so, als ob in der deutschen Seele der Wahnsinn der Selbstzerfleischung hause. In einer Zeit, da wir von Feinden umstellt sind und größte Einigkeit das erste Erfordernis der Stunde ist, kämpft der Norden gegen den Süden, der Süden gegen den Norden, Stand gegen Stand, Partei gegen Partei, Bekenntnis gegen Bekenntnis, Verein gegen Verein.

Alle guten und schlechten Eigenschaften, alle Widersprüche und Unbegreiflichkeiten des deutschen Wesens scheinen sich heute verschworen zu haben, uns und den andern Völkern ein rätselvolles Schauspiel zu bieten. Wir Deutsche sind fürwahr ein wunderbares Volk. Wir haben eine starke Sehnsucht nach Einheit und Ordnung, eine von andern oft beneidete Begabung für Organisation und zerfallen doch in tausend Gruppen und Grüppchen, die sich unversöhnlich gegenüberstehen. Wir begeistern uns für weltweite Ziele und weltfremde Träume und verbeißen uns doch gerne mit eigensinniger Wut in Kleinigkeiten, in einen Strohhalbm. Wir sind kritisch bis zum Übermaß und fallen doch so leicht auf jedes vorgehaltene Schlagwort, auf jeden Röder herein. Wir werfen uns mit Stolz in die Männerbrust und wollen die ganze Welt nach unsrem Ebenbilde formen, und dann beten wir wieder in kindischem Wahn alles Fremde an, des eigenen Wertes nicht achtend. Wir haben im Kriege das Unglaublichste wahr gemacht und die Bewunderung der Welt erregt und sind heute hilflos wie Kinder.

¹ Vgl. „Köln. Volkszeitung“ Nr. 795 vom 31. Oktober 1923.

Bei großen Einsichten und Entschlüssen ist der Mensch von erstaunlicher Langsamkeit; er muß oft wie mit Peitschenhieben dazu getrieben werden. So zwingt heute die Zeitlage jeden ernststen Deutschen, über die Eigenart des deutschen Menschen und der deutschen Verhältnisse nachzudenken. Wenn je, so ist jetzt für uns als Volk die Stunde der Selbstprüfung und Selbst-erkenntnis gekommen; denn vor unsern Augen entrollt sich das deutsche Problem in seiner ganzen Breite und Tiefe. Wenn auch wir nun den Ursachen unsrer Not nachgehen, so wollen wir nicht alte Wunden aufreißen, sondern nur zeigen, wo die heilende Hand anzulegen ist. In einer Zeit, da so viele Phantasten das Urteil des Volkes verwirren, ist ein offenes, leidenschaftsloses Wort um so notwendiger, je größer die Übel sind, die in unsrer aufs äußerste gefährdeten Lage jedem Fehlgriff zu folgen pflegen.

Wir Deutsche sind immer ein Volk mit großen Gegensätzen und innern Spannungen gewesen. In der Mitte Europas gelegen, von neidischen Nachbarn umgeben, ohne natürliche Grenzen und ohne starke politische Einheit, stand das deutsche Land von jeher den Einfällen fremder Heere offen und war unzähligemal verurteilt, der Kriegsschauplatz Europas zu sein. Aber nicht nur das deutsche Land, auch der deutsche Geist war allen kulturellen Einflüssen von Ost und West, von Süd und Nord ausgesetzt. Wir haben den Fremden oft genug nicht nur unsern Arm, auch unsern Geist geliehen. So füllten die Deutschen ihren Kopf mit einem gewaltigen Schatz von Ideen und Phantasien, sie nahmen alle Probleme und Kämpfe der andern in sich auf, aber sie verstanden es weder politisch noch kulturell, ihre auseinanderstrebenden Kräfte auf ein Ziel und einen Weg zu sammeln. Unser Verderben war der Fluch eines ungeordneten Reichtums. Einigen bedeutenden Staatsmännern gelang für kurze Zeit wenigstens die politische Einigung; kaum aber war ihr überragender Einfluß geschwunden, so stoben die einzelnen Gruppen und Parteien, wie von der Kette gelöst, wieder nach allen Seiten auseinander. Die Frage der Einheit ist stets die eigentliche Wunde der deutschen Seele gewesen.

Im Jahre 1810 schrieb Görres seine berühmte, auch heute noch beherzigenswerte Betrachtung: „Über den Fall Deutschlands und die Bedingungen seiner Wiedergeburt“. In diesem Aufsatze geißelt er aufs schärfste die Zerfahrenheit und Uneinigkeit des deutschen Volkes: „Hat das kleinlichste, armseligste Parteiwesen und bisweilen frecher Mutwille nicht immer die Nation verwirrt, daß sie beinahe über keinen Gegenstand zu einer festen, stehenden Meinung gekommen ist? Hat nicht die unseligste Verwirrung die, denen es Beruf gewesen, über ihr (der Nation) Interesse zu wachen, umnebelt? ... 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; solange bis es die Einheit seiner Kräfte erst gewonnen, muß es dienen dem, der zu befehlen weiß. ... Wie sollte aber das deutsche Volk bei seinen fragmentarischen, wirren und unbeständigen Bestrebungen den ordnenden Himmelsmächten Achtung abgewinnen, die nur Taten wollen und leere Worte leicht bis auf den Grund durchschauen? Wie sollte eine Nation, die so lange sich so selbst vergessen, nicht auch endlich vom Schicksal vergessen werden?“¹

Es erhebt sich naturgemäß die Frage, warum beim deutschen Volke die Herstellung der Einheit so ungeheuren Schwierigkeiten begegnet, deren Be-

¹ W. Schellberg, Josef v. Görres' Ausgewählte Werke und Briefe I (1911) 458 462.

wältigung der erleuchtetsten Klugheit und der behutsamsten Hand zu bedürfen scheint?

Da kommen zunächst die politischen Gegensätze in Betracht, die zum guten Teil auf der großen Mannigfaltigkeit der deutschen Stämme mit ihrer verschiedenen geschichtlichen Entwicklung beruhen. Deutschland ist nie ein Land mit einem bestimmten Mittelpunkt gewesen und wird es nie sein. Es hat in Duzenden von Haupt- und Residenzstädten, in den verstreuten Zentren der Kunst und Wissenschaft, der Industrie und des Handels ein reiches, kulturelles Eigenleben ausgebildet, das einer Uniformierung widerstrebt. Diese Mannigfaltigkeit, in die sich freilich auch viel Eigenbrötlei und Querköpfigkeit mischt, ist nicht ein überflüssiger oder schädlicher Luxus, sondern der getreue Ausdruck der deutschen Eigenart, die bei aller Einheit doch auch auf Besonderheit besteht. Ehe sich dieses Volk einen Einheitsstaat etwa nach dem Muster Frankreichs aufdrängen läßt, will es lieber von 100 Fürsten oder von 150 Ministern und 2000 Abgeordneten regiert werden.

Indessen schien es, als ob der Staatskunst Bismarcks in der deutschen Reichsverfassung von 1871 ein befriedigender Ausgleich zwischen der Einheit des Reiches und der Verschiedenheit seiner Stämme gelungen sei. Aber es war nur die kleindeutsche, preußische Lösung, die den Erwartungen der ganzen Nation nicht entsprach. Heute geben auch viele Bewunderer Bismarcks zu, daß seine durch Blut und Eisen bewirkte Einheit nur eine Zwischenlösung war, und daß eine bessere und dauerhaftere Lösung erst in der Zukunft gefunden werden müsse. Trotzdem bot die Verfassung von 1871 dem deutschen Volke ein schützendes Dach und eine starke Wehr. Leider war es dem Schöpfer der äußern Einheit Deutschlands nicht gegeben, auch der innern Einheit die Wege zu bereiten. Er war ein Gewaltmensch, dem es nicht lag, fremde Empfindlichkeit zu schonen und mißtrauische Gemüter zu beruhigen. Seine persönliche, verletzende Art des Kampfes war nur dazu angefan, die Risse in unserm Volkstum zu erweitern, statt zu schließen. Sachliche Gegnerschaft wurde ohne weiteres als moralische und nationale Minderwertigkeit gedeutet.

Wie gehässig vielfach die Kampfweise war, haben Berichte aus geheimen Verhandlungen und Unterhaltungen zur Genüge gezeigt. Bismarck schrieb am 14. Dezember 1886 in einem vertraulichen Briefe an Kriegsminister v. Bronsart über Windthorst und Eugen Richter: „Wir müssen uns nur hüten, diese Herren für ehrliche Mitarbeiter am Staate zu halten und zu behandeln. Sie mißbrauchen es, und unsre achtungsvolle Behandlung stärkt ihr Ansehen.“¹ Sein Sohn, der Staatssekretär Herbert v. Bismarck, sagte am 16. Oktober 1886 zum russischen Botschafter Grafen Schuwalow im „Kasernentone“, „daß wir ... schon mehr als genug Katholiken im Reich und ultramontanes Gesindel im Reichstag hätten“².

Die Jahrzehnte, die der Reichsgründung folgten, sind erfüllt von den schwersten innern Kämpfen. Erst wurden die Katholiken als „Reichsfeinde“ gebrandmarkt und mit den Gewaltmitteln des Staates verfolgt. Dann kamen die

¹ Der Brief wurde erstmalig durch die „Deutsche Allgemeine Zeitung“ Nr. 157 vom 2. April 1922 veröffentlicht.

² Die große Politik der europäischen Kabinette 1871—1914 (Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes) V (Berlin 1922) 67. Vgl. auch das verletzende Verhalten Bismarcks beim Tode Lasfers: Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte⁶ III (Stuttgart 1923) 297.

Sozialisten an die Reihe, und schließlich wurden selbst die Liberalen an die Wand gedrückt, „daß sie quietstchen“. Auch gelang es in keiner Weise, die Bürger polnischer Nationalität und die Elsaß-Lothringer innerlich mit dem neuen Reich zu verbinden. Es wurden auf diesem Gebiete Meisterstücke politischer Ungeschicklichkeit vollbracht. So ist es gekommen, daß die „Reichsverdrossenheit“ immer wie ein Gespenst in Deutschland umging und bald hier, bald da auftauchte. Vertrauend auf die Macht des Staates hielt man kluge Schonung nicht für notwendig, ja für erbärmliche Schwäche. Das ganze Verwaltungssystem, das deutlich seinen Ursprung aus brandenburgisch-preußischem Geiste verriet, war, ungeachtet seiner großen Vorzüge und bewunderungswürdigen Zuverlässigkeit, doch allzusehr auf lenksame „Untertanen“ berechnet und gewiß nicht geeignet, moralische Eroberungen zu machen oder gar widerstrebende Elemente allmählich zu gewinnen. Behördliche Bevormundung, barscher Befehlston und selbstherrliches Pochen auf die Macht ließen den Bürger immer wieder empfinden, daß er weit mehr als Objekt der Verwaltung denn als freie Persönlichkeit mit natürlichen und verbrieften Rechten angesehen werde. Die Fehler, die dadurch auf den verschiedensten Gebieten begangen wurden, werden uns jetzt mit überreichen Zinsen heimgezahlt.

Über den äußern Kulturkampf wollen wir hinweggehen, um unsre Aufmerksamkeit dem wichtigeren, stillen Kulturkampf zuzuwenden. In den konfessionellen Gegensätzen erschließt sich uns eine weitere Quelle der deutschen Not. Sie reicht schon Jahrhunderte zurück, aber wir begnügen uns auch hier mit einem Rückblick auf die Zeit des neuen Deutschen Reiches. Verfassungsmäßig war dieses ein paritätischer Staat, aber tatsächlich ist es schon so gewesen, wie der protestantische Theologe Faut¹ schreibt: „Wir hatten im alten Deutschen Reich unter Preußens Führung ein — trotz aller Parität — im wesentlichen protestantisches Staatswesen, das getreu seiner geschichtlichen Entwicklung das protestantische Kulturideal vertrat. Instinktiv haben das die deutschen Katholiken immer empfunden; daher konnte auch das große (?) Entgegenkommen, das die katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten besonders in Preußen fand, die Abneigung gegen den alten Staat nicht beseitigen.“

In allen Fragen, in die das konfessionelle Moment hineinspielte, und deren waren nicht wenige, zeigte der Staat eine ungeschickte Hand. Er bewies im günstigsten Falle „Entgegenkommen“. Von gewissen wichtigen Ämtern waren Katholiken grundsätzlich ausgeschlossen. Nach Köln kam immer ein evangelischer Regierungspräsident, um den dortigen Erzbischof zu „überwachen“. Das Hervorkehren der „deutsch-protestantischen“ Führung mußte die Katholiken immer wieder stoßen und ihnen das Vaterhaus wie zur Fremde machen. Niemand fand etwas daran, wenn man sie Römlinge, Ultramontane schalt und ihre nationale Zuverlässigkeit verdächtigte. Dabei wurde ihnen allzeit vorgeworfen, Politik und Religion zu verquicken, aber ganz übersehen, daß eben jene ungerechte Behandlung sie in die Abwehrstellung drängte.

Die Folge dieser konfessionellen Spannung war, daß der katholische Volksteil sich dem neuen Staatswesen innerlich nicht verbunden fühlen konnte, und

¹ „Die Christliche Welt“ 35 (Marburg 1921) 515; ebenda 514 sagt derselbe Theologe: „Nach der Begründung des Deutschen Reiches unter Preußens Führung mußte die Zusammenstellung ‚Deutsch-evangelisch‘ auf die deutschen Katholiken verlegend wirken.“

daß auch solche katholische Kreise, denen der Zugang zu den Staatsämtern am ehesten offen stand, sich scheu zurückhielten. Persönliche Unabhängigkeit erschien ihnen begehrenswerter als die zweifelhafte Gunst eines Staates, in dem der höhere katholische Beamte sich stets in einer keineswegs glänzenden Vereinsamung fand und mancherlei Bitternisse zu verkosten bekam. Die leicht erklärliche Zurückhaltung der Katholiken wurde aber von der Gegenseite als versteckte Feindschaft aufgefaßt und vermehrte so das gegenseitige Mißtrauen. Wir sind in Deutschland nie recht zu einem friedlichen Ausgleich der konfessionellen Gegensätze gekommen, wie er z. B. in dem konfessionell ebenfalls gespaltenen Holland schon seit langen Jahren besteht.

Das 19. Jahrhundert brachte eine gewaltige Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse und führte in fast allen Ländern zu scharfen sozialen Gegensätzen. Auch das neue Deutsche Reich hallte bald wieder von den Schlächtrufen des sozialen Kampfes. Man wird nicht sagen können, daß dieser Kampf von den maßgebenden Kreisen mit staatsmännischer Klugheit geführt worden sei. Es ist daher nicht gelungen, die große Masse der Arbeiter mit einem wahren Staatsgefühl zu erfüllen. Zuerst wurde versucht, die sozialistische Bewegung mit Gewalt zu unterdrücken. Der Erfolg war eine Stärkung der Sozialdemokratie. Dann sollten soziale Reformen ihr den Wind aus den Segeln nehmen. Warum ist auch dieser Versuch fehlgeschlagen?

Vielen ist es in der Tat wie ein Rätsel, warum gerade in Deutschland mit seiner vielgerühmten Sozialgesetzgebung die Arbeiterschaft so wenig staatsbürgerliche Gesinnung bewiesen, ja häufig einen offenen Haß gegen alles Nationale gezeigt hat, wie er selbst dem russischen Nihilisten fremd ist¹. Man wird wohl antworten müssen, daß alle unsere Sozialpolitik nicht an die Seele des Arbeiters gerührt hat. Jede soziale Verbesserung mußte den herrschenden Klassen abgerungen werden² und erschien daher der Masse der Arbeiter als eine dem „Bourgeois“ abgetrogte, kümmerliche Abschlagszahlung auf eine ihm geschuldete Riesensumme, für deren Abtragung sie zu keinerlei Dank verpflichtet seien. Die herrschenden Klassen reichten zwar mit mißmutiger Miene Gaben nach unten, aber sie unterließen es, den Arbeiter nach oben zu heben.

Man kann ohne Zweifel vieles zum Lobe unserer alten Konservativen sagen; sie haben einen Beamtenkörper und einen Verwaltungsapparat geschaffen, dessen hohe Vorzüge in dem Dunkel der Gegenwart erst recht hervorleuchten. Aber niemand wird ihnen feinen Spürsinn für die neue heraufkommende Zeit nachrühmen können. In England gelangten Vertreter der Arbeiter zu Ministerposten; ihre fähigsten Köpfe gewannen so Einblick in die Schwierigkeiten der Regierungskunst, und von diesen Höhen floß viel staatsmännische Einsicht auch in die Kreise der Gewerkschaften. Denn jede Oppositionspartei

¹ Auf dem Parteitag der Unabhängigen Sozialdemokraten in Leipzig sagte nach dem „Vorwärts“ (Nr. 18 vom 11. Januar 1922) der Reichstagsabgeordnete Crispian am 11. Januar 1922 unter stürmischem Beifall der Versammlung: „Wir kennen kein Vaterland, das Deutschland heißt. Unser Vaterland ist die Erde, das Proletariat.“ Ein ähnlicher Ausspruch wäre in keinem andern Lande der Erde möglich.

² Bismarck bemerkte am 26. November 1884 im Reichstag: „Wenn es keine Sozialdemokratie gäbe, und wenn nicht eine Menge Leute sich vor ihr fürchteten, würden die mäßigen Fortschritte, die wir überhaupt in der Sozialreform bisher gemacht haben, auch noch nicht existieren.“

wird zahmer, wenn sie an der Verantwortung mitfragen muß, und auch die schärfsten Kritiker werden bescheidener, wenn man sie auffordert, es besser zu machen. In Deutschland wurden die Arbeiterführer in der Opposition gehalten, ohne ihnen jemals zu gestatten, ihr Können einmal vor allem Volke zu zeigen. So gefielen sie sich meist in rein negativer Kritik, und die Phrasen der Volksversammlungen waren und blieben das Rüstzeug, mit dem sie an die großen Fragen der Politik in Presse und Parlament herantraten. Wie verfehlt die Taktik der früher maßgebenden Kreise war, hat die Nachkriegszeit deutlich gemacht. Die dauernde Ausschaltung großer Volksteile von der positiven politischen Mitarbeit mußte sich schließlich an dem Volksganzen rächen, da das Wohl des Ganzen auf dem Mitwirken der einzelnen Teile beruht. Der Sozialdemokratie aber blieb bis zur Revolution bei ihren Anhängern der bestechende Zauber ihres Programms gewahrt; sie waren alle überzeugt, daß der Sozialismus alles ganz anders und weit besser machen könne als seine Gegner.

Zur Verschärfung der sozialen Gegensätze trug nicht wenig auch die gesellschaftliche Abschließung bei, die in Deutschland die verschiedenen Klassen scheidet und sie nur selten zu persönlicher Berührung und sachlicher Aussprache gelangen läßt. Dadurch vermehrten und verstärkten sich die ohnedies schon vorhandenen Vorurteile und Abneigungen. Insbesondere bildete die höhere Beamtschaft eine scharf gesonderte Klasse, die sich aus ganz bestimmten Kreisen ergänzte und in der Gesamtbevölkerung nicht verwurzelt war. So konnte im In- und Ausland der so verhängnisvolle Eindruck entstehen, Deutschland werde von einer Kaste beherrscht, von der es befreit sein wolle. In der Tat, das Korpsburschentum, das sich in der höheren Verwaltung breitmachte, war ein Hohn auf ein einiges Volk. Solche Verwaltungspraxis mag für die Bevorzugten viel Angenehmes haben, solange sie im ruhigen Besitz der Gewalt sind, aber sie rächt sich furchtbar in dem Augenblick, da die Regierung der äußern Machtmittel beraubt und auf die Treue und Mitwirkung des ganzen Volkes angewiesen ist.

Die in Deutschland bestehenden Gegensätze hatten auch in ruhigen Zeiten vollauf genügt, um an die leitenden Staatsmänner die höchsten Anforderungen zu stellen. Nun brach über dieses Land der furchtbarste Krieg und die sinnloseste Revolution der Weltgeschichte herein. Es zeugt für die unverwüßliche Lebenskraft des deutschen Volkes, daß es in diesen Stürmen und Leiden bisher nicht völliger Auflösung verfallen ist. Aber seine Schwierigkeiten wurden ins Unermeßliche gesteigert. Zwar brachte der Beginn des Krieges eine einmütige nationale Erhebung, doch als sich der Krieg in die Länge zog, erwartete bald wieder oben und unten die alte Zwietracht. Wenn irgend etwas aus der umfangreichen deutschen Memoirenliteratur der Nachkriegszeit mit beschämender Deutlichkeit hervorgeht, dann ist es die Uneinigkeit der Männer, die in schwerster Zeit die Geschicke des deutschen Volkes lenkten. Während draußen unsre Heere auf Tod und Leben kämpften, zankte man sich in der Heimat um baltische Kurhüte und preußisches Wahlrecht. Die politische Führung aber hatte weder ein klares Ziel noch eine feste Hand, um dem innern Hader zu wehren. Die Revolution zerschlug nun obendrein auch das äußere Gefüge des Staates und weckte alle bösen Leidenschaften. Wir brauchen es nicht zu be-

Klagen, daß ihren Wirbeln manches Überlebte, manch alter Popf zum Opfer fiel. Aber organisch Gereiftes konnte unter solchem Sturmwind nicht gedeihen.

Alle Revolutionen leiden an der Unterschätzung der natürlichen und geschichtlichen Gegebenheiten, und die deutsche Revolution hat von dieser Regel gewiß keine Ausnahme gemacht. Die Revolution siegte, ohne Widerstand zu finden. Der Übergang vom Alten zum Neuen vollzog sich mit einer Schroffheit, die alles Vorstellungsvermögen überstieg und die Menschen bis in die tiefste Tiefe erschütterte, so daß sie unter der Wucht des erhaltenen Schlages taumelten und Sinn und Ursache des Geschehenen nicht zu fassen vermochten. Aber nach einiger Zeit erwachten die überrannten und betäubten Gewalten wieder zum Leben und machten ihr Recht geltend. Da erkannten wir, daß die Revolution keine unsrer alten Schwierigkeiten gelöst, dafür aber neue hinzugefügt hatte.

Jeder Staat hat im Laufe der geschichtlichen Entwicklung dem Charakter seines Volkes entsprechend bestimmte Grundeinstellungen und Grundformen angenommen, deren Gesamtheit den Typus oder die Struktur gerade dieses Staates bildet. Gewalttsame Eingriffe von außen können zeitweilig Verbiegungen der Struktur hervorrufen, aber alsbald setzen innere, mit der Natur im Bunde stehende Kräfte ein, um das altgewohnte Gefüge wiederherzustellen. Eine oberflächliche Betrachtung der Geschichte täuscht leicht über diese, für den Staatsmann so außerordentlich wichtige Tatsache hinweg. Wo immer uns in der Vergangenheit plötzlich neue, lebensfähige Gestaltungen begegnen, da hatten die neuen Gebilde nur deshalb Bestand, weil sie schon lange im stillen vorbereitet und bei ihrem Erscheinen nur der Ausdruck des schon längst innerlich Gewordenen waren.

Die Urheber der deutschen Revolution aber hatten nichts für den Fall ihres Sieges vorbereitet. Es begann nun in der innern und äußern Politik ein Regieren aus dem Stegreif, dessen Improvisationen das Volk mit schweren Opfern und Leiden büßen mußte. Die innern Wirren nahmen zunächst die ganze Aufmerksamkeit derart in Anspruch, daß für die so wichtige äußere Politik kaum Zeit und Muße blieb. Zudem machte sich hier der Mangel politischer Erziehung in schmerzlichster Weise fühlbar.

Es war alte Bismarcksche Überlieferung, die äußere Politik wie eine Art Geheimlehre zu betrachten, sie nur im engsten, amtlichen Kreise zu behandeln und auch die Abgeordneten nur in völlig harmlose Dinge einzutweihen. Es lag in dieser Praxis die ganze Verachtung der wirklichen oder vermeintlichen Fachleute gegen die „Idioten“. Die Folge war, daß das Volk, vielfach mit Einfluß der Abgeordneten, die äußere Politik ruhig der Regierung überließ, um sich desto eigensinniger in alle Streitigkeiten der innern Politik zu verbeißen. So ist es gekommen, daß unser Volk in den breiten Strom der Weltpolitik hinaustrieb, ohne für diese Gefahrzone gerüstet zu sein. Alle Schwankungen unsres Zickzackkurses sowie die ganze Phantastik unsrer Kriegsziele beruhten auf dieser politischen Unzulänglichkeit. Für die Maßstäbe einer Weltpolitik, für die Möglichkeit und Unmöglichkeit der auf diesem Gebiete liegenden Ziele, für die Methoden des diplomatischen Kampfes waren unsre Augen nicht geschult, und so standen wir hilflos Feinden gegenüber, deren Stärke gerade das verwickelte und verschlagene Spiel der Außenpolitik war. Dem deutschen Volke stand immer nur eine geringe Zahl von Männern zur Verfügung, die für die

äußere Politik überhaupt in Frage kommen konnten. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn zahllose Fehler begangen wurden, so daß auch gute Freunde Deutschlands aus dem neutralen Ausland wiederholt ihrer peinlichen Überraschung über die vielen „Dummheiten“ unsrer auswärtigen Politik Ausdruck verliehen. Die Versäumnisse langer Jahre in der politischen Erziehung unsres Volkes ließen sich natürlich nicht in wenigen Monaten nachholen. Vollends die größte Partei des Landes, die nach der Revolution zu entscheidendem Einfluß gelangte, bestand fast nur aus Funktionären, deren Schweiße zwar vorzüglich für Volksversammlungen eingestellt war, die aber auf dem glatten Parkett der Außenpolitik keinerlei Erfahrung hatten.

Der Kampf der Parteien stand in Deutschland nie auf sonderlicher Höhe. Der Deutsche hat eine wunderbare Gabe der Einfühlung in fremde Kulturen und Dichtungen, doch im eigenen Vaterhause versteht der eine den andern nicht. In seine Gedankengänge eingespannt und seinen Verkehr meist auf Gleichgesinnte beschränkend, ist er nur zu sehr geneigt, in jeder abweichenden Ansicht Bosheit oder Verrat zu wittern und den Gegner, statt mit sachlichen Gründen, mit persönlichen Verdächtigungen zu bekämpfen¹. Auch unsern Staatsmännern fehlte oft genug die Sicherheit des Blicks, um gewohnheitsmäßige Lasterer und Nörgler von aufrechten Freunden des Landes zu unterscheiden, die an Mißständen im Staate eine freimütige Kritik üben.

Der Parteigeist ist ein zerfegendes Gift, das sich in alle Adern des staatlichen Lebens ergießt und jede aufbauende Arbeit unmöglich macht. Er beurteilt alle Vorkommnisse aus dem engen Gesichtspunkt des Eigennuzes, mag darüber das Ganze zu Grunde gehen; ja er hat nur mehr Auge und Sinn für den Kampf gegen die eigenen Volksgenossen. Während bei der eigenen Partei das Schwärzeste weiß gewaschen und jeder Klüngel gerechtfertigt wird, muß bei dem Gegner auch der kleinste Fehler aufgebauscht und ausgeschlachtet werden. Kein Wunder, daß edlere, zartere Naturen, von der innern Verlogenheit der öffentlichen Verhältnisse angewidert, die Flucht aus dieser vergifteten Atmosphäre ergreifen.

Immer hat der Parteigeist im deutschen Volke eine gastliche Stätte gefunden, aber nach der Revolution fühlte er sich dort recht eigentlich als Herr im Hause. Er konnte sich nach Belieben austoben. Statt über die Irrungen und Wirrungen der letzten Jahre den Schleier des Vergessens zu breiten und an die Zukunft zu denken, statt für unser armes, hungerndes und frierendes Volk zu sorgen und auf die Rettung der besetzten Gebiete bedacht zu sein, bemühten sich viele, immerzu im Schutt der Vergangenheit zu wühlen und neuen Stoff zur Zwietracht herbeizuschaffen.

Von den Segnungen, mit denen das parlamentarische System angekündigt wurde, verspürten wir wenig; vielleicht fehlte dazu Ruhe und Erfahrung, aber das ganze häßliche Intrigenspiel, das im Gefolge dieses Systems einherzuschreiten pflegt, haben wir uns mit erstaunlicher Schnelligkeit zu eigen gemacht.

¹ General *Max Hoffmann* erzählt in seinem Buch „Der Krieg der versäumten Gelegenheiten“ von einem Gespräch, das er über die Eröffnung des U-Bootkrieges mit dem Vorsitzenden des Bundes der Landwirte, Dr. *Roesicke*, hatte. Hoffmann legte seine ernststen Bedenken gegen diesen Krieg vor, weil wir zu wenig Boote hätten. Darauf wurden ihm von *Roesicke* „die schwersten Vorwürfe, wie mangelnde Vaterlandsliebe usw.“ gemacht.

Das hatte nun für Deutschland in seiner verzweifeltsten Lage die unheilvollsten Folgen.

Unser ganzes Parteigetriebe war auf die Voraussetzung eingestellt, daß eine starke, von den Parteien unabhängige Regierung für die stetige Weiterführung der Staatsgeschäfte und für den Ausgleich der entgegengesetzten Interessen sorgte. Das alte System wurde gestürzt, und nun machten sich die Parteien mit all ihrer Einseitigkeit und Leidenschaftlichkeit an das Steuer des Staates. Die zahlenmäßige Mehrheit trumpsfte rücksichtslos auf ihre Macht, und da die Gegenstöße der Niedergestimmten nicht ausblieben, war es nicht zu verwundern, wenn das Staatsschiff mehr als einmal in allen Fugen erzitterte und dem Scheitern nahekam.

Die staatliche Umwälzung und die Schwäche der Regierung waren schuld, wenn nicht nur in den Parlamenten, sondern auch im Volke der Parteigeist mit unerhörter Hefigkeit wütete. Kaum gab es ein friedliches Eiland, wohin der Lärm dieses ewigen Streites nicht drang. Die Straßen der Städte wie die Hallen der Wissenschaft waren Zeugen der wütesten Kundgebungen und Kämpfe. Während die einen auf das Licht und Gold des Sowjetsternes schauten und durch beständige Störungen der Staatsmaschine und demagogische Umrtriebe schließlich die Diktatur des Proletariats aufrichten wollten, mißbrauchten andere den Namen des Vaterlandes, um die führenden Männer des öffentlichen Lebens in der niedrigsten Weise zu schmähen, durch Schürung des konfessionellen Hasses die bösesten Leidenschaften aufzupeitschen, ja selbst Mord und Hochverrat zu heiligen. Fürwahr, auch auf dem Altare der Vaterlandsliebe brennen viele unreine, flackernde Flammen¹. Selbst unsre Jugendlichen wurden in den Strudel der politischen Zänkereien hineingezogen und bewiesen hierbei eine erschreckende Disziplinlosigkeit. Man merkt, daß ihnen in den Jahren des Krieges die Zucht des Vaters gefehlt hat und daß ihnen jetzt die Zucht der allgemeinen Wehrpflicht mangelt.

Genährt und geschürt wurde das Feuer des Parteizwistes durch die üppige Phantastik, die in der Seele des Deutschen so gern ihr Unwesen treibt. Wir sind ja nicht nur ein Volk von Denkern, sondern auch von Dichtern, und wir dichten und träumen oft an verkehrter Stelle. Das deutsche Volk zeigt in seinem Unglück, wo nur nüchternste Erfassung der Wirklichkeit Rettung bringen kann, eine geradezu beängstigende Widerstandslosigkeit gegen phantastische Wahngebilde und die Verheißungen unberufener Propheten. Die Größe unsres Elends mag vieles erklären; ist ja die Einbildungskraft in Schwachen und Leidenden am stärksten.

Uns fehlt bis jetzt der große Staatsmann, aber Staatsmänner en miniature haben wir in überreicher Menge. Wenn ich im Felde draußen zu den Soldaten kam und ihnen auf ihre unruhige Sehnsucht nach dem Frieden von den Schwierigkeiten eines Friedensschlusses sprach, dann war die ständige Antwort: „Ja, wenn wir es zu sagen hätten, wäre schon längst Friede.“ Sie waren überzeugt, daß diese Sache die leichteste der Welt sei, falls nur sie die Lösung in die Hand nähmen. Diese Sinnesart herrscht auch noch heute bei

¹ Wie heidnisch in manchen Kreisen die Gesinnung geworden ist, geht aus der Tatsache hervor, daß man sogar an der Bitte des Vaterunfers Anstoß nimmt: „Vergib uns unsre Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“

vielen Deutschen. Sie haben alle das Patent in der Tasche, mit dem sie die aus den Fugen geratene Welt wieder einrenken können.

Es ist für den ruhigen Beobachter von einer unsagbaren Tragikomik, ihren Gesprächen zu lauschen, wenn sie so zusammensitzen oder zusammenstehen. Unwillkürlich hat man den Eindruck, als ob ein Stück Unwissenheit auf dieser armen Welt erschienen sei. Sie wissen ganz genau, natürlich jeder in anderer Weise, nicht nur, wie man den Krieg sicher hätte gewinnen können und wie die Franzosen mit einigen Sturmtruppen aus dem Lande zu werfen seien, sie lösen auch im Handumdrehen die Nahrungs-, Wohnungs- und Ernährungsfrage. Die Methoden sind je nach dem Temperament gewaltsamer oder zahmer, jedenfalls immer sehr eindeutig und von verblüffender Einfachheit. Unbegreiflich nur, daß die verantwortlichen Männer nicht auf so naheliegende Gedanken kommen. Offenbar muß hierbei Bestechung und Verrat im Spiele sein. Der von der Leidenschaft verengte Blick sieht eben die Dinge einfacher, als sie sind, weil er die nicht willkommenen Seiten verdeckt. Aber der Staatsmann hat in der wirklichen, nicht in einer erträumten Welt zu handeln. Er darf es sich nicht gestatten, Scheuklappen zu tragen, sondern hat die Pflicht, rechts und links zu schauen.

Es ist ein Wahn, zu glauben, jede Änderung bedeute auch schon Besserung, und es ist unverantwortliche Großsprecherei, in einem gequälten Volke Hoffnungen zu wecken, die nicht erfüllt werden können. Der Rückschlag und die Enttäuschungen mehren nur seine Not. Es ist auch immer gefährlich, die Leidenschaften der Massen aufzustacheln; denn schon oft sind Führer durch die Ungeduld ihrer urteilslosen Anhänger zu Entscheidungen gedrängt worden, die jene selbst nicht wollten und nicht verantworten konnten. Eine unreife Idee, ein nicht nach allen Seiten überlegtes Unternehmen zerschellt bei dem ersten Schritt aus dem Dunst der Volksversammlungen an den übersehenen Hemmnissen der Wirklichkeit. Es ist in unruhigen Zeiten die schwerste und undankbarste Aufgabe des Staatsmannes, dem stürmischen Vorwärtsdrängen der Nation Zügel anzulegen und ihrem irrenden Suchen den rechten Weg zu weisen. Er soll die verhaltene Kraft des Volkes nicht brechen noch der Verzweiflung überantworten, aber er kann auch kein Feuer brennen lassen, dessen Auslodern er nicht wünschen darf, noch mit einem Gedanken spielen, der, von andern aufgefangen, einen verheerenden Brand entzünden könnte.

Hier bedroht nun den Weg des Deutschen eine neue Gefahr, die aus dem Mißbrauch großer Namen und dem falschen Schein von Autorität entspringt. Der Mensch sucht bei folgenschweren Entschlüssen nur zu gerne hinter einem Größeren Deckung, aber dadurch ist er keineswegs gegen Irrtum und Mißgriffe gefeit noch der eigenen Verantwortung überhoben. Auch bei verdienten Männern ist die Prüfung auf ihre Führereigenschaft unerläßlich und die Frage unabweisbar, ob sie gerade auf ihrem Fachgebiete sich bewegen oder als Dilettanten der Staatskunst sich betätigen¹. Mit Recht

¹ Die so häufige Unfähigkeit der Generale zur Beurteilung politischer Verhältnisse scheint eine internationale Erscheinung zu sein. Wie im zweiten Bande der Memoiren Wilsons (herausgegeben von Ray Stannard Baker [Leipzig 1923] 75) zu lesen ist, sagte während der Friedensverhandlungen Lloyd George dem General Foch vor den Kopf, er hoffe, daß Marschall Foch sich nicht verletzt fühlen möchte, wenn er sage, daß er befürchte, sein Urteil in politischen Angelegenheiten sei geeignet, Zweifel über sein Urteil auf strategischem Gebiete zu erregen.

bemerkt Treitschke: „Die blinde Heroenverehrung wird zur weitverbreiteten Krankheit nur in Zeiten, die mit Stolz eine ungeheure Kulturaufgabe auf ihren Schultern fühlen, doch mit geheimer Angst sich bekennen, daß ihre Kraft der Last kaum gewachsen sei. . . . Aber wie wenig es dem Menschen frommt, zu knien vor Göttern von Fleisch und Blut, das begreifen wir erst, wenn ein verschlagener Kopf die praktischen Folgerungen aus den Sätzen des Heroenkultus zieht.“¹ Nicht blindes Schwören auf Autoritäten, sondern nur nüchternes Prüfen und Erfassen der Wirklichkeit kann uns den Weg aus dem Dunkel der Gegenwart weisen.

Was die politische Not des deutschen Volkes aufs höchste steigert, ist ihr gleichzeitiges Zusammentreffen mit einer der schwersten kulturellen Krisen, die je über die Menschheit und über unser Volk hereingebrochen ist. An warnenden Vorzeichen dieser Krise hat es nicht gefehlt. Die Rundschreiben Leos XIII. sind voll von Mahnungen, auf dem verkehrten Weg umzukehren, wenn der Zusammenbruch unsrer Kultur verhütet werden solle. Wenn aber die moderne Menschheit auf das Haupt der Kirche nicht hören wollte, so hätte sie wenigstens ihre eigenen Propheten beachten sollen. In der Vorrede zum „Willen zur Macht“ verkündet Nietzsche die Heraufkunft des Nihilismus: „Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespißt. Unsrer ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt, wie ein Strom, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.“

Wir haben uns nicht besonnen und müssen nun die Folgen unsrer langen Versäumnisse tragen. Unser Volk ist dabei am schwersten geschlagen, weil gerade jetzt, wo ihm ideale Gesinnung am dringendsten not tut, diese so wenig vorhanden ist. Gewiß gibt es auch heute noch ideale Gesinnung, aber wer sie zeigt, muß darauf gefaßt sein, von der großen Menge als weltfremder Träumer verlacht zu werden. Darum sind heute „Reden an die deutsche Nation“ so unfruchtbar, und darum verstummen die Stimmen der Besten, weil sie kein Echo finden. Der Beginn des 19. Jahrhunderts sah auch ein besiegtes, gedemütigtes Deutschland, aber ein Wald bedeutender Männer kündet von dem Wehen eines großen Geistes: Stein, Hardenberg, Fichte, Görres, Arndt, Körner, Eichendorff und viele andere. Wenn wir daran denken, merken wir erst, wie arm wir geworden sind. Das ist ja doch wohl unsre tiefste Not, daß in dieser materialistischen Welt sich die Führer des Geistes wie Fremdlinge fühlen. Hätte je das Wucher- und Schieberwesen in unsrem Volke einen solchen Umfang annehmen können, wenn nicht seine Seele schon seit langem an schwerer Wunde krankte?

Es wäre töricht, in diesem oder jenem einzelnen Grunde die alleinige Ursache unsres kulturellen Niedergangs zu sehen. Aus den verschiedensten Rinnsalen ist der große Strom einer kollektiven Schuld zusammengefloßen, der uns zu verschlingen droht. An erster Stelle aber steht unleugbar die Vernachlässigung des religiösen Geistes.

¹ Historische und politische Aufsätze III (Leipzig 7 1915) 45.

Wer nur etwas die Volksseele kennt, weiß, daß aller Idealismus, der sich dort findet, aus religiöser Wurzel stammt. Dem Gebildeten mag seine Erziehung und Bildung einen gewissen, freilich auch schwachen Schutz gegen Verrohung bieten, bei der Masse fällt mit dem Aufgeben des religiösen Glaubens der letzte Halt gegen den Durchbruch der brutalen Instinkte hinweg. Wie aber hat man systematisch gearbeitet, diesen Glauben zu untergraben! Vor allem fällt hier ein gerütteltes und geschütteltes Maß von Schuld auf die führenden Schichten. An den Stätten der Wissenschaft war selbst der Name Gottes verpönt. Der „alles zermalmende“ Kant hat ja ein für allemal die Gottesbeweise abgetan, und man war herzlich froh, dieser Arbeit nun für immer enthoben zu sein. Daß Kant selbst sein Leben lang gottesgläubig war und es weit von sich gewiesen hätte, als Patron des Atheismus mißbraucht zu werden, spielte keine Rolle; es genügte, daß man auf ihn sich berufen konnte, um aus der Wissenschaft Gott zu verbannen. Wer in wissenschaftlichen Kreisen noch von Gott sprach, wurde mitleidig als Hinterwäldler und Finsterling angesehen.

Was auf den Höhen der Wissenschaft vorging, konnte im Volke nicht verborgen bleiben. Schon Marx und Engels hatten im Namen der Sozialdemokratie den Anspruch erhoben, das Erbe der klassischen deutschen Philosophie anzutreten. Der „aufgeklärte“ Arbeiter, dem man den Himmel genommen, verlangte um so ungeduldiger die Erde.

Mit dem Schwinden des religiösen Glaubens sank naturgemäß die Volkssittlichkeit. Wir beklagen es heute, daß eine erotische Welle durch unser Volk geht und allen Schwung der Seele erstickt. Aber haben wir nicht jahrzehntelang ruhig zugeesehen, wie sich diese giftigen Gase allmählich ausbreiteten? Wir ernten jetzt, was eine entsittlichte Literatur gesät hat. Waren nicht unsre Romane und Theater vielfach dazu angetan, alles Schamgefühl auszurotten und alle Ehrfurcht vor den zartesten Geheimnissen des Lebens zu verhöhnen? Das hohe Lied der Liebe ward zum Gassenhauer entwürdigt, und das „wilde schöne Tier“ gefeiert. Nun wundert ihr euch, daß die Bestie losgelassen ist! Solange sie nur in „Kammerspielen“ eine Gastrolle gab, war sie vielen willkommen, und auch Frauen und Mädchen, die keine Dirnen waren, mußten doch dabei sein. Nun hat das unreine Feuer die breiten Volksmassen ergriffen, und auch die Weisesten wissen nicht, wie man dem Riesenbrande wehren soll.

Die „Freiheit der Kunst“ galt ja höher als das Wohl des Volkes. Mit heißendem Spott wurden alle ernststen Mahner überschüttet und mit alten Jungfern und Pensionstanten in einen Topf geworfen. Selbst dem Wahnsinn eine Gasse! Auch die abenteuerlichsten, revolutionärsten Stücke fanden eine Freistätte, wenn sie unter der Maske der Kunst sich gaben. Konnte man aber die Ideen trotz allen Entgegenkommens nicht billigen, dann wurde wenigstens der Idealismus des „edlen“ Verfassers gepriesen. Als ob es nicht auch in den Irrenhäusern gutmütige, begabte Menschen gäbe! Und doch entbindet sich die Gesellschaft nicht der Verpflichtung, sie einzusperren. Wir aber ließen alle literarischen Narren auf das Volk los und haben es uns selbst zuzuschreiben, wenn die Zahl der Narren so entseßlich zugenommen hat.

Von einem Volke mit erschüttertem Glauben und zerrütteter Sittlichkeit wird man vergebens Ehrfurcht und Gehorsam gegen die staatliche Autorität

erwarten. Ehrfurcht und Gehorsam sind denn auch in weiten Schichten völlig abhanden gekommen. Raum der Begriff lebt noch in den Köpfen. Das Verhalten gegenüber dem Staate ist dementsprechend. Schon die Revolution war ein Erweis der Feigheit hüben und der Gewissenlosigkeit drüben. Nach der Revolution suchte jeder den armen, entkräfteten Staat für sich auszubeuten oder die sem Staate sich zu versagen. Mühsam keuchte die Staatsmaschine auf ihrem Wege; sie konnte die Last nicht mehr schleppen. Aber statt auf Erleichterung zu sinnen, hingen sich immer mehr an die Maschine. Was früher ein Beamter oder Arbeiter geleistet hatte, dazu benötigte es jetzt deren drei oder vier. Das führte zu einer Überzüchtung von Behörden, die der prompten Abwicklung der Geschäfte nur hinderlich war und durch Vergeudung von Zeit und Kraft zu dem oft gerügten Leerlauf der Wirtschaft beitrug. Auch erlitt die Zuverlässigkeit, Ehrenhaftigkeit und Unbestechlichkeit unsres einst so hochstehenden Beamtentums einen bedenklichen Stoß. Die Demokratie erschien vielen als eine große, bequeme Versorgungsanstalt, in der den Parteifunktionären und ihrer Gebatterschaft mit oder ohne Befähigung die besten Posten vorbehalten seien.

Die sich aber dem neuen Staate versagten, gefielen sich in bitterster negativer Kritik an allen Vorgängen des öffentlichen Lebens und buchten mit unerbittlicher Schadenfreude jeden Mißerfolg der jeweiligen Regierung, oder sie suchten wohl auch den Verfassungsbruch der Revolution durch gewaltsame Erhebung rückgängig zu machen. Sie hatten einst in den Zeiten des Glanzes, wie alle Memoiren bezeugen, den Männerstolz vor Königsthronen arg vermissen lassen, aber gegenüber dem zusammengebrochenen Staat und seiner schwachen Regierung zeigten sie eine auffallende Tapferkeit. Tapferkeit gegen Schwache ist aber nur eine besonders niederträchtige Form der Feigheit.

Zwischen den beiden Extremen stand dann noch die große Zahl der Gleichgültigen. Viele brachten nicht einmal die Überwindung über sich, alle paar Jahre einmal zur Wahlurne zu schreiten. Gerade die bürgerlichen Parteien haben es hier gar sehr fehlen lassen. Oft fehlten 30 oder 40 Prozent der Wähler. Haben wir ein Recht, uns über die „Idioten“ und die „Nullen“ (so geht weithin die Rede) in unsern Parlamenten aufzuregen? Wir haben sie doch gewählt oder wählen lassen!

Es liegt mir vollkommen fern, in pharisäischer Selbstgerechtigkeit nur andere anzuklagen und vor den Fehlern im eigenen Lager die Augen zu verschließen. Auch wir Christen, auch wir Katholiken tragen einen Teil der Schuld an dem politischen, sozialen, religiösen und sittlichen Niedergang unsres Volkes. Auch bei uns gab es viel falschen Schein: schöne Fahnen, aber die unter den Fahnen einherschritten, hatten oft wenig vom echten Geist des Christentums. Ihr Ankämpfen gegen die Schäden im Volksleben war oft bedauerlich matt, wie denn zu allen Zeiten die Feigheit der Guten in der Welt mehr Unheil angerichtet hat als die Bosheit der Schlechten. Und wenn heute in weiten Kreisen der Gebildeten, Arbeiter und Bauern, die sich äußerlich zum Christentum bekennen, der moderne Mammongeist zu solch großem Einfluß gelangen konnte, so muß doch schon vorher manches morsch gewesen sein. Die ernste Frage ist berechtigt, ob wir nicht über glänzenden äußern Demonstrationen des Glaubens das langsame, allmähliche Sterben der echten christlichen Gesinnung und Liebestätigkeit

unbeachtet gelassen haben. Jedenfalls mahnen die Vorgänge der letzten Jahre auch uns eindringlich, der Verinnerlichung des Christentums alle Aufmerksamkeit zuzuwenden und die stille Erzieherarbeit den lauten Festreden vorzuziehen.

Wer den ganzen Knäuel von Ursachen überschaut, aus denen sich das deutsche Unglück zusammenballt, kann unsrem Volke keinen baldigen Aufstieg versprechen. Dieser bitteren Erkenntnis dürfen wir uns nicht verschließen. Zwar bäumt sich das nationale Gefühl dagegen auf. Daher die Zuckungen, die von Zeit zu Zeit durch den Volkskörper gehen, und die oft wunderlichen Versuche, durch eine Gewaltkur plötzliche Heilung zu erzwingen. Gewiß, gäbe es eine Möglichkeit, den gordischen Knoten unsres Elends mit einem Schwertstreich zu durchhauen, wir wollten alle gern dabei sein. Aber eine solche Möglichkeit ist jetzt nicht gegeben, und auch der größte Staatsmann, auch ein Über-Bismarck könnte sie nicht heraufzwingen¹. Wir werden einen mühsamen Weg zu gehen haben, der einen langen Atem braucht. Viel Klugheit, viel Geduld und Ausdauer wird notwendig sein, aber was in langsamer Arbeit unscheinbar heranreift, wird mehr als scheinbaren Bestand haben. Nur über den Berg der Läuterung wird auch für das deutsche Volk der Weg zur Höhe führen.

Was uns vor allem obliegt, ist die sittlich-religiöse Erneuerung unsres Volkes. Nicht von England oder Amerika wird die Hilfe kommen, die Rettung muß vom Unterdrückten selbst ausgehen. Noch denken viele nicht an diese wesentlichste Aufgabe. Aber wer in unsrem Volksleben die Runen des Todes gelesen, wer durch den dünnen Firnis unsrer Kultur die rohe Unbildung durchschimmern sah, weiß auch, wo die Entscheidung über unser Schicksal liegt. Die stolze Sprache vom deutschen Wesen, an dem die Welt genesen soll, klingt schrill und mißtönig dem Ohre, das alle Dissonanzen unsres nationalen Lebens in sich aufgenommen hat. Wir müssen erst selbst von unsern schweren sittlichen Gebrechen genesen und das noch vorhandene Gute in unsrem Volke zu neuem Leben erwecken.

Wohl hat die Sturmflut, die mit einer alles verheerenden Gewalt über uns hereingebrochen ist, den Schlamm der Tiefe an die Oberfläche geworfen. Dessen giftiger Ddem verpestet nun die Luft und droht uns zu ersticken. Aber in diesem chaotischen Gewoge ist das Gute nicht vollends untergegangen. Es bereitet sich trotz allem im stillen eine Zukunft vor, deren wetterharte Züge von großen Leiden, aber auch von tiefen Erfahrungen zeugen. Noch haben breite Schichten unsres Volkes ihren christlichen Glauben bewahrt. Nichts liegt daher näher als der Gedanke, alle diese Volksteile zu einmütiger, friedlicher Aufbauarbeit zusammenzufassen. Damit wäre ein fester Kern geschaffen, von dem die Gesundung ausgehen könnte.

Es war der Grundirrtum der letzten, von materialistischem Geiste beherrschten Jahrzehnte, eine Erneuerung der Erde könne durch äußerliche Mittel, wohl gar durch Aufstachelung der Habgier, des Neides und der Rachsucht bewirkt werden. Wir müssen eine harte Buße für diesen Irrtum leisten. Nein, vom

¹ Zutreffend bemerkt Joh. Haller: „Wer von der Staatskunst fordert, daß sie letzte Wünsche in einem beliebigen Zeitpunkt erfülle, der verkennet ihr Wesen. Der Staatsmann ist kein Zauberer, er vermag nur aus gegebenem Stoffe und nach den Naturgesetzen der politischen Materie zu schaffen.“ Die Epochen der deutschen Geschichte (Stuttgart 1923) 321.

Außern gilt es zum Innern zurückzukehren und in der Pflege aller christlichen und bürgerlichen Tugenden wieder den Grundstein zu legen für das Wohl der einzelnen und der Gesamtheit. Solange wir den alten Geist bewahren, werden wir auch das alte Elend mit uns schleppen müssen. Ohne religiöse und sittliche Erhebung wird es keine politische geben.

In der sittlichen Erneuerung unsres Volkes liegt sein ganzes Heil eingeschlossen. Ist sie erreicht, dann werden all die häßlichen Erscheinungen unsres öffentlichen Lebens, wie Wuchertum, Trägheit, Genußsucht, Untreue, Disziplinlosigkeit, von selbst verschwinden. Zu diesem wünschenswerten Ziele kann und muß jeder an seiner Stelle mitwirken; denn die Reform eines Volkes geht durch die Reform der einzelnen. Zwei besonders wichtige Punkte seien aus dem weiten Bereich der uns gestellten Aufgabe eigens herausgehoben.

Der erste betrifft die wirtschaftliche Hilfe für unsre darbenden Volksgenossen. Die Noth ist bis zu einem Grade gestiegen, der auch das härteste Herz zu tätigem Mitleid erweichen müßte. Die kleinen Ersparnisse früherer Jahre sind verbraucht, der Verdienst gering und durch Arbeitslosigkeit bedroht, während alle Preise gewaltig in die Höhe gegangen sind. So ringen viele um das zum Leben Notwendigste, ja sind dem Hungertode nahe. Mit angstvollen Augen, aus denen die Verzweiflung spricht, schauen sie nach Rettung aus. Wer soll sie bringen? Wir wissen, daß eine vernünftige, gerechte Gestaltung unsrer außerpolitischen Verhältnisse unsrem Volke Arbeit und Brot geben könnte. Aber eine solche Gestaltung herbeizuführen, liegt nicht in unsrer Macht. Wir müssen mit dieser Ungunst der äußern Verhältnisse noch auf lange hinaus rechnen, aber trotzdem alles aufbieten, um dem entsetzlichen Elend zu steuern. Was hilft denn aller Streit über die politische Verfassung unsres Landes, wenn seine Bewohner dahinsiechen? So dankbar wir die karitative Unterstützung des Auslandes anerkennen und annehmen, so sind wir selbst doch den Armen unsres Volkes der Nächste, der sich ihrer zu erbarmen hat. Sollten wir daher nicht die Reihen schließen und die vom Bruderkampfe müde Hand in den Dienst unsrer verlassensten Brüder stellen? Diese gemeinsame Fürsorge für alle Nothleidenden ohne Unterschied der Partei und des Bekenntnisses würde zugleich gar viel zur gegenseitigen Verständigung und zur Beruhigung in unsrem zerrissenen, friedlosen Volke beitragen.

Der zweite wichtige Punkt, auf den wir hinweisen möchten, heißt: Erweckung und Ordnung des Nationalgefühls. Zweifellos geht durch das deutsche Volk ein frischer nationaler Zug; wir verdanken ihn wesentlich dem äußern Drucke, der auf Deutschland lastet und uns bis zum Uebermaße die Bitterkeit eines besiegten und entwaffneten Volkes empfinden läßt. Aber dieses Nationalgefühl äußert sich noch rein triebartig, ohne ruhige Überlegung und ohne klares Ziel. Daher wirkt es bei vielen nur zerstörend und zerspaltend. Wie jede andere Leidenschaft, kann auch die nationale Begeisterung durch Ungestüm und Zügellosigkeit der Sache schaden, der sie dienen will. Die Erhebung eines geknechteten Volkes wird nie der leichte Wurf einer glücklichen Stunde noch das Werk einer kleinen Gruppe sein, sondern nur der mühsam errungene Preis langer, einmütiger, zielbewußter Anstrengung. Eine nationale Bewegung, die von der Bahn der geseglichen Ordnung abweicht, wird alsbald an ihrer innern Unwahrhaftigkeit und Disziplinlosigkeit zusammen-

brechen und die Leiden des eigenen Volkes nur vermehren. National gesinnte Männer sollten daher vor allem über ihre Stellung zur verfassungsmäßigen Gewalt keinen Zweifel lassen. Das Halbdunkel, in das so viele heute ihre Stellungnahme hüllen, ist bedenklich, weil es in Abenteurern die Hoffnung weckt, im Ernstfall auf ihre Mitwirkung rechnen zu dürfen. Der revolutionäre Nationalismus ist daher ebenso zu bekämpfen wie der revolutionäre Sozialismus; denn wer die gesellschaftlichen, sittlichen Bindungen nicht anerkennt, zerreißt die Volksgemeinschaft, mag er auch vorgeben, sie aufrichten zu wollen. Wer selbst zur brutalen Gewalt greift, hat kein Recht, sich zu beklagen, wenn der Gegner das gleiche tut. Was aber soll aus einem Staate werden, dessen Bürger sich wie feindliche Heerhaufen gegenüberliegen?

Bei den vielen Gegensätzen der Bekenntnisse, Stämme, Klassen und Parteien, die sich in Deutschland finden, kann eine geschlossene nationale Einheit nur erreicht werden, wenn tüchtige, unabhängige, selbstlose und gemäßigte Männer die Führung übernehmen. Propheten des Hasses und verbohrte Eigenbrötler können sicherlich nicht die deutsche Einheit schmieden. Stockpreußen sind als Führer ebenso ungeeignet wie Stockbayern oder Stockachsen. Auch verträgt die konfessionelle Lage Deutschlands keine religiösen Fanatiker. Wir brauchen Männer ernster Arbeit, nicht der hohlen Phrase; denn unser Volk ist nach so langen Jahren des Streites aller Heger und Schwäger herzlich überdrüssig. Wir brauchen Männer, die bei aller Schonung der bestehenden Empfindlichkeiten und Sonderbestrebungen doch über alle Parteischranken hinweg den Blick fest auf ein einiges großes Deutschland gerichtet halten¹.

An dem Tage, an dem wir ein einiges Volk mit einem geschlossenen, einmütigen Volkswillen geworden sind, werden wir noch nicht ein freies Volk sein, aber wir haben dann gegründete Hoffnung, es zu werden. Dann werden wir unsern Weg schon finden, und es wird wieder eine Ehre sein, Deutscher zu sein. Wie vor hundert Jahren gelten auch für unsre Lage die ernsten und so mutigen Worte des großen Patrioten Görres (a. a. O. 465): „Was die Deutschen jetzt zu erstreben gesucht, wird ihnen von selbst zufallen, haben sie nur erst innerlich sich dessen wert gemacht; werden sie je 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 zerfallen.“

Max Pribilla S. J.

¹ Als in der Frankfurter Nationalversammlung der Greifswalder Professor Georg Beseler Kosfuhr und sagte, ein protestantisches Kaiserreich müsse gegründet werden, und wenn die Welt voll Teufel wäre, erwiderte ein katholischer Priester aus Tirol, Beda Weber: „Und wenn die Welt voll Professoren wäre, ein einiges, großes, ein ganzes Deutschland muß es sein.“ Vgl. H. Friedjung, Österreich von 1848 bis 1860 I (Stuttgart 1908) 190.

Im Kampf um den Frieden.

Abbau des Hasses — hatten wir vor Jahresfrist in diesen Blättern geschrieben. Abbau des Hasses, nicht nur im Volks-, sondern besonders im Völkerleben. Frankreich und Deutschland sollten sich nahekommen, verstehen, ja lieben lernen! Und heute? Rhein und Ruhr — was bergen diese beiden Worte nicht an Haßquellen und Haßwillen in sich! „Abbau des Hasses“ schrieb eine süddeutsche Zeitung, die sich auch katholisch heißt, und brachte Beispiele um Beispiele französischer Gewalttat. Während diese Zeilen geschrieben werden, ziehen Truppen unter dem Fenster vorbei, um den Hitlerputsch niederzuwerfen, der ein Ausbruch war jener Haßsaat, eine Tat des Hasses zunächst gegen eigene Volksgenossen um des Hasses willen, den der Fremde auf deutschem Boden schürt und schürt. Kein Zweifel, greller lodert die Flamme des Hasses als selbst vor Jahresfrist, sengender legt sich ihr Bluthauch auf die ausgedorrten, vergeblich auch nur nach einem leisen Zeichen guten Willens — an Liebe wagt man kaum zu denken — lechzenden Seelen unsres Volkes. Trotzdem, auch die Macht der Liebe, der Liebe auch unter den Völkern, ist nicht gewichen. Schwache Funken zunächst nur im Vergleich zum Brand des Hasses haben sie doch im vergangenen Jahre sich tief und tiefer, wohl unilgbar hineingebrannt in die Herzen der entschlossenen Friedenswirker unter den Völkern, haben aber darüber hinaus zu leuchten begonnen von Höhen, die weithin über die von Haß verzehrten Lande schauen. So wollen wir denn im Folgenden berichten vom Fortschritt der zwar noch kleinen, aber ernstesten Bemühungen um die Liebe unter den Völkern, von denen wir im vergangenen Jahre schon sprachen; wollen künden, wie der Friedensgedanke von hohen Stellen und einflußreichen Gruppen aufgenommen wurde, und schließlich versuchen, dem weiteren Kampf um die Seele der Völker, dem Kampf um den Frieden weiter den Weg zu bahnen.

Wir haben im Dezember 1922 ausführlich über den zweiten demokratischen, internationalen Kongreß berichtet und dabei auch die Bedeutung dieser Worte, im Sinne seines Veranstalters, des französischen Abgeordneten Marc Sangnier, dargelegt. Wir müssen uns deshalb heute darauf beschränken, diejenigen, die darüber Aufschluß bedürfen, auf jene Ausführungen zurückzuverweisen, und betonen lediglich, daß weder demokratisch noch international in diesem Zusammenhang sich mit den gleichen Worten aus dem Wortschatz der Tagesparteien decken. Unser Weg führt uns weiter, von Wien nach Freiburg, der Perle des Breisgaus, woselbst sich Anfang August 1923 zum dritten Male unter der Führung Marc Sangniers Vertreter aus den verschiedenen Völkern und Staaten zusammenfanden. Hatten wir in Wien schon darauf hingewiesen, daß diese Tagungen überwiegend im Zeichen des deutsch-französischen Ausgleichs stehen, so gilt dies für Freiburg i. Br., hart an Deutschlands neuer Grenze, in noch stärkerem Maße. Nicht als ob die andern gefehlt hätten. Aber die Engländer und Amerikaner, die Österreicher und Ungarn, die zugegen waren, schienen, so weit es dessen überhaupt bedurfte, geradezu als Mittler zwischen den beiden großen Nachbarvölkern gekommen zu sein. Das Parlamentsmäßige und in gewissem Umfang auch die

Parlamentarier traten im Vergleich zu Wien bedeutend zurück — so man will, ein Zeichen der Zeit. Dagegen war diesmal „Volk“ im besten Sinne zugegen. Da war unermüdlich die hochbetagte Prinzessin aus dem bayrischen Königshause, manch feingebildeter Träger alter Familienkultur neben jungen Arbeitern, Angestellten und Studenten aus dem Volke, aus den katholischen, protestantischen, jungsozialistischen Bewegungen. Neben den zahlreich vertretenen französischen Geistlichen, schlichten Kaplänen und bekannten Hochschullehrern der vom apostolischen Friedensdrang beseelte Weihbischof Dr. Stoffels. Nur mit tiefem Schmerze konnten alle Freunde des Friedens, besonders aber wir deutsche Katholiken, die Kunde von dem unerwarteten Heimgang dieses so früh vollendeten Apostels der christlichen Bruderliebe vernehmen. Er gehörte zu jenen, die den tiefgehendsten Einfluß auf die Freiburger Tagung ausübten und hatte insbesondere durch die Übernahme des Protektorates der Friedensbestrebungen der deutschen Katholiken, das ihm nicht nur Würde, sondern Bürde bedeutete, auch nach außen die Absicht bekundet, mit all seiner Kraft dem großen Gedanken des Christusfriedens zu dienen. Auch die offizielle Teilnahme der Kirche war stärker betont. Das ehrwürdige Münster öffnete wiederholt und weit den zahlreichen Teilnehmern seine Pforten, von der Münsterkanzel kündete der bekannte Sohn des hl. Dominikus, P. Stratmann (Berlin) Worte des Friedens. Der Oberhirte selbst, Erzelenz Frig, ließ sich nicht nehmen, den katholischen Teilnehmern, von tiefer Ergriffenheit durchbebt, die heilige Kommunion zu spenden und dieselben persönlich zu empfangen.

Hatte man in Wien in Offenheit und ehrlichem Willen zur Verständigung und zum Abbau des Hasses miteinander verhandelt, so lebte man jetzt in Freiburg zusammen, lebte sich zusammen, wurde eins, lernte sich lieben. Augenblicke wie die auf dem Wiesenhang im waldumschlossenen St. Ottilien werden gewiß allen Teilnehmern unvergeßlich bleiben. Und es war nicht minder charakteristisch, daß man in Wien eine Resolution faßte, daß der Friede für Deutschland tragbar sein müsse, die Reparationen bezahlt werden sollen und deshalb deutsche Arbeit in Frankreich Zutritt finden müsse. In Freiburg faßte man zwar auch Resolutionen, aber mehr noch. Die namentlich durch ihr Wirken im katholischen Frauenbund bekannte frühere Leiterin der katholisch-sozialen Frauenschule Berlin, Frau Professor Briefs-Weltmann, trat vor die Versammlung hin und forderte auf, nach ihrem Beispiel sich des Schmuckes und Überflüssigen zu begeben, um sofort den Willen zur Tat zu erweisen, Aufbauarbeit zu leisten, und aus gleicher Gesinnung legten die französischen Teilnehmer am Kommuniontag in die Hände des Erzbischofs eine ansehnliche Summe zur Steuer deutscher Not.

Es würde uns zu weit führen, all diesen einzelnen Zügen nachzugehen. Man könnte auch, wären sie alles, mit Recht sagen, daß solche Beispiele eines wenn auch heiligen Enthusiasmus doch im Vergleich zur ruhigen Überlegung und parlamentarischen Form des Vorjahres eher eine Verengung des Wirkkreises auf einige besonders empfängliche kleine Kreise bedeuten, wenn sie nicht zugleich die sichtbaren Zeichen, gleichsam die aus den Tiefen emporgeschleuderten Wellenkämme tiefergehender Bewegung sind. Doch wir glauben in der Tat sagen zu dürfen, daß das Freiburger Treffen in die Tiefe drang, und die ver-

borgenen Schächte, aus denen allein neues Leben quellen kann, aufriß. Darum auch die ungezügelte Rücksichtslosigkeit, mit der manche ihre Ideen voll Freimut vortrugen, trotz allem köstlich in einer Zeit der Opportunität, die nur zu oft Schwäche, wenn nicht zage Feigheit ist. Freiburg drang vor zu den Quellen der Weltanschauungen und erfaßte sie in diesem erlesenen Kreise in seltener Reinheit. Leise Mißtöne aus alt-freidenkerischem Lager, so besonders bei der Übersetzung der öffentlichen Rede Marc Sangniers durch eine Vorkämpferin der deutschen Friedensbewegung, die all die tiefe Gottesliebe in Sangnier auszumerzen verstand, mußten uns Katholiken gemahnen an die unbegreiflichen Versäumnisse, die in der Friedensarbeit auf uns lasten. Die Folge dieser Versäumnisse ist, daß diesen Kreisen katholisches Denken und Reden noch so ganz fern und fremd und ungewohnt, unbequem ist. Doch dürfen wir hoffen, daß Freiburg auch hier einen Wendepunkt bedeutet. Denn alle andern mühten sich in wahrhaft edlem Wettstreit, so wie etwa Pius XI. in seiner Enzyklika den Parteistreit wünscht, von sich aus das Beste zur gemeinsamen Arbeit zu bringen, ob es nun die Kreise der jungen Sozialisten waren oder die ihnen nahestehenden protestantischen Neuverkleute unter Führung Herpels oder die mit so viel reinem Mut auftretenden, allen gleich zugetanen Quäker aus England und Amerika oder die jungen Katholiken aus Frankreich und Deutschland. Alle diese Gruppen standen unter dem Banne einer neuen geistigen Macht, die den alten, rein humanitär eingestellten, größtenteils freidenkerischen Friedensbestrebungen, sei es in Deutschland oder Frankreich, fremd war. Universitätsprofessor v. Schulze-Gävernitz brachte dies in seiner gleichfalls von warmem religiösen Geist getragenen Rede in der Freiburger Festhalle zum Ausdruck, wenn er betonte, daß sich zwar alle schon immer abgemüht hätten für die Sache des Friedens, aber eines habe bisher noch gefehlt, und dies eine habe Marc Sangnier gebracht: die religiöse Weihe der gesamten Friedensbewegung. Darin, in dieser zweifellosen Tatsache, liegt einer der größten Werte Freiburgs, den festzuhalten heilige Aufgabe gerade der Katholiken sein muß. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß der Kongreß insbesondere auf Anregung des Bischofs Dr. Stoffels beschloß, daß unbeschadet der wertvollen Gemeinschaftsarbeit auf Treffen nach dem Vorbild Freiburgs die eigentliche Tiefenarbeit doch zunächst innerhalb der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgruppen geleistet werden müsse. Darüber hinaus liegt aber ein nicht zu verkennender Fortschritt für die ganze Friedensbewegung darin, daß sie gerade durch die Gewinnung des festen Bodens des Christentums aus dem Utopischen, Unklaren, hier und dort Sektenhaften hinausgehoben wird und auf der auch von der Kirche klar erfaßten Wertung des Nationalen fußend, ja aus diesem heraus die Brücken von Volk zu Volk baut. Für die sachliche Arbeit, die auf diesem Boden geleistet werden kann, bildeten insbesondere die deutsch-französischen Aussprachen ein unmittelbares Beispiel. Sowohl in Freiburg, noch mehr auf dem anschließenden Kongreß der Grazer Katholischen Internationale in Konstanz, der in vieler Beziehung einem Ausklang der Freiburger Tage glich, zeigte sich mit aller Deutlichkeit, wie wertvoll solche vom Geiste brüderlichen Verstehenwollens getragene, rücksichtslos offene Aussprachen sind — wie sie aber bereits ein inniges Freundschaftsverhältnis voraussetzen und selbst Zeit brauchen, um von der Erkenntnis

der gegenseitigen Probleme und Schwierigkeiten zu einer nicht erzwungenen, sondern von innen herausgewachsenen Lösung zu kommen. Für den, der das Wachstum, zunächst das Innere, der internationalen Kongresse unter der geistigen Führerschaft Marc Sangniers verfolgte, kann kein Zweifel sein, daß in ihnen ein Vorbild gegeben ist, wie sich die Annäherung der Völker, die soeben noch in blutigem Zwiste lagen, von Stufe zu Stufe bis zur herzlichen Freundschaft vollziehen kann, wie sich tiefste, opferbereite Liebe zum eigenen Volk und Land aufs schönste vereinen können mit echt christlicher Völkerliebe.

Kostbar ist der Gewinn, daß wir am Lebendigen sehen durften, welch Leben und Liebe weckende innere Kraft dem Friedensgedanken innewohnt, daß den „Friedenswirkern“, den Pacifici, in der Tat schon hienieden etwas von jener „Gotteskindschaft“ der Seligpreisung des Heilands folgt. Aber kostbarer noch ist die frohe Zuversicht, die uns, allen Wetterwolken zum Trost, das vergangene Jahr gebracht hat, daß diese selige Gotteskindschaft doch einmal nicht nur wie ein vereinzelter kostbarer Edelstein funkeln werde, sondern den leuchtenden Sternen gleich die Schrecken der Erdennacht bannen und manch Irrenden und Suchenden, an der gottfremden Welt Verzweifelnden wieder heim, zum Weltenheiland führen werde. Worauf beruht nun diese unsre Zuversicht?

An erster Stelle müssen wir das Rundschreiben Pius' XI. über den Frieden Christi vom 23. Dezember 1922, dem Vorabend der Weihnachtsvigil, nennen. Hier wird in feierlicher Weise der Satz, daß der wahre Friede von innen, aus dem Abbau des Hasses und dem Aufbau der Liebe kommen müsse, dem ganzen Weltkreis vorgehalten, mit dem hl. Thomas der wahre, echte Friede eher als eine Sache der Liebe denn der Gerechtigkeit erklärt. Gewiß wirkt auch ein Rundschreiben vom Stuhle Petri nicht an einem Tage sich aus. Aber die Spuren der hohen Lehren der Enzyklika *Ubi arcano Dei consilio*, des päpstlichen Friedensbriefes, waren doch schon im Ablauf des Jahres verschiedentlich unleugbar zu erkennen. Man stellte sie auch im Ausland als die Botschaft des Völkerfriedens neben die Enzyklika *Leos XIII.* über den sozialen Frieden. Man sah sich selbst in französischen Katholikenzirkeln, die bislang nur die Worte *iustitia et pax*, „Gerechtigkeit und Friede“ kannten, gezwungen, die Liebe ebenfalls als einen Moralfaktor im Völkerleben anzuerkennen. Legt man sich dafür auch zunächst eine eigene Auslegung zurecht, so ist doch schon die Tür geöffnet, das Problem aufgeworfen. Der dringenden Bitte des päpstlichen Weihnachtsbriefes um die Mithilfe aller Guten, besonders aber an „seine ehrwürdigen Brüder im Episkopate“, kam der deutsche in Fulda versammelte Episkopat in seinem mit hohem apostolischen Freimut geschriebenen Hirtenbrief vom Herbst 1923 voll und ganz nach. Von allen Kanzeln der in Fulda vertretenen Diözesen wurde diese Friedensbotschaft der deutschen Oberhirten verkündet, und die katholische Auslandspresse, die, wie der „*Osservatore Romano*“, das Hirtenschreiben teilweise in wörtlicher Übersetzung brachte, trug diese Kunde weiter. Allen, denen es in deutschen Landen ernst, bitter ernst ist mit dem Christentum und seiner Liebe, war dies Hirtenwort in den schweren Tagen des Zusammenbruchs an Rhein und Ruhr Trost und Stütze. Wie anders als die Menschentweisheit, die immer nur in den heidnischen Methoden und Gedankengängen einer christusfremden Welt zu denken versteht, klangen und klingen die Hirtenworte: „Das Gebot der Feindes-

Liebe (Matth. 5, 44) ist nicht etwa bloß ein Rat, das ist ein streng verpflichtendes Gebot für alle, die Kinder Gottes sein wollen. Uns soll das Gebot heilig sein, und wir wollen ernstmachen mit seiner Erfüllung. Wir entsagen allen Gedanken und Plänen des Hasses und der Rache; wir sinnern nicht auf Wiedervergeltung. . . . Wir wollen nicht Feinde vernichten, sondern Feinde versöhnen, nicht Völker entzweien, sondern Völker verbrüdern, nicht den Frieden stören, sondern Frieden stiften, indem wir nach der Weisung des Fürstapostels mit dem Glauben die Tugend verbinden, mit der Geduld Gottseligkeit, mit der Gottseligkeit Bruderliebe, mit der Bruderliebe die Menschenliebe, mit der Menschenliebe die Feindesliebe (2 Petri 1, 7).“ Wie ein Flammenzeichen werden diese Worte in den kommenden trüben Zeiten uns voran auf dem steilen Christenpfad leuchten. Kein Katholik, zumal kein deutscher Katholik, kann ihnen guten Gewissens aus dem Wege gehen.

Wie tief indessen solche Gedankengänge nicht nur bei den verantwortlichen Hirten, sondern auch in weiteren katholischen Kreisen lebendig sind, zeigte uns Ende August letzten Jahres das Treffen der *Juventus Catholica*, der katholischen Jugend der Welt, in Innsbruck. Es waren ja hier nicht wie bei den Kongressen Sangniers oder der Grazer I.K.A. die Teilnehmer gerade der Friedensbewegung wegen hergekommen, es waren auch nicht Menschen, die zunächst nur für sich persönlich handeln, sondern die beauftragten Vertreter der großen katholischen Jugendverbände, wir würden Jungmännerverbände sagen, aus 17 Nationen. Von großen Völkern fehlten nur die Amerikaner der Union. Dagegen kamen Vertreter aus Deutschland und Frankreich, aus Italien und Österreich, aus Spanien und Portugal, aus dem flämischen und wallonischen Belgien, aus England und Holland. Darüber hinaus war da die Übersee aus Mittel- und Südamerika, aus China und Japan. Welch eine Fülle von völkischen und politischen Gegensätzen, und doch, unter diesen jungen Führern und priesterlichen Beratern ein Geist der Liebe und Brüderlichkeit, der an innerem Zusammenklang selbst die so starken Eindrücke von Freiburg übertraf. Hier war an die Stelle des sprühenden Enthusiasmus bereits die wärmende, nährenden, immertwährende, aber damit auch tief innerlich bindende Blut des gemeinsamen heimischen Herdes der heiligen katholischen Liebe getreten. Als der Vertreter Hollands den heißen Wunsch aussprach, daß beim nächsten Treffen im Jubeljahr 1925 in der Stadt der Christenheit, zu Rom, die Einheit noch enger sich schließen möge, da war solch einhellige, jubelnde Zustimmung, wie sie herzlicher, ehrlicher nicht zu denken ist. Und wenn der Vertreter der französischen Jugend, der sich persönlich in all den Tagen des Zusammenseins voll zur katholischen Gemeinschaftsarbeit in Wort und Tat bekannt hatte, aus der eigenen Wahrhaftigkeit und der bewußten Verantwortung seinem Verbands gegenüber betonte, daß zwar heute noch die Schwierigkeiten nicht restlos behoben seien, er aber sicher hoffe, bis zur Romtagung ebenfalls das Ziel erreicht zu haben, dann mag dies aufrechte Wort manchem Dränger wohl wenig gepaßt haben, aber es war wertvoll, weil es nicht einen Wunsch als Tatsache gab, sondern in seiner Offenheit wahrhaftes katholisches Einheitsstreben, Ringen nach der katholischen Brüderschaft auch dort aufweist, wo heute einmal die Entscheidung liegt. Dies gleiche ehrliche Streben über die nationale Leidenschaft hinweg zu einem christlich-brüderlichen

Einvernehmen in zielbewußter Überwindung bestehender Hemmungen zu gelangen, konnten wir auch bei anderer Gelegenheit im Meinungsaustausch mit führenden Mitgliedern der katholischen Jugend Frankreichs feststellen.

Bahnbrechend für diese Entwicklung in der deutschen wie in der französischen Jugend ist, wie wir wiederholt feststellen konnten, in hervorragendem Maße das entschlossene Vorgehen von Teilen der im Lager der Jugendbewegung stehenden Jugend Deutschlands. Es ist nicht möglich, im Dienste der Sache auch nicht notwendig, für alle einzelnen Worte, für das Schrifttum dieser Kreise vorbehaltlos einzustehen. Aber sowohl im Interesse der Sache, der Friedensbewegung, wie auch im persönlichen dieser Jugend und ihrer Führer erachten wir es für angebracht, darauf hinzuweisen, daß vielfach von diesen „Pazifisten“ eine völlig unrichtige, voreingenommene Meinung herrscht. Es wird manche überraschen, daß z. B. der Führer der großdeutschen Jugend, Dr. Nikolaus Ehlen, bei den deutsch-französischen Besprechungen in Freiburg wie in Konstanz den Versailler Vertrag für nichtig erklärte, weil er auf der Lüge von Deutschlands Alleinschuld aufbaue und deshalb unmoralisch sei. Allerdings betont er zugleich, daß unabhängig von jedem Vertrag aus den auf das Völkerleben angewandten Grundsätzen des Christentums auch die Deutschen die sittliche Pflicht zur Hilfe beim Wiederaufbau des im gemeinsamen Streit Zerstörten haben. In seiner auf dem Freiburger Kongreß verlesenen Rede sagt er: „Es war vielleicht unsre größte Sünde, daß wir den Vertrag unterzeichnet haben; hätten wir den Mut zum Opfer gehabt — der Vertrag wäre heute nicht mehr. Das trifft nicht den Unterzeichner, sondern die unentschlossene Haltung des deutschen Volkes. ... An diesem Vertrag wird vielleicht das Abendland untergehen. Er scheint die Besiegelung und das schriftliche Todesurteil zu sein, wie es das moralische Todesurteil in der Tat ist. ... Die Schamröte wird einmal den Völkern der 27 Staaten, die den Vertrag unterzeichnet haben, in die Wangen steigen, wenn sie zu der Erkenntnis kommen, wie tief auch ihre eigene Schuld am Kriege und am deutschen Volke ist. Und auch wir deutschen Friedensfreunde, die wir alles Unrecht gutmachen wollen, was geschah, die moralische Vergewaltigung empört uns, wir werden das Unrecht, das darin liegt, durch das freiwillige Opfer in Liebe zu verwandeln suchen, aber wir werden uns nie zur Alleinschuld Deutschlands bekennen.“ Aus solcher Gesinnung heraus wuchs auch der Opfergedanke von Frau Dr. Brieß ebenso wie der Entschluß einer Zahl deutscher Jungen, selbst Hand an ein sichtbares Bauwerk der Versöhnung im zerstörten Teile Frankreichs zu legen. Man wird auch hier die Durchführbarkeit und den praktischen Wert sehr verschieden beurteilen und beurteilen können. Der Gedanke, „das Unrecht durch freiwillige Opfer in Liebe zu verwandeln“, ist zu tiefst christlich und der Kreuzesschule abgelauscht, als daß es christlich wäre, ihn mit Verachtung, Spott oder bestenfalls mitleidigem Bedauern abzutun. Wir verlangen so gern immer in tönenden Worten nach Taten — nehmen sie Gestalt und Leben an, erschrecken wir nur zu oft vor der Kühnheit unsrer Gedanken. In den deutsch-französischen Aussprachen zeigte es sich klar, daß es nur auf dem Boden einer tatbereiten Friedensliebe, die sich gewiß auch in anderer Form noch zeigen kann, möglich ist, so heikle Fragen wie das Schuldproblem in voller Offenheit zu erörtern, d. h. wirklich zu klärender, fruchtbringender, lösen-

der Aussprache zu bringen. Vom Boden des einseitigen Protestes oder gar des Nachgedankens aus wird dies nie möglich sein. Hier liegt ein unbestreitbares Verdienst der aktiven Friedensfreunde, ist ein unverkennbarer Fortschritt in der Anbahnung gegenseitigen Verstehens unter den Völkern, wenn vorläufig auch in recht bescheidenem Ausmaße festzustellen. Denn auch die Friedensfreunde um Ehlen sind sich der Grenzen der Wirklichkeit wohlbewußt und nicht die vermeintlichen Phantasten. „Die Vertrauensseligkeit des deutschen Volkes, die so schmähsch von allen Seiten betrogen und ausgenützt wurde, darf nun, wie sie nicht in Haß umschlagen darf, so auch nicht zu verantwortungsloser Dummheit und Verrat werden. Trotz allen guten Willens und aller Liebe zum französischen Volke wollen wir auf den Geist derer achten, die es leiten, damit wir uns nicht selbst überlisten lassen von hinterlistigen Reden...“ Mit Recht betont jedoch Ehlen, daß wir in dieser Vorsicht andererseits auch nicht wieder jede Möglichkeit des gegenseitigen Vertrauens ersticken dürfen. Daß neben gewissen Kreisen der Jugend, die heute nicht weniger als früher rein nationalistisch eingestellt sind und vielfach jeder Fähigkeit, sich in anderes Denken einzufühlen, in ihrer gegenwärtigen Verfassung bar sind, es im Gegensatz zu früheren Zeiten gerade im jungen Geschlecht und besonders in unserer katholischen Jugend, in Hochschule, Bureau und Werkstatt zahlreiche Menschen gibt, die offenen Auges den schweren Problemen des Völkerlebens entgegensehen und den entschlossenen Willen in sich tragen, menschen- und vor allem christenwürdige Lösungen zu finden, ist ein Fortschritt, der uns mit Zuversicht erfüllen darf.

Auch ganz allgemein ist nicht zu verkennen, daß die Friedensfrage, das Ringen um ihre Lösung im Laufe des letzten Jahres in den Gesichtskreis weiterer Gesellschaftsgruppen getreten ist. Die Würdigung, die z. B. der Sangnier-Kongreß zu Freiburg in der Presse des In- und Auslandes empfangen, kann nicht verglichen werden mit jener der beiden ersten Kongresse zu Wien und Paris. Selbst die französische Presse sah sich genötigt, davon Notiz zu nehmen, was bei der parteipolitischen Isolierung Sangniers immerhin zu beachten ist. Ebenso hat die päpstliche Enzyklika eingehende literarische Erörterungen der Friedensfrage, wie überhaupt der zwischenstaatlichen Beziehungen angeregt. Freilich tun sich hierbei uns erst recht die gewaltigen Aufgaben auf, die zu lösen sind, wenn wir sehen, wie auch an sich gutgesinnte und sorgfältig jedes Anstößige oder Verlegende im Ausdruck meidende Schriftsteller doch völlig gefangen sind von dem naiven Glauben an das Alleinrecht der eigenen Nation. Ganz in einseitiger Geschichtsdarstellung aufgewachsen, vermögen sie in ihrer Nation nur Großes und Schönes zu sehen, alles Unrecht, alle Intrige wird exemplifiziert an Fremdvölkern, wie Deutschen und Engländern. Ein sprechendes Beispiel hierfür ist das Buch von Coulet: *L'Église et le problème international* (Paris 1923). Obwohl es klar die Schwierigkeiten aufzeigt, die im Reparationsproblem für Frankreich selbst lagen, und damit den tiefsten Grund enthüllt, weshalb der Wiederaufbau noch nicht vollendet ist, wagt der Verfasser, ein bekannter Konferenzredner, doch nicht freimütig die Konsequenzen zu ziehen, sondern glaubt seine Hörerschaft versichern zu müssen, daß sie nichts vernehmen werde, was ihren patriotischen Gefühlen zu nahe treten würde. Und angstvoll fast meidet er im Gegensatz zu andern Partien

jedes konkrete Beispiel an der Stelle, an der er gewiß in tiefen, ergreifenden Worten das hohe Lied der christlichen Liebe singt. Er läßt seine Hörer und Leser gleichsam nur ahnen, daß sie nach den Grundsätzen des Christentums, selbst gegen Deutschland, eigentlich noch höhere Pflichten haben, als nur mit Festigkeit und ruhiger Würde ohne persönlichen Haß die gebührende Genugtuung zu verlangen. Doch wenn wir auch in solchen Dokumenten die herbe Selbstprüfung, den Prophetenfreimut dem eigenen Volke gegenüber vermissen, wie er etwa aus dem Schreiben der deutschen Bischöfe hervorleuchtet, so wollen wir doch gerecht sein und das ehrliche Ringen auch dieses Buches anerkennen, seine Leser dahin zu bringen, daß sie „das Vaterunser beten können ganz — tout entier — ohne zu lügen“. Dieser offenkundige, ernste Wille läßt uns auch hoffen, wenn schon in mühsamer Arbeit, dahin zu gelangen, daß diese gegenseitige Liebe sich nicht nur in Worten erschöpft, sondern auch Taten erzeugt. Demgegenüber bedeutet es einen großen Fortschritt, wenn das Problem in so freier, aufbauender Art behandelt wird, wie dies Doncoeur in zwangloser Besprechung des Innsbrucker Jugendtages tut (*Études* 1923: *In viam pacis*) oder in Wort und Schrift der Sangnier-Kreis in seinen Berichten über die Freiburger Tagung sowohl im Parlament wie in verschiedenen Konferenzen über das ganze Land hin. Für die Verbreitung der Friedensgedanken Pius' XI. und Benedikts XV. in England legte die internationale katholische Konferenz in Reading unter dem Protektorate Kardinal Bourne Mitte Oktober 1922 Zeugnis ab. In Deutschland ist besonders die Schrift von Baur-Nieder als literarische Wertung der päpstlichen Rundschreiben¹ von größter Bedeutung.

So ergibt sich aller Ungunst der Zeiten, aller Mächtigkeiten der Politiker und Staatslenker, allen Haßgedichten und Ergüssen der Literatur zum Trost an den verschiedensten Punkten ein hoffnungsvolles Keimen ernststen Friedens- und Verstehenwollens. Manch Samenkörnlein der vergangenen Jahre ist aufgegangen, und gewaltige Lebenskraft strömt der Friedensbewegung von hohen und höchsten kirchlichen Stellen zu. So ist es denn unsre unabweisbare Pflicht, auf dem begonnenen Wege weiterzuschreiten und der Friedensarbeit, besonders unsrer katholischen, immer festere, zielsichere Formen zu geben. Auf einer Besprechung führender katholischer Teilnehmer des Freiburger Kongresses aus Deutschland unter Vorsitz des Weihbischofs Dr. Stoffels war man sich klar, daß sich grundsätzlich eine besondere katholische Friedensorganisation erübrige. Denn es ist Aufgabe und selbstverständliche Pflicht eines jeden katholischen Christen, seinen Verhältnissen entsprechend für den Frieden einzutreten. Man hätte es deshalb besonders begrüßt, wenn eine umfassende katholische Organisation, wie etwa der Volksverein, die Arbeit in diesem Sinne, die heute sicher zu den vordringlichsten gehört, in ihr Tätigkeits-

¹ Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik. Von Dr. Ludwig Baur und Dr. Karl Nieder (Schriften zur deutschen Politik, 5. u. 6. Heft). (VIII u. 92 S.) Freiburg i. Br. 1923 (Herder). Die Schrift bietet eine vorzügliche, knappe, äußerst zeitgemäße Zusammenstellung. Es ist keine Phrase, wenn wir schreiben, daß jeder deutsche Katholik, der sich mit Fragen der Innen- und Außenpolitik befassen, ja nur ernsthaft darüber reden will, dieses Buch gelesen haben muß. Für jeden, dessen Wort Einfluß hat, ist es geradezu Gewissenspflicht, sofern ihm eingehendes Studium der päpstlichen Schreiben selbst nicht möglich ist.

programm aufnehmen würde. Da man aber diese Frage als noch nicht spruchreif bezeichnen mußte und anderseits doch eine Kraftquelle steter Anregung kaum zu entbehren ist, einigte man sich dahin, vorläufig den schon bestehenden „Friedensbund deutscher Katholiken“¹ mit dieser Aufgabe zu betrauen. Vor allem jedoch sah man es als wichtigste Aufgabe an, den Episkopat zu bitten, in dieser so tief in das religiöse Leben eingreifenden, so katholischen Angelegenheit ein richtunggebendes Wort zu sprechen. Der oben schon erwähnte Fuldaer Hirtenbrief hat den Inhalt dieser Bitte erfüllt, fast noch ehe sie gestellt war.

Als nächst wichtige Pflicht wurde die wissenschaftliche Durchdringung der verschiedenen mit der Friedensbewegung in engem Zusammenhang stehenden Probleme, insbesondere auch die Erschließung der Schätze der katholischen Tradition bezeichnet. Ist es doch bei entschlossenem Erfassen der Friedensgedanken nicht anders möglich, als daß manche Unruhe und Unsicherheit in die Gewissen kommen muß, soweit man überhaupt nicht bequem auf eigenes Urteil verzichtet und sich sein Gewissen nach der Tagesmeinung oder lediglich nach dem Urteil der Staatslenker bildet. Die Ereignisse der letzten zehn Jahre haben die Zahl derer gewaltig gesteigert, die sich hierbei nicht mehr beruhigen können. In andern Fragen wieder wird von vornherein der Aussprache, besonders unter den Katholiken, selbst manche Schärfe genommen sein, wenn die Grundrichtung schon aus der katholischen Tradition oder gar einer Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes sich klar ergibt. Um nur ein Beispiel zu erwähnen, sei auf die Frage des Militärdienstes in einer dem früheren mehr oder weniger ähnlichen Form hingewiesen. Es ist zu verstehen, wenn angesichts mancher unerfreulicher Erscheinungen unter den jungen Leuten, nicht nur aus außenpolitischen Gründen, manch einer auch aus unsern Reihen den früheren Heeresdienst lieber heute wie morgen wieder sehen möchte. Wir wollen hier zur Frage nicht Stellung nehmen, wie die allgemeine Wehrpflicht, ja nicht einmal wie die dem einzelnen Volk durch außenpolitische Gründe nahegelegte Aufstellung eines stehenden Heeres zu beurteilen ist, wie weit solche Maßnahmen staatssozialistisch sind oder sich auswirken, sondern lediglich wie weit wir in dieser Einrichtung eine besonders wertvolle, volkserzieherische Maßnahme erblicken wollen. Und da sehen wir denn, daß nicht nur Benedikt XV. in seiner Enzyklika *Pacem Dei munus* vom 23. Mai 1920 es als eine der vordringlichsten Aufgaben bezeichnet, mit aller Kraft auf den Fortfall oder doch die Minderung der Militärlasten hinarbeiten, sondern schon Leo XIII. in seiner Enzyklika *Praeclara gratulationis* an alle Fürsten und Völker der Erde vom 20. Juni 1894 in längerer Ausführung zu dieser Frage Stellung nimmt. „Die unerfahrene Jugend wird in die Gefahren des Militärlebens gestürzt, wo sie des Rates der Eltern entbehren muß und ihrer Autorität entzogen ist. In der Blüte und der Kraft der Jahre wird die junge Männerwelt weg vom Ackerbau, von heilsamen Studien, von Handel und Gewerbe zu den Waffen einberufen. Daher ist auch infolge von ungeheuern Ausgaben der Staatsschatz erschöpft, der Reichtum der Länder zusammengeschmolzen, das Vermögen der einzelnen schwer

¹ Geschäftsstelle für Norddeutschland: St. Josephsheim Berlin N 58, Pappelallee 60/61; für Süddeutschland: Heufelden-Ghingen, Württemberg. Das nächste Ziel des Bundes sollte sein, in den einzelnen Ländern bzw. Provinzen leistungsfähige Landesgruppen zu schaffen.

geschädigt. Wir sind bereits so weit gekommen, daß der bewaffnete Frieden allgemach unerträglich geworden. Sollte ein derartiger Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ein natürlicher sein?“ So Leo XIII. zwanzig Jahre vor Ausbruch des Weltkrieges. Gerade in katholischen Kreisen fand diese Ansicht damals vielfach innerste Zustimmung — Landflucht, Sittenverderbnis, Glaubenskälte, Eindringen des Sozialismus im Gefolge davon waren Feststellungen, die man als Seelsorger immer wieder hören konnte, ohne die Vorzüge deshalb zu verkennen, die auch zweifellos vorhanden waren und sind. Aber man hoffte doch: *Si vis pacem, para bellum*. Leo hatte klarer gesehen. — Heute aber, weil in der allgemeinen Zerrüttung auch ein Teil der Jugend nicht besser geworden ist — ansehnliche Teile derselben haben sich der Zeiten Ungunst zum Trotz heraufgearbeitet —, schauen weite Kreise sehnsüchtig nach dem Unteroffizier und der Kaserne aus, die das ersetzen sollen, was sie oder andere an Elternpflicht versäumt. Man würde nachdenklicher, hätte man die warnenden Papstworte vor Augen.

Wir haben dies Beispiel gewählt, um dabei zugleich auf eine andere unumgängliche Notwendigkeit in der Friedensarbeit unsrer Tage hinzuweisen. Je mehr wir unter dem schonungslosen Druck des Gegners die Ohnmacht unsrer Ohnmacht lebendig fühlen, je mehr wir täglich erkennen müssen, wie schwer es für den Mächtigen ist, friedfertig zu sein, um so mehr haben wir, hat besonders unsre Jugend, die Pflicht, sich zur lebendigen Erkenntnis durchzuringen, daß es zwar leicht ist, friedfertig zu sein, solange man wehrlos ist; daß es aber Tugend, wenn auch schwere Tugend ist, wehrhaft und doch, ja erst recht friedfertig zu sein. Die „Luft“ an Streit und Krieg ist immer unchristlich. Je mehr deshalb ein Volk erstarkt, um so mehr hat es die Pflicht, auch seine eigene Stärke zu beherrschen, die hohen Christentugenden des Vergebens, der Brüderlichkeit und Liebe auch den andern Völkern gegenüber zu pflegen. Nicht darin besteht ja die Sicherung des Friedens, daß der eine Staat mächtig und der andere ohnmächtig ist, sondern daß beide jede Haßgesinnung, jede Machtpolitik aus den Herzen bannen und sich verstehen und lieben wollen. Das ist die nimmermüde Forderung, die flehentliche Bitte der Päpste. Das ist das Ziel aller christlichen Friedensfreunde. Wir verlangen nicht einen schwachen Staat, nicht ein wehrloses Volk, wohl aber einen friedbereiten Staat und ein haßloses Volk.

Wir werden deshalb vor allem in den Kreisen, die wie die Jungakademiker erfahrungsgemäß zu den bewußtesten, freudigsten Trägern des Wehrgedankens wie überhaupt der staatlichen Macht gehören, die Fragen des christlichen Völkerlebens ernsthaft aufgreifen müssen. Es gibt keine christliche Volksgemeinschaft, deren Christentum an den Grenzen des eigenen Volkes Halt machen könnte. Hüben wie drüben liegen in den Kreisen der studierenden Jugend noch die größten Hemmungen für ein Verstehenwollen. Aktive Friedensarbeit, klug aber zielsicher, muß auch hier unbeschadet aller sonstigen berechtigten Neigungen und Fertigkeiten Aufgabe werden. Gerade Gruppen, die sich auf beiden Seiten katholisch nennen, national im vollen, christlichen Sinne sein wollen, müßten sich in noch verstärktem Maße in gegenseitiger Achtung, mit dem ernststen Willen des Verstehens treffen. Was hier namentlich im vergangenen Jahre begonnen wurde, muß in noch verstärktem Umfang weiter-

geführt werden. Möge dies auf dem Boden der Pax Romana, dem internationalen Zusammenschluß katholischer Studierenden, oder auf anderm Wege geschehen, es wäre unverständlich, wenn gerade die Studentenschaft, die Trägerin der künftigen Verantwortung, sich zurückhielte. Wir hoffen, daß trotz der steigenden wirtschaftlichen Not auch in Deutschland es im neuen Jahre möglich sein wird, im Sinne der Völkerversöhnung tatkräftig weiterzuarbeiten. Soweit große Treffen und Kongresse sich nicht mehr durchführen lassen, muß um so eingehender die Aufklärung in unsern eigenen Kreisen, besonders den großen katholischen Verbänden, erfolgen. Auch das ist eine der Aufgaben, die in Freiburg als vordringlich erkannt wurden.

Persönliches Kennenlernen und Verstehen muß in mühevoller Kleinarbeit das Ziel der christlichen Völkergemeinschaft näherbringen. Wohl täuschen wir uns keinen Augenblick über die Berge, die entgegenstehen. Aber sollten wir nicht einen Glauben haben, der die Berge versetzt? Als Leo XIII. seine sozialen Enzykliken in die Welt sandte, haben mutige Männer Zeitströmungen getroßt und seine Gedanken zum Siege geführt. Sollen Benedikt und Pius Rufer in der Wüste, Herzöge ohne Heerbann sein? Wer, dessen Herz katholisch empfindet und dessen Sinn für Worte vom Stuhle Petri aufgeschlossen ist, kann all die Mahnrufe, all das Flehen, das Beschwören der jüngsten Päpste vernehmen und vorbeigehen — so wie es heißt in der Parabel: „Er sah ihn und ging vorüber!“? Welcher junge Katholik, dessen Herz noch tatenfroh und wagemutig ist, muß sich nicht aufmachen, den Frieden zu erstreiten, wenn er ein Sendschreiben gleich dem Benedikts XV. *Pacem Dei* liest, und nicht nur liest, sondern aus seinem katholischen Herzen heraus die Papstsendung, den Ruf nach der Friedensliebestat auch auf sich, den Sohn der Kirche, bezieht? „Deshalb beschwören und bitten Wir um der tiefen Liebe Christi willen“, schreibt Benedikt an die Bischöfe, „dringt darauf, daß so viele auch Eurer Sorge anvertraut sind, Ihr sie nicht nur zum Verzicht auf den Haß und zum Verzeihen aller Unbill aufrüttelt, sondern wirksamer noch sie zu den Werken des christlichen Wohltuns antreibt.“ In der nun folgenden Aufzählung zeigt Benedikt, daß es ihm nicht genügt, mit der allgemeinen Versicherung christlicher Feindesliebe zu kommen. Nein, Tatbeweise dieser Feindesliebe will er haben. Und was er hier von den einzelnen sagt, das gilt auch von den Völkern. Es gilt gerade von den Völkern, die der lange Krieg entzweit hat, sie sollen Freundschaft unter sich und Verbindung pflegen. „Denn es gibt kein anderes Gesetz der Liebe nach dem Evangelium für die einzelnen Menschen, ein anderes für Staaten und Völker, die schließlich alle aus einzelnen Menschen sich bilden und bestehen.“ Das hochheilige Gesetz Jesu Christi befiehlt nach Benedikt „dies Vergessen der Beleidigungen und die brüderliche Wiederversöhnung der Völker“. Es läßt sich nur aus der Unkenntnis der Papstbriefe erklären, daß so viele gewiß treue Katholiken in den verschiedenen Nationen heute noch so untätig, ja nur zu oft verächtlich ablehnend allen Bemühungen gegenüberstehen, die Ernst machen wollen mit dem Geheiß ihrer Kirche und ihrer Religion. Dies zeigt sich besonders dann, wenn man nicht bei der billigen Beteuerung, durchaus christlich zu denken und zu fühlen, stehen bleibt, sondern entsprechend der Mahnung Benedikts diesem Denken auch Ausdruck durch die Tat verleihen will. Darum sollte gerade uns Katholiken nichts abhalten,

den Weg des Friedens zu gehen, Vorkämpfer des Friedens zu sein. Mag auch einmal ein Versuch, eine Maßnahme als undurchführbar sich erweisen. Was verschlägt es? Besser immer noch, als träge die Hände in den Schoß zu legen, geschweige denn am fortglimmenden Herde des Hasses zu schüren. Haben wir Katholiken den Mut, für den Frieden einzutreten, auch wenn dies vielen recht unzeitgemäß scheint! Ein Zeichen gerade, daß dieses Eintreten höchst zeitgemäß ist! Machen nicht viele, die den Katholiken anderer Länder schwächliches Nachgeben gegenüber der Politik ihrer Regierung vorwerfen, diesen Vorwurf nur, um das eigene Handeln zu decken? Werden wir dadurch den Fehler des Nächsten beheben, daß wir ihn selbst begehen? Aber gerade gegen diese Mauer des Unverständes und Nichtverstehens der Guten anzurennen, ist unsre Aufgabe. Wir haben nicht hohe Politik zu machen, nicht Staaten zu lenken. Wohl aber sollen wir die Herzen lenken, sie aufrütteln und hinweisen auf die Hochziele des Heiles. Und dieser Ansturm ist nicht umsonst. Schon können wir klar wertvolle Fäden erkennen, die sich selbst zwischen Völkern herüber- und hinüberspinnen, die man im fluchwürdigen Aberglauben erziehen will, als wären sie Feinde von Natur und die Erde zu klein, sie beide zu tragen. Darum schreiten wir weiter mutvoll auf dem Wege des Friedens. Nicht kriechend und bettelnd wie ein winselnder Hund, sondern aufrecht und jauchzend wie ein Streiter des Lichtes.

Constantin Noppel S. J.

Eine neue Aussprache über Katholizismus und Protestantismus.

Unsre langjährigen Versuche und Anläufe, um eine freundschaftliche Aussprache beiderseits anzubahnen zwischen Liebhabern des vielgenannten und vielbegehrten „konfessionellen Friedens“, waren bisher eine Saat auf hartes Erdreich. Das Ziel dabei war, durch gegenseitigen Gedankenaustausch und gegenseitiges Sichkennenlernen Mittel und Wege zu finden, wie trotz der nicht von heute auf morgen lösbaren Gegensätze in Sachen der Religion, des Glaubens und der Weltanschauung die kirchlich getrennten Brüder in Deutschland einträchtig nebeneinander leben, in Frieden und christlicher Liebe miteinander verkehren und die unausbleiblichen Zusammenstöße der Meinungen, Wünsche und Interessen nach Gerechtigkeit und Billigkeit schlichten könnten. Wohl zeigte sich der Herausgeber der Zeitschrift „Die Christliche Welt“, Prof. Dr. Martin Rade in Marburg, zeitweilig geneigt, auf die Anregung einzugehen, und auch der Evangelische Bund machte einen schönen Anlauf in der gleichen Richtung. Aber der Gedankenaustausch geriet immer bald wieder ins Stocken. Die Pessimisten, welche dem Verfasser mehr als einmal zuriefen: Laß alle Hoffnung fahren! behielten anscheinend recht.

Da ist es nun um so erfreulicher, daß eine kräftige Hand eingegriffen und einige hoffnungsvolle Furchen in das schwere Erdreich gezogen hat. In Dr. Heinrich Hermelink, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Marburg, begrüßen wir diesen Bahnbrecher. Sein Büchlein¹ ist aus dem Vortrag hervorgegangen, den er vor einem Kongreß führender Neuprotestanten Harnack-Radescher Richtung in Elgersburg (Gotha) gehalten und zuerst in Rades Zeitschrift „Die Christliche Welt“ veröffentlicht hat. Die jetzige Buchausgabe, die besonders durch viele wertvolle Anmerkungen bereichert ist, verdient auch von Katholiken beachtet zu werden, wie schon eine Übersicht über den Inhalt zeigen wird, die wir möglichst eng an die Worte des Verfassers anschließen.

Hermelink stellt sich eine doppelte Aufgabe:

„Erstens soll der Katholizismus der Gegenwart in seinen Lebensäußerungen, Strebungen, Zielen und Hoffnungen, in seinen Erfolgen und Fehlschlägen dargestellt werden. Zweitens schließt sich daran die Frage, inwiefern unsre interkonfessionelle Haltung, unsre, d. h. der protestantischen ... Welt Einstellung gegenüber dem Katholizismus durch jene eigentümliche Entwicklung bestimmt wird und neue Anregungen erhält.“

Bei Lösung der ersten Aufgabe kommt es ihm nur auf Tatsachen und nicht auf Stimmungen an. Doch will er im Vorbeigehen feststellen, daß die allgemeine Stimmung in Deutschland bis weit in die protestantischen Kreise hinein heute prokatholisch ist, wo sie vor zwanzig Jahren überwiegend antikatholisch war. Dieser Stimmungswechsel müsse ebenfalls als Tatsache gebucht werden.

¹ Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, vornehmlich in Deutschland. Von D. Dr. Heinrich Hermelink. 8° (84 S.) Stuttgart-Gotha 1923, F. A. Perthes. Grundzahl M 2.—

Zuerst schildert alsdann Hermeliné drei „Quellpunkte“ des katholischen Aufschwungs: den monastischen Frühling, zweitens die katholische Jugendbewegung und drittens die eucharistische und liturgische Bewegung.

Der Kulturkampf hatte mit den bescheidenen Anfängen eines neuen Klosterlebens in Deutschland gründlich genug aufgeräumt, und bis zum Zusammenbruch wachte der Staat, daß die Klöster nicht wieder hochkamen. Jetzt ist es auf einmal ganz anders; alte Klöster bevölkern sich wieder, und in Kasernen und Schlösser ziehen Mönche ein. Das wunderbarste aber ist, daß nun das Klosterleben auch für viele idealgerichtete Protestanten ungeheuer anziehend und verlockend wird. Das ist der mönchische oder monastische Frühling.

Die Romantik der deutschen Jugendbewegung in allen ihren bunten Formen hat etwas katholisches oder doch antiprotestantisches an sich. „Die evangelischen Kirchen und Gemeinschaften haben bis jetzt von der Welle der Jugendbewegung kaum etwas zu spüren bekommen“, während die katholische Kirche im Quickborn und andern Gruppen oder Bünden sie „fast ganz aufzufangen wußte“.

Noch großartiger und blühender sieht der eucharistische Frühling samt der anschließenden liturgischen Erweckung sich an. Die Tat des tieffrommen Papstes Pius X., der durch Betonung der häufigen Kommunion und der Kinderkommunion, durch eucharistische Weltkongresse und liturgische Reformen neuen Schwung in das katholische Frömmigkeitsleben hauchte, wird gebührend anerkannt. In Deutschland ist es dann besonders der Einfluß von Beuron und Maria-Laach mit den liturgischen Wochen, den Schriften der *Ecclesia orans* usw., der das Verständnis für den Wert der Liturgie und die Beteiligung an ihr fördert. Mit gutem Verständnis und innerer Teilnahme schildert Hermeliné diese drei Charakterzüge des katholischen Erwachens. Sie bilden indes nur das prangende Portal zu den folgenden Abschnitten über „Kultur und Katholizismus“.

„Signatur des Protestantismus im Zeitalter des Liberalismus und Kulturkampfes ist sein Bewußtsein, mit der Kultur zu marschieren“, wogegen die Protestanten gern von einer naturnotwendigen „Rückständigkeit“, „Mittelalterlichkeit“, ja Kulturfeindschaft der Katholiken redeten. Das hat sich jetzt auffallend geändert. Während man früher auch auf katholischer Seite gelegentlich das Empfinden von einem „Ghetto“ der Glaubensgenossen hatte, „fühlt man sich jetzt getragen von den Kulturbedürfnissen und Kulturauswirkungen der Gegenwart. Katholizismus und Kultur scheinen aufeinander eingestellt“.

Da kommt zuerst die neue Einstellung gegenüber dem Mittelalter in Betracht und die damit verbundene positive Schätzung der Scholastik.

„Die grundgelehrten Publikationen der Schule Klemens Bäumers, die Lebenswerke des Dominikaners Denifle und des Jesuiten Ehrle, die Forschung einer ganzen Generation von katholischen Gelehrten über das Mittelalter haben uns dem Geist der Scholastik näher gebracht. Es ist kein Wort mehr zu verlieren über ihre positive Bedeutung. Man nehme hinzu die Neuentdeckung der Gotik, wissenschaftlich und Stimmungsgemäß, Franz von Assisi und Katharina von Siena, die Mystik und alles zusammenfassend: Dante. Die Dante-Enzyklika Benedikts XV. kann vor-

erst als Schlüsselpunkt verzeichnet werden. ... Der andere Schlüsselpunkt ist die Tatsache, daß ein Kenner der Scholastik, Achilles Ratti, zum Papst Pius XI. noch mit jungen Jahren gewählt wurde.“

„Für das Kulturbewußtsein des Katholizismus in Deutschland ist weiterhin das Bündnis mit der modernen Kunst und Literatur charakteristisch.“ Die Beuroner Kunst, Vorläuferin der liturgischen Bewegung, suchte dem vielerorts hochgekommenen Kitsch entgegenzuwirken. „Da erschienen in den letzten Jahren plötzlich die Programmschriften des Expressionismus, die zugleich Heroldsrufe der Wiedergeburt einer christlich-katholischen Kunst sein wollten. Die neue Kunst drängte sich geradezu dem Katholizismus auf.“ Aber die Kirche ist konservativ. Die ablehnenden Stimmen blieben nicht aus. „Und dazu kommt von höchster Stelle der Kanon 1279 des neuen kirchlichen Rechtsbuches, demgemäß ungewöhnlichen Bildern, die dem anerkannten Geist und Brauch der Kirche nicht entsprechen, die Gutheißung des Bischofs zu versagen ist.“

„Viel erfolgreicher gestaltete sich die Verbindung des Katholizismus mit der modernen Literatur.“

An einer stattlichen Reihe von glänzenden Namen zeigt Hermeliné, daß der katholische Volksteil sich auch auf diesem Felde mit Ehren sehen lassen kann. Die Verdienste der Zeitschrift „Hochland“ und deren beiden Begründer Prof. Karl Muth und Dr. Paul Huber werden hervorgehoben. Ebenso kommen die Anstrengungen, um eine sittlich einwandfreie, ästhetisch hochstehende Theaterkultur zu begründen, in helles Licht.

Bei dem anschließenden Hinweis auf das Gebiet der Sozialethik hat es zunächst den Anschein, als wolle Hermeliné den vorübergegangenen Gegensatz der „Richtungen“ (Köln und Berlin) überstark betonen. Allein er macht sich alsbald selber klar, daß hier nicht sowohl verschiedene sozialethische Grundsätze, als eine verschiedene Beurteilung der in Deutschland momentan gegebenen Umstände vorlagen, die für die Nuganwendung und das taktische Verhalten in den sozialen Aufgaben zu ungleichen und entgegengesetzten Schlüssen führten. „Man will beides zugleich: integral und universal katholisch sein.“

Selbst bei einem so heikeln Gegenstand, wie das neue Gesetzbuch der Kirche es ist, bleibt der Verfasser seinem Streben nach sachlicher Ruhe im ganzen treu. Wohl spricht er von einer „nun erst recht vollendeten Zentralisierung und Papalisierung der Kirche“; aber daß in diesem Bezug das Gesetzbuch keine Neuerung gebracht, sondern nur „knapp und klar, in lapidarer Größe“ das seit langem geltende Recht niedergeschrieben hat, stellt er nicht in Abrede. So nimmt er denn auch den einschneidendsten Kanon über die Mischehen mit Gelassenheit, wenn auch mit einigem Bedauern hin und kann sich für „voreilige Protestkundgebungen“ nicht erwärmen. Ebenso vorsichtig urteilt er über das Verhalten des Papstes Benedikt XV. im Weltkrieg und überhaupt über die katholischen Weltorganisationsbestrebungen unter vatikanischer Führung. Die leidenschaftlichen Anklagen gegen den verstorbenen Papst, als habe er es an Unparteilichkeit fehlen lassen und im Weltkrieg die Feinde der Mittelmächte begünstigt, wie solche aus Kreisen des Evangelischen Bundes erhoben wurden, lehnt er deutlich genug ab. Dagegen bringt er den Versuchen der Katholiken, eine christliche, auf Grund des Völkerrechts aufgebaute Internationale zur Verbesserung und Verchristlichung des Völkerbundes anzubahnen, gutes Verständnis entgegen.

Etwas unvermittelt geht er dann auf eine ganz andersartige Tatsache über, die er das neue Lebensgefühl der katholischen Religiosität nennt. Er findet nämlich bei uns eine „charakteristische innere Unruhe, die Furcht vor der Beichte und die ständige Selbstanstrengung zur Erfüllung der Gebote und Räte“. Anknüpfend an einen Aufsatz in den „Stimmen der Zeit“ (Juli 1922) „über Freudlosigkeit in der Religion“ und an den vielbesprochenen Artikel im „Hochland“ (März 1922) über „die Erlösten“ und das Erlöstsein will er die auch von andern Protestanten bestätigte Wahrnehmung machen, daß die Katholiken es mit dem Bewußtsein der Sünde und mit der Frage: Wie finde ich einen gnädigen Gott? viel ernster nehmen als die meisten heutigen Protestanten. Wenn es richtig ist, gereicht es uns nicht zur Unehre. Auf der andern Seite aber weist er auf Bischof Keppers berühmtes Lösungswort „Mehr Freude“ und auf die in der ganzen vorausgehenden Schilderung besprochene Reihe von Tatsachen hin, durch die eine katholische Besigfreudigkeit hindurchgehe und eine, „man kann nicht sagen: fanatische, aber sichere Siegestimmung, die in letzten Gründen religiösen Gegenwarts- und Gemeinschaftsbesitzes wurzelt“.

Eine gewisse „Unruhe zu Gott“, die den meisten modernen Protestanten unbekannt und rätselhaft zu sein scheint, wollen wir bei religiösen Katholiken nicht abstreiten. Sie zeigt eben, daß diese es mit dem Glauben an den überweltlichen, gerechten Richter der Lebendigen und der Toten ernster nehmen als viele kulturfelige Namenchristen von heute. Hat man doch, wenn wir recht berichtet sind, noch auf den Tagungen der Freunde des Gegenwartschristentums darauf hingewiesen, wie not es tue, daß man dem heutigen Geschlechte diese „kulturfeindliche“ Seite des Urchristentums, die auch noch ein Erbteil des Uralthertums geblieben sei, wieder mehr zum Bewußtsein bringe. Daß eine solche Denkweise, die ganz dem Evangelium entspricht, ein gesundes, freudiges Lebensgefühl nicht hindert, scheint Hermelink selber anzuerkennen¹.

Ebenso ist es mit seinem kurzen Rückblick auf den überwundenen Modernismus. Er werde in anderer Gestalt wieder kommen, meint er; darum sei das die Achillesferse des stolzen Fortschreitens, und die gegenwärtigen Siege seien Pyrrhussiege. — Daß nicht jede Art von Liberalismus und Individualismus auf immer tot sei, glauben auch wir und bedauern es nicht sonderlich. Meinungsverschiedenheiten zwischen Rechts und

¹ Ganz anders denkt über diese Frage Hermelinks Kollege H. Fricke in Gießen, der in einer kürzlich erschienenen Schrift die Frage aufwirft: Bedeutet Religion für den Menschen eine Beruhigung oder ein Wagnis? An dieser Frage, antwortet er, gehen die wirklich Alten und die wahrhaft Jungen auseinander. „Denn alles Alte predigt Beruhigung. Beruhigt euch! heißt es bei jenen Protestanten, die einen Heilspfad, jedermann zugänglich, aufweisen können, der in persönlicher ‚Heilsgewißheit‘ der Einzelseele einmündet. Ein grobes Mißverständnis. . . Beruhigt euch, predigen auch jene Katholiken, die allerlei Hilfsmittel für die Gewissensnöte an gläubige Seelen zu verabreichen wissen, da, wo der einzelne nicht mehr weiter könnte, ohne in große Unruhe zu verfallen. Warum jedoch läßt man ihm nicht seine Unruhe? Gewiß, die besten Protestanten und die besten Katholiken wollen anders. . .“ (Religiöse Strömungen der Gegenwart. Von Heinrich Fricke, Privatdozent in Gießen [Wissenschaft und Bildung 187] Leipzig 1923. S. 126. Zitat mit kleinen Kürzungen). Fricke ist mit uns der Ansicht, daß es neben der krankhaft-strupulösen auch eine gesunde Unruhe gibt, und daß gerade auch den Protestanten etwas mehr davon zu wünschen wäre.

Links müssen sein und Schaden nichts, wenn sie sachlich und christlich ausgetragen werden.

Den Gesamtüberblick über die äußere Lage des Katholizismus, dem die nächsten 14 Seiten des Buches gelten, können wir übergehen. Daß diese Lage im ganzen vorwiegend günstig ist, sowohl im Deutschen Reiche als in den meisten Auslandstaaten, bestreitet Hermelin nicht. Im einzelnen sind aber die Grundlagen für die Beurteilung so schwankend und lückenhaft, daß der Anblick oft wechselt. Zudem ist hier die Grenze zwischen Tatsache und Stimmung oder Bewertung schwer zu finden. Viel wichtiger scheint uns das zu sein, was der Verfasser im folgenden Hauptabschnitt sagt.

In diesem fragt Hermelin nach der Einstellung, die der Protestantismus oder die ihm gesinnungsverwandten Protestanten einzunehmen haben gegenüber all den bisher besprochenen Erscheinungen der Gegenwart auf katholischer Seite.

„Erster Grundsatz“, sagt er, „muß sein, daß diesen Tatsachen unsererseits Rechnung getragen werden soll, d. h. die geistige Großmacht und Kulturfähigkeit des Katholizismus muß von uns Protestanten ganz anders als bisher anerkannt werden, nicht im Sinn schlotternder Angst über jeden Konvertiten und eines Wehgeschreis über jede Jesuitenniederlassung in Deutschland — aber gegenüber der Kulturkämpferischen Ara ist eine totale Umstellung notwendig. Endgültiges Ende des Kulturkampfes muß jetzt die Lösung sein. ... Catholica sunt, non leguntur; der Kulturkampf ist aus solcher Geringschätzung heraus eine drohende Gefahr gerade in den prinzipiell freien demokratischen Staatsgebilden der Gegenwart. ... Das gibt stets das Bild des Elefanten im Porzellanladen.“¹

Hermelin weist dann hin auf das, was Kade und Mausbach in Thimmes Buch „Vom innern Frieden“², was der Treuga-Dei-Bund, der „Interkonfessionelle Verständigungsausschuß“ von Berlin und andere in dieser Richtung anstrebten. Sogar der Evangelische Bund habe der neuen Lage Rechnung getragen, indem er schon 1919 in eine Auseinandersetzung mit dem Schreiber dieser Zeilen eintrat über gewisse Regeln, deren Beobachtung einen anständigen, in den Schranken guter Sitte verlaufenden Gang der konfessionellen Polemik verbürgen sollte³. Dann habe derselbe Bund im Mai 1921 ein neues Arbeitsprogramm aufgestellt, worin er unter stärkerem Betonen der früher oft vermischten positiven Aufgaben seine Bereitschaft erklärte, „mit den katholischen Volksgenossen in allen Fragen zusammenzustehen, in denen gegen-

¹ Das sollten, im Vorbeigehen gesagt, die freien demokratischen Protestanten in Böhmen beherzigen. Eben lesen wir nämlich, „daß die Synode der Tschechischbrüderischen evangelischen Kirche in Prag eine Resolution gegen die Jesuiten gefaßt hat und fordert, daß dieser unsrer Heimat und unsrem Volke gefährliche Orden im Staate nicht geduldet werde“ (Allg. Evang.-Luth. Kirchenztg., Nr. 42 vom 19. Oktober 1923). Das Blatt, dem wir die Nachricht verdanken, scheint die Forderung der Böhmen zu billigen, denn es leitet sie ein mit dem Satz: „Die klerikale Presse ist in Erregung darüber, daß“ usw. Auf derselben Seite aber klagt es, daß die Polen einen protestantischen Pfarrer, einen ehemaligen Gofner-Missionär, samt Gemahlin aus ihrem Staate verbannt haben. Wenn nun die Polen sagen, die Gofnerleute seien eben protestantische Jesuiten? — Das ist auf beiden Seiten der Elefant im Porzellanladen. Beide Elefanten können sich aber auf das Beispiel der freien demokratischen Schweiz berufen!

² Diese Zeitschrift 92 (1917) 205 ff.

³ Ebd. 89 (1915) 386; 91 (1916) 488 587; 95 (1918) 56; 96 (1919) 417.

über einer glaubenslosen und unchristlichen Weltanschauung und Lebensäußerung die zwischen den christlichen Bekenntnissen vorhandene Gemeinbürgerschaft sich geltend macht“.

Nun geht Prof. Hermelink mit höchst anerkennenswerter Sachlichkeit und Treue über zur Besprechung der positiven Vorschläge, die der nämliche Jesuit seit 1915 in den „Stimmen“ wiederholt gemacht hat, um zu einer Fortführung des Burgfriedens und zu einem Modus vivendi zwischen den Konfessionen zu gelangen, und auf das, was von anderer Seite im Interesse des konfessionellen Gleichgewichts und der vaterländischen Rücksichten dagegen eingewendet wurde.

Unsre zwei praktischen Regeln: erstens Verzicht auf anerkannte Geschichtsfälschungen und zweitens Achtung in der Form bei Austrag unvermeidlicher Meinungsverschiedenheiten billigt Hermelink als selbstverständlich, wie sie auch schon vom Evangelischen Bunde angenommen sind. Ebenso hat er gegen den Verzicht auf politische Machtmittel entsprechend seiner Stellung zum Kulturkampf nichts einzuwenden. Endlich will er unsre zwei andern Regeln für den Austrag des konfessionellen Wettstreits auf eine einzige zurückführen und gelten lassen. Diese Regeln lauten: „Jeder Teil nehme den andern so, wie er ist“, und: „Man verlange von der Gegenseite nicht den Verzicht auf jede Propaganda.“ Das komme, sagt Hermelink, auf den einen Satz hinaus, daß wir einander so gut als möglich kennen lernen müssen. Nun sei das aber, wie auch Mausbach im schon erwähnten Aufsatz betone, „viel schwerer, als es sich so anhört“.

„Die Schwierigkeit beginnt sofort, wenn eine Konfession aus prinzipiellen Gründen (weil sie so ist, wie sie ist und sein muß), den andern Teil nicht nehmen kann und darf, wie er ist. So will es uns wenigstens bei unsern katholischen Mitchristen scheinen, daß sie unser besser Teil nicht nur nicht treffen, sondern gar nicht treffen können.“ „Überall“, so fährt er fort, „wenn sich Katholiken noch so liebevoll mit uns und unsern kirchlichen Verhältnissen beschäftigen, machen wir die Beobachtung, daß der Katholizismus entweder Auflösung, Zwiespältigkeit und Deformation findet, wo wir Bewegung, Leben und Reformation sehen; oder wenn auf unsrer Seite etwas anerkannt wird, sehen wir sofort das hierarchische Ideal des *Ut omnes sint unum* im Hintergrund lauern, während wir unsre protestantische Freiheit und Vielgestaltigkeit mit dem Heilandswort derselben Abschiedsrede des vierten Evangelisten begründen möchten: In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen. So kommt es uns also vor, daß wir bei gutem Willen zur Not eindringen zu können glauben in den zentralen Anziehungspunkt der katholischen Kirchlichkeit und der katholischen Frömmigkeit, wie es zur Zeit von vielen unter uns versucht wird, daß auf der andern Seite dagegen das entsprechende Verhalten ganz unmöglich erscheint, schon weil eine unbefangene, geflissentlich aufnehmen wollende Teilnahme an unsern Gottesdiensten oder eine offene Lektüre unsrer zur Erbauung und Belehrung geschriebenen Bücher einem Katholiken einfach als schwere Sünde verboten ist. So leiden alle praktischen Vorschläge bei näherer Kenntnisaufnahme von vornherein an prinzipiellen Schwierigkeiten, die den besten Willen unsererseits, den andern Teil so zu nehmen, wie er ist, von Anfang an hemmen.“

Die Schwierigkeit, auf die Hermelink hier anspielt, ist ohne Zweifel vorhanden; aber sie ist beiderseitig und aufseiten der Protestanten wenigstens ebensogroß als bei uns. Viele unparteiische Beurteiler der konfessionellen Verhältnisse haben sogar festgestellt, daß die Bereitwilligkeit und das Streben,

die Lage, das Leben und die Anschauungen der andern Bekenntnisse kennen zu lernen, auf katholischer Seite ungleich größer und erfolgreicher sei als bei den Protestanten. Man braucht nur an Karl Jentsch und sein Buch: „Wie dem Protestantismus Aufklärung über den Katholizismus nützt“ (Leipzig 1917) zu erinnern. Dabei ist eine wahrheitsgetreue Kenntnissnahme des Katholizismus für Protestanten verhältnismäßig leichter als der richtige Einblick in die andern Kirchen für uns, weil die katholische Kirche eine streng einheitliche Größe ist, während die andersgläubigen Konfessionen, Richtungen, Kirchenparteien und Standpunkte zahlreich und verwickelt sind und häufig wechseln. Der Hinweis auf das Verbot aktiver Teilnahme an fremdem Gottesdienst und Lesung häretischer Schriften verfängt kaum besser, weil auch Hermelink und wohl die meisten seiner Glaubensgenossen dem Grundsatz huldigen: „In einen Gottesdienst gehört kein fremdes Feuer“, und weil es sich bei unfrem Thema des gegenseitigen Kennenlernens nicht um die theologisch wenig oder gar nicht interessierte Laienwelt, sondern in erster Linie um Theologen oder doch um Studierende handelt. Diese haben auch bei uns trotz des Index librorum prohibitorum Mittel und Wege, um sich die erwünschte Kenntnis zu erwerben, während für die Mehrzahl der Gegenseite das ominöse *Catholica sunt, non leguntur* und die inoffiziell tätige Warnung vor „ultramontanem Gift“ mindestens ebenso wirksam ist als der harmlose Index. Es ist auch nicht richtig, daß die Lesung eines von einem Protestanten zur Belehrung oder Erbauung verfaßten Buches, wenn es nicht *ex professo* die Irrlehre vertritt, unter schwerer Sünde verboten sei. Was z. B. die Kenntnissnahme kirchengeschichtlicher Werke betrifft, tun wir darin eher zu viel als zu wenig.

Ganz übel beraten war Hermelink bei der Wahl der Beispiele, mit denen er das Gesagte bekräftigen will. Er wählt dazu die „Symbolik“ von J. A. Möhler und die Vorträge von Prof. Engelbert Krebs auf einer Akademikertagung 1922. „Gibt es etwas Miserableres und Dürftigeres“, fragt er, „als diese Darstellung der lutherischen und reformierten Lehre [bei Möhler]?“ Miserabel und dürftig ist Möhlers berühmtes Werk auf keinen Fall; wohl aber müßte man es als sehr ungenügend bezeichnen, wenn es als Bild des heutigen Protestantismus auftreten wollte. Aber das Buch erschien 1832, also vor rund einem Jahrhundert, und damals war es ein Ereignis von gewaltiger Tragweite, ja es war neben dem Kölner Ereignis (Gefangennahme des Erzbischofs) das Ereignis, von dem der in der Zwischenzeit eingetretene Aufschwung des deutschen Katholizismus seinen Ausgang nahm. Kein Wunder, daß sich um Möhlers „Symbolik“ eine eigene, nicht ganz kleine Literatur entfaltete. Hermelink behauptet allerdings willkürlich, die Symbolik sei „bis zum heutigen Tage die Grundlage dessen, was die katholischen Theologen vom Protestantismus im besten Fall zu wissen bekommen“ — Tatsache oder Stimmung?

Möhler wollte den offiziellen (orthodoxen) lutherischen und reformierten Protestantismus nach den anerkannten Bekenntnisschriften und den eigenen Erklärungen der Reformatoren darstellen. Daneben gab er noch eine kürzere Beschreibung der „kleineren protestantischen Sekten“ von damals. Daß der heute viel wichtigere Neuprotestantismus, der zu jener Zeit erst in

amorphem Zustand erkenntlich war¹, in seiner Symbolik fehlt, gereicht ihm nicht zum Vorwurf.

Nicht besser am Plage ist das andere Beispiel. Prof. E. Krebs wollte vor den katholischen Akademikern in Heidelberg über Einigendes und Trennendes zwischen den Protestanten und uns² sprechen. Wenn er dazu vornehmlich die neuesten Stimmen aus dem protestantischen Lager, und zwar vorwiegend kleinere Schriften, Artikel in Zeitschriften und Zeitungen sowie private Zuschriften an ihn verwertete, so war das berechtigt, denn es kam ihm natürlich nicht auf eine hochwissenschaftliche Behandlung der theologischen Lehrgegensätze, sondern auf ein naturgetreues, auch für Laien anziehendes und nütziges Gemälde der Stimmungen, Regungen und Sehnsüchte derjenigen Protestanten an, die unsrer Kirche Aufmerksamkeit schenken. Dabei erwies er den positiven, altgläubigen Protestanten, den bibelfrommen Gemeinschaftsleuten, die das tautologische Schlagwort vom „biblischen Evangelium“ auf ihre Parteifahne erheben, und den Tatrchriften der Innern Mission allerdings mehr Beachtung als den modern-protestantischen Gegenwartschriften. Aber das ist sein gutes Recht, und es dürfte schwer zu beweisen sein, daß er Licht und Schatten ungerecht verteilt; denn auch die Neuprotestanten kommen nach Gebühr zu Ehren. Hermelink sollte es von seinem Standpunkt aus nur lobend anerkennen, daß Krebs den Nachdruck nicht auf polemischen Streit, sondern auf die Pflicht, sich einander kennen zu lernen und zu verstehen, besonders aber auf den Geist christlicher Liebe legt, und daß er diese werktätige Liebe sowohl am Anfang wie am Schluß seines Heftchens mit warmen Worten preist. Aber Hermelink hat nun einmal einen argen Zorn auf seinen Kollegen Krebs, weil dieser seinen Marburger Fakultätskollegen Heiler in einem Zeitungsartikel etwas unsanft angefaßt haben soll wegen seines „Unglaubens“. In der ganz unwissenschaftlichen Erregung darüber verunziert er die letzte Seite seiner sonst so ruhig und vornehm gehaltenen Schrift mit einem polternden Ausfall auf den armen Sünder. Wir haben den fraglichen Artikel hier nicht zu verteidigen. Aber wenn der Unglaube in der Schrift Heilers nicht zu bestreiten ist, dann sind auch Ausdrücke wie „Heide“ und „Antichrist“ lediglich Geschmackssache; zwischen paganus und infidelis ist im kirchlichen Sprachgebrauch wenig Unterschied. Es ist auch noch nicht lange her, daß die Altgläubigen gegen ihre modernen Brüder in der eigenen Kirche die nämlichen Worte gebrauchten. Und liegt nicht in dem heute beliebten Parteiwort „christusgläubig“ klar genug enthalten, daß die Gegner keine Christen, sondern „Antichristen“ sind?

Doch kehren wir von dieser Abschweifung wieder zum Hauptgegenstand zurück!

Die ungünstigen Eindrücke von Auflösung, Zwiespältigkeit und Mißbildung, welche manche Bewegungen und Lebensäußerungen im Protestan-

¹ Einiges darüber findet man in Möhlers „Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze“ [gegen Baur], (Mainz 1834, 2. Aufl. 1835, 5. Aufl. Regensburg 1900 mit einer wichtigen Einleitung von P. Schanz) und in der anonymen Schrift „Möhlers Symbolik und ihre protestantisch-symbolischen Gegner“ (Mainz 1835).

² Die Protestanten und wir. Einigendes und Trennendes. Von Engelbert Krebs. (112 S.) (München 1922, Theatinerverlag). Der Inhalt besteht aus vier Kapiteln: 1. Die Protestanten und wir. 2. Einigendes und Trennendes im Glauben an das Gotteswort. 3. Einigendes und Trennendes in Gebet und Gottesdienstlesung. 4. Einigendes und Trennendes in der Liebe.

tismus auf uns machen, werden aber doch nicht nur von Katholiken und Konvertiten wahrgenommen, sondern wir finden gleiche oder noch stärkere Klagen über diese schwache Seite auch im Munde von anerkannten Wortführern der Reformation, bei Altgläubigen, Neugläubigen und bei der Mittelpartei, in den Zeilen der „Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung“, dem „Protestantenblatt“, beim Protestantenverein und beim Evangelischen Bund: alle sind grundsätzlich für „evangelische Freiheit“, aber im Einzelfall beklagen sie den Mißbrauch dieser Freiheit auf der andern Seite, indem sie gleichzeitig gestehen, daß man daran nichts ändern könne. „Wehe einer evangelischen Kirche, die nur klare Fronten hat gegenüber der Kirche Roms, der es aber an der Klarheit mangelt in Bezug auf den Inhalt des von ihr selbst zu verkündigenden Evangeliums!“ heißt es in einem Aufruf des Bundes der Bekenner des biblischen Evangeliums in Rheinland und Westfalen¹.

So leicht ist also die hier berührte Schwierigkeit nicht abzufertigen. Sie hängt ebenso wie das „hierarchische Ideal Ut omnes sint unum“, das Hermelin „im Hintergrund lauern“ sieht, zusammen mit einem fundamentalen Unterschied der beiden Religionen, mit dem ganz und gar verschiedenen Kirchenbegriff auf katholischer und protestantischer Seite. Das ist nun freilich ein Gegenstand, der sich hier nicht erschöpfend ausführen läßt. Aber ohne deutlichen Hinweis darauf würden wir ewig aneinander vorbeireden.

Der katholische Glaubensartikel von der einen, heiligen, katholischen, apostolischen Kirche darf als bekannt vorausgesetzt werden. Der Protestant glaubt nicht, daß Christus eine einheitliche, sichtbare, bis ans Ende dauernde und zum Heile notwendige Kirche gestiftet habe. Die Kirche, zu der er sich hält, sei es die evangelische Kirche der altpreußischen Union oder die lutherische Kirche von Bayern oder Mecklenburg oder die reformierte Kirche von Ostfriesland, Holland oder eine der vielen reformierten Kirchen der Schweiz oder sonst eine „empirische“ Kirche, gilt ihm nur als ein zufälliges, von Ort und Zeit abhängiges und wechselndes Gebilde, dem er frei und mehr oder weniger kritisch gegenübersteht. Aus Gründen der Zweckmäßigkeit geht er von einer Kirche in die andere über, denn über allen diesen sichtbaren Kirchen steht die eine unsichtbare Kirche des Evangeliums, in der alle die verschiedenen christlichen Kirchen eins sind oder sein sollten.

Daraus ergeben sich wichtige Schlüsse für ein gegenseitiges Kennen- und Verstehenlernen. Eine schematische Parität, d. h. ein gleichförmiges Verhalten gegenüber der eigenen Kirche, ist für Katholiken und Protestanten unmöglich. Ein orthodoxer Lutheraner kann ohne Verleugnung seines Glaubens die katholische Kirche als gleichberechtigte Schwesterkirche gelten lassen, wie er ja auch die vielen nichtlutherischen Landeskirchen und Sekten als gut „evangelische“ Gemeinschaften anerkennt. Er kann sogar nach Umständen von Ort und Zeit die katholische Kirche als die bessere und echtere betrachten und seine Kinder ihr zur Erziehung geben, auch wenn er selbst aus praktischen Rücksichten Protestant bleibt.

So erklärt es sich, daß ein protestantischer Theolog aus Anlaß des feinen Buches von P. H. Eberl O. S. B.: „Im Klostergarten“, schreiben konnte:

¹ Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1923, Nr. 41.

„Evangelisch und katholisch sind zwei psychologisch und historisch notwendige Typen des Christentums, von denen der zweite der geistigere und echtere bleibt.“¹

Diese Art von Toleranz, Parität und Entgegenkommen können wir nicht mit Gleichem vergelten ohne aufzuhören, das zu sein, was wir sind. Die *una sancta*, ist katholischer Glaubensartikel, und das *omnes sint unum* ist nicht „hierarchisches Ideal“, sondern unbedingtes göttliches Gebot. Daraus machen wir kein Hehl, und der Ausdruck „im Hintergrund lauern“ ist unberechtigt. Die einfache christliche Liebe zwingt uns, den Andersgläubigen wie den Ungläubigen nach besten Kräften den Weg zur wahren Kirche zu zeigen. Übrigens stammt der Spruch: *Talis quum sis, utinam noster esses!*² nicht von einem Katholiken her. Auf protestantischer Seite ist der Trieb zur „Propaganda“, und zwar vielfach zu einer recht zudringlichen und wenig taktvollen Propaganda und Proselytenmacherei, entschieden lebhafter als bei uns, das wird von guten Beobachtern bezeugt. Viele Katholiken sind darin nur zu schüchtern.

Doch einstweilen dreht sich unser Disput nicht um Bekehrung, sondern um Kennenlernen. Darin aber, meint Hermelink, seien wir Katholiken sehr im Nachteil. Als Beweis führt er an, er ziehe mit den Teilnehmern seines Symbolikkollegs an eine Zentrale des Katholizismus und höre z. B. in Fulda im theologischen Seminar und im Franziskanerkolleg katholische Vorträge. Dagegen könne vom katholischen Teil volle Gegenseitigkeit gar nicht garantiert werden. — Weiß Hermelink nicht, wie viele katholische Theologen schon zu den Füßen Harnacks, Seebergs und anderer protestantischer Größen gesessen haben? Wenn die katholischen Kommilitonen in Fulda nicht vollzählig für einige Tage nach Marburg kommen, um sich, wie er anregt, über evangelische Gegenwartsfragen aufklären zu lassen oder gemeinsam mit den dortigen Theologen an Seminarübungen in Konfessionskunde teilzunehmen, so dürften dem Vorschlag zunächst praktische Hindernisse, dann aber auch grundsätzliche Bedenken entgegenstehen. Jedenfalls aber folgt daraus, daß ein konkreter Vorschlag sich als minder gut erweist, noch lange nicht, daß alle praktischen Vorschläge bei näherer Kenntnissnahme von vornherein an prinzipiellen Schwierigkeiten leiden“, wie Hermelink meint. Wir werden aber zunächst nach dem Zweck des jedesmaligen Vorschlags fragen müssen. Eine lange Erfahrung hat z. B. gelehrt, daß mündliche Religionsgespräche oder theologische Disputationen, „Friedenskonferenzen“ oder wie man sie sonst nennen mag, dem Zweck des Näherkommens, des Kennenlernens und der Verständigung eher hinderlich als förderlich zu sein pflegen. So gibt denn auch das neue kirchliche Gesetzbuch (can. 1325) einen vorsichtigen Wink. Was aber das Anhören von Vorträgen betrifft, so halten wir Hermelinks Bedingung für billig und recht, daß nämlich in Sachen der Weltanschauungsvorlesungen Gegenseitigkeit walten sollte, daß also an katholischen oder neutralen Staatsuniversitäten, wo solche existieren, ebenso für andersgläubige Minoritäten Vorlesungen ermöglicht werden, wie es an protestantischen Hochschulen durch Errichtung von Weltanschauungsprofessuren für Katholiken geschieht.

¹ „Evangelische Freiheit“, Jahrgang 1920, Heft 8/9, 235.

² „Da du so bist, wie du bist, möchtest du doch unser sein.“ Das Wort wird *Vaco v. Verulam* zugeschrieben.

Im allgemeinen wird der Zweck des Kennenlernens durch das geschriebene und gedruckte Wort viel wirksamer und gefahrloser erreicht, wie auch Hermelinks Vortrag erst durch den Druck zu einem Markstein auf dem Weg der Versöhnung geworden ist. Ist nur erst der gute Wille vorhanden, den andern Teil so, wie er ist, hinzunehmen und seine Gedanken zu verstehen, so werden die Wege und Mittel sich schon finden.

Unsre schwerste Anklage gegen die protestantische Einstellung zu unsrer Religion lautet übrigens weniger auf Unwissenheit im rein negativen Sinn als vielmehr auf positiv falsche Vorstellungen, die sich unter den deutschen Protestanten von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen und allen Versuchen besserer Belehrung den hartnäckigsten Widerstand entgegensetzen. Wir sind dem Verfasser dankbar, daß er diesen Punkt nicht übergangen hat und geben ihm das Wort:

„Ein anderer Vorschlag ist, soviel ich sehe, am deutlichsten von Rade gemacht, aber auch von jesuitischer Seite¹ aufgenommen worden: „Weshalb sollte es nicht in der katholischen Kirche Deutschlands und ebenso bei den evangelischen Kirchen irgendwo eine Instanz oder Person geben, bei der die andere Konfession jederzeit Beschwerden und Wünsche vorzubringen in der Lage ist? Muß es so bleiben wie heute, daß jeder konfessionelle Mißstand erst tausendmal empfunden und beklagt und breitgetreten wird, ehe irgend Abhilfe auch nur zu erhoffen ist? Daß überhaupt keine Abhilfe zu erreichen ist außer auf Kriegspfeilen? Ist das würdig? Ist das christlich? Der Jesuit B. Duhr schlägt unter Berufung auf diese Sätze die Einrichtung einer gemischten interkonfessionellen Kommission in Deutschland vor, wie das schon vorher in Schweden durch den dortigen Apostolischen Vikar Monsignore Bitter geschehen war, welche in erster Linie die Aufgabe hätte, die Schulbücher, die in Schweden ebenso wie in Deutschland mancherlei falsche und gegenseitig aufreizende Urteile über die andere Konfession enthielten, zu überprüfen. Ich frage: Ist die regelmäßig zusammenkommende Versammlung der deutschen Bischöfe bereit, diesen Gedanken aufzugreifen und in Verhandlung mit den deutschen Regierungen und den Lehrervereinigungen zu verwirklichen, so daß auch alle unter dem deutschen Volk und der deutschen Jugend verbreiteten Bücher hinsichtlich ihrer Urteile über die andere Konfession einer solchen billig abwägenden und für geschichtlich wissenschaftliche Richtigkeit garantierenden Instanz, die meinetwegen mit einem katholischen Vorsitzenden eine Mehrheitsstimme für den katholischen Teil haben mag, unterstellt werden? Hic Rhodus, hic salta!“ (S. 57).

Als wir vor Jahren diesen Weg als „gangbar“ bezeichneten, mußten wir nur auf die Verlegenheit hinweisen, daß es damals im deutschen Protestantismus keine Behörde gab, die zu einer derartigen Übereinkunft ermächtigt war. Jetzt ist diesem Mangel durch die am 25. Mai 1922 erfolgte Stiftung des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes mit seinen Ämtern abgeholfen. An diese hätte Prof. Hermelink zunächst seinen Ruf Hic salta! richten sollen. Denn daß die katholischen Bischöfe ebensogern wie vor kurzem der Bischof von Schweden einem so gearteten Schiedsgericht beistimmen würden, haben wir schon damals für selbstverständlich gehalten. Das allzu großmütige Angebot der Vorgabe eines katholischen Vorsitzenden scheint uns anfechtbar und entbehrlich zu sein. Doch deutet gerade das Beispiel Schwedens, wo dieser Antrag sehr unwirksam aufgenommen wurde², darauf hin, daß bei den Pro-

¹ Vgl. diese Zeitschrift 95 (April 1918) 68.

² Germania Nr. 736 vom 28. November 1921; Deutsch-evangelische Korresp. 1922, Nr. 3; Wartburg vom Januar 1922; Reichsbote 1922, Nr. 70; Germania 20. Okt. 1923, Nr. 291.

testanten der Sinn für diesen Weg noch geteilt ist. Das hat seine guten Gründe.

In den Göttinger „Monatsblättern für den evangelischen Religionsunterricht“, herausgegeben von H. Spanuth¹ steht ein Aufsatz von Lic. th. Paul Siebig, Oberlehrer und zur Zeit Garnisonspfarrer in Annaberg (jetzt Pfarrer in Leipzig), in dem dieser namhafte protestantische Gelehrte seinen Amtsgenossen „Vom katholischen Religionsunterricht der Gegenwart“ Bericht erstattet. Der ganze Bericht ist eine sachlich wohlbegründete Anerkennung der wissenschaftlichen Tüchtigkeit, methodischen Klarheit und des pädagogischen Taktes, mit dem die katholischen Schüler nach diesen Lehrbüchern in ihrer Religion unterrichtet und auch befähigt werden, sie gegen abweichende Lehren in Schutz zu nehmen. Siebig zieht daraus den Schluß, daß seine protestantischen Kollegen aus diesen Vorbildern noch manches lernen können, und daß es insbesondere „Pflicht der protestantischen Religionslehrer höherer Lehranstalten ist, die hier behandelten katholischen Lehrbücher zu kennen“. P. H. Eberl hat in seinem „Klostergarten“ mit Dank auf diesen Aufsatz Siebigs hingewiesen. Er ist auch der beste Beweis, daß unsre Lehrbücher zu Gegenklagen wenig Anlaß geben.

Wie steht es nun aber mit den entsprechenden Lehrbüchern auf protestantischer Seite im Vaterland? — Bis kurz vor Kriegsausbruch brachten die katholischen Zeitungen, vorab die Berliner „Germania“, mit periodischer Regelmäßigkeit Hinweise auf eine gute Zahl solcher Religions-, Lehr- oder Lesebücher, die offenkundige Entstellungen von Sätzen der katholischen Religionslehre oder von Tatsachen der Kirchengeschichte, rechte „Geschichtsfabeln“, verbreiteten. Hic Rhodus! Es wäre zeitgemäß, dem jetzigen Zustand an den höheren Lehranstalten und den jetzt dort gebrauchten Unterrichtsbüchern wieder mehr Aufmerksamkeit zu schenken, als es im letzten Jahrzehnt geschehen konnte. Was hat sich inzwischen gebessert und was bleibt auch jetzt noch zu wünschen übrig? Da und dort werden hoffentlich die anstößigen Texte entfernt oder in neuen Auflagen verbessert sein. Klagen jedoch, die uns unter der Hand zugegangen sind, lassen erkennen, daß noch nicht alles in Ordnung ist.

Noch unlängst wurden wir aufmerksam gemacht, daß an dem Gymnasium einer überwiegend katholischen Stadt (und vielleicht auch an andern Orten) ein solches Buch in die Hand der Schüler gegeben wird. Es nennt sich „Zeugnisse der Kirchengeschichte. Eine Geschichte der christlichen Kirche in Quellenstücken mit verbindendem Text“. Von Dr. Friedrich Zange (Gütersloh 1913). Die zweite Auflage, die 1919 ebendort erschien, trägt den Titel: „Zeugnisse der Kirchengeschichte aus denkwürdigen Schriften, Reden, Briefen und andern Quellen mit verbindendem Text“. Diese Auflage ist der hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg gewidmet als Zeichen des Dankes für die Verleihung der theologischen Doktortürde an den Verfasser. Daß es sich um ein ausgesprochen protestantisches oder „evangelisches“ Lehrbuch handelt, ist aus Titel und Vorwort nicht zu erkennen. Um so einseitiger tritt die Tendenz im Inhalt hervor; ein arges Zerrbild wird z. B. vom Jesuitenorden nach Pascal und ähnlichen „Quellen“ ge-

¹ Jahrgang 1918, 4./5. Heft, S. 112 ff.

liefert¹. Kein Wunder, daß über einen dem Frieden, dem Sichkennenlernen und der gegenseitigen Achtung abträglichen Einfluß des Buches geklagt wird. Wir können hier auf eine Kritik nicht weiter eingehen; aber der erhofften Kommission sei es neben vielen andern zur Prüfung empfohlen.

Katholische Eltern, Lehrer, Erziehungsberechtigte und Seelsorger haben das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen, daß nicht durch dergleichen ungeeignete Schulbücher die konfessionellen Beziehungen der Schüler an gemischten Lehranstalten vergiftet und antikatholische Vorurteile unter gebildeten Protestanten verewigt werden. Das einfachste Mittel bleibt, solange wir das ersehnte Schiedsgericht noch nicht haben, die öffentliche Presse. Je genauer und eingehender das anfechtbare Werk und die Stellen, auf die es ankommt, bezeichnet werden, desto besser. Unbedingte Zuverlässigkeit ist erste Bedingung. Auch die Anstalt, an der das Buch gebraucht wird oder zu einer gewissen Zeit gebraucht wurde, sollte genannt werden, wenn auch vielleicht aus naheliegenden Rücksichten mit der Klausel, daß davon vorerst öffentlich kein Gebrauch gemacht werde. Überhaupt wissen wir nicht, ob die politischen Blätter heute geneigt sind, jene Rubrik der schädlichen Lehrbücher wieder zu öffnen. Wie wäre es, wenn ein pädagogisches Fachorgan eine diesbezügliche Rundfrage stellte? Im Notfall ist auch der Verfasser dieser Zeilen bereit, solche Hinweise entgegenzunehmen, wobei er sich aber das Urteil über Art der Verwendung (strenge Diskretion zugesichert) vorbehalten muß.

„Die Hauptsache“, sagt Hermelink, „sind diese äußern Maßnahmen zum Schutz des konfessionellen Friedens ja nicht, die Hauptsache ist für uns (Protestanten) die Gewinnung eines innerlichen Verständnisses des katholischen Christentums.“

Das ist richtig; aber solange die im Jugendunterricht eingesogenen und gläubig festgehaltenen Verzerrungen haften, ist jenes innerliche Verständnis ganz unmöglich. Darum erscheint uns ein stweilen die Abhilfe auf dem Gebiete des Religionsunterrichtes und der Religions- und Geschichtsbücher als Vorbedingung jedes weiteren Verständnisses wichtiger als alles andere.

Vorerst aber müssen wir dem Verfasser noch in seinem Schlußabschnitt folgen. Er stellt die Frage:

„Was ist es denn, das den Katholizismus so anziehend macht weit hinein in die Reihen unsrer besten Zeit- und Konfessionengenossen?“

Drei Elemente, meint er, oder „drei Reaktionen scheinen da wirksam zu sein und alte Wahrheiten neu entdecken zu helfen:

1. Die katholische Kirche gibt religiöses Gemeinschaftsgefühl im Kultus sowohl wie in ihren karitativen Organisationen, wie wir das niemals so innig und so großzügig zugleich in unserer evangelischen Kirche gestalten können. . . . Der Protestantismus hat viel mehr Anteil an der atomisierenden Persönlichkeitskultur der Vorkriegszeit und hat zu leiden unter deren Verdicht im gegenwärtigen Zeitbewußtsein.

2. Der katholischen Kirche Stärke und, wie wir noch sehen werden, innerstes Wesen ist die objektive Wahrheitsform, die in höchster übernatürlicher Ausgestaltung dargeboten wird, ein Anziehungspunkt sondergleichen in einer Welt, die das subjektive ‚Erlebnis‘ zu Tode geritten hat.

¹ In G. Krügers „Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende“ 2. Band (Tübingen 1911) hat Hermelink den dritten Teil: Reformation und Gegenreformation bearbeitet. Darin hat er ebenfalls einer ganzen Anzahl beklagenswerter Irrtümer und Geschichtsfabeln Unterschlupf gewährt. In einer Neuauflage werden sie zu verbessern sein.

3. Daß der autoritative Führer, die für andere einstephende stellvertretende und heilige Persönlichkeit des Priesters und des Mönches, für viele unsrer Zeitgenossen eine befreiende und beruhigende Bedeutung gewonnen hat, ja daß es immer Menschen mit solchen Bedürfnissen geben wird, müssen wir anerkennen und nicht nur beklagen.“

Ein gewisses wohlwollendes Einfühlen ist in diesen Worten nicht zu verkennen. Aber Hermelink bleibt doch auf halbem Wege stehen. Es handelt sich bei diesen drei tatsächlichen Anziehungen nicht nur um Zeitbewußtsein und um zeitgenössische Bedürfnisse nach „stellvertretenden und heiligen Persönlichkeiten“. Worauf es ankommt, ist die Frage, ob das katholische Dogma von der hierarchischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt und von den Sakramenten nicht besser mit gewissen Sätzen des Neuen Testaments, vorab der Evangelien, übereinstimmt als die protestantische Theorie vom allgemeinen Priestertum, die Hermelink in die Worte faßt: „Da tritt kein anderer für ihn ein, auf sich selber steht er da ganz allein“. Um so richtiger ist die andere Bemerkung, daß hier der Punkt sei, wo „die Wege sich schließlich scheiden zwischen protestantisch und katholisch, das muß unser Bekenntnis sein in puncto Religion und Moral“.

Es folgt dann bei Hermelink ein Hinweis auf den Weg der Geschichte, um von da einen Blick in die Eigenart des katholischen Christentums zu gewinnen. „Gerade die neueste Forschung über Luther und die Reformatoren (Zwingli und Kalvin) hat die religionsgeschichtliche Eigenart des reformatorischen Gottesbegriffes viel stärker als bisher herausgekehrt.“

Hier setzt er sich auch mit seinem Marburger Kollegen Fr. Heiler und dessen von Söderblom übernommenen „evangelischen Katholizität“ und mit den Bekenntnissen von L. Fendt und J. Engert auseinander. Der Weg dieser „idealen“ Katholizität habe zwar bezaubernde Gewalt; „aber er bleibt ein romantischer Holzweg und führt nicht zum Ziel“. P. H. Grisars Lutherbiographie und Lutherstudie über das Truglied „Ein feste Burg“ wird ebenfalls herangezogen zum Beweis der Tatsache, daß „die Kluft zwischen den beiden Konfessionen bezüglich der Kirchenlieder größer ist, als man meint. Zweierlei religiöse Gesamteinstellungen, verschiedenartige Gottesbegriffe liegen den beiden Konfessionen zu Grunde und klingen in jedem einzelnen Niedervers und in jeder liturgischen Handlung mit.“

Es ist merkwürdig, wie stark Hermelink den Unterschied des Gottesbegriffs zwischen Katholiken und Protestanten hervorhebt. Er steht da im Gegensatz zum lutherischen Landesbischof Ihmels, der auf dem letztjährigen Weltkongreß der Altlutheraner in Eisenach einen besondern Nachdruck darauf legte, daß Luther und die rechtgläubigen Lutheraner durchaus am vollen altkirchlichen und katholischen Dogma, also selbstverständlich auch am Gottesbegriff, mit Entschiedenheit festhielten. „Luther“, sagt Ihmels, „hat wohl gewußt, was er tat, wenn er sich mit solchem Nachdruck zu dem altkirchlichen Dogma bekannte.“¹ Aus dieser Tatsache wollte Ihmels die „Ökumenizität der lutherischen Kirche“ ableiten. Wer von beiden hat nun recht? — Die Frage brauchen wir hier nicht zu lösen; aber es ist gut, daran erinnert zu werden, daß bei den Neuprotestanten schon der Gottesbegriff mehr und mehr ein anderer wird als bei uns Katholiken.

¹ Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung, Nr. 42 vom 19. Oktober 1923.

Nach diesen Grundlegungen kommt Hermelink zu seinem Endergebnis und sagt:

„So ist es, meine ich, das Gebot der Stunde für uns, nicht daß wir unsre evangelisch-protestantische Eigenart verwischen und in einer evangelischen Katholizität aufgehen lassen, sondern daß wir sie so stark als möglich und in gegenseitiger Kontrolle so christlich als möglich herauskehren. Das geht nicht, ohne die ganze Klaviatur der gegenseitig möglichen Einstellungen, wie sie in der Geschichte unsrer Kirche hervorgetreten sind:

1. Der Bruch Luthers mit Rom ist erfolgt in Durchführung der apokalyptischen Antichristidee. In dem Papsttum... sah Luther die widergöttliche, letztlich zu besiegende Macht der Hölle...

2. Die übrigen Reformatoren und auch Luther selbst gelegentlich handelten aus der Renaissanceidee heraus in Rückkehr zu den reinen alten Quellen der Schrift und zu der apostolischen Form des Christentums...

3. Im Zeitalter der Gegenreformation ist es der Gedanke der offenbarten Lehreinheit der inspirierten Schrift; die schriftgemäße Rechtgläubigkeit der Bekenntnisse...

4. Die Befreiung der Geister vom Kirchen- und Dogmenzwang gilt als das Hauptwerk in der folgenden Epoche der Aufklärung.“ In der hieraus abgeleiteten Toleranz sei aber „zugleich eine Gleichgültigkeit gegen Kirchentum und Lehrgehalt verbunden, welche der ausgeprägten religiösen Überzeugung nicht gerecht wird“.

5. „Diese Toleranz mußte also vertieft werden zu christlich-brüderlicher Annäherung und Ergänzung. Das geschah durch Pietismus und Erweckung einerseits und den deutschen Idealismus anderseits...

6. Die konfessionelle Einstellung des 19. Jahrhunderts ist der Kulturkampf, heraufgeführt von dem neuen, im Ende der Romantik gestalteten und seine ultramontanen Ziele siegreich durch das Jahrhundert verfolgenden Katholizismus einerseits und den Liberalismus anderseits... Daß diese Schlagworte herüber und hinüber aufhören müssen, ist klar. Sie können aufhören, wenn wir uns mit neuer Liebe und neuem Glauben, mit echt katholischer Universalität und mit evangelischer Gewissenhaftigkeit je in unsre gegenseitige Eigenart vertiefen.

7. So wollen wir denn als Kennzeichen eines neuen nicht mehr kulturkämpferischen Zeitalters die vielfältigen kulturellen Fortschritte, die religiösen Kräfte und ethischen Werte des gegenwärtigen Katholizismus auch unsererseits begrüßen... Und diejenigen unsrer Glaubensgenossen, denen es halt zum Katholischwerden ist, die sollen ruhig dahin ziehen, wohin ihr Herz verlangt. Es ist besser, sie werden gute Katholiken, als daß sie schlechte Christen bleiben. Aber zu dieser vollen, grundsätzlichen Anerkennung der katholischen Bestrebungen in der Gegenwart sind wir nur berechtigt, wenn wir auch unsererseits unser protestantisches Kirchentum den Aufgaben der Zeit öffnen. Wir bekennen uns zu einem weltoffenen Protestantismus...

Der, welcher seine Kirche so vielgestaltig hat werden lassen, wie sie ist, weiß, warum er das getan hat... Das Reich muß uns doch bleiben!“

Der Klang dieser siebten Taste Hermelinks auf der kirchengeschichtlichen Klaviatur des Protestantismus hat für unser Ohr eine bezaubernd süße Färbung. „Zum Katholischwerden“ ist es ihm zwar, wie wir hören, noch längst nicht. Selbst das Einfühlen und Verstehen weist noch Lücken auf, und man ist beim Lesen der eben auszugslich angeführten Stellen auf Schritt und Tritt versucht, Randglossen und Einsprüche anzubringen. Wir müssen für diesmal auf solche Begleitmusik verzichten. Der urteilsfähige Leser wird selber schon da und dort die naheliegenden Vorbehalte angebracht haben. Statt dessen drängt es uns vielmehr, dem gelehrten Verfasser unsre Anerkennung und unsern Dank auszusprechen

für die Mühe und Sorgfalt, die er auf sein Büchlein verwandt hat. Der ganze Gedankengang und besonders die reichlichen Anmerkungen am Schluß mit den oft nicht leicht zu beschaffenden Quellenbelegen geben davon Zeugnis. Er will offenbar nicht nur der landläufigen Duldung und Toleranz, sondern einer auf besserer Kenntnis beruhenden Achtung und Liebe des andern Teiles das Wort reden.

Von unsrer Seite wollen wir uns immer wieder zu der Pflicht bekennen, auch unsre irrenden Brüder nicht vorschnell als hartgesottene Abtrünnige oder „Keger“ zu brandmarken oder innerlich zu verurteilen. Gerade die Wahrnehmung, die wir oft genug machen müssen, welch unglaubliche Vorurteile und falsche Einbildungen so vielen durchaus edlen und wohlgesinnten Protestanten von Jugend auf anerzogen sind, machen es uns leicht, nicht in ein übereiltes Urteilen wegen Böswilligkeit und mala fides zu verfallen. Da wir zudem meist in stark gemischten Gegenden wohnen, so treffen wir immer wieder mit wahrhaft edlen, frommen und gewissenhaften Protestanten zusammen, an deren christlich ernster Gesinnung, Gottes- und Nächstenliebe wir uns nur erbauen können. Aber gerade von vielen dieser tugendhaften Protestanten erhalten wir die greifbarsten Beweise dafür, wie schwer es ist, gegen die in früher Jugend — man denke nur an eine gewisse, längst schon berüchtigte Art von Konfirmandenunterricht — eingesogenen Vorurteile wirksam aufzukommen. Sie können es einfach nicht fassen, daß sie in so wahrheitswidriger Weise unterrichtet sein sollten. „Der Herr Pastor oder Herr Lizentiat Soundso war doch ein so frommer und gelehrter Mann; der hätte uns doch nicht in dieser Weise angelogen, wenn er nicht von der Wahrheit überzeugt gewesen wäre. Ihr Katholiken denkt euch wohl etwas anderes dabei, wenn ihr es bestreitet; man weiß das ja; aber in der Hauptsache muß es doch wahr sein.“ Weitere Angebote von Gegenbeweisen werden meist mit mitleidigem Achselzucken oder noch schroffer abgelehnt. Und doch wäre für einen Suchenden die Erkenntnis, „daß man ihm die katholische Kirche bisher nicht der Wahrheit entsprechend dargestellt hat“, nur die unterste Stufe eines siebenstufigen Aufstiegs zur katholischen Wahrheit, wie Rechtsanwalt Kurt Rothe in seinem sachkundigen Büchlein: „Auf dem Heimwege“¹ aus eigener Erfahrung bezeugt.

Aus diesem Grunde legen wir so großes Gewicht auf besseres Kennenlernen und auf den Kampf gegen Vorurteile, Geschichtslügen und Fabeln. Wir auf unsrer Seite sind durchaus bereit, und niemand verbietet es oder hindert uns, unsre andersgläubigen Brüder auch von ihren guten Seiten kennen zu lernen, ihren christlichen Glaubensbesitz und ihr sittliches Streben, ihre guten, aus Glauben und Liebe fließenden Werke neidlos anzuerkennen. Gern wollen wir uns durch solche Wahrnehmung zu doppeltem Wettstreit mit ihnen und zum Gebet um ganze und vollkommene Einheit in Wahrheit, Glauben und Liebe anspornen lassen.

Matthias Reichmann S. J.

¹ Beiträge zur Seelenkunde und Seelenpflege unsrer suchenden Zeitgenossen (Paderborn 1922, Bonifaziusdruckerei).

Oekultismus und Hypnose¹.

I. **Hypnose im Dienste des Oekultismus.** Als E. v. Cyon im Jahre 1912 in einem Atemzug Spiritismus und Hypnotismus als „seelische Verirrungen“ und „Aberglauben“ bezeichnete und behauptete, „zwischen Gelehrten und Klinikern einerseits und berufsmäßigen Hypnotisfeuren, Spiritisten und Medien andererseits ist eine unerfreuliche Intimität eingetreten“, mochte man füglich erstaunt sein und sich damit trösten, daß es sich bloß um das Aufblühen des „hypnotischen Aberglaubens in mehreren Pariser Kliniken“ handle. Denn in den Studien französischer Autoren, namentlich aus der Schule des berühmten Nervenarztes Charcot, zeigte sich frühzeitig jene Verbindung des Hypnotismus mit dem falschen Mystizismus, welche die Lehre der alten Magnetisfeure gekennzeichnet hatte. Die Frage nach der Suggestion purement mentale stand im Vordergrund neben der Frage nach der Ekstase und der Stigmatisierung und dem Heilglauben, la foi qui guérit. Die stille Hoffnung, die Wunder der Klinik, die man in der Hypnose zu schauen glaubte, den Wundern des Evangeliums und den Heilungen an den Gnadenstätten an die Seite stellen zu können und so diese letzteren ihres übernatürlichen Charakters zu entkleiden, war zu verlockend. An Verallgemeinerungen und kühnen Behauptungen, an Übertreibungen in der Schilderung der auffälligen Erscheinungen des hypnotischen oder Nervenschlafes und der durch ihn erzielten Heilerfolge und an echt theatralischer Aufmachung ließ man es in Paris und anderswo nicht fehlen. Nun sind wir auch in Deutschland so weit, daß ein Bündnis des Hypnotismus mit dem Mystizismus sich vollzieht, entgegen dem besten Willen der wissenschaftlich geschulten und wissenschaftlich ernstesten Ärzewelt. Die großen philosophischen Unklarheiten, die so vielen, auch ärztlichen Schriften über Hypnose anhaften, mögen ihren Teil dazu beitragen. Ein Hauptgrund aber liegt in den hypnotischen Erscheinungen selber, die uns ein Stück Nachtseite des menschlichen Lebens offenbaren und damit dem Lieblingsgebiet des Oekultismus nahe stehen. Kennt die Hypnose nicht eine Überempfindlichkeit der Sinne, die natürliche Grenzen überschreitet, ist sie nicht Zeuge von Fernsehen, Fernhören und Fernfühlen, von Entzückungen und Gesichten, von rätselhaften Steigerungen des Gedächtnisses, der künstlerisch schaffenden Phantasie, von einem Raum und Zeit übersteigenden Verkehr der Seelen, vom wundersamen Einfluß der Seele und ihrer Vorstellungen auf den Körper und sein Geschehen, auf Schaffenskraft und Gestaltungskraft? All das ist ja zu lesen in wissenschaftlichen Büchern, geschrieben von Ärzten und Professoren von klingendem Namen. Das haben sich die Oekultisten zunutze gemacht. Es gibt Wanderhypnotisfeure, die in Jahrmarktbuden und auf Volkswiesen die hypnotischen Erscheinungen dem zweiten Publikum zeigen oder auch nur vorgaukeln, aber auch Salonhypnotisfeure, zu denen Leute aus den obern

¹ Vgl. J. H. Schulz: Gesundheitschädigungen nach Hypnose. Ergebnisse einer Sammel- forschung. Halle a./S. 1922, Marhold; P. Norbert Brühl C. SS. R.: Nachdenkliches über den Hypnotismus. Köln 1923, Bachem (Vereinschrift der Görresgesellschaft); Jos. Gröbes S. J.: Lehrbuch der experimentellen Psychologie II (Freiburg 1920) 589—616; Alph. Lehmen S. J.: Psychologie (4.—5. Auflage, herausgegeben von J. Beßmer S. J., Freiburg 1921, Herder) 225 ff.

Zehntausend und Kriegsgewinnler großen Stiles laufen. Sie nennen sich auch wohl Experimentalpsychologen und Vertreter naturwissenschaftlicher Seelenkunde. Handlungsangestellte und Spengler, Bäcker und Schauspieler behaupten, in München oder sonst in einer Großstadt für dieses Fach herangebildet zu sein. Autohypnose und Fremdhypnose, Wachsuggestion und posthypnotische Suggestion, Hellsehen und Telepathie, Faszination u. dgl. mehr sind die Spezialitäten, welche diese „Künstler“, „Meister“ und „Professoren“ durch ihre Medien vorführen. In der okkultistischen Literatur unserer Tage fehlt die Hypnose nie, wenngleich manche Okkultisten von Fach lieber von Magnetismus u. dgl. reden, und in der Verteidigung des Okkultismus findet die Berufung auf die Hypnose immer ihre Stelle. Um die hellseherische und psychometrische, fernhörende und fernfühlende Fähigkeit der Sensitiven oder Medien in Tätigkeit zu setzen, wird die Hypnose verwendet. Vor allem hat der Spiritismus sich mit dem Hypnotismus befreundet; der sog. Trancezustand wird vielfach durch Fremdhypnose herbeigeführt und in den Schauspielen der Materialisationsfiguren ist es die Hypnose, welche eine Eva Carrière oder einen Granet-Bluski in die Möglichkeit versetzt, ihre „teleplastischen“ und „ideoplastischen“ Fähigkeiten zu betätigen.

Noch eines. Der Okkultismus rühmt sich auch seiner geheimen Heilkunde, und auch darin leistet der Hypnotismus ihm willkommene Dienste. Etwas Geheimnisvolles und Rätselhaftes hat er ja anfänglich für die meisten Leute an sich; ferner braucht es, um die hypnotischen Erscheinungen und durch sie die Heilerfolge hervorzurufen, kein mühsames ärztliches Studium, keine chirurgischen Instrumente, keine Arzneikunde; ein kühnes Auftreten oder ein feines Sicheinschmeicheln genügt ja, um der Suggestion Allmacht zu verleihen. So denkt man sich. Und es fehlt an Büchern nicht, die wissenschaftlich sein wollen und wenigstens dem neurologisch geschulten Hypnotiseur die größten Dinge zutrauen. Wenn aber, wie Sanders (Hypnose und Suggestion [1921] 67) behauptet, allein Suggestion der heilende Faktor ist und der künstliche Schlaf nur herbeigeführt wird, um der Suggestion „den Eintritt in die Psyche zu erleichtern“, an sich aber niemals eine Heilwirkung erzielt, so ist nicht einzusehen, warum nur ein Neurolog durch Hypnose soll heilen können.

Dieser Ansicht huldigte offenbar Herr „D. Ballani“, der von Dresden unter Datum des Poststempels an Sanatorien und Ärzte ein Schreiben versandte, in welchem, wie uns J. H. Schulz mitteilt, unter anderem Folgendes zu lesen war:

„Ärzte, die die Hypnose als nur vom Hörensagen oder aus Büchern ohne praktischen Unterricht kennen, halten sich meist schon für Psychotherapeuten, und wenn sie dann in der Praxis nichts als Mißerfolg ernten, so ist daran nicht die Hypnose schuld, vielmehr beweist es, daß sie eine Wissenschaft ist und bleibt, die man nur im praktischen Unterricht bei einem erfahrenen Fachlehrer erlernen kann. — Ich erteile seit 25 Jahren ausschließlich an Ärzte Spezialunterricht in Suggestion, Autosuggestion, Hypnose, posthypnotische Aufträge, Magnetismus, Gedankenübertragung usw., und alle Herren werden unter besonderer Berücksichtigung ihres Spezialfaches derart vollkommen ausgebildet, daß sie die Psychotherapie vollständig selbständig mit vollem Erfolg ausüben können. Ich besitze durch meine praktischen Erfahrungen eine eigene kombinierte Heilmethode, welche bei allen Leiden mit Erfolg angewandt werden kann. . . . Warme Empfehlungen von Sanatorien und Ärzten, die meine Schüler waren, stehen zur Seite.“

So schießen denn „Magnetisierer“ und „Magnetopathen“, „Naturheilkünstler“, „Mentalisten“ und „Psychotherapeuten“ wie Pilze aus dem Boden. Einem Varietehumoristen ist es sogar geglückt, vor zwei Jahren in Braunschweig den Titel „Professor für Psychotherapie“ zu erwerben (vgl. J. H. Schulz a. a. D. 45). Freilich soll diese Rolle „auf Grund nicht einwandfreier Vorfälle“ bereits ein unrühmliches Ende gefunden haben. Daneben betreiben auch spiritistische und okkultistische Medien die magnetische oder hypnotische Heilkunst, sie besitzen aber überdies auch die Gabe, hellsehend die Krankheiten ihrer Kunden aus irgend welchen Gebrauchsgegenständen zu erkennen und hellsehend und hellhörend die entsprechenden Heilmittel zu erfahren! Welchen Zuspruchs sich diese Psychotherapeuten erfreuen, zeigen die von Schulz zitierten Fälle: Ein Arzt ließ sich von dem vorhin genannten „Professor der Psychotherapie“ „in suggestiver Analgesie kariöse Zahnwurzeln entfernen“, ein ärztlicher Leiter eines Krankenhauses in einer westdeutschen Stadt zog einen „magnetopathischen Kurpfuscher“ zu, um zwei junge Mädchen, die nach hypnotischen Laienexperimenten in einen Dämmerzustand verfallen waren, „in mehrstündiger schwerer Arbeit“ zu heilen. Darf es wundernehmen, wenn viele beginnen, an der Vorzüglichkeit oder auch nur Harmlosigkeit der Hypnose zu zweifeln, ja sich sogar die Frage stellen, ob nicht der ganze Hypnotismus ein Aberglaube und Schwindel sei, wie der Okkultismus, in dessen Dienst er tritt?

II. Gesundheitsstörungen nach Hypnose. Liébeault, Bernheim, Wetterstrand, van Emden, v. Kenterghem, Ringier, Delius, Forel erklären kategorisch, nie einen Fall von ernstlicher oder dauernder Schädigung der körperlichen oder geistigen Gesundheit durch Hypnose beobachtet zu haben. So Forel im Jahre 1907 (Fröbes a. a. D. 599). Man durfte freilich auch damals schon diese kategorische Erklärung nicht allzusehr pressen, da zugestanden wurde: die einzigen beobachteten Schädigungen seien hysterische Anfälle und Autosuggestionen, vorübergehende Eingenommenheit des Kopfes usw. gewesen, sowie bei den ersten Versuchen und mangelhafter Übung einigemal Verfallen in Autohypnose. Ein wesentlich düstereres Bild entwirft die Schrift von J. H. Schulz (Jena) auf Grund einer Sammelforschung. Sie unterscheidet allgemeine Störungen, die im Gefolge von Hypnose auftreten, psychische Einzelsymptome und eigentliche geistige Erkrankungen (Psychosen). Als allgemeine Störungen führt Schulz auf: Kopfschmerzen, Zittererscheinungen, leichte Benommenheit, tagelanges Uebelbefinden allgemeiner Art, mit oft erheblicher Erwerbs- bzw. Arbeitsstörung. Da diese Erscheinungen vor allem nach Schauhypnosen beobachtet wurden, ist Schulz geneigt, sie auf Rechnung technischer Mängel bei der Vornahme der Hypnose durch Laienhypnotisierer zu setzen; er gibt jedoch zu, daß auch dem ärztlichen Hypnotiseur besonders im Anfang, gelegentlich aber selbst später noch technische Mißgriffe unterlaufen können. Als auffällige Einzelsymptome wurde Folgendes beobachtet: Steigerung der motorischen Suggestibilität; Leute, die von einem Vortragenden aufgefordert waren, das Phänomen des automatischen Händeschlusses zu versuchen, vermochten nicht nur für diesmal die aneinander gelegten Hände nicht zu trennen, sondern blieben auch nachher in diesem Punkte so übersuggestibel, daß sie noch längere Zeit auch bei bloßem Zusehen gehemmt waren. Bei andern wurden durch Zusehen in einer Volksfestbude, in der ein

Artistenpaar „Hypnosen“ und zwar tatsächlich bloß simulierte Hypnosen vorführte, von schwerer Angst vor jeder, auch ärztlicher Hypnose befallen. Ein Mädchen ließ sich 1902 in einer größeren Gesellschaft durch einen Vetter hypnotisieren. Im unmittelbaren Anschluß an diese Hypnose trat hysterische Blindheit auf, die viele Jahre bestand und noch 1906 jeder Therapie, „Elektrizität, Suggestion, Hypnose, ferrum candens usw.“ trogte. Obwohl später glücklicherweise der Fall durch ärztliche Behandlung günstig ausging, wird man jedenfalls zugeben müssen, daß hier eine „recht ernste Gesundheitschädigung“ vorlag. Viel bedenklicher liege die Sache, sagt Schulz bei geistigen Störungen, die sich an Hypnosen anschließen können. Harmlos seien zwar kurze posthypnotische „Autohypnosen“, bloße Erleichterungen der „hypnotischen Umschaltungen“, da durch hypnotische Gegen suggestion das Wiederauftreten solcher Symptome leicht verhindert werden könne. Indes darf man hinter diese Harmlosigkeit vielleicht doch ein Fragezeichen setzen. So in dem von Nonne aufgeführten Fall, wo an einem vor Jahresfrist wegen Lähmung hypnotisierten Patienten eine „tiefe Autohypnose“ auftrat, als dieser, im Wohnzimmer wartend, einem Porträt des Arztes gegenüber saß. Der Wiener Psychiater Wagner von Jauregg berichtet von einem jungen Mann, der schon etwa zweihundertmal aus bloßem Fürwitz hypnotisiert worden war. Dabei war ihm wiederholt die Suggestion gegeben worden, er sei irrsinnig, und er benahm sich dann danach. Aber schließlich artete die Sache in einen tobsüchtigen Erregungszustand aus, in dem der Hypnotisierte den Hypnotiseur verprügelte und in die Psychiatrische Klinik eingeliefert werden mußte. „Dort war er am andern Tag wieder klar; es bestand Amnesie, die durch neuerliche Hypnose aufgeheilt werden konnte.“

Häufig sind hysterische Dämmerzustände, in denen Verwirrtheit, Geistesabwesenheit, innere Unruhe und Angst, traumhaftes Benehmen, halluzinatorische Erregung sich finden. Zuweilen sind mit ihnen auch Zwangsvorgänge verbunden, Schlassucht, Angst noch in Hypnose zu sein, zwanghafte Bindung an den Hypnotiseur, schreckhaftes Sehen von Auge und Hand des Hypnotiseurs, Hören von Stimmen (34). Aber auch andere geistige Erkrankungen wurden im Gefolge von Hypnose beobachtet, so eine „induzierte halluzinatorische Wahnsynthese“ oder, wie ein späteres Nachgutachten sagt, „Schizophrenie“ (28 f.), ferner „eine komplizierte, vielseitige, degenerative Psychose von Dämmercharakter“ (29), „Spannungsirresein“.

Schulz hebt (36 ff.) mit Recht hervor, daß die Beurteilung von geistigen Erkrankungen, die sich an Hypnosen anschließen, auf Schwierigkeit stößt. Häufig lag schon geistige Erkrankung oder die Anlage zu einer solchen vor, als die Hypnose vorgenommen wurde, so daß diese bloß als auslösende Ursache in Betracht kommt oder nur einen zweiten Schub in der schon bestehenden Erkrankung bedeutet. Aber auch das ist ernst genug.

Abschließend sagt J. H. Schulz (2): „Die Sammelrundfrage hat ein Material von 26 Allgemein- und Einzelschädigungen ergeben, mehr als 50 hysterische, etwa 30 schizophrene Psychosen. Fast das gesamte Material fällt den Laienschauhypnosen oder hypnotischen Laienzirkeln zur Last.“ Doch unterläßt er es nicht, auch Zeugnisse (19) anzuführen, wo ärztliche Mißgriffe vorlagen; er läßt erkennen, daß durch Mangel an seelischer Vorbereitung des Patienten,

durch schroffes Vorgehen beim Einschläfern und Aufwecken, durch Unterlassung des Wegsuggerierens lästiger, körperlich-seelischer Begleitsymptome auch die ärztliche Hypnose schädlich wirken kann. Er geht noch einen Schritt weiter (13) und läßt durchblicken, daß auch die Hypnose als solche ihre Gefahren birgt. Die Hypnose ist ihm schon äußerlich charakterisiert durch „Abschaltung der Höchstfunktionen mit schlafähnlicher, wahrscheinlich schlafgleicher Einengung...“ Je nach Individualität des Patienten und Leitung durch den Hypnotiseur treten nun mit dem Einsetzen des schlafähnlichen Zustandes „optische, akustische, motorische Phänomene in den Vordergrund, die sich schrankenlos und widerspruchsfrei behaupten, da die ‚oberbewußten‘, die Höchstfunktionen, abgeschaltet sind. So entsteht das dem Neuling so eindrucksvolle Bild der ‚absoluten Suggestibilität‘ mit oft traumhaft lebendigem Erleben“.

Auch der Körper ist in Mitleidenschaft gezogen. Die suggestiv geweckten „Affektstöße gehen mit deutlichen Stoffwechselstörungen einher“. Man wird kaum behaupten wollen, daß ein solcher Zustand, in welchem ruhige Überlegung und freier Willensentscheid ausgeschaltet, der Mensch den an ihn herantretenden Einflüssen sozusagen haltlos preisgegeben und dem Spiel der niedern seelischen Funktionen ausgeliefert ist, als indifferent, harmlos, ja gesund betrachtet werden könne. Schulz kommt denn auch zu dem Schlusse: „Die Hypnotisierung stellt einen tiefen Eingriff in das Seelenleben dar, der nur bei völlig Gesunden und unter Berücksichtigung zahlreicher technischer Regeln gut vertragen wird“ (49).

Eine weitere Schlußfolgerung, die sich gebieterisch aufdrängt, zieht Schulz nicht; sie ist aber in seinem Material genügend begründet. Sie lautet: Der Hypnotismus hat seine Gefahren für den Körper, aber noch mehr für die Seele, und sie steigern sich, je häufiger die Hypnose vorgenommen wird. Die Abhängigkeit vom Hypnotiseur wächst, der Wille wird gegenüber seinen Suggestionen schwächer, Phantasie und sinnliche Affekte gewinnen die Oberhand.

Schulz betont ernst die Gefahren, die eine technisch fehlerhafte Hypnose oder eine Hypnose an psychopathisch Veranlagten mit sich bringt (18 49). Sie „führen häufig zu oft schweren Gesundheitsstörungen. Diese äußern sich als Kopfschmerzen, Benommenheit, Krampfanfälle, Lähmungen, Sprach-, Geh- und Sehstörungen, Schlaf und Dämmerzustände; Geistesstörungen bis zu mehrjähriger Dauer sind nach Hypnososen beobachtet“ (49). „Wenn auch im allgemeinen nicht bei der Hypnose wie bei der Narkose mit augenblicklicher Lebensgefahr zu rechnen ist — vereinzelte Todesfälle nach Hypnose sind beschrieben —, so sind doch die Folgen falscher oder falsch angewandter Hypnose so bedenklich, daß die Volksgesundheit gebieterisch Schutz verlangt.“ Gern hätten wir auch ein ernstes Wort gehört über die Pflicht des Arztes, in seinen Suggestionen vorsichtig zu sein. Die (S. 18) gegebenen Warnungen vor gefährlichem Experimentieren genügen nicht. Kein Arzt hat das Recht, persönliche unglaubliche Anschauungen und weitherzige sittliche Auffassungen zur Richtschnur seiner Suggestionen zu machen. Unser Volk bedarf zur geistigen Gesundung in diesen Zeiten wilder Gärung doppelt und dreifach der religiösen Grundsätze des vollen, ungeschmälernten Christentums.

Daß wir allen Grund zu Bedenken haben gegenüber gewissen hypnotischen Versuchen und Suggestionen, die man sich schon erlaubt hat, wird jeder

Leser der sogleich zu besprechenden Schrift ohne weiteres verstehen (vgl. besonders S. 49).

III. Nachdenkliches über den Hypnotismus. P. Norb. Brühl C. SS. R. führt in seiner Schrift „Nachdenkliches über den Hypnotismus“ drei Gedanken aus:

1. Die hypnotischen Erscheinungen, die vielfach so unwahrscheinlich und unglaublich klingen, sind wissenschaftlich nicht genügend festgestellt. Zuverlässige, äußerlich erkennbare, jeder Täuschung entrückte Merkmale fehlen, und das Zeugnis der Versuchspersonen ist, da es sich oft genug um hysterische handelt, unzuverlässig und auch nicht nachprüfbar. Er zeigt dies S. 6—32 zunächst an den von Charcot aufgestellten Stufen der Hypnose, deren Bestehen und Kennzeichnung von Bernheim und der Nanziger Schule aufs entschiedenste bestritten wird. Nicht viel besser steht es mit den Stufen, die Forel unterscheiden zu sollen glaubt. Besonders wird Trömmner (Hypnotismus und Suggestion, 2. Aufl. Leipzig 1913) einem Kreuzverhör unterzogen und den Aussagen anderer Autoritäten auf dem Gebiet der Hypnose gegenübergestellt. Auch seine Behauptungen bestehen die Prüfung nicht; er widerspricht sich selber. Für keine der behaupteten auffälligen hypnotischen Erscheinungen, wie Unempfindlichkeit, Verschärfung der Sinnesorgane, Erinnerungslosigkeit usw., besteht eine genügende wissenschaftliche Gewähr. „Etwas Zuverlässiges und Greifbares für das Bestehen des hypnotischen Zustandes haben Trömmners objektive Kennzeichen nicht geboten, und vor der Möglichkeit des Betrugs ist kein einziges Zeichen geschützt, was übrigens Moll, Gallis, Hansen, Babinsky u. a. ausdrücklich zugeben“ (23). Die Untersuchung, wie es mit der völligen hypnotisch suggerierten Blindheit steht, von der Trömmner spricht, erpreßt Brühl das ernste Wort: lieber greife man zu jeder Ausrede, um nur nicht einzugestehen, daß man von hysterischen Weibern zum Narren gehalten worden ist (25).

2. Es herrscht in Bezug auf die grundlegenden Begriffe Hypnose und Suggestion ein Widerspruch zwischen den verschiedenen Autoritäten auf dem Gebiete des Hypnotismus, ja oft bei einem und demselben Autor (33 ff.). Man ist sich weder darüber einig, was Hypnose, noch was Suggestion ist; man streitet, ob die Hypnose ein normaler oder ein krankhafter Zustand sei und was in ihr das wirksame Moment bilde, der Schlaf, die suggerierte Vorstellung oder die starken Gefühle. So staunt man nicht, wenn Brühl zu der Anschauung Strümpells hinneigt: Jede Hypnose ist eine künstlich hervorgerufene hysterische Erscheinung, und die einzelnen Formen der Hypnose unterscheiden sich in nichts von den verschiedenen hysterischen Zuständen (40 55). Die Ähnlichkeit der allgemein behaupteten hypnotischen Erscheinungen mit den bekanntesten und auffälligsten hysterischen Störungen auf dem Gebiet der Sinnes-tätigkeit und Bewegung, der Phantasie und der Erinnerung ist allerdings merkwürdig genug.

3. Die von den Hypnotisierenden behaupteten Heilerfolge schrumpfen bei näherem Zusehen ganz bedeutend zusammen (43 ff.). Organische Leiden beseitigt die Hypnose nicht; auch die krankhafte Veranlagung wird nicht geheilt; so bleibt z. B. das hysterische Grundleiden fortbestehen, höchstens für Einzelsymptome, für „einige Zustandsbilder“, wie Binswanger sagt, kann von der

hypnotischen Suggestivtherapie Erfolg erwartet werden, „ihre Wirksamkeit ist äußerst beschränkt und in ihren Erfolgen durchaus problematisch“ (44). Prüft man Bernheims Berichte über Heilerfolge näher, so bleibt man oft genug im Zweifel, worin die Heilung bestehen soll, ob sie nicht auf Rechnung anderer Heilmittel oder eines spontanen Heilungsprozesses zu schreiben ist (45 ff.).

P. Brühl belegt seine Ausführungen reichlich mit Angaben aus der ärztlichen Literatur, besonders auch mit Aussprüchen berühmter Hypnotisierer, die in der Schrift selber nachgelesen werden müssen. Man kann ihm also nicht den Vorwurf machen, es spreche aus ihm bloß der voreingenommene Theolog. Wir sind ihm dankbar für die große Mühe, die er es sich kosten ließ, und für den Mut, mit dem er es gewagt hat, der zur Mode und zum Verhängnis gewordenen Überschätzung der Hypnose entgegenzutreten. Er schließt seine Ausführungen mit den Worten: „Hat aber Strümpell recht, und seine Auffassung scheint mehr und mehr an Boden zu gewinnen, dann ist die Hypnose als Heilmittel gerichtet, und wir haben es nur mit hysterischen Erscheinungen zu tun, deren Erklärung und Behandlung wir ruhig der künftigen Wissenschaft überlassen können“ (55).

Schriften wie die von J. H. Schulz lassen uns hoffen, daß diese Wissenschaft in ihren ernstesten und wahrheitsliebenden Vertretern in absehbarer Zeit Klarheit schaffe. Allein drei Fragen drängen sich auf, für die man jetzt schon eine Antwort erwartet und die man, wie uns scheint, auch jetzt schon beantworten kann. Sie lauten:

Gibt es keine irgendwie gesicherten hypnotischen Erscheinungen?

Ist die Hypnose ein wissenschaftlich irgendwie faßbarer Zustand?

Sind Heilungen irgend welcher Art durch Hypnose möglich und wahrscheinlich?

Oder mit andern Worten etwas gröber, aber gemeinverständlicher formuliert: Ist der ganze Hypnotismus dummer Schwindel, wie M. Benedikt meinte, und sind die hypnotisierenden Ärzte das Opfer von pathologischen Betrügerinnen geworden?

Wir glauben nicht, daß man auf diese Frage schlechtthin mit Ja antworten kann.

a) Was zunächst die bekanntesten Erscheinungen der Hypnose betrifft, so muß man wenigstens für eine Reihe von Fällen eine gewisse Tatsächlichkeit zugestehen: Gesundheitsschädigungen nach Hypnose sind Tatsachen, und doch sind sie nicht anderer Art als die allgemein behaupteten hypnotischen Erscheinungen. Ein Teil dieser letzteren hat ferner ihre Analogien in den Zuständen der Schläfrigkeit, der Schlaftrunkenheit, der Träume und des Nachtwandelns. Nicht alle Leidenden, die hypnotisiert werden, wollen den Arzt täuschen. Manche der innern Vorgänge, wie Trugwahrnehmungen und Affekte, äußern sich im Gebaren der Hypnotisierten so klar, daß für denjenigen, der die Zuverlässigkeit seines Patienten kennt, ein vernünftiger Zweifel kaum bestehen kann. Selbst bei hysterischen brauchen nicht alle hypnotischen Erscheinungen auf Betrug zu beruhen, wie ja auch nicht alle hysterischen Symptome als Betrug sich erklären lassen.

Wer freilich gewisse Erscheinungen der Hypnose wie z. B. die Starre, die Empfindungslosigkeit, den Erinnerungsausfall, die hypnotische Blindheit und

Taubheit auf die gleiche Stufe stellen will wie die Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Bewegungsstörungen, die bei Erkrankung oder Zerstörung der Sinnesorgane, der Sinnesbahnen, der Rückenmark- und Gehirnzentren sich zeigen, der irrt gewaltig. Die hypnotische Blindheit und Taubheit z. B. verhalten sich zu der organisch bedingten wie das geträumte Pferd zum wirklichen. Hypnotisierte sehen und hören und fühlen und wissen es nicht. Bei der Deutung hypnotischer Erscheinungen heißt es gerade so auf der Hut zu sein wie bei hysterischen. Wenn erst einmal die hypnotische Literatur sich bewußt wird, daß sie der Lesertwelt nicht Dichtungen, Übertreibungen und unberechtigte Verallgemeinerungen, sondern die Wahrheit, nicht persönliche Deutungen, sondern den nüchternen Tatbestand zu berichten hat, werden die wirklichen hypnotischen Erscheinungen auch allgemein Glauben finden.

b) Die Hypnose ist kein geheimnisvoller mystischer Zustand, sondern eine wissenschaftlich wohl faßbare, in ihrer Wirklichkeit recht nüchterne, unter dem Niveau des gesunden menschlichen Seelenlebens stehende Erscheinung. All die Theorien, die in der Hypnose ein in der Tiefe der Menschenseele verborgenes Leben mit höheren Fähigkeiten und Kräften, mit rein geistiger Fernsicht in Raum und Zeit sehen wollen, das mit der Geisterwelt oder mit dem pantheistischen Weltgrunde, der Weltseele, in Verbindung stehe, erweisen sich als reine Phantastereien. Sie wären nicht einmal dann wahr, wenn man alles als bare Münze nehmen wollte, was die französischen Autoren über Spaltung, Wechsel und Mehrheit der Persönlichkeit zu berichten wußten. Sie werden auch nicht wahrer dadurch, daß sie in Schriften über Unterbewußtsein, Psychoanalyse und Okkultismus als wissenschaftliche Ergebnisse der Neuzeit angepriesen werden. Kein wissenschaftlich berechtigtes hypnotisches Verfahren führt je zu telepathischen Erfahrungen oder zum Hellsehen. Beide liegen auch jenseits der Wirkungsgrenzen aller Suggestion. In Wirklichkeit ist die Hypnose ein schlafähnlicher Zustand, in welchem die Sinnesstätigkeit und das Bewußtsein eingeengt und sehr beschränkt ist, wo es infolgedessen nicht zu klarer, ruhiger Überlegung und keiner genügend freien Willensentscheidung kommen kann, wo die niedern seelischen Tätigkeiten freies Spiel haben und Einflüsse von außen, soweit sie wirksam werden, ungehindert sich durchsetzen. Kritiklosigkeit, Willenlosigkeit, Automatismus des niedern seelischen Geschehens kennzeichnen den Hypnotismus und erklären genügend dessen wirklich verbürgte Erscheinungen. Die Hypnose ist ein Zustand, in welchem das Leben des Menschen seines höchsten Vorzugs, der Leitung durch vernünftige Überlegung und freie Selbstentscheidung bar ist.

c) Daraus ergibt sich, was wir von der Heilkraft der Hypnose zu denken haben, auch unabhängig von den sich stetig bekämpfenden und verneinenden Ansichten der verschiedenen Schulen und Autoren.

Die Hypnose kann nur da helfend und heilend wirken, wo Phantasie und unwillkürliche Affekte zu helfen und zu heilen vermögen, also bei rein funktionellen Störungen im körperlichen wie seelischen Geschehen. Niemals heilt sie organische Gebrechen und Krankheiten, niemals entfernt sie eine angeborene krankhafte Anlage. Wo sie nervöse Krankheiten, wie z. B. Hysterie, scheinbar heilt, wird nie das Grundleiden geheilt, sondern bloß beschwerliche Symptome behoben, ohne daß irgendwelche Gewähr geboten wäre, daß auch nur diese

beschränkte Heilung Dauer habe und nicht vielleicht dieselben oder verwandte Krankheits Symptome wiederkehrten. Wenn dies aber richtig ist, warum dann überhaupt hypnotisieren? Auf Phantasie und Gemütsbewegung kann man besser, sicherer, dauernder und in einer des Menschen würdigeren Weise durch Belehrung, Überzeugung, Ermutigung, also unter Zuhilfenahme von Verstand und Willen des Kranken einwirken. Bei seelisch gesunden Menschen ist das die einzig richtige seelische Behandlungsweise, die einzig vernünftige und dabei nicht nur gefahrlose, sondern sicher nützliche Psychotherapie. Wozu also Hypnose? Zwei Fälle sind denkbar. Es zeigen sich seelisch krankhafte Erscheinungen, deren Grund sich durch keine bewußte Erinnerung aufklären läßt. In der Hypnose mag es gelingen, das längst entschwundene Ereignis, das Ausgangspunkt jener krankhaften Erscheinungen wurde, in die Erinnerung zurückzurufen und seine seelische Wirkung durch geeigneten Zuspruch aufzuheben. Der zweite Fall ist gegeben, wenn der Kranke einer vernünftigen Belehrung und Ermahnung überhaupt unzugänglich ist, sei es infolge geistiger Schwäche, von Bewußtseinsstörungen oder Störungen im Gefühls- und Triebleben. Beides trifft z. B. zusammen für den Fall von „hysterischem Dämmerzustand“, in welchem J. H. Schulz einen „Versuch hypnotischer, psychogenetischer Klärung und therapeutische Beeinflussung“ für notwendig hält. In beiden angeführten Fällen hat es der Arzt mit Psychopathen zu tun und steht vor der ernstesten Frage: Werden sie den ernstesten Eingriff ins seelische Leben, den die Hypnose bedeutet, ohne einen Schaden ertragen, der vielleicht schwerer ist als das Symptom, das ich beseitigen soll? Wie groß ist die Wahrscheinlichkeit, daß es mir gelingt, die Ursache des Symptoms aufzudecken und dieses dauernd zu heilen? Wunder wirkt die Hypnose keine. Wir mögen sie betrachten, wie wir wollen, die ärztliche Hypnose ist kein Zeuge für den Öffultismus und darf sich nie zu dessen Gehilfen und Bundesgenossen erniedrigen.

Julius Besmer S. J.

Die deutsche Romantik in geistesgeschichtlicher Beleuchtung.

Die Versuche, das Wesen der buntschillernden, ewig wechselnden, kulturgeschichtlich so bedeutsamen Erscheinung, die man nun schon über ein Jahrhundert mit dem Namen Romantik bezeichnet, zu ergründen und durch klare, unzweideutige, die ganze Eigenart zum Ausdruck bringende Begriffsbestimmungen festzulegen, nehmen kein Ende. Vor etwas über zwei Jahren hoffte der Marburger Prof. Dr. Max Deutschbein mit seiner Schrift „Das Wesen des Romantischen“ (Göthen 1921) vom rein phänomenologischen Standpunkt aus in den Geist der Romantik eindringen zu können und „das Romantische an sich“ in seiner Eigengesetzlichkeit und innern, immanenten Struktur zu erfassen¹. Schon einige Jahre früher hatte der Freiburger Prof. Dr. Josef Nadler, der Schüler August Sauers, seine vielgenannte neue Theorie über den Ursprung der deutschen Romantik aufgestellt (die er später in seinem Buch über die „Berliner Romantik“ weiter ausbildete), wobei er die Ergebnisse seiner ethnologischen Forschungen in den Satz zusammenfaßte: Die Romantik ist ostdeutsche Renaissance². Eine genauere Begriffsbestimmung gab Nadler nicht, aber ein anderer Schüler Sauers, Georg Stefansky, hat in seinem erst kürzlich erschienenen Werke „Das Wesen der deutschen Romantik. Kritische Studien zu ihrer Geschichte“ (Stuttgart 1923) Nadlers Theorie nach dieser Richtung hin auszubauen unternommen. Dabei wurde manche allzu kühne Hypothese des Vorgängers entweder stillschweigend fallen gelassen oder bedeutend eingeschränkt. Doch die ethnologische Einstellung ist, wenn auch in gemilderter Form geblieben: das Werk ruht, obwohl nicht ausschließlich, auf der von der erdrückenden Mehrzahl der Literaturhistoriker als unhaltbar bezeichneten stammesgeschichtlichen Grundlage, und selbst die wohltuend wissenschaftliche Art der Darstellung Stefanskys vermag nicht über diese innere Schwäche der fleißig und anregend geschriebenen Arbeit hinwegzutäuschen. Schließlich wären hier noch zu nennen die Studie von Georg Mehlis, „Die deutsche Romantik“ (München 1922) und das ziemlich umfangreiche Buch „Erfahrung und Idee. Probleme und Lebensformen in der deutschen Literatur von Hamann bis Hegel“ von Herbert Gysarz (Wien 1921), in welchem letzterem sich der geistvolle Essayist u. a. auch eingehender mit dem Problem der Romantik befaßt.

Alle diese Schriften treten indes merklich zurück gegenüber einem weitausholenden, ungemein scharfsinnigen Versuch, die Romantik in ihren innersten Wesenszügen und ihrer ganzen Eigenart zu erforschen, den der Münchener Prof. Fritz Strich, gestützt auf umfassende literarhistorische Kenntnisse, in seinem Buche „Deutsche Klassik und Romantik oder Vollendung und Unendlichkeit. Ein Vergleich“ (München 1922) mit voller Hingabe an den Gegenstand unternommen hat. Das Werk verdient die Beachtung, die es in fachmännischen Kreisen bereits gefunden, und es hätte zweifellos eine noch weit stärkere Wirkung auch außerhalb der zünftigen Literaturhistoriker ausgeübt,

¹ Vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 393—396.

² Vgl. ebd. 285—297.

wenn es dem Verfasser gegeben wäre, seine reiche Gedankenfülle und sein großes positives Wissen nach dem Vorbilde eines Lessing oder Goethe in eine etwas einfachere, weniger von schwerverständlichen, in ihrer Bedeutung schwankenden Modeausdrücken durchsetzte Darstellung zu kleiden. Diesem Mangel ist es wohl zum Teil zuzuschreiben, daß Strichs zumal für die Erforschung der Romantik bedeutsame Arbeit bisher noch kaum die eine oder andere auf die Sache selbst eingehende Würdigung in literarischen Organen gefunden hat. Die meisten Kritiker begnügten sich entweder mit enthusiastischen, aber für eine wissenschaftliche Beurteilung ziemlich belanglosen Lobeserhebungen, während andere ihrem Unmuth darüber, daß sie den mitunter etwas dunklen Gedankengängen des Verfassers nicht zu folgen vermochten, in einigen gerade so mangelhaft begründeten ablehnenden Sätzen Ausdruck verliehen. Demgegenüber soll hier wenigstens der Versuch gemacht werden, Strichs Auffassung in gedrängter Kürze und zugleich in tunlichster Klarheit zu skizzieren, auf einige Schwächen und Mängel, aber auch auf die nicht geringen Vorzüge des Werkes hinzuweisen, und so schließlich weiteren Kreisen von Gebildeten das Urtheil über die heute vielgerühmte, gleichzeitig noch etwas umstrittene, sog. geistesgeschichtliche Methode des literarhistorischen Arbeitens, als deren bedeutendster Vertreter unser Münchener Professor bezeichnet werden kann, soweit nur immer möglich zu erleichtern.

„Die Geschichte des menschlichen Geistes ist die unendliche Verwandlung des ewig einen Typus Mensch.“ Er bleibt in allem Wechsel der Gestalt sich doch in seinem Wesen gleich. Die Wissenschaft der Geschichte hat also die zweifache (im Grunde einfache) Aufgabe: die Dauer und den Wechsel des Geistes zu erfassen. Sie muß daher zunächst die ewig-eine Substanz des Menschentums festzuhalten versuchen, „die zeitlos durch die Zeiten geht“. Dies tut sie mit den Grundbegriffen. „Aber diese ewige Form (oder Substanz) gewinnt ihr Leben nur in dem unendlichen Gestaltenwechsel der Zeit.“ Dies gibt der Wissenschaft ihre andere Seite. Diese charakteristische Gestalt, in der die Substanz zu einer Zeit erscheint, ist der Stil der Zeit. „Der Stil ist also die zeitliche Erscheinung des zeitlosen Menschentums.“ In ihm finden Dauer und Wechsel gleichermaßen ihren Ausdruck. Somit ist die Geistesgeschichte notwendig Stilgeschichte: „Sie stellt den einen Geist im Wandel seines Lebens dar.“

Der Mensch selbst ist die zeitliche Verwandlung einer festgeprägten Form — das ist das Leben überhaupt. Was aber den Menschen vor allen andern Lebewesen unterscheidet, ist das Bewußtsein. Er fühlt sowohl die Dauer seines Ich wie seine zeitliche Verwandlung. Bewußtsein ist daher nur dieses zweifache Erlebnis des Lebens, und mit diesem verbunden ist das Erlebnis des Todes: der Mensch weiß, daß er sterben muß. Aus dieser Erkenntnis und dem daraus sich ergebenden Schmerze entsteht der Wille zur Ewigkeit. Ziel des Geistes ist eine ewige notwendige Dauer. Alle Systeme der Kultur haben diesen Sinn. Es gibt nun aber eine zweifache Ewigkeit: Ewigkeit der Vollendung und Ewigkeit der Unendlichkeit. Ewig ist, was so vollendet in sich selber ist, so seine eigene Idee verwirklicht und erfüllt, daß es selig in sich selbst und unberührt von Wechsel und Verwandlung dauern muß. Aber ewig ist auch, was niemals enden kann, weil es niemals vollendet ist: die Dauer der unendlichen Verwandlung, Bewegung, Entwicklung.

Die eine Grundidee der Ewigkeit zerteilt sich so in zwei und wird auch zur Doppel-Grundidee der Kunst. Wohin der letzte Trieb des Geistes sich richtet — Vollendung oder Unendlichkeit —, das entscheidet den Charakter eines Stils. Diese beiden Ewigkeitstriebe bezeichnet man als die Grundbegriffe. „Sie bilden kraft ihrer Gegensätzlichkeit die innere Polarität des Geistes.“ Der innere Kampf der Triebe ist der Antrieb aller geistigen Entwicklung. Wir dürfen daher die beiden nicht miteinander messen, sondern nur vergleichen. Unendlichkeit ist ebenso gut ein absoluter Wert wie Vollendung. Jede Zeit und jede Kunst kann sich für die eine oder andere entscheiden und hat das Recht, ihre Auffassung für die einzig wahre zu halten. Aus dieser Überzeugung zieht sie ihre schöpferische Kraft. Die deutsche Klassik wählte die Vollendung, die Romantik die Unendlichkeit. Doch die Wissenschaft der Geschichte muß an der Einheit des Geistes festhalten.

Wie aber kann der Mensch Unendlichkeit erleben und gestalten? Der romantische Mensch erlebt ja nicht die Dauer, er lebt die Zeit. Ist diese letztere unendlich? Die Romantiker schieden sich hier in zwei Lager: christliche und dionysische Richtung. Die christliche Auffassung entstand eigentlich aus der dionysischen, und beiden ist auch jetzt noch die Sehnsucht gemeinsam. Im übrigen ist die dionysische Auffassung diesseitig, die christliche jenseitig. Nach Friedrich Schlegel ist die Zeit in der Tat unendlich.

Die klassische Ästhetik huldigte dem feststehenden Grundsatz, daß der Mensch höchster Gegenstand der Kunst und Dichtung sei. Alles andere kam für sie nur insoweit in Betracht, als es zum Menschen in einer notwendigen Beziehung steht. Die Natur hat ebenfalls die höchste Stufe ihrer Produktion erreicht, indem sie die menschliche Gestalt hervorbrachte, die somit für den Klassiker Grenze und Maß aller Dinge war. So vor allem für Goethe, der die Maßlosigkeiten der indischen und ägyptischen Kunst als Verzerrungen verabscheute. Anders die Romantik. Ihr galt der Mensch nicht als Grenze und Gipfel; denn sie hielt die Schöpferkraft für unendlich, und sie schloß auf Mangel an Religion, wo sie solchen Einschränkungen begegnete. Der romantische Mensch dünkte sich nur als Priester, nicht als Zweck und Ziel, als Ton in der unendlichen Melodie der Zeit. Der klassische Dichter verehrte und besang die griechischen Götter, weil er in ihnen nur vollendete und vergöttlichte Menschen sah. So war die klassische Dichtung sich Selbstzweck, die romantische aber war ein Dienst: sie diente Gott oder dem Vaterlande, und das war es, was Goethe so von ihr abstieß.

Freilich diente die romantische Dichtung auch der Kunst, aber sie galt ihr als Sprache Gottes. Sie sprechen und sie hören, war Religion, der Genuß des Kunstwerkes Gebet (Wackenroder). Die Romantiker betrachteten sich als Instrumente, auf denen ein höheres Wesen spielte. Andererseits galt ihnen die Willkür des Dichters als oberstes Gesetz der Kunst. Die Natur war für sie eine gesegelos waltende Kraft, über die sie allerdings Herr zu werden versuchten, aber nicht durch klassische Meisterschaft, sondern durch romantische Magie. Die Erringung dieser ist das Thema zum „Ofterdingen“, klassisches Gegenstück ist „Wilhelm Meister“. Der Romantiker will sogar Herr seines Todes werden (Novalis und Kleists „Penthesilea“).

Der Gegensatz zwischen dem zeitlosen Menschentum der Klassik und dem unendlichen Zeitgefühl der Romantik offenbart sich im Leben und Schaffen

der beiden Dichterklassen. Zwar gab es auch bei den Klassikern eine Entwicklung, aber sie war keine freie, schöpferische, sondern nur „eine lebende Entwicklung einer von Anbeginn geprägten Form“, also eine zeitlose Entwicklung. Dagegen lebt Novalis in seinem „Osterdingen“ wirklich eine schöpferische, gefeglose Entwicklung. Ihn treibt nur die Sehnsucht und die Liebe, und zwar zu unendlichen Verwandlungen. Überall fehlt dem Romantiker Stetigkeit und Maß. Darum fordert er folgerichtig auch das Recht auf freie Liebe. Die romantische Treue ist nur die Treue gegen die unendlich schöpferische Liebeskraft (Karoline). Darum auch haßten die Romantiker die Uhr als das Symbol der Unpoesie („Bogs“), während Goethe sie preist.

Neben Maß, Stetigkeit und Dauer ist das Gegenwartsgefühl für die klassische Dichtung bezeichnend. Die Romantiker aber leben der Erinnerung und der Sehnsucht. Zwar kannte Goethe diese beiden Kräfte auch, aber er bannte sie. Goethes Liebe war ganz an den Gegenstand gebunden; dieser war ihre Grenze und ihre Erfüllung. Es war eine Liebe des Besizes. Goethe suchte immer die Erinnerung in Gegenwart zu verwandeln. In der Jugend hat er die Sehnsucht gekannt, dann aber traten die Mächte in sein Leben, die ihn wandelten: Spinoza, Weimar, Frau v. Stein, Italien, Schiller. „So war auch seine Klassik durch Polarität geworden und durch Entsagung.“ Überhaupt ist die deutsche Klassik durch Entsagung entstanden. Sie ist das Thema der Klassik an sich. Auch bei Schiller kommt sie zu ihrem Recht. Der klassische Mensch entsagte dem unendlichen Schmerz, wie er der Sehnsucht entsagt hatte. Der Romantiker dagegen galt die Polarität als Feind und ebenso die Entsagung. So trat bei ihr an Stelle der klassischen Harmonie das Chaos. Die chaotische Verwirrung war der Zustand der romantischen Einheit. Alles flutet ineinander: Geist und Sinnlichkeit, Freude und Schmerz, Farben und Töne, Gefühl und Betrachtung, oder sie tauschen ihre Rollen. Ebenso fallen die Grenzen zwischen Philosophie, Kunst, Wissenschaft, Religion, und so entsteht eine neue Kultur. Das innerste Wesen aber der Romantik war und ist die Sehnsucht. „Sie ist nicht Folge, sondern Grund und wahrer Grundbegriff der Romantik.“ Doch diese Sehnsucht nährt sich vom Leide. „Dies ist vielleicht der tiefste Lebenspunkt der Romantik. Sie muß sich sehnen, und die Sehnsucht nährt sich von dem eigenen Leide und ist darum unendlich, während die Sehnsucht der Klassiker sich in der Schönheit verwirklichen konnte.“ Der romantische Mensch ist der sehnsüchtige Mensch an sich. Seine Heimat ist die unendliche Ferne in der Form der Vergangenheit sowohl wie in der der Zukunft, und ebenso als Ferne des Raumes wie der Zeit. Die romantische Sehnsucht und die romantische Philosophie kehren immer zu sich selbst zurück: Osterdingen geht „immer nach Hause“ und der den Schleier des Isis hebt, findet sich selbst. Der romantische Weg führt also immer nach innen, der klassische immer nach außen. Goethe forderte vom Menschen Tätigkeit, die Romantiker aber innerliche Betrachtung, Ruhe.

Die Mystik und die Rückkehr zur alten Kirche waren daher notwendige Ergebnisse der Romantik. Entsagung war schließlich das Ende sowohl für die Klassik wie für die Romantik; aber erstere entsagte der Sehnsucht, letztere aller Form und Gestalt, Tod und Nacht sind für sie Ziel, Erlöser und Heiland.

Scharf tritt der Unterschied zwischen klassischer und romantischer Auffassung hervor, wo der Gegenstand der Dichtung in Frage kommt. Für Goethe, den

Dichter der Objektivität und klassischen Realität, bedeutete der Gegenstand den Abschluß der Sehnsucht. Bei Schiller liegt der Fall etwas anders: für ihn bedeutete der Gegenstand zunächst etwas Widerstrebendes, das durch Kampf überwunden werden mußte. Die Klassik verlangte aber immer den geschlossenen, schon einigermaßen geformten Gegenstand. Deshalb übernahm sie von der griechischen Mythologie die ihr zusagenden vergöttlichten Menschen; den dunkeln mystischen Sinn der alten Götter und ihre Naturbedeutung ließ sie unbeachtet. Die Romantik hatte kein äußeres Objekt. Poesie war ihr die „Darstellung des Gemüts, der inneren Welt in ihrer Gesamtheit“. Sie abstrahierte von aller Gegenständlichkeit und befaßte sich gern mit den griechischen und orientalischen Mysterien. Die Romantik verehrte den Dionysos, nicht den Sonnengott Apollo. So fand sie den Weg nach Asien, auch zur Edda und zum Norden.

Die Natur war den Romantikern unendliche Geschichte. Hier trafen sie sich mit der christlichen Auffassung: die Natur sehnt sich nach Erlösung wie der gefallene Geist. Die Romantik war aber nicht pantheistisch, im Gegenteil: Friedrich Schlegel bekämpfte Goethe, weil er in ihm einen Pantheisten sah, und Tieck besingt immer nur den Geist. Die sog. Elementargeister in den Dichtungen der Romantik sind ursprünglich Götter der Griechen, abgefallene Wesen oder Dämonen, die nach Erlösung seufzen. „Wie das Christentum gegen das Griechentum, so stand die Romantik gegen die Klassik“, und alles in ihr drängte darauf hin, der griechischen Mythologie der Klassik die christliche gegenüberzustellen. So wurde das Christentum geradezu die Erfüllung der Romantik. „Im Christentum fand sie ihr eigenes Weltgefühl, ihre Vorbilder und auch ihre Sinnbilder.“ Die Romantik wollte nicht den ästhetischen Schein, sondern den wahren Glauben an ihre Gegenstände. Sie fragte daher nicht nach der klassischen Geeignetheit des Gegenstandes, sondern ob er gemeinsamen Glauben, Liebe, Erinnerung und Sehnsucht erwecken könne. Dagegen ergab sich mit Naturnotwendigkeit, daß sich Goethe, „ein neuer Julian, schügend vor die alten Götter stellte“. „Sein Gott war der vergöttlichte Mensch und nicht der vermenschlichte Gott; selig in sich selbst, nicht leidend, liebend; schön von Gestalt und Leib, nicht blutend und verrenkt; von zeitloser Jugend, nicht sterbend in der Zeit; ein ewig gegenwärtiger, nicht vergangen und verheißten. Nur wo Goethe auch in diesem Kreise ein Symbol ewiger Menschheit fand, wie die Madonna mit dem Kinde, da empfahl auch er ein solches Motiv. Aber es galt ihm letzten Endes, was die Empörung der Romantik erregte, nicht mehr als Myrons säugende Kuh.“

Die Klassik stand der Geschichte im großen und ganzen ablehnend gegenüber. Selbst Schiller liebte sie nur bedingt, Goethe zog das Studium der Natur dem der Geschichte weit vor. Er verlangte immer nach Gegenwart. Die Klassik machte aus der Geschichte den Mythos, der zeitlos ist. Die Romantik dagegen liebte die Geschichte; denn sie fand in ihr den gemeinsamen Gegenstand, den sie ersehnte: die romantische Dichtung verwandelte die Geschichte in ein unendliches Märchen. Zwischen Gegenstand und Form die Grenze zu ziehen, ist übrigens schwierig; denn Mythos und Geschichte sind in Wahrheit eher innere Formen als Gegenstände. Man pflegt die romantische Dichtung formlos zu nennen, und sie ist es, wenn man sie an klassischer Dichtung mißt und

Klassische Form fordert. Aber das ist bei den Romantikern nicht ein Ausfluß der Schwäche oder des Unvermögens, sondern eines andersgerichteten Willens. Form und Klassik ist völlig eins wie auch das Maß. Doch es gibt einen andern Wert als Vollendung, und dieser ist in keine Form zu schließen, er heißt Unendlichkeit und ist das Gegenteil von Form und Maß. Daß die Romantik bei dieser Geistesverfassung ein so außerordentliches Interesse für die Mathematik bekundete, während Goethe mit dieser Wissenschaft auf gespanntem Fuße stand, erklärt sich aus dem Umstande, daß sie den Zahlen und geometrischen Figuren eine mystische Bedeutung unterlegte.

Der Unterschied zwischen Klassik und Romantik offenbart sich auch auffallend in der Sprache. Die Klassik drängte zum plastischen Ausdruck, die Romantik liebte die Sprache der Töne, die Musik. Theoretisch haben sich die Romantiker viel mit dem Problem der Sprache beschäftigt, die Klassiker dagegen fast gar nicht. Für die Romantik war die Sprache schöpferische Tat, und sie selbst wurde sprachschöpferisch, wie es einst der junge Goethe gewesen war. Romantische Dichtung ist geradezu so etwas wie Sprachbeschwörung; ihr ist das Bild immer Sinnbild, und deshalb wird ihre Sprache metaphorisch, Goethe dagegen suchte die Metapher zu vermeiden. Damit hängt auch die Vorliebe der Romantik für das Wortspiel zusammen, auch für das Pathos, während dem Klassiker das Ethos höher steht. Die Romantik bevorzugte, ebenso wie der Sturm und Drang es getan hatte, die Synonyma, wodurch ihre Sprache an Farbe und Zeitkolorit jene der Klassik merklich überragte. Der Sturm und Drang betrachtete gleich Herder das Zeitwort als das eigentliche Urwort und bevorzugte es vor allen andern. Ähnlich die Romantik, die indes das Beiwort noch häufiger verwendete, aber es war das schöpferische, nicht etwa das bloß ausschmückende (epitheton ornans), das die Klassik liebte.

Von der Sprache führt der Weg zu Rhythmus und Reim. Friedrich Schlegel nahm anfänglich das Wort rhythmisch nach dem Vorbilde der Griechen als „Zeitrechnung“. So auch die Klassiker. Klopstock dagegen hielt es für gleichbedeutend mit „Zeitausdruck“. Ihm war die Zeit eine innere Empfindung. Es kam ihm nicht darauf an, was eine Stunde nach der Uhr, sondern was sie nach unsrer Vorstellung ist. Bewegung und Ausdruck waren für ihn das Entscheidende, nicht das gleiche Maß. In dieser Auffassung folgte ihm später die Romantik. Sie fühlte sich zum freien Rhythmus hingezogen, der kein Gesetz und kein Maß kennt und schon vom Sturm und Drang — und zwar viel rücksichtsloser als von den Romantikern — sowie vom jungen Goethe gehandhabt wurde. Bei den klassischen Metrikern dagegen ward die Metrik wieder zur Maßlehre wie bei den Griechen. So machte die deutsche Klassik zum Ideale, was bei den Griechen schon Natur war. Sie hielt auch fest an der Jäsur; die Romantiker erlaubten sich gerade in diesem Punkte viele Freiheiten. Der Unterschied zwischen klassischer Geschlossenheit und romantischer Offenheit tritt überall zu Tage.

Mehr noch als diese Freiheit im Rhythmus, war der romantische Reim der klassischen Auffassung entgegengesetzt: „denn Paarung und Verschmelzung ist der Sinn des Reims“, und gerade das steht im Gegensatz zum „isolierenden Prinzip des klassischen Rhythmus“. Diese Verschmelzung im Reim ist nämlich

nicht gleichzeitig wie bei der klassischen Harmonie, sondern eine werdende in der Zeit, also echt romantisch. So gab der Reim die romantische Erinnerung und Sehnsucht schon im Laute wieder. Und noch mehr als im eigentlichen Reim kommt diese Vorliebe der Romantik in der von ihr ebenfalls verwendeten Assonanz zur Geltung. Im Reim wurde die Poesie zur Malerei, also zur zweiten Lieblingskunst der Romantik. Der Reim drängt in der That dem Auge ein Kolorit auf. Schon dem einzelnen Vokal eignet eine bestimmte Farbe: A=Rot, O=Purpur, I=Himmelblau, Ö=Violett, U=Schwarz, E=Gelb. Der Farbeindruck verstärkt sich durch die Wiederholung und erreicht seine höchste Intensität in der Assonanz. Klopstock und Sturm und Drang liebten allerdings den Reim nicht, weil sie dessen Sinn nicht erkannten; übrigens hätte er zu ihrer ganzen Auffassung nicht recht gepaßt. Um so besser eignete er sich zum Ausdruck der romantischen Gefühle. Das gilt vorzüglich von der christlichen Richtung, während die dionysische sich im freien Rhythmus aussprach. Die Klassik verwendet den Reim auch, aber nur um die Verse abzuschließen und die Strophen zu gliedern.

Der klassische Rhythmus war das Maß der Zeit. Das klassische Gesetz von der „Einheit der Zeit“, das man jedoch nicht äußerlich und willkürlich fassen darf, führt zur inneren Form, in deren Auffassung Klassik und Romantik weit auseinander gingen. Schon der Sturm und Drang hatte die bekannte französische Forderung von der strengen Einheit der Zeit zerbrochen und die Freiheit der Zeitbehandlung proklamiert. Im klassischen Drama eines Goethe oder Schiller ist die Handlung eigentlich zeitlos, so daß es gar keinen Sinn hat, wenn der Ästhetiker oder Literaturhistoriker sie mit der Uhr bemessen will. Die Handlung wird nicht, sie ist, und eben darum heißt sie zeitlos: sie steht wie eine plastische Figur im Raume. Da gibt es keine eigentliche Entwicklung. Anders bei Shakespeare und den Romantikern. Ihre Dramen weisen eine schöpferisch progressive Entwicklung auf. Novalis sagt einmal: Der Dichter betet den Zufall an. „Dieses Wort rührt an das innerste Geheimnis der Romantik“; denn der Gott der Romantik war die gefeglofe und unendliche Schöpferkraft. Daher das Sprunghafte in ihren Erzeugnissen, die dauernde Verwandlung und Bewegung. Daher auch die Tiefe des Raumes im Gegensatz zur Klassik, die ihre Menschen wie auf einer Fläche darstellt.

Die Klassik huldigte ferner dem Grundsatz von der Einheit in der Vielheit. Ihre Werke sind harmonisch gegliedert. Jedes Glied hat eine in sich selbst geschlossene Form. Das romantische Gedicht dagegen hat nur Tiefe, keine Glieder, und deshalb auch äußerlich gewöhnlich keine Akte. Goethe hatte gerade dadurch, daß er Kleists „Zerbrochenen Krug“ willkürlich in Akte gliederte, zum Mißerfolg des Stückes auf der Bühne wesentlich beigetragen. Die romantischen Dramen haben indes gleich den Musikstücken durchweg ein Leitmotiv. Die Form der klassischen Dichtung ist also analytisch: eine geschlossene Einheit zerlegt sich in ihre Teile; die Form der romantischen dagegen synthetisch: eine unendliche Einheit verwandelt sich zu grenzenloser Fülle. Selbst die Zyklen der klassischen Dichtung sind gegliedert. In den Zyklen der Romantiker aber gibt es nur immer neue Verwandlungen. Das klassische Gedicht ist somit geschlossen, selig in sich; das romantische kann wachsen, weil es offen ist. Ganz folgerichtig liebten die Romantiker das Fragment.

Ähnliche Unterschiede ergeben sich beim Vergleich zwischen klassischer Symbolik und romantischem Symbolismus. Daß sich letzterer mit Vorliebe mathematischer Formen und Zahlen bediente, und daß Goethe gegen Mathematik eine steigende Abneigung hegte, paßt zu dem bereits Gesagten. Sodann wirkte die klassische Dichtung anschaulich, die romantische dagegen übte eine musikalische, abstrakte Wirkung aus. Goethe verdankte die Anschaulichkeit seiner Poesie dem Auge. Was die Romantiker sehen wollten, konnten sie nicht mit dem äußern Auge erfassen. Sie sahen ja die Welt nicht als Bild, sondern als Sinnbild, und so wurde ihre Dichtung allegorisch und führte in weiterer Folge zur Reflexion oder innern Spiegelung, dieser „Seele der Romantik“.

Damit hängt die vielgenannte Illusionszerstörung in den Dramen und Romanen der Romantiker wie überhaupt die romantische Ironie zusammen. Diese Zerstörung sollte die Dichtung nicht etwa lächerlich machen. Die Romantik wollte nur sagen: Dichtung ist Traum, aber dieser Schein ist gerade die höchste Wirklichkeit, während die Klassik sagte: Dichtung ist nur Form. — Im Kampfe gegen den Naturalismus eines Jffland und Kogebue kämpften indes beide in einer Front.

Aus dem Geiste der Musik entstand die romantische Tragödie und Komödie. — Der Ausdruck klassische Tragödie dagegen erscheint eher widerspruchsvoll; denn die Klassik sucht immer nach Schönheit, die Tragödie aber entsteht, „wo die Schönheit hilflos wird“. Statt des von der Klassik angestrebten seligen Ruhens in sich selbst, schließt die Tragödie mit ungeheilter Dissonanz; statt Gleichgewicht und Sicherheit der Seele, bringt sie tragische Erschütterung. Die klassische Tragödie entstand aber aus der Erkenntnis, daß Schönheit nicht immer möglich ist, weil sich ihr ein Schicksal entgegenstellt. Goethe liebte deshalb die Tragödie nicht, er wünschte immer Versöhnung. Schiller jedoch suchte die Tragödie auf, um mit dem Schicksal zu ringen. Goethe verkündete den schönen Menschen, Schiller den erhabenen. Anders die Romantiker. Ihnen erschien die ganze Welt unheilbar tragisch (oder komisch!), nicht wie den Klassikern nur ein bestimmter Fall. Letztere waren Gegner der Verbindung von Tragik und Komik, die Romantiker dagegen mischten beides.

Die Klassiker standen der Komödie noch viel ferner als der Tragödie; selbst Schiller hat keine Komödie geschaffen. Die Romantiker liebten die Komödie außerordentlich. Die Romantik lachte aber nicht etwa über Don Quichote oder Prinz Zerbino, sondern über die menschliche Gesellschaft, d. h. sie verlachte gerade jene, die darüber lachten. Der Romantiker freute sich über den Hanswurst und die andern komischen Figuren, weil diese alle spießbürgerlichen Anschauungen über den Haufen warfen. Witz und Romantik gehören zusammen. Goethe liebte den Witz nicht.

Das Lachen der Romantik war allerdings durch einen Unterton der Wehmut gekennzeichnet: es war das Bewußtsein des Zwiespalts in der Natur und im Menschenleben. Dieses Bewußtsein ist die Quelle der romantischen Ironie überhaupt. Merkwürdig bleibt es indes, daß die engere Romantik keinen eigentlichen Humoristen hervorbrachte, obwohl der Humor „die höchste und eigentlich romantische Form der Komik ist“. Bald fehlte es am Witz, bald an der Liebe. „Außerhalb des Kreises aber waren Jean Paul und Kleist die Schöpfer des romantischen Humors.“ Die Klassiker besaßen keinen rechten

Humor, auch Goethe nicht, obwohl er die Figur des Mephisto schuf. Die Quelle des romantischen Humors war im letzten Grund eine tiefe Liebe zu dem, was er verlachte, und deshalb hat dieser Humor „etwas vom Geiste des Christentums“.

So sehr Klassik und Romantik in den meisten Punkten auseinandergingen, so berührten sie sich doch in einigen andern und strebten nach Versöhnung, nach Synthese. Goethe selbst neigte eine Zeit lang stark zu romantischen Anschauungen hin, er entsagte indes der Unendlichkeit um der Vollendung willen, und so blieb das romantische Menschentum in ihm nur in der Form der Entsagung. Auch die Romantik wollte Synthese, aber nur um das unendliche Chaos herzustellen. Hölderlin entsagte im Gegensatz zu Goethe der Vollendung um der Unendlichkeit willen. Die Einheit dieser beiden Formen von Ewigkeit liegt jenseits der menschlichen Grenze. — Die Nachwirkungen der Klassik und Romantik sind bei den späteren Dichtern und Dichtergenerationen überall deutlich zu erkennen: die Dichter und Denker haben sich bald mehr für die eine, bald für die andere der beiden Stilmöglichkeiten entschieden. Erst das Junge Deutschland wandte sich mit gleicher Heftigkeit gegen beide und bildete einen neuen Stil aus. Es proklamierte nur „Gegenwart“ — die eigene Zeit! So ward seine Dichtung unter Führung Heines „Zeitpoesie“ in einem neuen Sinne: sie wurde impressionistisch, antichristlich, politisch und tendenziös. Poesie und Prosa verkündeten nunmehr lediglich den irdischen Genuß und vergötterten den Augenblick. Jungdeutschland hatte keinen Glauben an Ewigkeit, und neben Klassik und Romantik, neben Vollendung und Unendlichkeit trat jetzt ein drittes: die Modernität.

* * *

Aus der überquellenden Fülle von treffenden Vergleichen, scharfsinnigen philosophischen Betrachtungen und kühnen Konstruktionen, die den Inhalt von Strichs literargeschichtlicher Arbeit ausmachen, konnten hier nur die Hauptpunkte und Grundlinien hervorgehoben werden. Sie dürften aber genügen, um dem Leser einen ziemlich klaren Einblick in die Gedankengänge des Verfassers zu vermitteln, soweit dies durch einen Auszug von ein paar Seiten überhaupt möglich ist. Falls in dieser knappen Analyse wichtige Punkte unberücksichtigt blieben, manches andere dunkel, vielleicht auch ab und zu widerspruchsvoll erscheinen sollte, so liegt die Schuld — das muß bei aller Hochschätzung gegenüber dem Verfasser gesagt werden — größtenteils bei Strich selbst, der in seinem umfangreichen Buch eine übersichtliche, lichtvolle Gruppierung und Gliederung vermissen läßt und nicht nur von der Beigabe eines Personenregisters, sondern selbst eines irgendwie ausführlicheren Inhaltsverzeichnisses Abstand nimmt. Müssen wir nun in diesem offensichtlichen Mangel, der sich, wie jeder Sachmann weiß, in nur allzu vielen literarhistorischen Büchern, die vor einem halben oder ganzen Jahrhundert erschienen, auch schon findet, einen wissenschaftlichen Fortschritt, ein kostbares Ergebnis der vielgepriesenen „geistesgeschichtlichen“ Methode erblicken? Auch der feurigste Befürworter der neuen Arbeitsweise dürfte das kaum zu behaupten wagen. Es fehlen sodann — was indes der Brauchbarkeit des Werkes für den Sachmann kaum einen Ab-

bruch tun dürfte — die Belege für die außerordentlich zahlreichen Zitate. Sicherlich trägt es auch nicht zum leichtern Verständnis des Buches bei, daß die acht umfangreichen Kapitel untereinander in keinem rechten ursächlichen Zusammenhang stehen, daß weiter nirgends im besondern kenntlich gemacht wird, worauf nach Absicht des Verfassers das Hauptgewicht liegt, und daß überhaupt die Darstellung abgesehen von den häufigen Gedichtezitaten vom Anfang bis zum Ende jedes Kapitels, wenigstens äußerlich betrachtet, vollständig gleichmäßig oder auch gleichförmig abläuft.

Das alles berührt natürlich nicht den Kern der Sache und soll nach Absicht des Referenten gegen das wertvolle Buch keineswegs schwer in die Waagschale fallen. Wichtiger ist die Frage: Wie steht es um die wissenschaftliche Begründung der mit unleugbar feiner Einfühlungsfähigkeit entworfenen und mit dem ganzen Nachdruck einer fachmännischen Überzeugung vorgetragenen Theorie? Vor allem: Auf welchen Grundlagen ruht sie? Sind diese Fundamente tragfähig und wissenschaftlich haltbar? Strichs ganzes Werk ist, wie er im Nachwort offen zugibt, „der kunstgeschichtlichen Betrachtung Heinrich Wölfflins“ „tief verpflichtet“. Wölfflins berühmtes Buch „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe“ wird von vielen Fachkritikern außerordentlich hochgeschätzt und hat auf seinem Gebiete fast epochemachend gewirkt. Es ist indes immer eine gewagte Sache, technische Prinzipien von der einen Kunst auf eine andere zu übertragen, ganz abgesehen davon, daß manche Fachleute Wölfflins Anschauungen für das Gebiet der bildenden Kunst doch nicht als allgemein maßgebend betrachtet wissen wollen, vielmehr das nach ihrer Ansicht ungebührnd stark hervortretende subjektive Moment in seinen Ausführungen tadeln. Was übrigens für die bildende Kunst seine Berechtigung haben mag, paßt deswegen noch nicht ohne weiteres für die Beurteilung der Werke des schönen Schrifttums und für die literarhistorische Forschung. Wölfflin unterscheidet in seinem Buche fünf technische Begriffspaare, die sich im Laufe der Kunstgeschichte in einer gewissen Regelmäßigkeit ablösen: lineare und malerische, flächenhafte und tiefenhafte, geschlossene und offene, vielheitliche und einheitliche, endlich klare und unklare Darstellungsformen. Strich nimmt diese Unterscheidungen, wenn auch nicht unbesehen und ohne Einschränkung, so doch im wesentlichen auch für die Literaturgeschichte in Anspruch und glaubt, die lineare, flächenhafte, geschlossene, einheitliche und klare Darstellungsform bei den Klassikern feststellen zu müssen, die malerische, tiefenhafte, offene, vielheitliche und unklare, oder doch weniger klare, bei den Romantikern. Aber seine Beweisführung, so geistvoll sie ist, wirkt in manchen Punkten etwas gekünstelt und deshalb nicht immer überzeugend. So wird man z. B. die Bezeichnung „flächenhaft“ für die Werke und die Arbeitsweise der Klassiker nur innerhalb enger Grenzen und lange nicht für alle Erzeugnisse Goethes und Schillers gelten lassen — von andern Klassikern gar nicht zu reden. Anderseits läßt sich manchen Werken der Romantiker, zumal ihren lyrischen Poesien, weder die äußerlich noch die innerlich geschlossene Form absprechen. Man denke an die Lieder Eichendorffs, an einige Poesien Brentanos (die geistlichen Lieder, die Legende von der hl. Marina, die vaterländischen Gesänge), endlich an die ästhetisch zwar nicht überragenden, aber für die Charakteristik der Romantik doch bedeutungsvollen Gedichte der beiden Schlegel.

Erscheinen somit die Grundlagen der geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise Strichs nicht durchaus feststehend und unanfechtbar, so lassen sich auch gegenüber den Hauptpunkten — von einer ganzen Reihe mehr untergeordneter Fragen muß hier abgesehen werden — sachliche Bedenken nur schwer ausdrücken. Zwar darf die Charakteristik, die der Verfasser von den deutschen Klassikern entwirft, im allgemeinen als zutreffend bezeichnet werden. Sie ist nicht neu, aber so einheitlich und sicher durchgeführt, wie man sie in andern literarhistorischen Werken kaum irgendwo, zumal nicht in dieser knappen prägnanten Fassung findet. Nicht ganz dasselbe gilt von der Darstellung der Romantik. So umfassend gerade hierin nach Absicht des Münchener Professors das Werk sein sollte, so wird doch dem in der Geschichte der deutschen Romantik zeitweilig alles überschattenden Moment des Religiösen nicht die genügende Beachtung zuteil. Strich ist Jude; er steht dem Christentum, und noch besonders der katholischen Kirche, nicht gerade unfreundlich, aber, soweit ersichtlich, nur mit einem gewissen kulturhistorischen Interesse gegenüber. Von der christlichen Weltanschauung ist oft die Rede, und es wird, wie bereits gezeigt, zwischen einer christlichen und einer dionysischen Richtung innerhalb der Romantik unterschieden. An gutem Willen, der katholischen Auffassung gerecht zu werden, dürfte es dem Verfasser nicht fehlen, doch verraten manche Äußerungen deutlich die Abhängigkeit von Nießsche. Das tiefere Verständnis für die göttliche Sendung der Kirche geht ihm vollständig ab. Auch der Mangel an den nötigen kirchengeschichtlichen und dogmatischen Vorkenntnissen macht sich bisweilen fühlbar. So ergeben sich Irrtümer wie die oft wiederholte, übrigens längst widerlegte Behauptung, die Quellen des Christentums seien in den Mysterien des Dionysos zu suchen und aus diesen Quellen hätten sich dann die zwei Strömungen „bis zur vollendeten Polarität getrennt“. Die Vertreter der dionysischen Richtung sind nach ihm Hölderlin und Kleist.

Die Vorliebe des Verfassers für diese beiden Dichter ist sehr bemerkenswert. Er schätzt sie offenbar weit höher als alle Vertreter der christlichen Richtung, und dies nicht nur vom ästhetischen, sondern ganz vorzüglich vom weltanschaulichen Standpunkt aus. Hölderlin, der nach langjähriger qualvoller Geistesumnachtung einsam starb, und Kleist, der innerlich zerrissen, mit Gott und den Menschen zerfallen, schließlich durch Selbstmord endete, erscheinen ihm als die interessantesten Studienobjekte, denen er seine ganze hingebende literarische Teilnahme und sein wärmstes menschliches Interesse zuwendet. Ihnen ist denn auch unter allen Romantikern weitaus der meiste Raum gewidmet. Fast auf jeder dritten oder vierten Seite werden sie erwähnt, als Kronzeugen angeführt und in ihrer literarischen Bedeutung nach jeder Richtung hin gewürdigt. Nicht selten kommen sie mit ausführlichen, durch mehrere Seiten laufenden Zitaten zu Wort. Und doch gibt Strich gelegentlich zu, daß beide nicht zu den Romantikern im strengen Sinne des Wortes gehören, daß sie vielmehr nur den einen oder andern Zug der romantischen Kunst und Weltanschauung verkörpern. Mit dieser, wie mir scheint, mehr durch Rücksichten auf den herrschenden Zeitgeschmack als durch den Gegenstand gebotenen Bevorzugung eines Kleist und Hölderlin verbindet sich bei Strich eine übermäßige Betonung des Willkürlichen, Geseglosen, Triebhaften, das bei den Romantikern zeitweilig in der Tat eine hervorragende Rolle spielte, aber wenigstens in diesem Aus-

maß nicht zum eigentlichen Wesen der Romantik gehörte, sondern mehr einzelnen ihrer Erscheinungen anhaftete. Auf Tiecks „Lobell“, Friedrich Schlegels „Lucinde“, Brentanos „Godwi“ und manche Geisteserzeugnisse eines E. Th. Amadeus Hoffmann paßt Strichs Auffassung gewiß vortrefflich, ebenso auf Persönlichkeiten wie Karoline Böhmer-Schlegel-Schelling, den frühen Tieck, den jungen Brentano, ganz vorzüglich und immer wieder auf Hölderlin und Kleist. Auf die Werke August Wilhelm Schlegels, des späteren Friedrich Schlegel, vor allem aber auf die Poesien und Prosaschriften sowie auf die ganze Persönlichkeit Eichendorffs findet die Theorie des Münchener Professors entweder gar keine oder nur eine sehr beschränkte Anwendung. Hier dürfte denn auch ein Hauptmangel und eine der auffallendsten Schwächen des Buches liegen. Wenn eine so ausgesprochen romantische Erscheinung wie die eines Joseph v. Eichendorff im Verhältnis zum Halbromantiker Kleist und vollends gegenüber dem enthusiastischen Griechenverehrer Hölderlin nur höchst selten, ja fast nur nebenbei erwähnt wird, so daß der schlesische Dichter in der ganzen 250seitigen Darstellung Strichs nicht viel mehr als die Rolle eines Hospitanten spielt, so deutet das doch wohl auf eine bedenkliche Lücke in der Auffassungsweise des Münchener Professors hin, die beweist, daß es auch ihm nicht gelang, die Romantik in allen ihren Eigenschaften und nach allen ihren Ausstrahlungen in ein einheitliches Schema zu fassen und unter dem Gesichtspunkt „Unendlichkeit“ befriedigend zu erklären.

Gewiß klingt die Gegenüberstellung „Vollendung — Unendlichkeit“ ungemein bestrickend, und es soll auch gar nicht geleugnet werden, daß sie eines richtigen Grundgedankens keineswegs entbehrt. Nur muß man sich hüten, solche Unterscheidungen zum Dilemma zuzuspitzen. Schließlich enthält jede gedankentiefe Dichtung, mag sie der einen oder andern Stilart angehören, in sich die Möglichkeit immer neuer Gestaltungen, immer neuer Auslegungen und Deutungen, ist also in gewissem Sinne unendlich (Beispiel: Goethes Faust), und andererseits weisen manche Geisteserzeugnisse der Romantiker das Merkmal der Vollendung kaum weniger deutlich auf als jene eines Goethe, Schiller oder Lessing, von Klopstock und Herder, die Strich anscheinend mehr zum Sturm und Drang als zu den Klassikern rechnet, ganz zu schweigen (Beispiele: Eichendorffs Novellen, vorzüglich „Schloß Dürande“, Brentanos Kantate auf die Gründung der Berliner Universität, seine „Geschichte vom braven Kasperl“, seine Erzählung von den „Drei Nüssen“, auch „Der tolle Invalide“, „Melück Maria Blainville“, „Fürst Ganzgott und Sänger Halbgott“ von Arnim; ferner fast sämtliche Novellen Tiecks — die man allerdings nur bedingt zu den romantischen Erzeugnissen rechnen darf —, endlich die meisten lyrischen Poesien der älteren, noch mehr der jüngeren Romantik). Es kommt hinzu, daß es bis zu einem bedenklichen Grade dem persönlichen Empfinden des Kritikers anheimgestellt bleibt, ob er eine Dichtung als „linear“ oder „malerisch“, „flächenhaft“ oder „tiefenhafte“, „geschlossen“ oder „offen“, „zeitlos“ oder „zeitlich“, kurz ob er sie als „vollendet“ oder „unendlich“ bezeichnen will. Und das ist es, was man an Strichs These und ganzer Theorie wie überhaupt an der sog. geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise im Gegensatz zur vielgelästeren, oft wirklich pedantischen, aber unvergleichlich exakter arbeitenden philologisch-literarhistorischen immer wieder als peinlichen Mangel empfindet: die neue Methode

läßt die objektiven Maßstäbe allzusehr vermissen und macht der Willkür des Beurtheilers unzulässig viele Zugeständnisse. Wenn aber ihre eifrigsten Verteidiger die ältere Behandlungsweise der Literaturgeschichte wegen ihrer angeblichen, oft auch tatsächlichen, Enge des Gesichtskreises verhöhnen und der Romantik heute gerade darum ein so warmherziges Interesse entgegenbringen, weil sie gegen alle Philisterei und Schablone einen rücksichtslosen Kampf führte, so sollten sie nicht vergessen, daß dieselbe Romantik es war, der wir die Begründung der streng wissenschaftlichen, objektiv kontrollierbaren Literaturgeschichte, wie sie bis zum Auftreten Diltheys Geltung hatte, zuerst und zumeist verdanken. So begeistert die Brüder Grimm und die beiden Schlegel im Interesse der Dichtung für die romantischen Ideen der Freiheit von Zwang und Bopf auch eintraten, in der Wissenschaft huldigten sie einer strengen Auffassung, mit der das willkürliche Verfahren so mancher Vertreter der geistesgeschichtlichen Methode keinerlei Verwandtschaft oder Ähnlichkeit aufweist.

Alle Aussetzungen und Bedenken dürfen uns indes nicht davon abhalten, die hohen Vorzüge der zumal für Fachleute äußerst anregenden Arbeit des geistvollen Münchener Professors in weitestgehendem Maße anzuerkennen. Das Werk Strichs gehört zweifellos zum Bedeutendsten, was über das Wesen der Romantik je geschrieben wurde. Der Verfasser begnügt sich, wie man sieht, nicht mit einigen äußerlichen Vergleichen zwischen klassischen und romantischen Erzeugnissen, er bemüht sich vielmehr, bis zu den innersten Werkstätten des dichterischen Schaffens vorzudringen und möchte den menschlichen Genius in seinem geheimsten Wirken und Walten belauschen. Die Grundthese, die schon im Untertitel „Vollendung und Unendlichkeit“ in kürzester Formulierung vorliegt, wird von Anfang bis zu Ende mit bemerkenswertem Nachdruck betont und mit aller Entschiedenheit festgehalten. Mag man sie auch nicht uneingeschränkt gelten lassen, so ist doch zuzugeben, daß von da aus die interessantesten Schlaglichter sowohl auf das Wirken Goethes, Schillers und der Griechen wie auf die einer mehr äußerlichen Betrachtungsweise oft unverständlichen, räthselhaft scheinenden Aussprüche, Theorien und Dichtungen der Romantiker fallen. Ganz im Gegensatz zu einigen kurzichtigen und voreingenommenen literarischen Kritikern der alten Schule, die in der Romantik nichts als eine plan- und ziellose Entgleisung des Menschengeistes erblickten, betont Strich immer wieder, daß die klassische und romantische Denkweise sich gleichberechtigt gegenüberstehe, ja, daß selbst das übel beleumdete „romantische Chaos“ eines tieferen Sinnes nicht entbehre. Seine Ausführungen sind auch nicht etwa in der Art des modernen Snobbismus eines Alfred Kerr nur eben „geistreich“ plaudernd hingeschrieben und haben überhaupt mit den sachlich wertlosen dilettantischen Deuteleien, die in unsern Tagen mit Vorliebe unter der bequemen Flagge der „geistesgeschichtlichen Methode“ segeln, wenig zu tun; dank einer sehr bedeutenden und gründlichen Einzelkenntnis des hier in Betracht kommenden Tatsachenmaterials wird vielmehr immer wenigstens der Versuch unternommen, die Behauptungen, Ansichten und Vermutungen durch konkrete Hinweise zu belegen oder anschaulich zu machen. Die naheliegende Klippe unberechtigter Verallgemeinerungen bemüht sich der Verfasser meist in kluger Weise durch gelegentliche Einschränkungen oder durch Vorwegnahme

von Einwänden tunlichst zu vermeiden. So ist ihm denn, wie bereits bemerkt, das literarische Bild der Klassik im großen und ganzen gut gelungen, und auch dafür wird ihm der Fachmann Dank wissen, daß er in seiner Würdigung der romantischen Kulturbewegung mit manchen Vorurteilen und kleinlichen Auffassungen älterer Literaturhistoriker wie Johannes Scherr, Rudolf v. Gottschall, Rudolf Haym entschieden und endgültig aufräumt.

Wenn ihm im übrigen der große Wurf einer Gesamtcharakteristik der deutschen Romantik nicht restlos glückte, wenn seine kühnen Konstruktionen manch ein bedeutendes Moment romantischer Eigenart nicht genügend berücksichtigen, wenn sein umsichtig entworfenes System selbst auf wichtige Fragen keine Antwort gibt, so liegt das zum guten Teil an der ungewöhnlichen Spröde (oder soll man besser sagen „Elastizität“?) des Gegenstandes, am Mangel an Vertrautheit des Verfassers mit dem christlichen Ideengehalt der Romantik, an den nicht ganz feststehenden Grundlagen des Werkes, vielleicht aber auch an der umstrittenen Arbeitsmethode, die wohl als Hilfsmittel neben der strengeren literaturgeschichtlichen Behandlungsweise gute Dienste leisten kann, sich aber heute bekanntlich mit dieser bescheidenen Rolle nicht begnügt, sondern mehr und mehr zum Schaden der Wissenschaft für sich die Alleinberechtigung in Anspruch nimmt.

Mois Stockmann S. J.

Besprechungen.

Frauenfrage.

Stilles Frauenheldentum od. Frauenapostolat in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums. Von P. Georg Sangauer O. S. F. S., Dr. phil. et theol., Religionsprofessor. gr. 8° (XVI u. 128 S.) Münster i. W. 1922, Aschendorff. G M 2,25; geb. M 3,50

In dem ersten Teile seiner verdienstvollen Arbeit würdigt der Verfasser die Stellung der Frau innerhalb und außerhalb des Christentums. In gedrängten, aber inhaltreichen Ausführungen zeigt der erste Artikel dieses Teiles, wie „traurig, drückend und entwürdigend“ das Los der Frau bei den vor- und außerchristlichen Völkern war und ist. Der zweite Artikel zeichnet die Würde der Frau im Christentum. Da bezeugen Schrifttexte, Grabinschriften, Katakombenbilder, daß die Frau im Christentum eine selbständige, sittliche Persönlichkeit ist, daß das Christentum der Frau eine höhere Stellung und Würde gab, als sie bei irgend einem andern Volk inne hatte.

Der zweite, ausführlichere Teil der Schrift belehrt uns über den Anteil der Frau an der Ausbreitung und Kräftigung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Die sechs Kapitel dieses Teiles: — die mildtätige, eifrig werbende Schülerin, die standhafte Märtyrin, die wohlthätige Patronin, die geduldige Sklavin, die einflußreiche Aristokratin, die Stellung der Frau in der kirchlichen Hierarchie —, geben ein anschauliches Bild, wieviel die Kirche in den ersten drei Jahrhunderten der dienstfertigen Hand, dem feinfühlenden, kühnen, großmütigen Herzen der Frau zu danken hat; sie beweisen, daß der Verfasser den rechten Titel für sein Buch gewählt hat. — Auf Seite 13 würde die Unterscheidung zwischen Ost- und Westindien zu größerer Klarheit beitragen. Die wissenschaftliche Schrift wendet sich an wissenschaftlich gebildete Leser; dem praktischen Arbeiter kann sie für einschlägige Themen in Predigt und Vortrag reich und anregende Quelle sein. Hoffentlich erfüllt sich der Wunsch des Verfassers, daß seine Schrift zum intensiveren Studium der Frauenfrage anregen möge.

Johannes B. Steinmeg S. J.

Völkerkunde.

Im Lande des Dju-Dju. Reiseerlebnisse im östlichen Stromgebiet des Niger von Hermann Degner. Mit zahlreichen

Abbildungen, Zeichnungen und Karten. 8° (388 S.) Berlin (1923), Scherlverlag.

In unsre alte, unbergeliche Kolonie Kamerun führt uns dieses mit heißer deutscher Seele geschriebene Buch. Die geo- wie ethnographisch vielfach noch dunkle mittlere Nordwestgrenze, etwa von Zola bis zum Großfluß, leuchtet sich hier vor den Augen des gespannt folgenden Lesers. Hat es doch der verdiente Kolonialoffizier Degner (derselbe, der während des Weltkrieges das Innere Deutsch-Neuguineas durchforschte) prächtig verstanden, die an und für sich tote Linie einer endgültigen Grenzfestlegung, die er hier gegen Britisch-Nigeria gemeinsam mit einer englischen Abordnung unter beiderseitiger Begleitung zahlreicher einheimischer Soldaten und Träger in der Trockenzeit von 1912 auf 1913 vorzunehmen hatte, zu einer licht- und lebensvollen Forscherbahn zu gestalten und so Flegels und Pafsarges Entdeckerwege weiterzuführen.

Ein wichtiges Übergangsgebiet, gekennzeichnet und bereichert durch Berührung und Mischung von Gegensätzen, ist die durchmessene über 500 km lange Grenzstrecke. Geographisch folgt sie im wesentlichen dem nordwestlichen, teilweise basaltüberdeckten Urgesteinstrand der großen, das ganze südafrikanische „Dreieck“ erfüllenden Hochfläche, die hier steil zum Venue abfällt, von dessen linken Nebenflüssen schnellere durchbrochen und durch vereinzelt Inselberge noch gegen das endlos blauende Tiefland fortgesetzt. In wechselndem Auf und Ab geht es somit hier über lustige Gebirgsvorposten, wie z. B. Innerkameruns Höchsterhebung, die von Degner zuerst erstiegene und auf 2185 m gemessene Vogelspitze, dort durch schwüle, oft sumpfige Flußniederungen mit ihrer Malaria und besonders Tse-tseplage, der schließlich alle mitgeführten Pferde zum Opfer fielen. Dem freien Grasland der Höhen steht der Galeriewald der Flußufer gegenüber. Ins Große steigert sich indes dieser Gegensatz erst mit der Wasserscheide zum Großfluß, wo plötzlich die lichte Savanne des Binnenlandes erstrahlt wird in dem meeresgleich alles überflutenden, fast undurchdringlichen, feuchtdumpfen und schattendunklen Tropenurwald der Küstengegend. Diese bedeutsamste Naturscheide trennt nicht nur wesentlich verschiedene Pflanzen- und Tierwelten, sondern auch die beiden großen Gruppen der Sudan- und Bantuneger. Überraschend wirkt der un-

vermittelte Übergang von dem hohen, starken Sudanneger zu dem hier im äußersten Nordwesten seines Verbreitungsgebietes kleinen, schwächlichen Bantu. Begreiflich, daß der Verfasser deshalb volkstümlich von „grundverschiedenen Rassen“ (S. 344) spricht, obwohl die Mittelafrika durchquerende Trennungslinie zwischen Sudanneger und Bantu, ungeachtet örtlicher Abweichungen im Körperbau, wesentlich nur sprachlich, nicht anthropologisch bedingt ist.

Die Vorliebe des Verfassers gehört den Sudannegern des innern Graslandes. Der Reihe nach berührte er von ihren Stämmen die Tschamba und Dakka, die Dju-kum (Dju-kum), Djumperi, Bafum, Munschi und Utscho. Was er im unterhaltenden Erzählerton von ihren körperlichen und kulturellen Eigenheiten mitteilt, ist großenteils auch völkerekundlich wertvoll, wenigstens eine genauere wissenschaftliche Behandlung nach ethnologischen oder gar kulturhistorischen Gesichtspunkten außer Betracht lag. Ein gemeinsamer hervorstechender Zug dieser noch heidnischen Stämme liegt in ihrem Glauben an den „Dju-Dju“ oder vermeintlich unwiderstehlichen Zauber, dem sie fast alles Unheil zuschreiben. Das ganze Buch ist von lebenswahren Beispielen dieses Dju-Dju-Glaubens durchsetzt und rechtfertigt so seinen Titel. In anerkennenswerter Weise suchte der Verfasser bei seinen Negern diesem traurigen Irrwahn entgegenzutreten, allerdings wohl zu ausschließlich durch rein natürliche Aufklärung, die so gut wie wirkungslos blieb. Ein tieferer christlicher Gedanke findet sich nicht angeregt, wie man hier und da auch dieser oder jener Negerfalte gegenüber den Ton etwas mehr ethisch durchhaucht wünschen möchte. Auch das gehörte unsres Erachtens zu dem warmen „deutschen Herzen“, das der Verfasser dem Neger sonst sichtlich entgegenzubringen bemüht war.

Noch farbenprächtiger wird das gezeichnete Völkerbild durch die besonders im Norden verstreuten mohammedanischen Fulbe (Fulla) und Haussa. Stehen wir hier doch in dem Gebiete, wo vor gar nicht langer Zeit die hamitischen Fulbe, ursprünglich wohl aus dem Osten stammend, in blutigen Eroberungszügen den Islam und die Sklaverei südwärts bis ins Herz Kameruns trugen. Zahlreiche Dorfruinen, besonders südwestlich der Vogelspize, kündeten noch von jenen unmenschlichen Sklavenjagden, die nunmehr hoffentlich endgültig der Vergangenheit angehören. Und jetzt nach Aufhören des einträglichen Sklavenraubs sehen die verarmenden Fulbe ihren Besitz immer

mehr in die geschickten Händlerhände der von ihnen einst unterworfenen Haussa, dieser „schwarzen Juden“ Afrikas, wandern — eine wohlverdiente Nemesis!

Mitten in solche lebendige, noch heute fortwirkende Entwicklungen und Umschichtungen jener nordwestkamerunischen Grenzvölker versetzt uns das Degnersche Buch, und darin liegt sein hauptsächlichster Wert, ganz abgesehen von den prächtigen Naturschilderungen und fesselnden Jagdbildern, die seine Lesung vielfach zum Genuß machen. Und was uns Deutsche nach dem bitteren Raub unsrer Kolonien und der Verneinung deutscher Kolonisationsfähigkeit trösten kann, ist die oft ungeheuchelt hervorbrechende Freude, womit die eingeborene Bevölkerung ihre Einbeziehung ins deutsche Schutzgebiet begrüßte. Möge eine gerechtere Zeit uns bald wieder Gelegenheit geben, im freien Wettstreit mit den andern christlichen Kulturvölkern dem armen, in mehrfacher Knechtschaft schmachtenden Neger wahre Freiheit, Bildung und Gesittung zu bringen!

August Padtberg S. J.

Literaturgeschichte.

Das Schicksal als poetische Idee bei Homer. Von Dr. P. Engelbert Eberhard O. E. S. A. 8^o (80 S.) Paderborn 1923, Schöningh.

Die Homerforschung wendet sich in jüngerer Zeit wieder der religiösen Seite der Dichtungen zu. Das ist zu begrüßen. Eberhard sucht in vorliegender Arbeit die Bedeutung des Schicksals, der Moira (Alfa), bei Homer aufzuklären. Diese Moira ist eine rätselhafte Sphinx: bald scheint sie von Zeus abhängig zu sein, bald steht sie selbständig neben ihm und der Gesamtheit der Götter, bald tritt sie über Zeus selbst herrschend auf. Eine Einigung der Ausleger in der Frage ist bisher nicht erzielt. Nach dem Vorgang neuerer Forscher, darunter seines Lehrers Engelbert Drerup, glaubt nun Eberhard über alle Schwierigkeiten einfach durch die Annahme hinauszukommen, daß der ganze Götterapparat des homerischen Epos in erster Linie nicht religiösen, sondern technischen Zwecken diene, und das gelte auch vom Schicksal. Die Moira sei in der dichterischen Komposition nichts anderes als die konzentrierte poetische Idee, wonach der Ablauf der Handlung von vornherein eingestellt sei. Im Verhältnis zu Zeus aber laufe ihre Funktion darauf hinaus, zu verhüten, daß die Handlung etwa durch ihn in eine andere Richtung gedrängt werde, als es im Rahmen der dichterischen Anlage angängig wäre. Wenn das zu geschehen

droht, stellt sich im glücklichen Augenblick eine Schicksalsbestimmung mit ihrem Veto ein, dem der Obergott und die übrigen Unsterblichen in Ehren sich fügen. Ueberhaupt regelt das Schicksal den Gang der Handlung nach den Ideen des Dichters, und ist dieser gelegentlich in Verlegenheit, wie er die Wendung der Ereignisse nach dieser statt nach jener Seite motivieren soll, so hilft ihm die bequeme Verufung auf das Schicksal, wonach es so und nicht anders sein muß.

Eberhard hat recht, wenn er selbst meint, eine solche rein äußerliche Begründung möge freilich Bedenken erregen. Uns scheint sie eines großen Dichters weniger würdig, bei Homer aber ausgeschlossen zu sein. Sie verflüchtigt Wesen und Gehalt von Göttern und Schicksal in einem Maße, wie man es Homer nicht zutrauen darf. Die Helden der Ilias und Odyssee sind durchdrungen von ihrer Abhängigkeit vom Schicksal wie von den Göttern, denen sie Gebete und Opfer darbringen, und der Dichter bezeugt auf Schritt und Tritt, daß er und sein Hörerkreis diese Überzeugung teilten. Nein, nicht damit der Plan und die Ideen des Dichters zur Ausführung gelangen, müssen Schicksal und Götter gleichsam als dienende Geister einspringen, sondern weil nach des Zeus und des Schicksals Gedanken und Ratschlüssen die Ereignisse unter Mitwirkung der menschlichen Freiheit sich so und nicht anders abwickeln müssen, bringt sie der Dichter in seiner Erzählung so und nicht anders zum Ausdruck. Der Dichter hat die planmäßige Leitung des Schicksals im menschlichen Geschehen erkannt und zum Plan und zur Idee seiner Darstellung gemacht. Eben darin liegt seine Kunst und der hohe Gehalt seiner Schöpfung. Vielleicht sind wir indessen in der Grundauffassung weniger weit voneinander entfernt, als es scheint; es finden sich bei Drerup wie bei Eberhard Stützen für dies Urteil. Jedenfalls bietet Eberhards umfassende und sorgfältige Arbeit alle nötigen Anhaltspunkte, um zur Lösung des homerischen Moiraproblems zu gelangen. Der Weg dünkt uns folgender:!

Des Verfassers genaue Unterscheidungen im homerischen Gebrauch der Worte „Moirä“ und gleichbedeutend „Alfä“ zeigen deutlich, daß der Dichter auf eine ganz andere Weise zum Begriff des Schicksals als zu den Vorstellungen von der Götterwelt gekommen ist. Den Moiräbegriff hat er durch natürliches, folgerichtiges Denken aus den Erfahrungstatsachen erschlossen. Dafür spricht unabweislich der Bedeutungsübergang des Begriffs von der Wirkung zur Ursache, nämlich von der appellativen Be-

deutung der Moirä als einer Sache, wie „Teil“, „Anteil“, „Gebühr“, „Los“, „Geschick“, „Schicksal“, zur Bezeichnung des persönlich gefaßten Schicksals, d. h. der die Geschicke verhängenden Macht. Beide Arten des Gebrauchs sind bei Homer zahlreich vertreten. Aus dem Erfahrungsgebiete der menschlichen Geschicke ist der philosophierende Dichter emporgestiegen zu der übersinnlichen und persönlichen Ursache dieser Geschicke, der Schicksalsmacht. Gut hebt Eberhard eigens hervor, daß es eine ethische Macht ist. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß dieser Glaube Homers auch Gemeingut des Volkes seiner Umgebung und Zeit war. Den ganzen Götterstaat hingegen übernahm Homer als etwas Gegebenes der griechischen Sagenüberlieferung. In ihr galten aber als Herren der Welt die Götter in ihrer Gesamtheit oder zumeist Zeus allein, „der Vater der Götter und Menschen“. Unser Dichter versuchte nun einen Ausgleich zwischen den beiden Kompetenten um die Leitung der menschlichen Schicksale. Die sachlichen „Lose“, „Geschicke“ gehen auch von Zeus aus; „Alfä des Zeus“ (Schickung von Zeus her) wird fast gleich mit „Ratschluß des Zeus“. In vielen Fällen steht die personifizierte Moirä selbständig und friedlich neben dem Obergott; dieselben Wirkungen werden abwechselnd auf die Moirä und auf Zeus als Verursacher zurückgeführt. Indessen gibt es doch bestimmte Fälle, wo die Moirä über alle Unsterblichen, Zeus nicht ausgenommen, die Herrschaft ausübt; das tritt dann ein, wenn es bei diesen sinnlich, menschlich gedachten Göttern der Sage eben zu sehr „menschelt“, wenn ihr Wissen, ihre Macht, ihr sittlicher Charakter von der göttlichen Höhe herabsinkt. Sie vermögen z. B. nichts gegen das Todesgesetz der Menschen, Zeus selbst läßt sich täuschen und ist nicht frei von sittlichen Schwächen. So gibt es denn Zusammenstöße mit der unbedingten Geltung der Bestimmungen eines höchsten Willens und den Anforderungen des Sittengesetzes. Da setzt sich nun das absolute Schicksal durch als die letzte Ursache der festen Regel und Ordnung im Ablauf der Weltereignisse. Seinen Fügungen müssen dann auch die Götter weichen. Die bezeichneten Wechselbeziehungen stellen mithin eine Art Kompromiß zwischen zwei verschiedenen Gottheitsgedanken dar. Das Schicksal steht tatsächlich nach Ursprung und Inhalt seines Begriffes außerhalb der mythischen Göttergesellschaft; es hatte darum auch keinen Kult wie diese, jedenfalls zu Homers Zeiten nicht; und erst später finden sich Moiren, nach Ähnlichkeit der Fjoren sinnlich gefaßt und in der

Dreizahl, spärlich verehrt. Auf diesem Wege ergibt sich also eine Lösung des homerischen Schicksalsproblems, die nach allen Seiten befriedigt, was für ihre Richtigkeit spricht. Zudem liefert dies Ergebnis einen gesicherten und nughbaren Beitrag zur Religionswissenschaft und Apologetik.

Roland Herkenrath S. J.

Die deutsche Dichtung in ihren kulturellen Zusammenhängen mit charakteristischen Proben. Eine Geschichte der deutschen Literatur. Herausgegeben von Dr. Franz Fassbinder, Studienrat an der städtischen Viktoriafschule in Essen, Dr. August Kahle, Professor am Paulinischen Gymnasium in Münster i. W., und Dr. Friedrich Korf, Oberstudiendirektor am städtischen Realgymnasium in Köln-Nippes. Drei Teile. gr. 8°. (XXXII u. 1108 S.) Freiburg i. Br. 1922, Herder & Co. Geb. G M 12.—

Eine Literaturgeschichte schreiben, ist immer ein schwieriges Unternehmen; gehen ja gerade auf diesem Gebiete die Anschauungen, Forderungen und Wünsche nach ganz entgegengesetzten Richtungen auseinander. Die einen können die Berechtigung einer eigenen Literaturgeschichte, wenigstens im landläufigen Sinne, gar nicht einsehen und halten dafür, man werde aus der Beschäftigung mit den Werken der Dichter selbst schon alles Nötige erfahren; andere wieder können sich an Nachrichten über die Dichter, Anmerkungen und Einleitungen zu ihren Werken, deren Werdegang und Schicksale gar nicht genug tun und schreiben darüber Bücher, die viel dickleibiger sind als die Werke selbst. Auch über den Zweck der Literaturgeschichte ist man sich nicht immer einig und klar: soll sie nur eine Sammlung von Namen der Dichter und ihrer Werke sein, mit einem mehr oder weniger treffenden und geistreichen Beiwort versehen, das sich dann von einem Buche ins andere forterbt? Oder soll die Literaturgeschichte das Verständnis des dichterischen Kunstwerks erschließen durch genaue Schilderung der Abstammung, des Bildungsganges, der Umgebung, der Lebensschicksale usw. und vielleicht den scharfen Nachweis liefern, daß der Dichter gerade so schreiben mußte und nicht anders schreiben konnte? Endlich bestehen auch große Meinungsverschiedenheiten in Bezug auf den Umfang einer Literaturgeschichte: Wer ist denn würdig, in der Literaturgeschichte verewigt zu werden? Wie viele Namen darf und muß sie aufweisen? Und diese Fragen sind um so schwieriger zu lösen, je näher die Dichter an die Gegenwart

heranreichen. Ein starkes Hervortreten des subjektiven Elementes läßt sich da beim besten Willen nicht vermeiden.

Schwierig gestaltet sich die Abfassung einer auf der wissenschaftlichen Höhe stehenden Literaturgeschichte auch deshalb, weil gerade in den letzten Jahren auf diesem Gebiete viel gearbeitet wurde. Von den verschiedensten Seiten sucht man an den Dichter und sein Werk heranzukommen und beide immer besser zu verstehen; neben der philologischen, historischen, ästhetischen Methode spricht und schreibt man heute eingehend von sozial-literarischer, ethnologischer, psycho-analytischer Betrachtungsweise, von intuitiver, stil-ästhetischer Richtung u. dgl. (vgl. darüber Paul Merker, Neue Aufgaben der deutschen Literaturgeschichte. Leipzig 1921, Teubner). Will eine Literaturgeschichte sich da durchsetzen und behaupten, so muß sie ihre Berechtigung nachweisen und wenn auch nicht gerade richtunggebend und bahnbrechend in Bezug auf die eine oder andere Anschauungsweise wirken, so doch ihr eine besondere Aufmerksamkeit widmen und sorgfältig ausbauen.

Die Stärke der vorliegenden neuen Literaturgeschichte soll, wie schon der Titel verkündet, in der Auswahl charakteristischer Proben und der Einordnung der Dichter und ihrer Werke in die kulturellen Zusammenhänge bestehen; beide Aufgaben sind im allgemeinen wohl auch recht glücklich gelöst. Das Buch gliedert sich in drei von je einem der Herausgeber bearbeitete, dem Umfange nach ziemlich gleich große Teile: Das Mittelalter, mit vier Perioden, Vom Humanismus bis zu Goethes Tod, mit drei Perioden, und Von der Romantik bis zur Gegenwart, mit fünf Perioden.

Außerst gründlich und sehr ausführlich ist das Mittelalter behandelt; naturgemäß wiegen da die Proben sehr stark vor; sie sind teils in ursprünglicher Fassung, teils in Übersetzungen gegeben, manchmal beides. Das Nibelungen- und das Kudrunlied nehmen etwa 100, Walthar von der Vogelweide etwa 30 Seiten ein. Der kleine Abriss der mittelhochdeutschen Grammatik und das Wörterbuch sind sehr gut gearbeitet, aber als erste Einführung vielleicht doch etwas zu schwer; recht gehaltreich und belehrend ist die Bemerkung über den Bedeutungswechsel der Wörter (S. 236).

In den folgenden Abschnitten sind zuerst immer die Geistesströmungen dargestellt, die Perioden im allgemeinen charakterisiert und in Verbindung gebracht mit den bildenden Künsten, besonders der Malerei. Die Einteilung der einzelnen Perioden geschieht meist nach

Epik, Lyrik und Dramatik mit zahlreichen, bisweilen recht gekünstelten, weiteren Unterabteilungen. Als Beispiel diene die elfte Periode: Naturalismus und Impressionismus. Ein 12 Seiten umfassender Paragraph schildert zunächst die Geistesströmungen, deckt den Zusammenhang mit den Zeitereignissen, der ausländischen Literatur und der Malerei auf. Die folgenden 80 Seiten behandeln die Lyrik dieser Periode; in den folgenden Paragraphen kommt auf zusammen 25 Seiten das Drama, der Roman, Heimatkunst, der neue geschichtliche Roman, der Frauenroman zur Behandlung. Die Lyriker werden wieder fein säuberlich geschieden in a) Vorläufer der Moderne (Fontane, Greif, Schönaich-Carolath mit je sieben bis neun Proben); b) Pfadfinder der Moderne (Hendell, Conradi, Hille mit je zwei oder drei, Villencron mit sechzehn Proben); c) „Konsequente“ Naturalisten (Schlaf, Glaischlen, Holz mit je zwei Gedichten); d) Symbolisten (Niesche, Bierbaum, Dauthendey, Morgenstern, Dehmel, St. George, Hartleben, Hoffmannsthal, Schaukal); e) Neuromantiker (darunter Falke, H. Hesse, Glaskamp, Thraßolt); f) Epische Lyrik; g) weitere Frauenlyrik, worunter der Herausgeber Lyrik versteht, die von Frauen stammt, im Gegensatz zum Frauenroman (S. 547), der Werke bezeichnet, welche die Frauenfrage behandeln. Diese und ähnliche Einteilungen und Gruppierungen sind etwas gewalttätig und dürfen wohl nicht auf allgemeinen Beifall rechnen, wobei freilich gleich beigefügt sein soll, daß eine zufriedenstellende Einreihung der Dichter in bestimmte Klassen vorderhand einfachhin ausgeschlossen erscheint.

Wie man sieht, ist die Lyrik stark bevorzugt; die „Proben“ beschränken sich überhaupt ganz auf die Lyrik, und es wäre vielleicht gut gewesen, um Enttäuschungen zu vermeiden, dies auch auf dem Titelblatt zum Ausdruck zu bringen. Die gebotenen Proben aus der Lyrik sind im allgemeinen recht geschickt ausgewählt; zumeist sind sie auch wirklich charakteristisch, bisweilen beinahe bis zum Übermaß. So wird S. 552 von Kurt Heynike angeführt: „O Menschen-Gott, gib viele Sünden, Dich zu finden!“ eine Stelle, deren Sinn nur schwer zu ergründen ist, wenigstens wenn man den Worten ihre gewöhnliche Bedeutung läßt und nicht allzu tolle Gedankensprünge machen will.

Bezüglich der Auswahl werden die Meinungen natürlich immer auseinandergehen. Indes glaube ich, daß die katholischen Dichter mit Recht hätten etwas mehr zur Geltung kommen dürfen, besonders in den Proben. Es

ist ja doch einmal eine katholische Literaturgeschichte, wie aus manchen Stellen ganz klar zu ersehen ist, so z. B. aus der Stellungnahme zu Lessings „Nathan dem Weisen“ oder dem schönen Schlußwort aus dem hl. Augustin. Gewiß muß man sich vor dem Vorwurf der Parteilichkeit in acht nehmen, aber man braucht doch auch im Streben nach Objektivität und im Entgegenkommen gegenüber den Modernen nicht allzu weit zu gehen. Von Kernstock wird gerühmt, daß seine „Lyrik zum Besten gehört, was die moderne Spielmanns- und Vagantendichtung hervorgebracht hat“. Warum könnte man nicht auch eine Probe davon geben und wenigstens eines oder zwei seiner netten Gedichtlein anführen, wo doch viele Dichter, darunter auch Sterne zweiter oder dritter Klasse, mit zehn bis zwanzig Gedichten vertreten sind? Etwas Ähnliches gilt von Eichert; er gehört zwar freilich „in seinem Schaffen mehr der alten Schule an“ (S. 507), doch können sich seine kräftigen, inhaltreichen Gedichte gar wohl auch heute noch sehen lassen; jedenfalls bieten sie für einen unverdorbenen Geschmack mehr dichterischen Genuß und sind auch charakteristisch in einem weit besseren Sinne als manches von den angeführten Gedichten. Prosaproben sind zwar wie auch Szenen aus Dramen grundsätzlich ausgeschlossen; wenn aber von Johannes Schlaf einige seiner „feinen lyrischen Stimmungsbilder in Prosa“ angeführt sind, hätte vielleicht auch eine von Alban Stolzens prächtigen Naturschilderungen ein Plätzchen finden können. Sein Name ist gar nicht genannt, und doch verdient er in einer Geschichte der deutschen Literatur wohl auch einen Platz, wenigstens wie P. Cochem in einer bescheidenen Anmerkung. In einer solchen katholischen Literaturgeschichte mit Proben wäre, glaube ich, gerade der rechte Ort, um unsre katholischen Dichter den nicht-katholischen Kritikern wenigstens einmal vorzustellen. Dafür hätte von den sehr zahlreichen Proben ganz moderner Dichter oder solchen, die eigentlich nur noch literargeschichtliche Bedeutung haben (wie von den 13 Oden Klopstocks) etwas weggelassen werden können. Über die oft wirklich sehr ausführlichen Inhaltsangaben der Dramen kann man auch verschiedener Meinung sein; der Nutzen ist nicht recht einzusehen, besonders in einer solchen kurzgefaßten Literaturgeschichte. Ob der Leser dadurch zur Dichtung selbst hingeführt wird — das soll auch ein Zweck des Buches sein —, darf wohl bezweifelt werden.

An manchen Stellen kommt noch zu sehr der Stil der alten Literaturgeschichten zum Durch-

bruch, z. B. II 78: „Nach einer mit Goethe unternommenen Schweizerreise wurde Stolzberg lübeckischer Gesandter in Kopenhagen, lebte aber meistens in freundschaftlichem Verkehr mit dem ihn schwärmerisch verehrenden Voß in Göttingen, wo er von 1792 bis 1800 Kammerpräsident wurde.“ Überhaupt sollten manche Partien stilistisch noch einmal durchgesehen werden. — Der „noch Lebende“ Tiroler Joseph Seeber (1856—1919) ist wohl nur ein Versehen, vielleicht aus einem andern Buche übernommen; ebenso, daß die „Geharnischte Venus“ noch unter dem Namen Jakob Schwieger auftaucht, während sie doch bekanntlich von Kaspar Stieler stammt.

Manche Behauptungen dürften etwas gemildert und weniger entschieden ausgesprochen werden, so z. B., daß Bürgers sämtliche Gedichte mit Ausnahme seiner Lenore werden vergessen werden. Vossens dichterische Begabung als „sehr gering“ einzuschätzen, ist wohl etwas zu stark, denn seine zwar „reichlich langweilige“ Luise stellt trotz ihrer ungenügenden Handlung eine für jene Zeit ganz hübsche Leistung dar. Überhaupt hätte man, besonders im dritten Teile, mit diesen mehr oder weniger subjektiven Vorurteilen etwas vorsichtiger sein dürfen; vgl. z. B. S. 523. „Maria Herbert, deren Lyrik, soweit sie nicht unbewältigte Reflexionen bringt, zwar nur wenige echte Töne hat, aber aus tiefstem Herzen quillt; weiter die leidenschaftlich bewegte, aber ungleich schaffende Anna Ritter; ... Frieda Schanz, in deren Versbüchern sich allerlei Spreu, aber doch auch allerhand Wertvolles findet.“

Auffallend sind die ziemlich zahlreichen, bisweilen auch sinnstörenden Druckfehler, z. B. I 150, 19. Zeile von unten Fuß statt Fleiß oder II 351 oben in der zweiten Strophe: wollen wir auch, ihnen gleich, statt „Wollen wir auch ihnen gleich e n“ u. a.

Was der Verbreitung des Buches ziemlichen Eintrag tun dürfte, ist, daß nirgends klar ausgesprochen ist, für wen das Buch eigentlich bestimmt ist, ob für Anfänger oder zur weiteren Fortbildung (oder vielleicht auch für Schulzwecke?). Für Anfänger ist wohl z. B. die Einführung ins Mittelhochdeutsche zu kurz, die Darstellung der Geistesströmungen zu schwer; für Fortgeschrittenere ist vieles überflüssig. Ebenso hätte der eigentliche Zweck der Proben näher angegeben werden sollen: ob wirklich nur charakteristische Proben geboten werden sollten, und dann hätten bei manchen Dichtern weniger genügt und es hätten noch manche andere Dichterproben beigebracht werden sollen; oder wenn nur wirklich dichterisch Wertvolles geboten werden sollte, dann hätte die Auswahl manchmal wohl eine andere sein müssen. Es hat den Anschein, als hätten die Verfasser verschiedene Zwecke verbinden wollen und die einzelnen hätten darunter etwas gelitten. Doch wird gerade wegen dieser weiten Ziele das Buch vielen etwas bieten und verdient, weil viele Partien wirklich sehr gediegen sind, die weiteste Verbreitung bei allen, die sich für die deutsche Literatur interessieren.

Adolf Buder S. J.

Umschau.

Unser Interesse an der Mystik.

Das ist doch ohne Zweifel recht rege, nicht wahr?

Schau doch die Schriften über Mystik, wie sie in endloser Reihe über den Büchermarkt ziehen! Und sie werden gelesen. Ja wir können uns förmlich auf unser Interesse an der Mystik etwas zugute tun: „ein geistiges Zeitalter...!“, „ein Aufbrechen tiefer Quellen...!“

Ja wenn nur nicht — nun wohl, ich habe mich verraten; ich habe also meine Bedenken gegenüber „unserem Interesse“ an der Mystik; nun muß ich sie auch aussprechen.

Das sei vorerst ehrlich zugestanden: Das echt wissenschaftliche Interesse in Schutz und Ehren! Religionsgeschichte und Religionspsychologie sollen freie Bahn haben. Sie haben ein hohes Ziel, und der Weg dahin ist noch weit. Die Religionsgeschichte soll die verwandten Erscheinungen in den geschichtlichen Religionen studieren und die Mystik des Christentums, der katholischen Kirche, dagegen abgrenzen. Die Religionspsychologie soll die seelischen Kräfte in den mystischen Erlebnissen erfassen, Weite und Grenze ihres Wirkens zeichnen. Und dann die Religionsphilosophie: sie hat mit ihrem Eigenlicht, mit den metaphysischen, feinschaften Gottesgedanken und der Erkenntnis von der feinschaften Beziehung zwischen Gott und Mensch hineinzuleuchten in die geheimnisvollen Gotteserlebnisse der mystisch ergriffenen Menschenseele, sie zu deuten und wohl auch von ihnen zu lernen.

Aber nach diesem Zugeständnisse nun das Bedenken. Es richtet sich gerade auf das Interesse der vielen unter uns, die nicht im Kreise der Wissenschaft stehen. Und so läßt sich das Bedenken aussprechen:

Echte Mystik ist Leben, ist tiefstes, zartestes Seelenleben, ist geheimnisvolles Gottesleben in der Seele. Das aber darf nimmermehr Gegenstand des ungerufenen Geredes werden, der zudringlichen Blicke, der plumpen Berührung. Das wäre Entweihung und Zerstörung zugleich. Trägt „unser Interesse an der Mystik“ diese Gefahr in sich? — Fort darum mit dem „Interesse“, das sich ins Heiligtum mystischer Erlebnisse einschleicht, um etwas „Interessantes“ zu erleben, um die dumm-lüsterne Seele mit dem Rißel des Un-erhörten zu prickeln. Wo immer neue Tiefen des seelischen Lebens sich auftun, naht man sich ehrfürchtig. Das ist einfachstes Lebensgeseß anständiger Seelen.

Aber mit dieser ehrfürchtigen Achtung vor dem Geheimnis des Lebens in der Mystik ist unser Interesse noch nicht ganz auf den rechten Weg gebracht. Erst der nimmt mit seinem Interesse die wesenhafte Richtung an, der zu begreifen anfängt, daß mystisches Leben in der Linie des eigenen, besten Innenlebens liegt, ja daß es Leben ist von unsrem eigenen religiösen Leben.

Das aber ist Wahrheit. Es ist von entscheidender Bedeutung festzuhalten — und bei aller Verschiedenheit in den Einzelfragen hat auch die Forschung das eine klar herausgestellt: mystisches Erlebnis ist in seinem Kern nicht etwas Fremdartiges, Unsagbares; es ist psychologisch betrachtet seiner Sinnrichtung nach von bekannter Art, von der Art des Gottfindens, das jeden echten Gebetes Ziel und Kraft ist. So wie das oberflächliche, zerflatternde Beten mit größerer Vertiefung und Innigkeit seinen eigentlichen Sinn kundgibt: Gott als die Lebens- und gnadenvolle Allwirklichkeit, als die bergende und beseligende Heimstatt aller Sehnsucht, steigt leise und immer mächtiger in der Seele empor, und die Seele geht jubelnd in diese lebendige, gelebte Gottesnähe ein, wissend, daß hier ihre Erfüllung beginnt: so ist die Mystik, das mystische Beten, nach seiner psychologischen Bewegung gesehen, nur das tiefere Eingehen in diese Gottesnähe, in diese Erfüllung. Mag sie auch die letzte Wegstrecke von eigens gesandten Gottesgnaden geleitet werden¹, der Weg selbst ist die Fortsetzung des Lebensweges aller Seelen.

So wird denn dieses klar: ein lebendiges Interesse an der Mystik kann nur haben, wer lebendig betet, wer dem Leben alles Betens, der Gottesnähe mit Ernst und Inbrunst nachspürt. Mit andern Worten: das Interesse darf nicht von außen herankommen, es muß als Lebensinteresse erwachsen aus jener Lebensbewegung, die durch das ganze geistliche Leben geht, ihm Sinn und Einheit gibt, und in der mystischen Gottesnähe gipfelt. — Das fruchtbare Interesse an der Mystik beginnt also mit dem innerlichen Beten im „Geist und in der Wahrheit“; es dämmert auf zur ahnungsreichen, verheißungsvollen Morgen-

¹ Für den Augenblick sehe ich von der Frage ab, ob die mystischen Gebetsgnaden wesentlich höherer Art sind; die entwickelten Gedanken gelten unabhängig von dieser Frage.

röte, wenn das Beten von dem unruhigen Suchen und dem Vielerlei der Gedanken mehr und mehr heimkehrt zu dem einen: Gott, und er uns liebend nahe!

Und ferner: Das Lesen mystischer Bücher, Darlegungen oder Bekenntnisse, hat nur soviel Frucht, als es die Seele auf den Weg zur Gottesnähe weist, als es im jeweiligen Zustande des Betens die demütig-selige Gewißheit wachhält von immer neuen Aufstiegen, die Gottes Gnade uns führen will.

Soll das also eine Abmahnung vom Lesen mystischer Schriften sein? — Vielleicht wird für die meisten Christenmenschen allerdings nicht viel anderes übrigbleiben — solange der lebendige Gottesgedanke das Innere noch nicht zur Einheit zusammenzufassen und in seine Tiefen zu ziehen begonnen hat. Der Mensch soll zuerst überhaupt einmal jene heilige, wesenhafte Bewegungsrichtung einschlagen, deren selbige Vollendung hienieden in der Mystik liegt. — zu der Gottes freie Gnade für gewöhnlich nur den aufnimmt, der durch sein echtes Gottsuchen bis zu jenen heiligen Toren getragen wurde.

Es täte also im Interesse wahrer Mystik und in unfrem wahren Interesse an der Mystik not, die echten, bewährten Straßen zur Gottvereinigung wieder mehr zu wandeln. Auf dieser königlichen Straße sind aber die Geleitsleute nicht gefühlseliges Geschwärme, sondern herbe Seelenläuterung, starke Zucht und hochherzige Selbstverleugnung. Es mag etwas ernüchternd für unbesonnene Liebhaber — hier paßt das Wort Dilettanten — der mystischen Schriften lauten, aber es ist die Wahrheit: liebt ihr die Mystik, dann liebt zunächst die Absele!

Gerade weil mystisches Gnadenleben organisches Wachstum ist, in der einheitlichen Richtung allen Gottsuchens und Gottfindens gelegen (wenn auch mit andern Gnadenhilfen vonseiten Gottes betätigt), so kann die Sehnsucht nach der Mystik, nach innigerem Gottfinden, nichts anderes tun, als vom gegebenen Augenblicke aus rüstig auf Gott zu weiterzuschreiten. Alles tatenlose Schwärmen tut zur wahren Mystik nicht mehr als ein Schweizerliedchen zum Alpenaufstieg.

So haben es übrigens auch die besten mystischen Schriftsteller stets gemeint. So die Fürstin unter ihnen, die große Theresia von Jesus. Sie durchsicht ihre tiefen Lehren und Bekenntnisse ständig mit praktischer Absele. Wer das nicht beachtete, wer neugierig nur die „unsagbaren“ Erlebnisse herausklaubte, für den wären auch Theresias Schriften nicht von

Nutzen. Ich möchte es mit Befriedigung begrüßen, daß jüngst erst eine neue, den neuzeitlichen Anforderungen entsprechende Theresia-Ausgabe in deutschem Gewande erschien¹, und dem Kösel-Pustetschen Verlage gebührt aufrichtiger Dank für die mutige Tat. Ich möchte auch diese Schriften mit all ihrer fraulichen Anmut, ihrem freien Geiste, ihrer erfrischenden Natürlichkeit und ihrer bebenden Übernatürlichkeit in vieler Hände wissen — doch nur mit jenem Vorbehalt. — Und so mit allen mystischen Schriften.

Wer manche jüngste Bewegung in der Welt der Frömmigkeit beobachtete, wird diesen Vorbehalt verstehen. Es ist in Rom neulich die Lebensbeschreibung einer französischen mystischen Nonne verurteilt worden. Das mag für manche allzu hingeebenen Verehrer solcher „Mystiker“ ein Blitz aus heiterem Himmel gewesen sein. In der Tat kann solch ein Blitz unfre „mystische“ Luft nur reinigen. Wir haben an der Mystik ein höheres Interesse, als ekstatischen Nonnen nachzugehen, die alle Bewegungen ihrer — sicherlich sehr frommen — Seele, mangels besonnener Leitung als Offenbarung ausgeben, voll Überschwang in Gedanken und Gefühlen. Auch in der Frömmigkeit gibt es eine Gefahr des Feminismus!

Nein, unser einziges Interesse an der Mystik ist Gott; ob Gott uns größer, näher werde, die Lebensmacht der Seele, die große Sehnsucht und die heilige Kraft!

Ernst Böminghaus S. J.

Die Memoiren des Ritters v. Lang.

Memoiren bilden ein Kreuz für den Geschichtschreiber. Auf der einen Seite sind sie so wichtig für ihn; sie schildern ihm die Ereignisse, wie die Mitwelt sie erlebte und bewertete, sie zeichnen ihm die Personen, wie

¹ Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu. Neue deutsche Ausgabe nach den autographierten und andern spanischen Originalen bearbeitet und vermehrt von Fr. Petrus de Alcantara a. S. Maria und Fr. Moysus ab Immaculata Conceptione, Priester aus dem Orden der unbeschuhten Karmeliten. 5 Bde in 8 Teilen (5. Bd. in 3 Teilen, die kostbaren Briefe in bislang erstmaliger vollständiger Sammlung). Die Preise der 8 Teile (geheftet und gebunden): I: 4,80; 6,75. II: 3,80; 5,80. III: 2,75; 4,60. IV/I: 3,30; 5,20. IV/II: 3,60; 5,60. V/I: 4,80; 6,75. V/II: 4,—; 6,—. V/III: 5,—; 7,— Mk. Pustet-Kösel-Verlag, 1912 bis 1922.

die Umgebung sie ansah und beurteilte, sie geben ihm die kleinen persönlichen Züge, die feinen Beobachtungen, die der geschichtlichen Darstellung erst Leben und Stimmung verleihen und die Vergangenheit wieder lebendig machen.

Aber gerade dieser gesteigerte Subjektivismus der Memoiren bedroht ihre historische Treue. Wir brauchen uns ja nur in den Erinnerungen und Aufzeichnungen umzusehen, die jetzt nach dem Krieg — wie gewöhnlich nach verlorenen Kriegen — so massenhaft über uns niedergehen: wie widersprechen sie einander, nicht bloß in der grundsätzlichen Beurteilung von Personen und Taten, nein, in der Schilderung der Personen selbst und der Ereignisse. Dabei sind diese Schriften fast unmitttelbar nach den Geschehnissen geschrieben, was ja gewiß für die Beurteilung der Zusammenhänge nachteilig, für die Einzeldarstellung aber ein Vorteil ist. Wie mag sich die Zuverlässigkeit erst mindern, wenn z. B. ein Staatsmann in der Muße des Alters seine Erfahrungen und Erlebnisse aufzuzeichnen beginnt, wenn die Erinnerung ihre Frische verloren, wenn die Ereignisse durch den Ablauf ihrer Folgen bereits eine feste Bewertung im Urteil späterer Geschlechter gewonnen, wenn die Zahl der Mitbeteiligten schon zusammengeschrunpft ist, oder wenn es gar gilt, ein System zu rechtfertigen, zu empfehlen. Fast notwendig wird auch ein objektiver Darsteller mit den Augen der Gegenwart in die Vergangenheit zurückblicken.

Da kann man es verstehen, wenn die Theoretiker der Geschichtswissenschaft vor den Memoiren warnen und eine Kritik derselben verlangen, die weit über die Nachforschungen hinausgeht, die sie bei andern Quellengattungen für notwendig halten¹. Sie fordern genaue Untersuchungen über den Memoirenschreiber, seinen Lebensgang, Anteil an den Ereignissen, seine Parteistellung, Quellen und namentlich über seine Motive beim Schreiben, sie verlangen Heranziehung von einwandfreiem Kontrollmaterial zur Überprüfung seiner Mitteilungen. Das sind durchaus richtige, fast selbstverständliche Forderungen. Sie sind aber leichter zu stellen, als zu erfüllen; denn sie erheischen, ernsthaft durchgeführt, mühselige, weitausholende Studien, Studien, die ge-

wöhnlich weit abführen von dem Thema, das zur Benützung der Memoiren Anlaß bot, Studien, für welche die Quellen erst aufzudecken und die Methode im einzelnen zu finden ist; denn mit den allgemeinen Ratsschlüssen der Methodik ist da nicht mehr gedient. Es ist wohl nicht bloßer Zufall, daß wir in unserer reichen geschichtlichen Literatur kaum über Versuche und Bruchstücke zu derartigen Arbeiten hinausgekommen sind und wirklich eindringende und zusammenfassende Würdigungen selbst für die wichtigsten Memoirenwerke nicht besitzen, und daß infolgedessen diese Werke vielfach so ganz kritiklos in den geschichtlichen Darstellungen ausgebeutet oder in Hauch und Bogen verworfen werden. Hier ist noch ein weites Feld für den kritischen Historiker offen.

Wie solche Arbeiten aussehen sollen und welch unerwartete Ergebnisse sie haben können, zeigt eine jüngst erschienene Schrift über die Memoiren des Ritters Karl Heinrich v. Lang, ein Werk, das die bisherige Forschung zweifellos nicht ohne recht gute Gründe scharf abzulehnen pflegte. Die neue Studie über diese Memoiren entstammt der Feder eines jungen vielversprechenden Historikers¹, Alldalbert v. Raumer, der leider auf dem Schlachtfelde des Weltkrieges geblieben ist². Man möchte es eigentlich bedauern, daß der Verfasser seine reiche kritische Begabung, sein feines Einfühlungsvermögen und den wirklich staunenswerten Fleiß keinem bedeutsameren Werke zugewandt hat. Langs Erinnerungen streifen die Weltgeschichte an wenigen Stellen. Für die geistige Entwicklung Deutschlands bedeutet der Verfasser, der wie ein Überbleibsel aus alter Zeit in die Tage der Romantik und des Idealismus hinausragt, gar nichts. Nur für die Neuorganisation Bayerns in der napoleonischen Zeit und der nachfolgenden Periode bringen diese Memoiren wichtiges Material. Sie bildeten die Quelle für Treitschkes Darstellung der bayrischen Verhältnisse. Seinen Namen und die immer wiederholten Ausgaben verdankt das Werk Langs aber auch diesem Inhalte nicht, sondern wohl ausschließlich dem

¹ Vgl. z. B. Gustav Wolf, Einführung in das Studium der neueren Geschichte (Berlin 1910) 334 ff., und Wilh. Bauer, Einführung in das Studium der Geschichte (Tübingen 1921) 277 ff.

¹ Der Ritter v. Lang und seine Memoiren. Von Alldalbert v. Raumer. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Karl Alex. v. Müller und Kurt v. Raumer, gr. 8° (XXXII u. 250 S.) München 1923, R. Oldenbourg.

² Karl Alex. v. Müller gibt als Einführung in das Buch über Lang eine lebens- und stimmungsvolle Würdigung des gefallenen Helden, ein Denkmal für den zu früh geschiedenen Forscher und lebenswürdigen Menschen.

prickelnden Spott, mit dem es geschrieben, und den zahlreichen Skandalgeschichten, die es durchziehen. Das aber muß man wohl zugeben, daß es den wissenschaftlichen Kritiker vor eine Menge von Problemen stellt und ihm volle Gelegenheit gibt, sein methodisches Können zu entfalten.

Schon der Inhalt dieser Erinnerungen, dieser ständige Szenenwechsel, diese Fülle grotesker lebender Bilder macht die Nachprüfung zu einer dornenvollen Aufgabe: Lang (1764 bis 1835), geboren in einem der zahlreichen schwäbischen Duodezstaaten des seinem Ende zuschlummernden Heiligen Römischen Reiches, ist zuerst im Dienste kleiner Potentaten. Röstlich schildert er den Regierungs- und Hofbetrieb in den idyllischen Dorfresidenzen und die alte Diplomatie mit ihren Formeln und Schnörkeln. Bald schon flüchtet er sich aus diesem Kreise, der ihm zu eng und zu servil geworden ist, und nimmt in Göttingen seine Studien wieder auf. Hier tritt er mit Hardenberg in Beziehung, und dieser erwirkt ihm staatliche Anstellung in den von Preußen kurz zuvor gewonnenen fränkischen Markgrafschaften. Damit bricht die bedeutendste Zeit seines Lebens an. Er wird Geheimer Archivrat in Bayreuth und Kriegs- und Domänendirektor in Ansbach und wird durch verwendet ihn der Minister bei diplomatischen Aufgaben; so weist er 1797/98 auf dem Friedenskongreß zu Rastatt als Sekretär der preussischen Gesandtschaft und noch mehr als geheimer Berichterstatter seines bei diesen Verhandlungen ausgeschalteten Gönners Hardenberg. Nachdem Ansbach 1806 bayrisch geworden, tritt Lang ohne Bedenken in den Dienst des neuen Landesherrn. Es war ein folgenschwerer Schritt für ihn, denn nun beginnt sein großer Kampf gegen das bayrische Beamtentum. Mit dunklen Farben schildert er das ganze verrottete System, gegen das auch ein Montgelas nicht aufkommt, und zeichnet seine Träger als Menschen ohne jede sittliche Bindung, voll von Willkür, Beschränktheit und Habgier. Lang unterliegt in dem Streit trotz der Bundesgenossenschaft des mächtigen Ministers. 1810 wird er nach München versetzt; hier erwarten ihn neue Kämpfe und neue Gegner, vor allem auch aus dem Adel, dessen Matrikel er aufzustellen hat. Dafür gießt er in seinen Memoiren die volle Schale seines Hohnes über diese Kreise aus, so wenn er die Sitzungen der Verfassungskommission mit ihren schlafenden Mitgliedern schildert oder Geschichten aus der Vergangenheit und Gegenwart bekannter Namen aufischt. Auch in München ist seines Bleibens nicht. 1815 kehrt

er als Kreisdirektor nach Ansbach zurück und mit Montgelas' Fall ist auch sein Schicksal endgültig entschieden. In der besten Schaffenskraft muß er 1817 in den Ruhestand treten. Er füllt die langen Jahre unfreiwilliger Muße mit der Fortsetzung seiner historischen Arbeiten und mit der Niederschrift satirischer Bücher aus. In diese Zeit der Vergrämung und Vereinsamung fallen auch seine Memoiren.

Aber verdient ein Werk, das in solcher Verbitterung geschrieben ist, Glauben? Ist es überhaupt als historische Leistung noch anzusprechen? Damit kommen wir auf die wichtige Frage, die der Nachprüfung der einzelnen berichteten Tatsachen vorauszufragen hat, die überhaupt erst die richtige Einstellung zur Bewertung der mitgeteilten Einzelheiten schafft, auf die Frage nach dem Menschen Lang: wer war er? was wollte er? wie hat er die Welt angesehen? wie muß sein Werk gelesen werden? und diese Frage ist bei einem so komplizierten Menschen wie Lang von besonderer Schwierigkeit. Es ist zweifellos das größte Verdienst Raumers, daß er dieser Frage nicht aus dem Wege ging und Lang nicht auf eine kurze Formel brachte und den Stab über den Menschen und Historiker brach, wiewohl so manches in seinen Werken dazu verleiten mochte, und bedeutende Gelehrte es vorher getan haben. Unabhängig von den Memoiren hat Raumer nach Briefen und andern Quellen es versucht, das Werden dieses Menschen darzustellen und das erschütternde Drama seines Lebens zu begründen, das an innern Widersprüchen zu Grunde ging und in der Einsamkeit und Verbitterung endete. Lang ist der typische Mensch des 18. Jahrhunderts mit all den Einseitigkeiten und Spannungen dieser in ihrem Innersten so widerspruchsvollen, sich selbst zersetzenden Zeit; er ist dazu noch ein Nachzügler der Aufklärung, der in den Kampf gerät mit einer neuen Welt und dabei unterliegen muß. Es ist ein hoher Genuß, dem Verfasser hier zu folgen, wie er sich ins Seelenleben seines Helden hineinfühlt und die letzten Triebkräfte und Hemmungen dieses verworrenen Mechanismus aufzudecken sucht. Nur ein Bedenken wird man nicht los — und damit dürfte eine Gefahr für diese ganze Art der Betrachtung angedeutet sein — ob nicht gar leicht etwas vom eigenen in die fremde Seele hineingetragen wird? Ob nicht Langs Art, die doch recht derb und boshaft und falsch war, mit zu zarter Hand berührt worden ist?

Damit ist die Voraussetzung für eine fruchtbare Einzelkritik gelegt und — soweit sie An-

gaben über sein eigenes Leben betrifft — bereits ein gutes Stück davon erledigt. Wir wissen jetzt, mit welchem Maß von Vorsicht wir an die Memoiren herangehen müssen, wir kennen Langs satirische und zugleich moralisierende Einstellung und die Änderungen seiner Seelenlage in den verschiedenen Abschnitten seines Lebens, kurz, wir verstehen, wie die Erinnerungen anzufassen sind, um Subjektives und Objektives zu scheiden und den Wahrheitsgehalt herauszuheben.

Mit großem Fleiß hat Raumer unter ständigem Hinblick auf diese Voraussetzungen im zweiten Teile seines Werkes die Kritik geleistet. Er greift drei Hauptabschnitte der Memoiren heraus und stellt nun Seite um Seite einwandfreien Quellen gegenüber. Nach den Akten des Fürstlich Ottingen-Wallersteinischen Archivs entwirft er ein Bild des Lebens und Treibens am kleinen Hofe von Wallerstein, wie es sich abgespielt hat in den Tagen, da Lang dort als Kabinettssekretär tätig war. Langs eigene Bureauarbeiten und Personalakten werden zum Vergleich hervorgeholt. Dann stellt sich Raumer aus Berliner und Münchener Archiven und einer umfangreichen Literatur das Material zur Prüfung der Nachrichten über den Rastatter Kongreß und die Verhältnisse in Bayern nach 1806 zusammen. Mit fast übertriebener Sorgfalt wird die Untersuchung geführt bis hinab ins kleinste Detail; nur wer selbst in Archiven gearbeitet hat, vermag die Arbeit ganz zu schätzen, die hier geleistet ist. Das Ergebnis, an dem in der Hauptsache wohl nicht zu rütteln ist, wirft die bisherige Wertung der Langschen Memoiren völlig um. Raumer faßt es in sechs Thesen zusammen:

1. In allen tatsächlichen Angaben ist Lang sorgfältig und sowohl im ersten als auch im zweiten Teil der Memoiren in hohem Grade zuverlässig.

2. Wo es sich nicht um Tatsachen handelt, ist die Sicherheit seines Urteils durch seine rasche Phantasie und überscharfe Kritik ge-

fährdet und vom Beginn des zweiten Teiles an in aufsteigendem Maße durch Spottlust, Mißtrauen und Verbitterung getrübt.

3. Die Gestaltung des historischen Materials ist satirisch; die Satire arbeitet mit Dramatisierung, Steigerung, Pointierung, aber nicht mit Fälschung und Erfindung.

4. Bewußte Lügen sind nicht nachweisbar.

5. Das Gesamtbild des ersten Teiles (Langs Tätigkeit bis zum Übertritt in bayrische Dienste) ist im großen und ganzen zutreffend; auch das Gesamtbild des zweiten Teiles als Bild der tatsächlich vorhandenen innerpolitischen Zustände Bayerns ist richtig, aber als Bild des gesamten kulturellen Lebens falsch.

6. Die Motive seiner Satire sind von Anfang an ethisch-ästhetische und persönliche nebeneinander. Im zweiten Teil erscheint als bestimmendes Moment fast durchweg persönliche Verbitterung und Gehässigkeit.

Das ist ein reiches Ergebnis, es liefert den Schlüssel zur Beurteilung auch der Teile der Memoiren, für deren Nachprüfung kein selbständiges Material zur Verfügung stand. Aber nicht in diesem Ergebnis möchten wir den Hauptwert des Raumerschen Werkes sehen, auch nicht in den interessanten, vielschichtigen Beiträgen, die er zur Kultur- und Zeitgeschichte liefert; das wichtigste Verdienst der Arbeit ist das Beispiel und Vorbild, das sie gibt und das durch ihr unerwartetes Ergebnis nur unterstrichen wird. Hier sehen wir greifbar, wie notwendig der Ausbau der Memoirenkritik ist. Darüber hinaus lehrt die Arbeit, in welcher Richtung diese Kritik zu vertiefen ist. Sie muß getragen werden von einer psychologischen Erfassung der Autoren. Nur durch verständnisvolles Einfühlen in die innere Gedankenwelt des Verfassers wird man den Wahrheitsgrenzen seines Wortes näher kommen und die Nachprüfung der Einzeltatsachen an fremden Quellen erst recht ertragreich gestalten.

Josef Grisar S. J.



Gegründet 1865

von deutschen
Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Cierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., E. Noppel S. J., J. Overmann S. J., W. Peiß S. J. in Geldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

Postcheck-Konto der Schriftleitung: München 6900, Bankkonto der Schriftleitung in der Schweiz: Schweizerische Genossenschaftsbank in Basel, Postcheck-Konto V 3175.

Verlag: Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau. Postcheck-Konto des Verlags: Karlsruhe 315, Basel V 2538, Wien 130337. Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Hefte einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

1923 2 2593.