Selig, die den Frieden schaffen ...!

Wir sprechen von Friedensschlüssen und Friedensverträgen; aber das sind nur tote Abmachungen, formelhafte Vereinbarungen, die im günstigsten Falle den Krieg für eine kleine Weile unterbrechen. Es genügt aber längst nicht, den Krieg zu unterbrechen, um Frieden zu haben. Wir sprechen auch mit viel Wichtigtuerei davon, daß der Friede gesichert und geschützt werden müsse. Und wirklich, ein Schützer des Friedens auf eine besondere Art ist jeder Starke, der die Raubtiere hindert, einander und andere zu zerreißen. Wir sprechen auch rühmend von Friedensstiftern. Ja, wahrlich, es gibt solche hochverdiente Menschen, und sie tun ihr Werk gemeiniglich so, daß sie jedem der kämpfenden Raubtiere einen fetten Brocken hinwerfen oder verheißen — dann lassen die Bestien auf einige Zeit voneinander ab. Zuweilen geschieht solche Friedensstiftung auch mit Gewalt: man bändigt die Raubtiere mit Peitsche und Feuer, mit Hunger und Ketten. Das ist dann „der bewaffnete Friede". Er sei uns willkommen, denn er ist wie ein wehrhafter Ritter, der die Unschuldigen und Schwachen zu schützen vermag — wenn er nicht etwa selbst sie bedrückt und peinigt. Er ist noch nicht der Friede selbst, den unsre Herzen ersehnen, aber er kann der gehorsame und demütige Diener dieses Friedens werden, der streitbare Schirmvogt, der den Menschen des Friedens zur Seite geht, damit sie nicht allzu rasch zerrissen und vertilgt werden.

Aber den Frieden selbst, den heiligen Frieden, den Jesus gemeint haben muß, als er von „seinem Frieden" sprach, den Frieden, um den wir im Beginn des eucharistischen Liebesmahles flehen: Gib uns den Frieden! — diesen Frieden, kann der „Bewaffnete" mit seiner ehernen Faust ihn wirklich beschützen? Das kann doch nur derjenige, der diesen wahren Frieden selbst hervorbringt. Das Licht bewahren kann ja eigentlich auch nur der Leuchtende; die Sonne und alle strahlenden Körper, die es ununterbrochen aussenden. So kann auch nur der den Frieden bewahren und sichern, der ihn immer neu schafft, aus dem er immerfort herausströmt. Denn der Friede ist nicht etwa bloß die Feuerpause im Kampfe, nicht bloß die bange Stille zwischen den Stürmen, nicht bloß die Atempause, die man dem Gefolterten gönnt. Er ist etwas Verharrendes und Standfestes, fast wie eine Substanz; er ist ein Fluidum, das unsre Seelen umspült, eine Luft, die uns umschmeichelt und wohlig umrauscht; er ist ein Meer, das auf gewaltiger Woge uns trägt und in seiner Strömung nach schimmernder Küste führt. Friede ist eine schaffende Energie, eine Kraft zum Fortschritt und zur Vollendung. Friede ist nicht bloß ein Gedanke, sondern etwas Wirkliches und Wesenhaftes, nicht bloß eine Lücke und Pause, sondern eine Fülle und eine Welt.

Darum muß der Friede „erschaffen" werden. Man muß ein allmächtiges Fiat sprechen, damit er wird. Den Frieden herbeiführen ist ein ebenso schöpferisches Werk wie die Hervorbringung irgend einer andern Welt. Man muß ihn von irgend woher einströmen lassen in das Nichts der Friedlosigkeit, so wie man eine Flut, ein aufgestautes Meer einströmen läßt in leere Becken. So etwa wie Licht gemacht wird in einem dunklen Raume, so wird auch Friede gemacht.

Woher also kommt diese Wucht des Friedens, dieses lichte Fluidum, dieser hinreißende Strom, dieser feste Besitz? Wer kann ihn erschaffen? Gott, der Schöpfer alles Himmels und jeder schönen Erde! Gott! Aber es gibt auch Menschen, die es können, und Jesus spricht sie selig, diese Menschen, die den Frieden „machen" können: „sie werden Kinder Gottes genannt werden". Der Friede strömt von ihrem Wesen aus; er ist nicht ein Erzeugnis ihrer Worte und Bemühungen, er wird nicht durch Getriebe und Geschäftigkeit zustande gebracht; er fließt nur aus tiefem Wesen und innersten Brunnen, aus letzten Gründen einer Menschenseele. Seine Quellen liegen tiefer als alle Absichtlichkeiten; darum kann er auch nicht nachgemacht oder gefälscht werden. Wo überhaupt diese Wellen ausgehen von einem Menschen, da sind sie immer echt: und keine Verstellung, keine Zweckberechnung, keine listige Erschleichung vermag den echten Frieden ausgehen zu lassen von einem Menschen, der nicht in seiner innersten Seele jene schöpferische Kraft trägt, die allein den Frieden erschaffen kann.

Und welches ist diese innerste Anlage und Kraft dieser schöpferischen Menschen? Beim ersten Hinsehen scheint ihr Friedenswerk eine sehr triviale Sache zu sein: sie sind Menschen, die sich nicht selbst suchen und begehren, die niemand berauben wollen, die sich nicht vordrängen, streberisch, sondern lieber verzichten, solange nur ihre eigene, ihnen selbst so unwichtige Person in Frage kommt. Es sind Menschen, die „auch noch den Mantel hergeben können, wenn man sie schon des Rockes beraubt hat", die „noch eine Meile zu laufen bereit sind, wenn man sie schon zu einer Meile gezwungen hat" (Matth. 5, 40 f.). Es ist nun sehr klar, daß solche Menschen keinen Anlaß zu Zank und Hader geben; daß selbst die raubgierigsten und böswilligsten Menschen, und gerade sie nichts gegen solche „Friedfertigkeit" einzuwenden haben.

Aber ist das schon das ganze Geheimnis ihrer friedenschaffenden Wirksamkeit? Damit allein würden sie nicht mehr leisten als irgend ein dummes, zages Lamm, das dem Wolfe keinen Widerstand entgegensetzt, und insofern die volle Zufriedenheit aller Raubtiere besitzt. Diese schafsgeduldige Widerstandslosigkeit gegenüber allem Bösen wäre keine positive Schöpfung, und keinesfalls wäre sie eine wertvolle Leistung, sondern nur eine schuldhafte Begünstigung und Ermunterung aller Raubtierinstinkte, ein Friede zum Bösen und Argen, ein lebenverneinender „Friede".

Immerhin ist aber die Beobachtung richtig, daß die Menschen, die echten und wirklichen Frieden zu schaffen imstande sind, dem Bösen zuweilen nicht den geringsten Widerstand entgegensetzen; daß sie keine Forderungen für ihre eigene Person stellen, keine Ansprüche machen, lieber geben als nehmen und leicht mit dem allerletzten Plätzchen zufrieden sind. Aber solche Nachgiebigkeit ist bei ihnen nicht Schwäche, sondern Kraft, nicht Dürftigkeit des Wollens und Strebens, sondern Fülle des Besitzes, nicht Knechtssinn, sondern der ungeheuerste Stolz, den es je gab. „Wir haben's und können es leisten", könnte man sie sprechen lassen. Sie tragen ihre Welt und ihre Schätze schon in sich. Sie stehen auf einer Höhe, die sie über das Begehren der übrigen hinaushebt; sie sind an Größenordnungen gewöhnt, die ihnen die Anwendung der groben und primitiven Maßstäbe des alltäglichen und vulgären, mechanischen Ereiferns und Erraffens unmöglich machen. Ihre anscheinende Selbst-

losigkeit beruht auf einer vollkommenen Sättigung und Erfüllung ihres ganzen Wesens. So vermögen sie leicht nachzugeben im Kampf um Dinge, an denen ihnen nichts mehr liegt. Da sie alle diese Dinge, um die sonst das Wettrennen der Menschen geht, für Staub erachten, wäre es ihnen peinlich, ja unerträglich, solche Wettrennen mitmachen zu müssen. Und diese Geringschätzung der sonst so viel begehrten Weltdinge ist ihnen nur dadurch möglich, daß sie in einem Besitz von unvergleichlich höherer Art einen ganz andern und ganz neuen Wertmesser gewonnen haben.

Solch einen besondern Wertmesser besaß Paulus, der Apostel, in dem Reichtum der Erkenntnis und Liebe Jesu Christi; um ihretwillen, d. h. im Vergleich mit diesen Reichtümern erschien ihm in der Tat alle übrige Welt mehr als Verlust denn als Gewinn; und hätte man ihm diese Welt selbst in die Hand gedrückt, es wäre ihm wie eine Beraubung vorgekommen, gegen die er sich zur Wehr gesetzt hätte.

Diese volle Sättigung, die allen noch zu gewinnenden und von den Menschen leidenschaftlich erstrebten Weltdingen schon zuvorkommt und ihnen den Eingang in die Seele verrammelt, bedeutet in den Menschen, die sie besitzen, eine doppelte Anlage: einmal eine große innere Weite und dann eine Erfüllung dieser Weite. In ihrer Weite und Geräumigkeit tragen sie eine Fülle von so großen Werten und Schätzen, daß sie trotz ihrer schier unermeßlichen und unersättlichen Geräumigkeit doch davon ganz ausgefüllt werden. So entgehen sie dem Verhängnis der Enge sowohl wie dem des Mangels. Über dieses schreckliche Entweder-Oder kommen ja Kreaturen nicht leicht hinaus; entweder sind sie zu eng, um wahrhaft große Dinge fassen zu können, dann müssen sie an lauter kleinwinzigen Bissen sich zu sättigen suchen — ein immerfort gieriges und doch ewig vergebliches Hineinschlingen; oder sie sind zu arm, um ihren innern Raum speisen und erfüllen zu können, und dann verhungern und verschmachten sie in ihrer Leere. In beiden Fällen werden sie zu wahrhaft friedlosen und selbst friedenstörenden Wesen. Weil sie entweder von dem Wust des Kleinen, der sie sättigen soll — und alles Endliche ist schließlich klein — nie genug bekommen oder in den lechzenden Räumen einer grenzenlosen, aber unerfüllten Sehnsucht zu verschmachten drohen, müssen sie krampfhaft um sich greifen, raffend und an sich reißend; sie können nur begehrlich über sich hinausgehen und hinauswirken; sie müssen rennen und wettjagen und geraten so unfehlbar in Zusammenstoß mit allen, die von ähnlichem Hunger gepeitscht durch das Leben rasen.

Wer aber beides besitzt, Geräumigkeit und Erfüllung, der ist nicht nur selbst gesichert und überlegen in der Höhe seiner erfüllten Weite, der stößt auch nicht wider andere, weil er aus allen Neidrennen von vornherein ausscheidet, weil er keinen gierigen Hunger nach beschränkten Gütern, kein durstiges Ansichraffen kärglicher Lust- und Besitzwerte mehr kennt. Ja er fließt sogar noch über an seiner eigenen Fülle, teilt mit und bringt so auch in andern die fieberhafte Jagd zum Stillstand; durch sein Schenken löscht er in andern die gähnende Leere und trägt so bei zu einer wahrhaften Erfüllung und Sättigung der Welt, und so schafft er Frieden von innen her und von seinem Quellgrunde aus.

Diese innere Weite und Größe, der zugleich eine erfüllende Sättigung entspricht, ist in der Tat schöpferisch begabt, weil sie nur mitteilend nach außen

wirkt, nicht begehrend. Denn jedes Begehren ist ein Verbrauchen, jedes Mitteilen dagegen ein Vermehren. Zwar können solch reiche Menschen noch immer empfangen, weil ihre Geräumigkeit von unbegrenzter Aufnahmefähigkeit ist. Aber diese Empfänglichkeit ist keine Leere, keine Armut, denn sie ist jeden Augenblick randvoll; sie bedeutet sogar mehr einen Besitz als einen Erwerb, weil sie in der Aufgeschlossenheit für alle Werte besteht, in der Hingegebenheit an alles Große, in der Fähigkeit, an allem Wirklichen teilzuhaben. Und so ist auch jede Lebensäußerung, mit der sie sich kundgibt, in Wahrheit ein Schenken und Bereichern für andere, indem sie entweder deren Leere ausfüllt, oder, von ihnen empfangend, ihrem Reichtum einen Abfluß und einen Aufnahmeraum bietet, indem sie ihnen die schenkende Tugend möglich macht — und damit erst die beste aller Gaben ihnen schenkt. Und dies ihr Bereichern und Schenken, ihre strömende Fülle, mit der solche Menschen andern wohltun, ist nicht erkämpft und erzwungen, nicht von den harten Begierden der andern angefochten, sondern ein freies, leichtes und gnadenvolles Überfließen. Sie tun allen andern wohl, nicht erst, wenn diese fordern, sondern sie kommen allem Fordern schon zuvor. Sie haben die Art der zuvorkommenden Gnade Gottes an sich. Sie kommen den Begierden der Selbstsüchtigen zuvor, indem sie die Seelen in eine Sphäre der Erfüllung hinaufheben, wo die Begierden selbst zum Schweigen kommen. Auch der rohesten Seele muß in dem Anblick solcher Menschen, die, mit höheren Dingen gesättigt, nichts mehr an sich reißen wollen, eine Ahnung aufgehen, daß es noch eine andere Welt gibt, vor der all ihr Rauben und Raffen vergebens, ja sinnlos ist, daß sie doch nur ein armer Wicht ist und bleibt mit all ihren Ansprüchen, selbst wenn sie erfüllt würden; und so überkommt sie etwas wie Scham und wie eine Sehnsucht nach höherer Erfüllung. Und das ist schon eine Ausweitung und zugleich eine beginnende Speisung mit einem Brot, einem Trank, die über alle hungrige Gier, über alle Raubtiergelüste hinausführen: ein Schritt zu einer grund- und wesenhaften Befriedigung.

Diese innerlich Reichen sind aber zugleich auch die wahrhaft Starken. Sie verschmähen es zwar, ihre Kraft aufzubieten, ihre Stürme brausen zu lassen für ein Nichts, für Kinderspiel und leeren Tand, und so kommt es, daß sie meist schweigen, wo andere zanken, daß sie still zurücktreten, wo andere sich vordrängen. Aber wenn es einmal um die großen und heiligen Dinge sich handelt, die ihre Seele erfüllen, um ganz ernsthafte Sachen, die so wichtig sind, daß selbst Gott sich dafür ereifert — und es heißt von ihm, er sei ein sehr eifernder Gott, der wie eine Feuerflamme daher fährt —, dann werden selbst diese Kinder des Friedens zu Kämpfern, zu rücksichtslosen Gebietern, zu unersättlichen Gläubigern, zu unerbittlichen Rächern, die da „nicht kommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert", dann wird gerade aus tiefstem Frieden heraus der Krieg geboren, freilich der einzige heilige Krieg, den es gibt, der Krieg des Geistes und der Wahrheit, der Krieg des Guten und Göttlichen, der Krieg der Liebe, der Krieg Gottes, des großen Hassers, der Finsternis und Lüge verabscheut.

So haben also diese Reichen, die nicht aus Schwäche oder Feigheit oder Stumpfheit selbstlos und friedfertig sind, sondern in ihrer innern Fülle und Sättigung alle Quellen des Friedens selbst besitzen, eine ganz besondere Gottähnlichkeit. Sie vermögen in sich selbst zu ruhen, sie werden nicht mehr

nach außen gezogen, sie verfügen über die köstliche Freiheit, nur schenkend, nicht begehrend, nur schaffend, nicht raubend nach außen treten zu können; und das eben ist Gottes Wesen. Er ist so unendlich, daß er über alle geschaffene, ja über alle mögliche Geräumigkeit hinausragt, und er ist so reich, daß seine ganze Unendlichkeit ausgefüllt ist. Und so zieht ihn kein Bedürfen, keine Not nach außen: „aus freiestem Entschluß hat er die Welt erschaffen", (Vatik. Konzil), aus überfließendem Reichtum heraus. Mit wahrhaft ungetrübter Ruhe kann er schenken, denn er verliert nichts; er kann alles, was da lebt, mit seinem Segen erfüllen, denn alle Fülle aller Geschöpfe ist schon vorher überreich in ihm und bleibt immerdar in ihm. So ist also Gott das selbstloseste aller Wesen, weil er nichts mehr zu begehren und zu suchen vermag, und so ist er wahrhaft der Gott des Friedens — einer der schönsten Namen, mit dem eine Menschenzunge ihn nennen konnte; er ist der Urquell und der Schöpfer alles Friedens, nicht nur weil er in keinen Konkurrenzkampf mit irgend einer Kreatur zu treten braucht, sondern weil von ihm auch alle Befriedung und Stillung ausgeht. Alle Räume warten auf ihn und aller Räume Erfüllung ist sein Werk. Und diese von ihm erfüllten Räume wirken auch ihrerseits wieder friedenschaffend, weil sie von ihm aus überfließen und in immer weiteren Kreisen Sättigung um sich verbreiten.

Darum werden solche Friedensschöpfer „Kinder Gottes" genannt, nicht nur weil sie in Schönheit und Größe nach seinem Ebenbild geraten sind, sondern weil sie seine Lebensfülle überkommen haben, also gleichsam aus seinem Wesen heraus gezeugt sind und darum auch die Zeugungskraft gleichen Lebens in sich tragen. Es ist eine geistige Fortpflanzungskraft in dieser schenkenden Fülle, die von Gott aus überfließt in die ganze Kette der Lebensträger, der Friedenskinder, von Geschlecht zu Geschlecht.

Besteht nun irgend eine Hoffnung, daß dereinst noch alle Menschen zu solchen Friedensschöpfern werden? Das wäre gewiß: an dem Tage, an dem alle oder auch nur die Mehrzahl der Seelen solcher Kindschaft im Frieden Gottes teilhaftig würden, wäre die Erde ein Paradies, ein Reich der Liebe und der Seligkeit zugleich. Aber schöpferische Kräfte sind nicht allen verliehen. Auch die Erschaffung des Friedens in ausgezeichnetem Maße ist die Sache von nur wenigen Auserwählten, die selbst überreich begnadet sind und darum auch wieder andere begnaden können. Aber wenn auch das Charisma der Friedensträger, das wie ein Wunderzeichen am brennroten Himmel der irdischen Kämpfe aufgeht, nur nach langen Zwischenräumen wieder erscheint, es geht doch jedesmal eine Bändigung der Raubtierinstinkte aus von ihm auf viele Zeiten und Menschen, freilich in immer schwächeren Graden, je weiter die Kreise abliegen vom strahlenden Mittelpunkt. Wieviel Besänftigung, Beruhigung und Stillung ist ausgegangen von all den großen Schöpfern der Liebe und der Freude, von den Franziskus- und Elisabethseelen! Alles, was an wirklich wohltuender, warmer Friedensluft um die Erde weht, ist aus den wenigen schöpferischen Geistern hervorgegangen, die aus Gottes Friedensreich zu uns kamen: Jesus und seine Heiligen, diese Begnadeten, diese wahrhaften Gotteskinder, die überreich und wunschlos, allverstehend und allertragend, gönnend und gebend zwischen den Erdenkindern, den kämpfenden Parteien, den armen Raffern und den gehetzten Räubern standen.

Zwar haben die Menschen, die sich später nach ihnen benannten, diesen Namen oft genug zu einer neuen Parole des Hasses und der Parteilichkeit, der Herrschsucht und des Haders gemacht, aber soweit ihres Geistes Hauch drang, ist auch nur Friede von ihnen ausgegangen und selbst denen zugute gekommen, die von jenem Geiste selbst nichts mehr in sich spürten. Wie ferne Sterne stehen diese Friedensträger selbst noch an unsrem flammenden Himmel, und wenn die fernen Sterne auch nicht mehr die Kraft haben, um eine winterliche Erde aufzutauen, winkende Lichtzeichen sind sie doch, welche die Richtung zeigen und die trostvolle Gewißheit wecken, daß am Ende aller Kriege doch einmal der Friede kommt, daß jenseits aller Raubzüge irgendwo ein Land liegt, ein Seelenland, wo nur Gotteskinder wohnen, aus göttlicher Fülle gezeugt und Friedensfülle ausströmend.

Und alle diese müssen selig und heilig gesprochen werden, wie die Christenheit es buchstäblich getan hat. Selig sind diese Friedensschaffer, weil sie reich sind, weil sie über alle Gier und allen wilden Hunger hinausgehoben sind, weil sie von Gott selbst voll und satt sind, weil sie nur strahlen dürfen wie eine Sonne und übersprudeln wie eine frohlockende Quelle. Wir müßten sie glühend beneiden, ja sogar hassen um ihrer Seligkeit willen, wenn wir eine Ahnung haben könnten von der Größe ihres Besitzes und ihres Glückes. Aber freilich, wer auch nur eine Ahnung davon hat, der muß selbst schon etwas besitzen von ihrer Seelenweite und Seelenfülle, und der ist damit schon dem gemeinen Neide entrückt, der steht selbst bereits unter dem Wehen des alle Wünsche besänftigenden Hauches: des Friedens des Gotteskindes, der alles Begreifen übersteigt.

Peter Lippert S. J.

Ist die deutsche Kultur protestantisch?

Die gewaltigen Ereignisse und Erschütterungen der letzten Jahre haben den Geist der Menschen wieder mehr den tiefsten Fragen zugewandt, deren Entscheidung für Richtung und Gehalt des Lebens maßgebend ist. Vor allem forscht man in unsrem Volke emsig nach den Quellen des Aufstiegs und des Glückes der einzelnen und der Völker, um neues Licht für den dunklen Weg des Deutschen zu finden. Weil wir nun alles Wertvolle, was das Volksleben birgt, unter dem Namen Kultur zusammenzufassen pflegen, so ist dieses Forschen gleichbedeutend mit dem Suchen nach den Grundlagen unsrer Kultur. Da wir alle sowohl Deutsche als auch Kulturmenschen sein wollen, so ist es für uns von äußerster Wichtigkeit zu wissen, ob die deutsche Kultur wirklich protestantisch ist. Diese Behauptung ist sehr häufig von deutschen Protestanten aufgestellt und auch von katholischen, Deutschland abgeneigten Ausländern nachgesprochen worden. In besonders zugespitzter Formulierung kehrt sie wieder in dem neuesten Werke des Tübinger Geschichtsprofessors Johannes Haller: „Die Epochen der deutschen Geschichte.“ [1]

Haller gibt einen Überblick über die ganze deutsche Geschichte und lenkt dabei die Aufmerksamkeit namentlich auf die Epochen, d. h. auf die Wendepunkte, die als Abschluß einer abgelaufenen und als Beginn einer neuen geschichtlichen Entwicklung von nachhaltiger Bedeutung gewesen sind. Das Buch bietet eine straffe Zusammenfassung eines riesigen Stoffes in einer gewandten, kraftvollen Sprache; es fesselt auch da, wo es zum Widerspruch reizt, ja das ist vielleicht sein Hauptvorzug, daß es zum Nachdenken und Nachprüfen anregt. So dient es in der Tat nicht nur dem Wissen, sondern was mehr ist, dem Verstehen, d. h. der Erkenntnis der geschichtlichen Zusammenhänge. Haller hält mit seinem persönlichen Urteil nicht zurück, und da die Revolution die Historiker von mancherlei Rücksichten entbunden hat, so finden sich in seiner Schrift auch über protestantische Fürsten, die preußischen nicht ausgenommen, freimütige und scharfe Äußerungen, die an dieser Stelle billigerweise Erstaunen wecken.

Freilich, der deutsche Katholik kann an dem Buch keine rechte Freude haben. Haller ist ein Vertreter jener engen, einseitig preußisch-protestantischen Geschichtschreibung, die lange Zeit an unsren Universitäten die Vorherrschaft hatte, heute aber als überholt bezeichnet werden kann. Luther, Friedrich d. Gr. und Bismarck sind ihr die Höhe- und Zielpunkte der deutschen Geschichte. Diese Geschichtschreibung steht heute vor einer Sphinx. Daher mischt sich jetzt in ihre Darstellung ein fremdartiger Zug bitterer Resignation. Solche Bücher müssen stilgerecht mit einer Siegesfanfare schließen, nicht, wie das vorliegende, mit elegischen Akkorden einer stillen Wehmut und leisen Hoffnung.

Doch wir wollen nur einen kleinen, aber sehr wichtigen Abschnitt der Schrift ins Auge fassen, nämlich die Ausführungen über das Verhältnis des Katholizismus und Protestantismus zur deutschen Kultur. Haller berührt diesen Gegenstand bei der Epoche der Reformation. Beim Rückblick auf die durch die Reformation grundgelegte Spaltung der deutschen Nation will er der

[1] Stuttgart und Berlin, Cotta 1923.

Frage nicht ausweichen, ob die Entstehung dieses Zwiespalts vom Standpunkt der nationalen Interessen ein Unglück gewesen sei, und er gibt darauf eine Antwort, die er offen „nur eine persönliche Ansicht" nennt, ohne für sie den Anspruch auf objektive Geltung zu erheben. Immerhin gestatten und fordern auch die persönlichen Ansichten eines angesehenen Historikers eine gewissenhafte Nachprüfung.

Haller spricht sein Urteil in folgenden Worten aus (S. 210):

„Religion ist der letzte und tiefste Ausdruck des Seelenlebens. Darum hat ein jedes Volk seine eigene Religion, die seiner seelischen Art entspricht. Auch von dem scheinbar so uniformen Katholizismus gilt das. Er ist in Deutschland ein anderer als in Spanien und Unteritalien, in Frankreich ein anderer als in Nordamerika. Glücklich das Volk, dem es das Schicksal erlaubt, sich seine Religion ganz frei, nach seiner innersten Art zu wählen! Es wird dabei am besten gedeihen, seine Kräfte und Fähigkeiten am vollsten entfalten können. Nun ist es eine Tatsache, die niemand übersehen kann, daß alle größeren Schöpfungen, mit denen das deutsche Volk seit der Reformation am Kulturleben der Welt teilgenommen hat, mit einziger Ausnahme der Tonkunst, die ihrer eigenen Sphäre angehört, aus dem protestantischen Volksteil hervorgegangen sind. Was die Welt als deutsche Kultur kennt, das ist im wesentlichen protestantischen Ursprungs, ungeachtet der großen Zahl deutscher Katholiken. Nichts wäre verkehrter, als daraus zu folgern, daß der Katholizismus an sich minderwertig sei. Bei Franzosen und Italienern ist es ja umgekehrt, da stammen die großen Taten sämtlich aus dem katholischen Volksleben. Es kann also wohl nicht anders sein, als daß für die eigentümliche Art des deutschen Geistes die protestantische Religionsform die geeignetere, die passendere ist, um seine Kräfte zu wecken und zu entwickeln und ihn zum Höchsten zu befähigen."

Diese Ausführungen enthalten in zwei Punkten einen Fortschritt über andere, noch weiter gehende protestantische Auffassungen. Haller folgert aus seiner Aufstellung nicht, daß der Katholizismus *an sich* gegenüber dem Protestantismus minderwertig sei. Das ist zweifellos ein bedeutsames Zugeständnis, in dem ihm wohl viele seiner Glaubensgenossen nicht beistimmen werden. Sodann nimmt er die Tonkunst aus. Hier glänzen allerdings die Namen Gluck, Haydn, Mozart, Beethoven, C. M. v. Weber, Schubert, Liszt, Lachner, Bruckner, Reger u. a. in so hellem Lichte, daß jede Verdunklung unmöglich ist[1]. Gerade diese auffallende Erscheinung auf dem Gebiet der Musik hätte Haller behutsam machen sollen; denn er bemerkt ja selbst (S. 302), daß die Musik jene Kunst sei, „die mehr als alles andere das Gefühlsleben eines Volkes widerspiegelt".

Doch auch wenn wir von der Tonkunst absehen und nur die andern Kulturbezirke überschauen, ergibt sich, daß die Behauptung Hallers weit über das rechte Maß hinausgeht. Allerdings ist das Verhältnis von Religion und Kultur eine geschichtlich, philosophisch und theologisch so verwickelte Frage, daß darüber Behauptungen nur mit äußerster Vorsicht gewagt werden dürfen. In den breiten Strom des kulturellen Lebens eines Volkes münden tausend kleine und große Rinnsale, und wer kann genau angeben, was wesentlich, was unwesentlich auf Richtung und Färbung dieses Stromes eingewirkt hat, was ihn mächtig vorwärts trieb und was ihn zum Versanden brachte? Auch sind sorgfältige, unparteiische Untersuchungen über den Anteil der Katholiken und der Prote-

[1] Aus neuerer Zeit wären noch zu nennen: Rheinberger, Witt, Hugo Wolf, Humperdinck Kienzl, Jos. Haas, Gottfr. Rüdinger und Walter Braunfels.

stanten an der deutschen Kulturarbeit erst im Entstehen begriffen. In das Bewußtsein des Volkes ist es vielfach kaum gedrungen, ob die Meister katholisch oder protestantisch waren. Oft ist es daher der nachprüfenden Forschung schwierig, auch nur das religiöse Bekenntnis oder die nationale Zugehörigkeit der in Frage kommenden Persönlichkeiten sicher zu ermitteln. Noch schwieriger, häufig geradezu unmöglich ist es festzustellen, wie sie innerlich zu dem Bekenntnis standen, dem sie äußerlich angehörten. Ferner ist wohl zu beachten, daß in den früheren Jahrhunderten das kulturelle Leben weit mehr als heute die staatlichen Grenzen überflutete.

Dennoch können wir schon jetzt auf eine lange Reihe katholischer Namen hinweisen, deren Träger zu dem Schatze der deutschen Kultur Wesentliches beigesteuert haben[1]. Auf Vollständigkeit macht die Zusammenstellung keinen Anspruch.

Als Maler ragen seit der Zeit der Reformation hervor: Dürer, Grünewald, Rubens, Asam, Knoller, Matthäus Günther, Peter Cornelius, Overbeck, Veit, Steinle, Führich, Ludwig Richter, Deger, Spitzweg, Schwind, Fr. W. Schadow, Leibl, Defregger, Samberger, Egger-Lienz, Caspar, Eberz, Schiestl, die Beuroner. Bildhauer von Ruf waren: Peter Vischer, Veit Stoß, Riemenschneider, Schwanthaler, Achtermann, Ferd. v. Miller (Erzgießer). Als Architekten haben sich ausgezeichnet: Dientzenhofer, Fischer v. Erlach, Joh. Balth. Neumann, Prandauer, Klenze, Zwirner, Statz, Friedr. v. Schmidt, Ferstel, Otto Wagner. An der Renaissance-Baukunst haben die Katholiken bedeutenden Anteil. Die ganze Barockkunst vollends des 17. und 18. Jahrhunderts, die jetzt wieder zu hohen Ehren gelangt ist, steht unter katholischer Führung[2]. In dieser wie in anderer Hinsicht gibt die künstlerische Überlegenheit Wiens und Münchens über Berlin dem unbefangenen Beurteiler einen deutlichen Fingerzeig. Die katholische Kirche hat allzeit die Kunst in viel erheblicherem Ausmaß in ihren Dienst genommen als die evangelische, während dem Bildersturm der Protestanten unermeßliche und unersetzliche Werke der mittelalterlichen Kunst zum Opfer gefallen sind. Als katholische Dichter und Literaten kommen in Betracht: Pirkheimer, Friedrich Spe (auch berühmt als Gegner des Hexenwahns), Angelus Silesius, Balde, Fr. L. Stolberg, Fr. Schlegel, Zacharias Werner, Eichendorff, Brentano, Görres, Droste-Hülshoff, Stifter, F. W. Weber, Alban Stolz, Federer, Dörfler, Paul Keller, Handel-Mazzetti. Aus den Naturwissenschaften seien genannt: Kopernikus, der Sohn deutscher Eltern, dann aus neuerer Zeit: Mendel, Schwann, Heis, Fraunhofer, Johannes Müller, Hyrtl, Nußbaum, Waldeyer; aus den Geisteswissenschaften, wenn wir von der eigentlichen Theologie absehen[3]: Bolzano, Kleutgen, Willmann, Hertling, Baeumker, Geyser, Hergenröther, Denifle, Funk, F. X. Kraus, Krumbacher, Janssen, Pastor, Wilpert, Wilh. Schmidt. Auch auf dem wirtschaftlichem Gebiet fehlt es nicht an

[1] Manche Angaben aus der Kunstgeschichte verdanke ich der freundlichen Mitteilung meines Mitbruders Jos. Kreitmaier.

[2] Vgl. Wilh. Pinder, Deutscher Barock. Die großen Baumeister des 18. Jahrhunderts. Düsseldorf-Leipzig (o. J.), Langewiesche; Freckmann, „Hochland" 19, 2 (1922), 138 ff.

[3] Haller selbst schreibt (S. 304): „Es redet Bände, daß die erste Geschichte der Deutschen, die den Namen verdient, von einem katholischen Priester verfaßt ist, Michael Ignatz Schmidt."

weitausschauenden Unternehmungen katholischen Ursprungs; erinnert sei an die großen Handelshäuser der Fugger und Welser, wie aus unsren Tagen an das Lebenswerk Thyssens.

Aber alles das, was diese Männer zur höheren Bildung unsres Volkes beigetragen haben, wird an Bedeutung überragt durch die große, breite Kulturarbeit der katholischen Kirche. Die katholische Kirche hat in weiten Schichten unsres Volkes für die Erhaltung religiösen und sittlichen Geistes mehr getan als alle Gelehrten, Dichter, Künstler und auch die andern Kirchen. Damit hat sie eine Kulturleistung ersten Ranges vollbracht, der gegenüber wissenschaftliche und technische Errungenschaften weit zurücktreten müssen[1].

Indessen beschränken sich die geistigen Anregungen, die vom Katholizismus ausgehen, nicht auf die Katholiken. Fast alle großen Dichter und Künstler Deutschlands haben sich an Italien und seiner katholischen Kunst gebildet und katholische Motive in ihre Werke verwoben. Man denke z. B. an Goethes Faust, an die Balladen und Dramen Schillers oder an die Opern Richard Wagners. Gerade durch die Literatur und Kunst drang immer wieder katholisches Gedankengut in die Kultur auch der protestantischen Völker ein. In der ganzen Romantik ist der starke katholische Einschlag unverkennbar[2]. Indirekt gibt auch Haller diesen Einfluß des Katholizismus zu, wenn er schreibt (S. 209): „Die konfessionelle Spaltung, die Notwendigkeit des Zusammenlebens und der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen hat dem deutschen Volksgeist eine Tiefe und einen innern Reichtum gegeben, den andere Völker nicht kennen." Daran ist gewiß vieles richtig. Wie aber wäre dies möglich, wenn der katholische Volksteil im wesentlichen nichts zur deutschen Kultur beigetragen hätte? An einer kulturell toten Masse läßt sich doch kein Geist entzünden und erst recht nicht Tiefe und Reichtum gewinnen.

Für die kulturelle Überlegenheit des Protestantismus beruft man sich gern auf die deutschen Dichterheroen. In der Tat sind Lessing, Herder, Schiller und Goethe aus dem evangelischen Volksteil hervorgegangen. Aber sie sind nicht Geisteskinder des Protestantismus, sondern der Aufklärung. Der protestantische Theologe Karl Sell[3], der sich eigens mit ihrer Religion befaßt hat, kommt zu dem Schlußurteil: „Die Tatsache bleibt bestehen, daß die Klassiker von den Dogmen, die als die Grunddogmen der ‚Christenheit' gelten, von der Behauptung objektiver göttlicher Wahrheiten, die enthalten sind in den Lehren von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, der Versöhnung der Welt mit Gott durch sein Blut, vom Weltende und Jüngsten Gericht, von ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis, kaum eines in irgendeinem Sinne haben gelten lassen. Damit ist auch gesagt, daß die christlich-kirchliche Ansicht von der Sünde als einem erblichen, den einzelnen tödlich belastenden Verhängnis und alles, was daraus folgt, ihnen fremd bleibt.... Auch diejenige Vereinfachung der christlichen Glaubensvorstellungen, die sich im sog. ‚modernen' Protestantismus vollzogen hat, da man sich begnügt mit einem schlichten Monotheismus, mit der Anerkennung Jesu als des Ur-

[1] Vgl. zur ganzen Frage das verdienstvolle Werk von Hans Rost, Die Kulturkraft des Katholizismus (Paderborn 1916).

[2] Eichendorff urteilt: „Der Inhalt der Romantik war wesentlich katholisch, das denkwürdige Zeichen eines fast bewußtlos hervorbrechenden Heimwehs des Protestantismus nach der Kirche." Über die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland (Leipzig 1847) 281.

[3] Die Religion unserer Klassiker Lessing, Herder, Schiller, Goethe [2] (Tübingen 1910) 302 ff.

bildes aller Frömmigkeit und Heiligkeit, ... auch diese Religion ist von den wenigsten der Klassiker nur erreicht worden (etwa ausgenommen Herder!) und jedenfalls nicht dauernd festgehalten worden. Es nützt nichts, diese Tatsache zu verschleiern, wie schwer es auch allen unter uns fallen mag, die so gern bekennen, daß doch auch für das Tiefste und Innigste gerade ihres freieren Glaubens unsre Klassiker so oft den schönsten und richtigsten poetischen Ausdruck gefunden haben. Denn dieselben Klassiker haben doch auch dem höchsten religiösen Schwunge des Heidentums in seiner antiken Gestalt begeisterten Ausdruck gegeben. ... Nicht als Gläubige dieser unsrer Kirchenreligion oder einer protestantischen Privatreligion haben sie, wo sie christliche Klänge anstimmen, ihre Stimme erhoben, sondern als die vom Geist der Dichtung beseelten Dolmetscher aller höchsten Empfindungen des Menschenherzens überhaupt. ... So gewiß sie alle überzeugt ‚protestantisch' waren, zu Verkündigern eines liberalen, protestantischen Christentums könnten wir dennoch unsre Klassiker nur machen, wenn wir den klaren Zeugnissen über ihr Innenleben, wie sie in großer Breite vor uns liegen, Gewalt antun oder sie übersehen." Im übrigen ist das, was Sell hier sagt, eine Selbstverständlichkeit für jeden, der nur etwas in den deutschen Klassikern bewandert ist. Man kann sie ebensowenig für den Protestantismus apologetisch verwerten wie etwa Grillparzer oder Lenau für den Katholizismus. Logischerweise ist eine Vergleichung überhaupt nur berechtigt zwischen den Leistungen gläubiger Katholiken und gläubiger Protestanten; denn was ungläubige Forscher und Künstler geschaffen haben, kann weder dem Katholizismus noch dem Protestantismus zugerechnet werden, mögen sie auch in ihrer Jugend einem dieser Bekenntnisse angehört haben.

Nicht genug damit, die Kulturarbeit der deutschen Katholiken seit der Reformation zu verkennen, geht Haller noch viel weiter und schreibt mit peinlich überraschender Kühnheit (S. 299): „Was hatten bis auf ihn [Klopstock] die Deutschen beigetragen zu dem gemeinsamen Schatz geistiger Werte, die das Abendland besaß? Nur einmal hatten sie fördernd in die Speichen des Entwicklungsrades gegriffen, als Martin Luther den Anstoß gab zu der großen Bewegung, die für alle Völker des Westens eine neue Zeit heraufführte."

Greifbar tritt uns in diesen Worten die Verwirrung entgegen, die durch die Reformation in der protestantischen Geschichtschreibung angerichtet worden ist. Es würde doch eine bei einem Historiker kaum entschuldbare Enge des Blicks verraten, wollte er im Ernste behaupten, das deutsche Volk habe bis auf Luther bzw. Klopstock nichts Wesentliches zur Weltkultur beigetragen. Das wäre doch das härteste Verdammungsurteil über unser Volk. So macht der blinde Eifer für das protestantische Preußen ungerecht gegen die eigene Nation. Alles muß in schwarze Nacht getaucht werden, damit Preußens Sterne strahlen können.

Wenn wir durch die deutschen Lande ziehen bis hinauf nach Kopenhagen und Riga, überall stoßen wir auf die Spuren und Denkmale einer großen katholischen Vergangenheit. Die gewaltigen Dome, die heute noch unübertroffen dastehen, die stolzen Burgen, die jetzt zu Ruinen geworden, die Rathäuser und Kaufhallen zeugen von der reichen und alten Kultur des deutschen Volkes, und da wagt es ein deutscher Historiker zu fragen, was denn die Deutschen bis auf Klopstock — einzig die Tat Luthers ausgenommen — zur Kultur des Abendlandes beigetragen hätten! Freilich die Schöpfer der mittelalterlichen Meisterwerke waren so unvorsichtig, sich hinter ihren Werken zu verbergen, und so wissen wir heute vielfach nicht einmal ihre Namen, aber es wäre doch schnödes Unrecht und schwarze Undankbarkeit, ihnen das Verdienst

großer kultureller Leistungen abzusprechen. Zählt nicht das deutsche Volk des Mittelalters einen Albert d. Gr. und einen Nikolaus von Cues zu seinen Söhnen? Ist der deutsche Minnesang ganz verklungen und haben die deutschen Mystiker vergebens gelebt? Und man sollte doch auch nicht vergessen, daß die Deutschen schon vor Luther den Buchdruck und — das Pulver erfunden haben.

Haller widerlegt sich glücklicherweise selbst. Mit hoher Begeisterung spricht er von der deutschen Kolonisation an der Ostsee im 13. und 14. Jahrhundert. Er urteilt darüber (S. 142): „Handelt es sich doch hierbei — was nur zu oft vergessen wird — um die größte Tat, die das deutsche Volk in allen Jahrhunderten vollbracht hat, eine Tat, die allein genügen würde, ihm seinen Platz neben den führenden Kulturvölkern zu sichern. Man braucht ja nur das weite Gebiet, von dem dabei die Rede ist, von der Elbe bis zum Peipus, auf der Karte zu betrachten. Es war eine Wildnis gewesen und ist durch die Deutschen in ein Land hoher Kultur verwandelt worden. Diese Leistung kann sich schon mit dem messen, was im Altertum die Römer aus den unterworfenen Provinzen gemacht haben. Übertroffen wird sie nur durch die Kolonisation der Angelsachsen in den neuen Weltteilen. Aber mit dem Maßstab ihrer Zeit gemessen, ist die Arbeit der Deutschen in den Ostseeländern mindestens ebenso hoch zu schätzen."

Was aber das geistige Leben der Nation betrifft, so sagt er über die Jahrzehnte vor der Reformation (S. 183): „Nimmt man alles in allem, so ist das Urteil wohl begründet, daß es keine Zeit gegeben hat, in der das deutsche Geistesleben so sehr sich selbst angehört und so wenig mit fremden Bestandteilen und Einflüssen vermischt die eigentümliche Art des Volkes ausgesprochen hätte, wie die Jahrzehnte, die man das ausgehende Mittelalter nennt." Damit ist doch wohl erwiesen, daß die katholische Religion der Ausprägung und Entfaltung des deutschen Wesens nicht im Wege steht.

Wie erklärt es sich nun, daß Behauptungen, wie sie Haller und ähnlich viele andere aufstellen, in Deutschland gewagt werden können, ohne dem lebhaftesten Widerspruch der großen Mehrheit und besonders der Fachkreise zu begegnen? Wenn jemand über den Buddhismus derartige schiefe Urteile fällen wollte, alsbald würden zwanzig Orientalisten aufstehen, um ihn zu widerlegen. Warum ist es in unsrer Frage anders?

Zunächst liegt ein Grund dafür in der Unklarheit und Unbestimmtheit, die wir mit dem Wort *Kultur* verbinden. Das Wort umschließt keinen scharfen, eindeutigen Begriff, sondern schillert in vielen Farben und nimmt in jedem Kopfe eine andere Gestaltung an. Bewußt oder unbewußt trägt jeder seine eigene Weltanschauung in diesen Begriff hinein. So wird sich, um ein Beispiel zu wählen, über die kulturelle Bedeutung eines Haeckel ein gläubiger Christ und ein extremer Darwinist nie einigen können. Wenn daher Protestanten von der kulturellen Unterlegenheit der Katholiken reden, so meinen sie damit vielfach ihre *protestantische* Kultur, neben der sie keine andere anerkennen, und sprechen eigentlich nur die Selbstverständlichkeit aus, daß die Katholiken in vielen Kulturfragen anders denken und handeln als die Protestanten. Etwas Ähnliches können wir ja auf politischem Gebiet beobachten, wo gewisse Parteien für sich das ausschließliche Recht auf nationale Gesinnung in Anspruch nehmen und sie allen andern absprechen. Der Kampf um die Kultur ist daher weithin nur ein verschleierter Kampf um die Weltanschauung, wie es auch der preußische „Kulturkampf" gewesen ist.

Sodann ist die Entscheidung schwierig, wer als Träger der nationalen Kultur anzusehen ist. Sind das nur jene verhältnismäßig wenigen Koryphäen, deren Namen auf den Blättern der Geschichte genannt werden, oder kommt auch die Masse des Volkes in Betracht, dessen Verhalten für die kulturelle Blüte der Gesamtheit doch auch von großer Bedeutung ist? Welche Beziehung muß ferner der Kulturträger zu dem Volke haben, unter dem er wirkt? Genügt es, wenn er als Ausländer dort Gastfreundschaft genießt oder, wiewohl dem gleichen Volke angehörig, als geistiger Fremdling unter ihm weilt? Welches innere Verhältnis hatte Friedrich d. Gr. zur deutschen Kultur?[1] Er stand doch kulturell Voltaire und den französischen Enzyklopädisten weit näher als Klopstock, Herder und Schiller; so schrieb er ja auch seine Werke in französischer Sprache. Wie wenig Goethe sich als Deutscher fühlte, hebt Haller selbst (S. 310) hervor.

Endlich ist es eine fast unentwirrbare Frage, wie in dem großen Kulturkreise eines Volkes die Leistungen der einzelnen einzuschätzen und abzugrenzen sind; denn die Kulturarbeit eines Volkes ist ein zusammenhängendes, vielverschlungenes Ganzes, zu dem unzählige Menschen mitwirken. Ein Beispiel möge das veranschaulichen. Über Bosnien und Herzegowina heißt es in dem „Handbuch der Geographie" von Seydlitz[2]: „Was von Österreich-Ungarn in den kurzen Jahrzehnten seit der Besetzung hier geleistet wurde, ist beispiellos in der Kolonialgeschichte aller Länder und Zeiten." Ohne Zweifel haben an dieser Kulturarbeit auch die Deutschen Österreichs einen beträchtlichen Anteil. Wer will nun nachweisen, wieviel davon auf deutsche oder nicht-deutsche, auf katholische oder nicht-katholische Rechnung zu setzen ist? Angesichts der Schwierigkeiten, die sich bei der Beurteilung solcher Kulturfragen ergeben, verfällt man leicht darauf, sich an berühmte Namen oder bekannte Meisterwerke zu halten, ohne zu beachten, daß es sich dabei oft um Äußerlichkeiten und Zufälligkeiten handelt. Wäre das Wunderkind Mozart, statt in einer katholischen, in einer protestantischen Musikerfamilie geboren, wäre es wahrscheinlich auch ein großer Tonkünstler geworden. Was aber beweist das für oder wider den Katholizismus?

Es ist also schon an sich keineswegs leicht, das ursächliche Verhältnis zwischen Religion und Kultur, das zweifellos irgendwie besteht, klar und scharf herauszustellen; denn bei der Entfaltung oder Verkümmerung der menschlichen Fähigkeiten spielen auch die natürlichen Veranlagungen der einzelnen Menschen und Volksstämme, die soziale Umwelt, die geographischen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse eine große Rolle. Zutreffend bemerkt der bereits genannte protestantische Theologe Karl Sell[3]: „Die Aufstellung einer ‚Kulturbilanz' zwischen Katholizismus und Protestantismus, wie sie immer wieder versucht worden ist, scheint aus vielen Gründen beinahe ein Ding der Unmöglichkeit. So einleuchtend die Schlüsse erscheinen mögen, wenn man den zählbaren prozentualen Anteil je von Protestanten oder Katholiken, die es dem Taufschein nach sind, am Besuch höherer Schulen, an Beteiligung an industriellen Unternehmungen, am großen Kapitalbesitz, an Kriminalverbrechen und an wissenschaft-

[1] Schiller singt 1800 von der deutschen Muse: „Von dem größten deutschen Sohne, von des großen Friedrich Throne ging sie schutzlos, ungeehrt."

[2] Breslau [26]1914, 344.

[3] Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur (Leipzig 1908) 270 ff.

lichen Leistungen usw. ausrechnet — wie will man den strikten Beweis führen, daß der Grund für diese Tatsachen nun gerade die Konfession der Betreffenden ist und daß es nicht andere Umstände sind? ... Eine wirkliche Ursachenerklärung mittels des konfessionellen Faktors überhaupt kann nicht im großen, sondern nur im einzelnen durchgeführt werden. Und da ist sie schwierig. Denn erst müssen konfessionelle Einflüsse sich anderer Verhältnisse bemächtigt haben, um mittels derselben kulturfreundliche oder kulturfeindliche Wirkungen auszuüben; z. B. wenn das katholische Bekenntnis durchgängig in der Bauernbevölkerung eines städtearmen Bezirks herrscht, so liefert es nicht so viele Schüler höherer Schulen, wie eine Industriestadt, die vielleicht von alters her, wie Nürnberg, vorwiegend protestantisch gewesen ist.... Wenn aberall in Deutschland der prozentuale Anteil der Protestanten am Besuch höherer Schulen größer ist, so kommt das von der größeren Vermöglichkeit, und diese daher, daß die geschlossen katholischen Gebiete Deutschlands: Bayern, Teile von Westfalen, von Württemberg, vorwiegend Bauernland sind, ebenso wie die österreichischen Alpenländer." Bei der vergleichenden Untersuchung wird man sich auch vor der Gefahr hütten müssen, einen gewissen äußern Bildungsfirnis mit kulturellem Hochstand zu verwechseln.

Die gerechte Einschätzung der kulturellen Leistungen bei Katholiken und Protestanten wird nun in Deutschland noch ungemein erschwert durch viele geschichtlich überkommene Vorurteile und durch die damit gegebene Parteileidenschaft. Hier ist in erster Linie der Bruch ins Auge zu fassen, den die Reformation gegenüber der katholischen Vorzeit bedeutet. Der Protestantismus ist seinem Wesen nach ein Protest gegen die katholische Kirche, und es begleitet ihn wie ein schwarzer Schatten das Bewußtsein, in unsrem Volke die Einheit des Glaubens gesprengt zu haben. Daher sein Bestreben, diese Sprengung immer aufs neue als berechtigt sich und andern nachzuweisen. Daher sein inneres Widerstreben, die Leistungen der Katholiken anzuerkennen, weil jedes Zugeständnis die Wucht seines Protestes erschüttert, während umgekehrt der Katholik kein Interesse daran hat, das Gute bei Protestanten zu leugnen.

Der protestantische Geschichtschreiber K. A. Menzel[1] hebt den „beengenden Gegensatz" hervor, in den der deutsche Protestantismus zur voraufgehenden Geschichte des eigenen Volkes geraten sei: „Der Haß, mit welchem das Papsttum betrachtet ward, dehnte sich nach und nach auf all dasjenige aus, was mit der römischen Kirche verwandt oder aus deren Pflege hervorgegangen war. Die Geschichte erschien als Mitschuldige der antichristlichen Arglist, die, in der langen Reihenfolge geistlicher Machthaber und ihrer Gehilfen verkörpert, ein Jahrtausend hindurch Lug und Trug für Wahrheit und Recht verkauft und im deutlichen Bewußtsein von der Verruchtheit ihres Tuns unablässig daran gearbeitet haben sollte, das gesamte Christenvolk, vornehmlich aber das deutsche, immer tiefer in die Nacht des Irrtums und der Sünde zu verstricken. Eine solche Ansicht war nicht geeignet, geschichtlichen Sinn zu entwickeln und die Geister zur Freiheit des Urteils zu erziehen. Die Flur, auf welcher die Saat der Jahrhunderte geblüht hatte, verwandelte sich durch sie in eine dürre Steppe voll Disteln und Dornen, und anstatt das eigentliche Leben der Zeiten zum heitern Verständnis zu bringen, anstatt die großen Gestalten der Vergangenheit dem gegenwärtigen Geschlechte näherzuführen, war die Geschichtsforschung ängstlich bemüht, Beispiele und Belege für die Behauptung zu sammeln, daß zwischen dem 5. und 16. Jahrhundert eine tiefe Finsternis die Völker bedeckt habe und nur bei einigen Zeugen der Wahrheit ein spärlicher Funke

[1] Neuere Geschichte der Deutschen seit der Reformation III[2] (Breslau 1854) 48.

des Lichtes christlicher Erkenntnis aufbehalten worden sei." Diesem Urteil pflichtet Fr. Paulsen[1] völlig bei, indem er hinzufügt: „So hat das 16. Jahrhundert dem deutschen Volke in gewissem Sinne einen Bruch des geschichtlichen Selbstbewußtseins gebracht und damit auch den geschichtlichen Sinn getrübt."

Diese geschichtlich überkommene Einstellung gegenüber dem Katholizismus ist bei den Protestanten bis auf unsre Tage wirksam geblieben. Jahrhundertelang haben die deutschen Katholiken darunter gelitten, daß alles, was katholischen Ursprung trug oder katholischen Geist verriet, eben deshalb von der großen öffentlichen Meinung und den Zunftgelehrten als minderwertig abgetan wurde. Der Katholik war als solcher schon gerichtet[2]. Das ist offenbar ein wunder Punkt in der öffentlichen Meinungsbildung Deutschlands. Die konfessionellen Gegensätze haben auch die wissenschaftliche Arbeit und die Wertung der wissenschaftlichen und kulturellen Arbeit stark beeinflußt. Eine furchtbare Waffe ist in diesem Kampfe das Totschweigen. Gewiß enthalten die scharfen Ausfälle Schopenhauers gegen die Universitätsprofessoren viele gehässige Übertreibungen. Aber was er über das Totschweigen gegnerischer, mißliebiger Leistungen und Ansichten sagt, enthält leider viel Wahrheit. Die Katholiken haben das in reichem Maße erfahren. Was von katholischer Seite kommt, wird meist von vornherein abgelehnt oder bleibt gänzlich unbeachtet. Dagegen vergleiche man den ungeheuren Aufwand, der in Szene gesetzt wird, um die Helden der modernen Welt zu verherrlichen. Wir erleben es ja jetzt wieder beim Kantjubiläum. Ähnliches sehen wir auch bei Feiern zu Ehren anderer Geister, selbst wenn sie nur für einen kleinen Kreis Bedeutung haben. Die große Menge der Menschen aber urteilt nicht nach dem inneren Werte einer Sache — wie kämen sonst die Modeströmungen zustande? — sondern schätzt nur das, was ihm durch Reklame empfohlen wird. Nur den Naiven ist es unbekannt, wie die öffentliche Meinung, auch in wichtigen kulturellen Fragen, oft gemacht wird. Gegen den vereinigten Chor der Zunft kann aber der einzelne nur schwer aufkommen. So ist es nicht erstaunlich, daß die deutsche Kultur den Anschein protestantischen Ursprungs weckt und die katholischen Beiträge nicht recht zur Geltung kommen. Ja es hat sich fast eine Präsumption herausgebildet, die alle kulturellen Leistungen der Deutschen in den letzten Jahrhunderten bis zur Erbringung des Gegenbeweises einfachhin dem Protestan-

---

[1] Geschichte des gelehrten Unterrichts I[3] (Leipzig 1919) 457. Ebenda 443 ff. findet man Belege für die unbestreitbaren Tatsachen, daß der Reformation zunächst, zwei Jahrhunderte lang, ein Niedergang der deutschen Kultur gefolgt ist, und daß seit der Reformation, im Gegensatz zum Mittelalter, Kunst und Bildung dem Volke entfremdet worden sind. Seitdem die beklagenswerte scharfe Scheidung zwischen Gebildeten und Ungebildeten.

[2] Diese Gesinnung findet sich, wie in einem Symbol beschlossen, in dem Ausspruch Melanchthons über Kardinal Hosius († 1579): „Wäre er kein Papist, er wäre der erste Gelehrte seiner Zeit" (Qui si papista non esset, primus omnium doctorum hoc saeculo esset). Der Ausspruch ist bezeugt durch einen Schüler Melanchthons, den später konvertierten Laurentius Albert. Vgl. Stanislaus Rescius, Stanislai Hosii cardinalis vita lib. 2, cap. 14 (Romae 1587, 139); Elsner, Der ermländische Bischof Hosius als Polemiker (Königsberg 1911) 11. Die Vita ist auch in der von Hipler und Zakrzewski besorgten Ausgabe der Briefe des Kardinals abgedruckt: Acta historica res gestas Poloniae illustrantia tom. IV (Cracoviae 1879). Über Laurentius Albert: Räß, Die Konvertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt I (Freiburg 1866) 584 ff.

tismus zuschreibt. Oft sind selbst Katholiken ganz überrascht, wenn sie von den katholischen Meistern und ihren Schöpfungen hören. Daher gilt es, das Urteil der bisherigen Geschichtschreibung gar sehr zu revidieren.

In den geschichtlichen Darstellungen von reichsdeutschen Verfassern wird häufig die Bedeutung Österreichs für die deutsche Kulturentwicklung unterschätzt. Das Jahr 1866 hat hier ein ähnliches Unheil angerichtet wie das Jahr 1517. Der Grazer Geschichtsprofessor Kaindl[1] schreibt in einer Auseinandersetzung mit Haller, nachdem er auf den allgemeinen Aufschwung Deutschlands zu Beginn des 16. Jahrhunderts hingewiesen hat: „Ist die spätere deutsche Kultur nicht auf diesen Grundlagen geschaffen, die das noch durchaus katholische Deutschland gelegt hat? Wenn aber später mehr im protestantischen Deutschland geleistet wurde, ist das nicht zum guten Teil darauf zurückzuführen, daß der Großteil der katholischen Deutschen in Österreich in einem schwer heimgesuchten Grenzland lebte, das das Mutterland in fast ununterbrochenen Kämpfen schützte, so daß dort zu ruhiger Arbeit mehr Gelegenheit vorhanden war? Und ist trotzdem nicht auch hier sehr Bedeutendes geleistet worden? ... Der Anteil Österreichs an den Großtaten des deutschen Volkes hat noch nicht eine würdige Darstellung gefunden. Zu ihnen zählt der herrliche Anteil an der mittelalterlichen Dichtung, die Gewinnung deutschen Volksbodens und die Verteidigung desselben, der Anteil am kulturellen Aufschwung, der von den ältesten deutschen Universitäten Prag und Wien ausging, der unter Maximilians Einfluß bemerkbare Aufschwung um 1500, der folgende Heldenkampf gegen die Türken... Österreich hat seinen ebenso rühmenswerten Anteil an den Franzosenkämpfen. Sollten diese gewaltigen Erlebnisse ohne nachhaltige Wirkung auf die Entwicklung des deutschen Volksbewußtseins gewesen sein?“ Kaindl schließt seine Ausführungen mit den beherzigenswerten Worten: „Wenn wir aus der Not kommen wollen, die uns umgibt, müssen die Irrlehren aus unsrer Geschichtsbetrachtung schwinden.“

Zweifellos ist die deutsche Kultur bis zur Reformation katholisch gewesen; unter dem Segen dieser einheitlichen Kultur hat das deutsche Volk Großes vollbracht und seine Eigenart entfaltet. Wenn nun, wie Dietrich Schäfer[2] urteilt, so ziemlich alles, was die Neuzeit auszeichnet, im Mittelalter seine Wurzel hat, dann muß man sagen, daß auch die heutige deutsche Kultur ganz wesentlich auf katholischer Grundlage ruht. Die Grundlagen schaffen ist aber etwas Größeres als das Weiterbauen. Wenn bei diesem Ausbau unsrer Kultur die deutschen Katholiken seit der Reformation vielfach in die zweite Linie gedrängt wurden, so verlohnt es sich wohl, den Ursachen dieser Erscheinung nachzugehen.

Man hat oft darauf hingewiesen, daß beim Protestanten die „freie Forschung“ und der von Zweifeln gequälte Subjektivismus ein stärkerer Antrieb zur Anstrengung aller geistigen Kräfte sei und daß es für den „autonomen“ Menschen einen eigenen Reiz habe, sich schrankenlos in allen möglichen Anschauungen, Phantasien und Schöpfungen „auszuleben“ und etwas ganz Neues, ganz Besonderes, nie Dagewesenes zu schaffen. Hier scheint allerdings ein Moment vorzuliegen, das zu Gunsten der kulturellen Arbeit der Protestanten spricht. Sie scheinen weniger der Gefahr ausgesetzt, dem Schlummerdasein der beati possidentes zu verfallen, und der Drang nach Neuem wirkt

[1] „Das Neue Reich“ (Wien) Nr. 13 vom 29. Dezember 1923, S. 262.
[2] Mittelalter, Ein geschichtlicher Überblick (München-Berlin 1923) 142.

trotz aller Entgleisungen wie eine stets vorwärts treibende Kraft. Aber ist nicht auch der gesicherte Besitz der Wahrheit in den großen Lebensfragen ein Ansporn, das Höchste zu wagen und das Größte sich und der Welt zu erobern? Man denke an einen Dante und Michelangelo! Geht nicht der Naturforscher mit einem viel erhebenderen Gefühl an seine Arbeit, wenn er in der Natur das Wunderwerk eines allweisen Gottes erkennt, als wenn er in ihr das Spiel blinder Kräfte sieht? Hat nicht die Glaubensbegeisterung die alten Ritterorden und ihre Kulturarbeit beseelt? Hat sie nicht die kühnen Seefahrer Kolumbus, Vasco da Gama, Cortez und so viele andere zu ihren Entdeckungen über die Meere geführt, wie sie auch allzeit die großen katholischen Künstler mit dem Reichtum ihrer Ideen gesegnet hat? Das katholische Glaubensgut ist ferner kein toter Buchstabe, vor dem das Denken abzuschirren wäre. Hier findet die menschliche Forschung niemals ein Ende, und die beständigen Anfechtungen von innen und außen sorgen dafür, daß der Katholik nicht einschläft. Auch muß der katholische Glaube in jedem einzelnen Gläubigen unter mannigfachen Kämpfen und Schmerzen immer wieder gleichsam aufs neue geboren werden, um in lebendige Überzeugung seines Trägers überzugehen. Anderseits führt der schrankenlose Subjektivismus, zu dem der Protestantismus logisch hinleitet, leicht zu einer völligen Zerfahrenheit, die jede schöpferische Geistestätigkeit bedroht und mit Unfruchtbarkeit schlägt. Das katholische Dogma kann also nicht als Grund für das kulturelle Zurückbleiben der deutschen Katholiken bezeichnet werden.

Liegt dieser etwa in den höheren Anforderungen, die durch die sittlichen Gebote an den Katholiken gestellt werden? Auch das ist oft behauptet worden. Seine Religion, so sagt man, erlaube ihm nicht, in so skrupelloser Weise alle Mittel anzuwenden, wie es die „Kinder dieser Welt“ und auch die hierin „vorurteilsfreieren“ Protestanten zu tun pflegten. Indessen dürfte auch dieser Grund nicht durchschlagend sein. Denn die sittlichen Gebote, die für das praktische Leben gelten, sind wesentlich für alle Menschen die gleichen; auch Christus hat ja, wenn wir vom Glauben und den Sakramenten absehen, dem natürlichen Sittengesetz keine neuen Vorschriften hinzugefügt. Sodann lehrt ein Blick ins wirkliche Leben, daß bei schweren sittlichen Anforderungen auch viele Katholiken der menschlichen Leidenschaft und Schwäche nachgeben und die sittlichen Gebote außer acht lassen. Es liegt also in dieser Hinsicht kein besonderer Grund vor, warum kulturelle Leistungen in Wissenschaft, Kunst und Technik eher dem protestantischen als dem katholischen Volksteile entstammen sollten. Allerdings gehören zu einem *vorbildlichen* Katholiken so viele Erfordernisse, daß deren Erfüllung nicht als häufige Erscheinung erwartet werden darf. Aber so hohe Forderungen werden an den katholischen Dichter und Künstler nicht gestellt. Zu einer großen Schöpfung in Wissenschaft und Kunst braucht man nicht notwendig ein Heiliger zu sein. Anderseits ist es durchaus unsinnig, daß der Weg zu den Werken der Kultur nur bei Durchbrechung der sittlichen Schranken gangbar sein sollte.

Das eigentliche Hemmnis für die kulturelle Arbeit der deutschen Katholiken ist vielmehr in der Ungunst ihrer äußern Verhältnisse zu suchen. In den letzten Jahrhunderten sahen sich die Katholiken immer wieder genötigt, um ihr bloßes Dasein zu kämpfen, so daß der friedlichen Arbeit selten Raum und Ziel ver-

gönnt war[1]. Durch die Säkularisation verarmte die katholische Kirche, Imparität und Kulturkampf drängten die Katholiken in die Defensive. Mächtige Geistesrichtungen, die durch ganz Europa gingen, wie die Aufklärung, die Revolution und der Liberalismus, stellten sich dem Katholizismus feindlich entgegen. So fehlte in dem protestantisch beherrschten Deutschland den katholischen Denkern, Dichtern und Künstlern der Hauch des Beifalls, der ihre Segel geschwellt hätte. Gegen den Strom aber ermüden leicht auch tüchtige Schwimmer.

Die Zurücksetzung erstreckte sich sogar auf solche Katholiken, die dem Glauben ihrer Jugend entsagten. Über den Historiker Scheffer-Boichorst († 1902) schreibt F. Güterbock[2]: „Seinen katholischen Taufschein empfand er damals (bei seiner ersten Berufung an die Universität 1874) wie später als Hindernis. Bitter klagte er, ‚daß bei uns in Preußen auf das dogmatische Bekenntnis soviel Wert gelegt wird. Obwohl die protestantischen Professoren ja wissen, daß ich innerlich auf die dogmatischen Unterscheidungen nicht den geringsten Wert lege, so rufen sie doch, wenn mein Name einmal genannt wird, ich sei ja als Katholik unmöglich.'" Anderseits wurden günstige Urteile über katholische Dinge den Protestanten von ihren Glaubensgenossen arg verübelt. So schreibt Fr. Paulsen[3] aus eigener Erfahrung: „Ich habe harte Worte genug hören müssen, daß ich über die mittelalterliche Philosophie und Bildung oder über die Jesuiten und ihre Moral und Pädagogik allzu günstig urteile." Selbst Anklänge an den Katholizismus erregten Anstoß. Richard Wagner vermerkt in seiner Selbstbiographie[4] zum Jahre 1845 nach der ersten Aufführung des „Tannhäuser" in Dresden: „Man fand nun heraus, daß ich eine reaktionäre Tendenz mit dem ‚Tannhäuser' herausfordernd eingeschlagen habe, da es ersichtlich sei, daß, wie Meyerbeers ‚Hugenotten' den Protestantismus, so mein ‚Tannhäuser' den Katholizismus verherrlichen solle. Das Gerücht, von der katholischen Partei für den ‚Tannhäuser' bestochen worden zu sein, blieb mir alles Ernstes längere Zeit anhaften.... Gottfried Semper .. wollte von dem minnesängerlichen und pilgerfahrtbereiten Mittelalter für die Kunst durchaus nichts wissen und gab mir zu verstehen, daß er mich um der Wahl eines solchen Stoffes willen geradeswegs verachte."

Dem Druck der äußern Verhältnisse nachgebend, zogen sich vielfach die Katholiken entmutigt und verschüchtert von der Berührung mit einer Welt zurück, die für ihre heiligsten Empfindungen nur Kälte, Unverständnis, wenn nicht Spott und Hohn hatte. Manche Initiative wurde so im Keime erstickt. Je länger die Bedrückung andauerte, um so ungünstiger wirkte sie auf den Charakter der Katholiken ein. Es ging ihnen ähnlich wie dem Deutschen unter dem Fluche der Kleinstaaterei. Haller schreibt über ihn (S. 117): „Große Ziele wird er nicht verfolgen, weil er weiß, daß er sie doch nicht würde erreichen können." Kühner Gedankenschwung erlahmte alsbald auch da, wo er sich regen mochte; er hatte ja keine Aussicht, seine Pläne durchzusetzen. Besserer Zeiten harrend überließ man ergeben oder unwillig nur allzu leicht dem übermächtigen Gegner das Feld, aber mit der Flucht vor dem Kampfe minderten sich naturgemäß auch Mut und Fähigkeit zum Kampfe.

[1] Kaum eröffnete sich unter König Ludwig I. von Bayern der katholischen Bewegung eine Freistatt, da sammelte sich im Münchner Kreis alsbald eine ganze Reihe in Kunst und Wissenschaft bedeutender Katholiken. Die Kirche muß immer erst aus den Katakomben steigen, ehe sie ihre volle Kulturkraft entfalten kann.

[2] „Historische Studien" Heft 42 (Berlin 1903) Einleitung 36.

[3] Philosophia militans[4] (Berlin 1908) 25.

[4] Mein Leben; Ausg. W. Altmann I (Leipzig [o. J.]) 428 429.

Die Haltung der Defensive verleitete überdies in den eigentlichen Geisteswissenschaften zu starrem Festhalten an der Überlieferung auch da, wo sie nicht durch die kirchlichen Dogmen grundgelegt und geboten war, und zu einer ängstlichen Ablehnung aller Neuerungen, mochten auch gute Gründe für sie sprechen. Man fürchtete durch Zugeständnisse den Gegnern Stützpunkte zu neuen Angriffen einzuräumen oder Waffen abzulegen, deren man vielleicht noch einmal benötigen könnte. So ward die Wiederholung des Überkommenen weithin zum Kennzeichen der Katholiken. Das färbte selbst auf die sprachliche Gestaltung ihrer Werke ab und erschwerte deren Verbreitung; ihre nüchternen, lehrbuchartigen Darlegungen stießen den modernen Menschen ab, der in allem, was ihn innerlich berühren soll, den Pulsschlag einer lebendigen Persönlichkeit vernehmen will.

Durch die Bewahrung und Verteidigung der Überlieferung bildeten die Katholiken das bedeutsamste Gegengewicht wider die zersetzenden und zerstörenden Bestrebungen der Aufklärung, der Revolution und des Kritizismus sowie gegen die ganze Unrast des modernen Geisteslebens, ein Verdienst, das heute auch in akatholischen Kreisen immer mehr anerkannt wird; denn als der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht bewahrte die katholische Kirche die neuere Geistesentwicklung vor gänzlicher Entgleisung und völliger Zerfahrenheit. Aber bei den Katholiken selbst war die geistige Einstellung der Abwehr dem Aufkommen und der Entfaltung schöpferischer Kräfte nicht günstig; sie verengte den Blick und hemmte den Schritt. Die kühn Vorwärtsschreitenden wurden nicht selten durch Mißtrauen und Widerstand aus den eigenen Reihen behindert. Diese Erscheinung trat um so häufiger und schärfer auf, je mehr in den katholischen Schulen Aneignung und Darstellung eines fertig gegebenen Stoffes höher geschätzt wurden als selbständige Erarbeitung neuer Forschungsergebnisse. Wenn auch das, was die katholische Kirche behütete und schützte, ungleich wesentlicher und wertvoller war als alles, was die Neueren an Errungenschaften aufwiesen, so schien doch der bestrickende Name des Fortschritts einzig diesen und nicht den Verteidigern der alten Kirche zu gebühren.

Die Katholiken trösteten sich wohl über das in ihren Reihen dadurch bedingte Defizit an kulturellen Leistungen mit dem Gedanken, daß die kulturellen Güter, im Lichte der Ewigkeit betrachtet, von sehr zweifelhaftem Werte seien. Manche Zeitereignisse und Lebenserfahrungen schienen ja diese Auffassung zu bestätigen, und wenn sie auch im Grunde nicht richtig war, so trug sie doch dazu bei, die Katholiken ihre Versäumnisse auf diesem Gebiet weniger empfinden zu lassen. Erst wenn längere Zeit der Druck von den deutschen Katholiken gewichen sein wird und ihnen Licht und Luft gegönnt ist, wird auch ihr Anteil an den Kulturleistungen ihres Volkes sich reichlicher gestalten. Freilich wird das nicht von selbst kommen. Es ist immer schwierig, im Wettlaufe den Vorsprung des andern einzuholen. Daher ist es ernste Aufgabe der deutschen Katholiken, hier mit frischem Wagemut und offenem Blick für alles Wahre und Gute ihre besten Kräfte einzusetzen, und zwar sowohl aus innern Gründen, weil wir verpflichtet sind, an der Kulturarbeit unsres Volkes mitzuwirken, als auch aus äußern Gründen, um Vorwürfe und Fehlschlüsse verstummen zu machen, wie sie uns in der Darstellung Hallers und vieler anderer entgegentreten.

Eine tiefere Versenkung in die katholische Geisteswelt und eine größere Aufgeschlossenheit für die geistigen Bewegungen der Zeit wird die Katholiken erkennen lassen, daß so manche der „modernen" Errungenschaften nur wiederentdecktes katholisches Erbgut ist, das nicht ohne ihre Schuld verstaubt und verschüttet war. So können sie als Hüter reichster Schätze mit voller Unbefangenheit am Kulturleben der Gegenwart teilnehmen, ohne irgendwie der Würde ihres Glaubens etwas zu vergeben.

Kehren wir nun zu unsrem Ausgangspunkt zurück und wiederholen wir die Frage Hallers, ob die Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts für die deutsche Nation ein Unglück war. Zweifellos ist in ihrem Gefolge namenloses Weh über unser Volk hereingebrochen. Keines der beiden Bekenntnisse hat sich im Bruderkampfe durchsetzen können; die Trennung blieb bestehen. Wie die religiöse, so wurde damit auch die kulturelle Einheit zerrissen. Seitdem sind wir ein im Tiefsten und Heiligsten uneiniges Volk. Infolge dieses Zwiespalts fehlt unsrer nationalen Kultur seit der Reformation das Gleichgewicht und Ebenmaß, die innere Geschlossenheit, Zielstrebigkeit und Kraft.

Über den ungünstigen Einfluß der Glaubensspaltung auf die Kunst schrieb 1845 Heinrich Laube[1]: „Leider sind unsre Glaubensstreitigkeiten nicht durchgefochten worden, und die Nation ist in einer Spaltung verblieben, welche jeglicher Kunst die Existenz unter uns erschwert. Denn die Kunst erhebt sich bei uns entweder ganz und gar über die geschichtliche Seele des Vaterlandes und bleibt eben dadurch in einem gewissen abstrakten Verhältnisse zur Nation ..., oder sie schließt sich den Traditionen eines Glaubensbekenntnisses an und verfällt dadurch der Parteiung. Diese Parteiung ist nichts so Geringes, als der katholisch oder protestantisch dichtende Künstler glauben mag.... Beide leiden von der unausgefochtenen Geschichte. Sie finden Anhang, aber sie finden nicht die Nation. Und was die ganze Nation vereinigt, das ist immerdar viel mehr, als was einen Anhang vereinigt."

Diese Sachlage ist seitdem durch den zunehmenden Subjektivismus und die damit gegebene weltanschauliche Zersplitterung noch sehr verschärft worden. Zutreffend bemerkt Karl Joël[2]: „Es fehlen unsrer Geschichte die Persönlichkeiten, in denen ein ganzes Volk und Zeitalter in höchster gesammelter Kraft sich ausprägt. Es fehlt uns die große Poesie, weil unsre Phantasie, gelöst vom Weltzusammenhang, nur im Kleinen wurzelt und im Großen nur spielt, weil unsre Dichter nicht mehr getragen sind von jenem Weltgefühl der Klassiker, das ihren Versen den höheren Klang und ihren Gestalten die innere Notwendigkeit gab."

Wie nachteilig die Reformation auf den politischen Charakter der Deutschen gewirkt hat, zeigt Haller selbst aus Anlaß eines besondern Falles (S. 203): „Seit man es gelernt hat, in den letzten und wichtigsten Fragen nur das Wort Gottes und das eigene Gewissen zu hören, war die Neigung, sich andern unterzuordnen, um gemeinsamer Ziele willen besondere Wünsche hintanzusetzen, wenn sie je bestanden hätte, völlig gewichen. Ein jeder kannte und suchte nur die eigene Sicherheit, den eigenen Vorteil; was aus den andern wurde, war gleichgültig." Alles aber, was die deutsche Uneinigkeit vermehrt, vermehrt auch Deutschlands Schwäche.

Woran aber ein moderner Historiker bei Beurteilung der Reformation kaum denkt, ist der unermeßliche Schaden, den die Glaubenstrennung weit über das

[1] Einleitung zu „Monaldeschi"; Ges. Werke 23 (Leipzig 1909) 16 f.
[2] Die philosophische Krisis der Gegenwart[2] (Leipzig 1919) 19.

deutsche Volk hinaus für die Ausbreitung des Christentums bedeutet. Die Spaltung der Christenheit in sich gegenseitig bekämpfende Lager ist das größte Ärgernis für die Heiden und eine brennende Wunde für jeden Christen, dem das Wort des Heilandes von dem einen Hirten und der einen Herde mehr als leerer Schall ist.

Damit ist die Frage nach der Bewertung der Reformation auf den Boden gerückt, auf dem allein sie beantwortet werden kann. Es ist eine Frage der Religion, nicht der Kulturgeschichte. Ob das Werk Luthers eine kulturelle Leistung oder ein Unglück war, das läßt sich nicht an dem schillernden Begriff der Kultur oder der nationalen Eigenart ermessen, sondern hängt wesentlich von der Entscheidung ab, ob die katholische oder die protestantische Lehre den Vorzug der Wahrheit hat. Die wahre Religion ist ohne weiteres allen Menschen und Völkern angepaßt. Verschiebt man bei der Beurteilung einer Religion die Frage nach der Wahrheit aus ihrer zentralen Stellung, so gerät man notwendig zu willkürlichen Betrachtungsweisen oder verfällt gar einem religiösen Relativismus, der auf der Verzweiflung an der objektiven Wahrheit und ihrer Erkennbarkeit beruht oder zu solcher Verzweiflung führt.

Bei der Frage nach der Wahrheit einer Religion kommt natürlich auch ihr kultureller Einfluß in Betracht. Aber dieser muß dann in seiner ganzen Breite und Tiefe genommen und darf nicht auf die hervorragenden schöpferischen Leistungen beschränkt werden. Geniale Werke der Kunst und Wissenschaft können auch durch Menschen geschaffen werden, die in religiöser und sittlicher Hinsicht völlig minderwertig sind und daher keiner Religion zur Zierde gereichen würden.

Eine nationale Religion, die nur der seelischen Eigenart eines einzelnen Volkes entspricht, ist ebenso ein Unding wie eine nationale Philosophie[1]. Die Wahrheit ist für alle Menschen bestimmt und läßt sich nicht in politische oder nationale Grenzen einschließen. Daher paßt sich der „uniforme Katholizismus" zwar der berechtigten Eigenart der einzelnen Völker an und verschmilzt mit ihr zu einem harmonischen Ganzen, aber trotz der mannigfachen Ausdrucksformen bleibt er in Glauben, Kultus und Verfassung wesentlich der gleiche. Das ist ja auch ein Unterpfand der Wahrheit für den Katholizismus, daß er von den Katholiken der verschiedenen Nationen nicht als eine fremde, sondern als eine ihrer Eigenart entsprechende Religion empfunden und betätigt wird.

Ob es bei den religiösen Spannungen des 16. Jahrhunderts notwendig zur Glaubenstrennung kommen mußte, das ist eine Frage, über die sich Katholiken und Protestanten schwerlich einigen werden. Tatsächlich geht die Entwicklung der Menschheit meist durch Kämpfe und Revolutionen hindurch. So

---

[1] Erwähnt sei hier das Urteil eines Mannes, den Haller als große Autorität verehrt. Friedrich der Große erzählt in seiner Lettre sur l'éducation (1770) von einer Unterhaltung, die er mit einem deutschen Philosophieprofessor gehabt habe. Er empfahl diesem das Studium des englischen Philosophen Locke. Der Professor wehrte ab und behauptete, daß, wie jedes Volk sein verschiedenes Klima habe, jeder Staat seinen nationalen Philosophen haben müsse. Darauf erwiderte der König, daß die Wahrheit jedem Lande zugehöre, und daß es wünschenswert wäre, wenn wir viel von ihr abbekämen, sollte sie auch auf den Universitäten als Konterbande gelten. Oeuvres de Frédéric le Grand IX (Berlin 1848) 119; Reinhold Koser, Zur preußischen und deutschen Geschichte (Stuttgart 1921) 193.

ist es auch in der Reformation geschehen. Aber theoretisch und rechtlich wäre es auch möglich gewesen, den Konflikt durch eine Reform der Kirche und durch Abstellung der gravamina nationis germanicae zu lösen, ohne daß es zur Trennung von der alten Kirche und damit zur konfessionellen Spaltung Deutschlands gekommen wäre.

Indessen können wir den Worten Hallers zustimmen, in denen er mahnt (S. 209): „Mir scheint, man wird auch hier darauf verzichten müssen, den Verlauf der Ereignisse korrigieren zu wollen, sei es auch nur in Gedanken. Es gilt vielmehr, ihn zu verstehen. In solchen Vorgängen, wie die deutsche Reformation einer ist, spielt ein gut Stück Notwendigkeit mit..., und vor der Einsicht dieser Notwendigkeit verstummen Vorwurf und Wunsch." Für alle heute Lebenden ist die Glaubensspaltung eine geschichtlich gegebene Tatsache, mit der sie sich abfinden müssen. Sie hat alle die Nachteile, die uns Tag für Tag zum Bewußtsein kommen, aber auch alle die Lichtseiten, die Gottes Vorsehung selbst dem dunkelsten Unglück zu entlocken weiß. Wir mögen die Trennung beklagen, aber richtiger wäre es, wenn wir in diesem Schicksal der deutschen Nation eine große Aufgabe sehen wollten. Diese Aufgabe geht dahin, daß beide Konfessionen in geistigem Wettstreit ihre besten Kräfte entfalten und dabei doch die Liebe zum gemeinsamen Vaterlande und zu den andersgläubigen Volksgenossen bewahren.

Auf unsre Kernfrage also, ob die deutsche Kultur protestantisch sei, läßt sich einfachhin weder eine bejahende noch eine verneinende Antwort geben. Die Kultur des deutschen Mittelalters ist ohne Zweifel katholisch gewesen, und damit gehen auch die Grundlagen der heutigen deutschen Kultur auf katholische Vorarbeit zurück. Von der Reformation ab zeigt unsre Kultur kein einheitliches Gepräge, was die notwendige Folge und der deutliche Ausdruck unsrer religiösen Spaltung ist. Vieles und Großes verdankt das deutsche Volk seitdem in Kunst und Wissenschaft, Handel und Technik dem Wirken der Protestanten; keinem deutschen Katholiken wird es im Ernste beikommen, ihre Verdienste zu bestreiten oder herabzusetzen. Aber wie groß auch ihr Anteil an der deutschen Kultur sein mag, so haben zu deren Ausbau doch auch seit der Reformation die Katholiken so viel beigetragen, daß man auch die neuere deutsche Kultur nicht als protestantisch bezeichnen darf.

Max Pribilla S. J.

Idealismus.

Der 22. April dieses Jahres als Tag der zweihundertjährigen Wiederkehr des Geburstages Kants und die für diesen Tag zu Ehren dieses „einflußreichsten Philosophen der Neuzeit", „des Philosophen des Protestantismus" geplanten Feiern werden das Interesse nicht nur der Fachleute, sondern der ganzen gebildeten Welt wieder in besonderem Maße hinlenken auf die Gedankenwelt Kants und des gesamten von ihm inaugurierten Idealismus. Um nicht von der Zeiten Laune und Mode in wichtigsten Fragen Farbe und Leben zu erhalten, ist bei solcher Gelegenheit eine sachliche Besinnung und Orientierung notwendig. Was ist und bedeutet Idealismus in seiner Gesamtheit, Idealismus an sich und ohne Rücksicht auf seine historischen Verfechter, aber mit Rücksicht auf uns und unsre größten Wissens- und Lebensfragen? Darüber müssen wir uns Klarheit verschaffen.

Es gibt eine große philosophische Literatur, in der das Wort „Idealismus" einen fast durchweg bösen Klang hat. Wo man es hört, veranlaßt einen eine stets rege Tendenz, leichte, schwebende Wolken zu sehen, luftige Phantome statt wirklicher Gestalten. „Wolkenkuckucksheim", hört man es flüstern, „zu viel Platonismus, zu viel Gedankenspiel und verstiegene Spekulation". Man sieht die Welt versinken und untertauchen im Meer der Begriffe. Wie mit einem Zauberschlag steht die ganze Geschichte menschlicher Irrungen vor der Seele. Die in Erhabenheit schwebenden Ideen Platos werden von den Neuplatonikern und christlichen Gnostikern belebt zu fließenden Begriffen, zu Weltenbildnern, die das Sein gestalten. In unterirdischem Lauf strömen sie weiter durch die Kultur der Menschheit, bis sie zur Zeit des Humanismus wieder in verjüngter Kraft hervorbrechen in der Philosophie des Rationalismus, die sich aus sich selber speist, die, unbeeinflußt von Dingen der Außenwelt, aus eigenem innewohnenden Licht Gott und die Welt beweist und widerspiegelt. Dann kommt ein Mann und baut einen Damm hinein in den Strom, der nun einen Teil seines Wassers abgibt, der zu Dampf und Nebel wird, mit dem andern aber in scharfem Bogen eine Wendung nimmt zu neuem Lauf, und, als hätte der Aderlaß nur blutreinigend gewirkt, schwellen seine Wogen bald höher und höher, kühner als je zuvor, Gott und Welt, Vergangenheit und Gegenwart erfassend und als ihr Eigen mit sich führend. Dann kommt plötzlich ein gewaltiger Niagara, ein donnernder Sturz der Himmelsflut, und lachende Materialisten stehen da und sehen mit breitgrinsendem Höhnen, wie die Schiffbrüchigen sich aus dem Strudel zu retten suchen: die einen, indem sie rückwärts flüchten zu dem Damm, von dem der Strom sich herwandte — um in neuem Lauf ihr gleiches Geschick zu erfüllen —, die andern, um in die Einsamkeit zu gehen und, auf rings verhängtem Stuhle sitzend, nur ihrer Gedanken stille Sterne zu betrachten. Viele auch steigen aus der Flut, der Orientierung beraubt; verwirrt und verstört, zitternd und zähneklappernd und hilflos eilen sie zu gleichfalls zittrigen Männern, und werden zwittrige Skeptiker.

Wer sie so schaut, der wird sie nicht lieben, die Herren Idealisten. Wer sie so schaut, der wird sogleich bereit sein, den Satz zu unterschreiben: „Die Ge-

schichte der Philosophie ist die Geschichte der menschlichen Irrtümer." Soll man sie so schauen? Es ist nicht richtig, nur das Verkehrte sehen zu wollen. Wer die Wahrheit sucht, darf nicht nur einen Blick für das Falsche haben. Der philosophische Idealismus hat doch auch manche Wahrheit zu Tage gefördert. Er hat vor allem dem philosophischen Denken unschätzbare Anregungen gegeben, Probleme gestellt, Blicke eröffnet, befruchtend gewirkt. Das Gute, das er in seinem fruchtbaren Schaffen förderte, darf nie unter seinen Trümmern begraben werden. Aber die idealistische Gedankenwelt, wie sie sich in obigem Bilde schauen läßt, als Ganzes genommen, ist zweifelsohne ein System von Irrgängen, das sich durch die ganze europäische Kulturentwicklung hindurchzieht. Sie ist in sich selbst eine grandiosa deductio ad absurdum. Dieses Wallen und Wogen in Gegensätzen und Widersprüchen ist unstreitig etwas anderes als der klare, reine und ebene Spiegel der Wahrheit.

Kant war unzufrieden damit. Er wollte durch seine kritische Methode die ewig sprudelnde Fehlerquelle metaphysischen Denkens entdecken und beseitigen und die Metaphysik in die ruhigen Bahnen geordneter Wissenschaft und stetigen Fortschritts lenken. Kant schränkte das Erkennen ein auf Erfahrung, die „zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen. „Denken als aktives, bestimmendes, ordnendes Element, und Anschauung als gegebenes, passives, zu bestimmendes, zu ordnendes Element müssen sich vereinigen; dann entstehen Begriffe. Das Denken als Begriffsbildung und Begriffsverarbeitung in Urteilen und Schlüssen vollzieht sich nach Formen, die im Gemüte grundgelegt sind und darum mit aprioriſcher Notwendigkeit sich der Erfahrung mitteilen. Weil sie aber *im Gemüte* grundgelegt sind und *nicht vom Ding an sich* herstammen, ist auch die durch sie gebildete Erkenntnis nicht dem Ding an sich konform. Kant *postuliert* sogar: Der Erkenntnisgegenstand muß sich nicht nach dem Ding an sich, sondern nach uns, nach unsern Denkformen richten. Die Materie, das Gegebene der Anschauung, ist zwar notwendig, weil sonst die Begriffe leer wären, und jede Begriffserkenntnis ohne entsprechende Anschauung wäre ein Versuch, im luftleeren Raum zu fliegen, eine Scheinerkenntnis. Aber die Materie bringt keine Bestimmung vom Ding an sich mit, sondern erhält jede Bestimmung ganz allein durch die Denkformen. Das Erkennen selbst hat darum nach Kant keine Gültigkeit für das Ding an sich oder die unabhängig von unsrem Erkennen bestehende Welt. Es gilt nur für die phänomenale Welt, für die Welt, wie sie sich in unsrem Denken offenbart, und die wohl anders ist als die Welt an sich, weil sie von unsern Denkformen ihre Bestimmung erhalten hat.

Kant verblieb in der Stromwelle des idealistischen Denkens. Er beseitigte die Fehlerquelle nicht, sondern riß sie von neuem auf. Er leitete nur ihre Wasser in ein neues Bett, um neue Gefilde zu überfluten, nicht mehr die der realen, sondern die der phänomenalen Welt. Er verschob den Schwerpunkt noch mehr, schob ihn gänzlich auf die abschüssige Seite. Die Krankheit des idealistischen Denkens war stets ein Überwuchern des gestaltenden gegenüber dem empfangenen Element. Kant hat dem kranken Metaphysiker eine falsche Diagnose gestellt und eine falsche Behandlung zuteil werden lassen. Er suchte ihn zu heilen durch einen gewaltsamen Eingriff, der eine ganze Hälfte vom

Wesen des Organismus lahmlegte, der das empfangene Element der Erkenntnis aller Bedeutung beraubte und gänzlich unfruchtbar machte. Was blieb von „Materie“ und „Ding an sich“ als ihr Name und ihre Forderung? Jede Lösung des Erkenntnisproblems muß einen Weg gehen, der von der Natur des Problems bestimmt ist: sie muß beiden Grundelementen der Erkenntnis, Subjekt und Objekt, gerecht werden und sie in das rechte Verhältnis rücken. Sie darf die Grundtendenz des Intellekts nicht entmannen wollen. Die Grundtendenz jeglichen Erkennens ist das Verlangen, ein gegebenes wirkliches Objekt als wirklich oder ein mögliches Objekt als möglich zu erfassen und zu begreifen. Die Lösung des Problems muß zeigen, wie das Subjekt mit dem Objekt in Verbindung tritt und als Erfüllung seines Natursehnens mit ihm zusammen ein lebensfähiges Kind erzeugt: bleibende Wahrheit. Wie konnte man glauben, diese Aufgabe durch Gewaltdiktat lösen zu können? Wie konnte man sich versprechen, darin etwas zu vermögen durch Aufzwingung eines pedantisch konstruierten Mechanismus oder Schematismus? Wie konnte man glauben, der höchste vitale Vorgang lasse sich erklären aus einer vom Menschengeiste a priori so leicht herstellbaren Konstruktion? Wir lachen heute über die Alchimisten, die durch abstruse Mischungen im Schmelztiegel Gold fabrizieren zu können glaubten. Wir schütteln allgemach das Haupt über die Materialisten, die durch hohe Kompositionen auf chemischem Wege Zellen, wirklich lebende Zellen, herstellen zu können vermeinten. Wird es nicht auch allmählich Zeit, einzusehen, daß Bewußtseinsvorgänge und vor allem geistige Erkenntnisse etwas noch viel Höheres und Feineres sind, etwas, das nie in restloser Analyse auseinandergenommen und zu rechtem Gehwerk wieder zusammengesetzt werden kann? Wie können unsre Kantianer glauben, so schnell die Räder der Erkenntnisuhr gezählt, ihre Hebel und Gewichte gemessen und bestimmt zu haben, daß sie behaupten dürften, die Zeiger müßten sich rückwärts drehen? Das macht doch denselben Eindruck, als ob jemand auf Grund mikrotomischer Untersuchung eines Samenkorns behaupten wollte, die Pflanze müsse nach unten wachsen, und es sei lediglich eine Verirrung, wenn sie nach oben und nach dem Lichte strebe. So ist es auch ein ebenso anmaßendes wie ohnmächtiges Gebot, wenn Kant sagt: „Lassen wir die Dinge sich nach dem Intellekte richten.“ Wie in der Pflanze selbst naturhaft der Trieb nach oben, nach dem Lichte liegt, so ist auch in jedem Erkennen der tiefste Grundtrieb der der Angleichung. Wann immer jemand das Erlebnis der Erkenntnis hat und mit natürlicher Offenheit und Unbefangenheit sagt: ich erkenne das —, so ist es ihm so gemeint, daß er das Objekt, das er als etwas in sich Seiendes seinem Erkenntnisakt gegenüber sieht, geistig so erfaßt, wie es *in sich ist*. In dem Augenblick, wo er sich sagte: du erkennst es nur, wie es dir *erscheint* — in Wirklichkeit ist es vielleicht ganz anders —, wäre er unbefriedigt und hätte das Bewußtsein, das Ding zu erkennen, verloren. Wie ein gewaltsam nach unten gewandter Keim einer Pflanze sich wieder umbiegt und nach oben wächst, so würde sein Intellekt wieder tasten und sich anzupassen suchen. Erst wenn sich das Bewußtsein einstellte: nun erkenne ich das Ding *so, wie es ist*, hätte er die natürliche Gleichgewichtslage wiedergefunden und würde mit ruhiger Offenheit sagen: Ich erkenne das betreffende Ding.

Dieses naturhafte Streben wird kein Mensch leugnen können, der sich ehrlich selbst beobachtet. Auch die erkenntnistheoretischen Idealisten lassen sich davon leiten. Sie stellen ja doch ihre mannigfachen Behauptungen über den phänomenalen Charakter der Erkenntnis nur deswegen auf, weil sie glauben, dadurch das nur scheinbare Bild, das wir angeblich sonst von unsrer Erkenntnis haben, korrigiert zu haben. Sie leben der Überzeugung, jetzt erkannt zu haben, wie unser Erkennen *wirklich* ist oder *wie es an sich ist*. In dem Augenblick, wo sie sich sagten: auch unser Urteil über die menschliche Erkenntnis hat nur phänomenale Bedeutung, — in Wirklichkeit ist die menschliche Erkenntnis vielleicht ganz andersartig und von ganz anderer Geltung, — würden sie unruhig und unbefriedigt. Ihr Intellekt würde wieder tasten und suchen, ob er nicht finden könne, wie das menschliche Erkennen denn wirklich ist. Erst wenn sie eine neue Ansicht gefunden hätten, von der sie glaubten, daß sie die wirkliche Art und Bedeutung der menschlichen Erkenntnis ausdrücke, würden sie wieder die Ruhe und Befriedigung der Überzeugung haben. Ein anderes praktisches Verhalten kann man sich gar nicht denken.

Dieses Natur- und Grundgesetz unsres Erkennens muß sich jedem offenbaren, der seine werdenden Erkenntnisvorgänge vorurteilslos beobachtet. *Das Denken sucht sich seinem Objekt anzugleichen*, und *erst dann* ist unser Erkenntnistrieb befriedigt, *erst dann* glauben wir zu erkennen, wenn wir überzeugt sind, das Objekt *so* zu erfassen, wie es *an sich* ist. Diese Einsicht ist der Todesstoß für jede idealistische Erkenntnistheorie, für jede Ansicht, die ein phänomenales Element in den Grundgehalt jeder Erkenntnis aufnimmt und damit jede Erkenntnis zum bloßen Phänomenon machen will. Eine Erkenntnis wäre dann doch auch *die*, daß *jede* Erkenntnis bloßes Phänomenon ist. Diese Erkenntnis müßte also auch bloß phänomenal sein, und auch das wäre wieder eine Erkenntnis, und auch diese müßte wieder bloß phänomenal sein, und so ginge es endlos weiter. Man wäre *nie* imstande, auch nur zu sagen, daß unsre Erkenntnis uns wirklich so oder anders erscheine; denn sofort müßte man jeder Erkenntnis, jedem nur versuchten Ausspruch sogleich beifügen: *vielleicht* ist es aber doch anders, oder: es *ist* anders. Eine Theorie, die gleich ihrer ersten Aufstellung und jeder folgenden (sich selbst zufolge) das Gegenteil als Korrektur anhängen müßte, wäre von A bis Z ein Gewebe von lauter Widersprüchen; eine Theorie, die einer jeden ihrer Behauptungen (sich selbst zufolge) beifügen müßte: *vielleicht* ist es aber anders, wäre ebenso von A bis Z eine Reihe von Ungewißheiten, von Fragen und Rätseln. Sie wäre reiner, absolut allgemeiner Skeptizismus.

Wie kommt es zum Irrtum des Idealismus? Philosophische Irrtümer entstehen, außer durch mangelhafte Begabung und Flüchtigkeit, hauptsächlich durch einseitige Betrachtung, die den Blick zu sehr an einen Teil des Objekts fesselt, den andern und was ihm an Bedeutung zukommt, vernachlässigt, wegläßt oder in freier willkürlicher Konstruktion ergänzt. Eine solche Bannung des Blicks wird verursacht durch eigenes Interesse, Vorliebe und Vorurteil oder durch Beeinflussung äußerer Umstände, durch Zeitgenossen, Lehrer und Schule, und die Liebe erzeugt einen holden, verklärenden Wahn, nicht nur im Leben, sondern auch in der Wissenschaft. Wer einmal Vorliebe für einen Gedanken gefaßt hat, der wird sich selten von Übertreibungen fern halten.

Die hauptsächlichsten idealistischen Strömungen sind aus dieser Quelle entsprungen. Der gesunde Kern und die Wurzel des Platonismus liegen auf ethischem Gebiete. Die Lebensaufgabe des edlen Lehrers Platos war der Kampf gegen die Sophisten, die nicht nur alle Wahrheit, sondern auch die Begriffe „gut" und „bös" relativisierten und das Gute mit der Lust identifizierten. Gegen diese für die Jugend verderbliche Lehre ist Sokrates in die Schranken getreten und hat seinen Schülern das Bewußtsein eingeimpft, daß das Gute etwas Festes, Bleibendes und Wirkliches sei. Das Bestreben, diese sokratische Lehre als richtig nachzuweisen, führte Plato dazu, die geklärte, reine Idee des absoluten Guten als etwas notwendig für sich Bestehendes, etwas Urwirkliches und Urwirkendes anzusehen. Diese Auffassung erscheint uns noch gesund. Plato wandelt da den Pfad des ethischen Gottesbeweises. Aber die Befangenheit des in seine Gedankenwelt Verliebten tritt sofort klar zu Tage, wenn wir Plato jede Idee nach Analogie der Idee des Guten behandeln sehen. Nicht nur das höchste aller Wesen wird ihm Urbild und Urkraft, sondern für jeden Allgemeinbegriff postuliert er eine ideale Hypostase, ohne auf all die Gründe zu achten, aus denen sein Kritiker Aristoteles die Unmöglichkeit dieser Urbilder der Dinge nachweist.

Kant, der Mathematiker und theoretische Physiker, der Liebhaber euklidischen und newtonischen Denkens, sah in der mathematischen Analyse und Konstruktion die reine Form des Denkens. Er fühlte sich heimisch in der aprioristischen Philosophie eines so mathematischen Kopfes wie Leibniz, bis ihn die Kritik Humes skeptisch machte. Seiner Skepsis verstattete er jede andere Freiheit, nur nicht die, seine mathematisch-physikalische Denkart anzutasten. Er setzte sich gegen Hume zur Wehr, aber nur, soweit nötig, um seine Denkart zu verteidigen. In der Kritik der reinen Vernunft sehen wir ihn Analyse und Konstruktion so handhaben, als handle es sich darum, einen Denkapparat zu erfinden, der mathematisch-physikalisches Erkennen in fast mechanischer Gesetzmäßigkeit herzustellen habe.

Plato und Kant gemeinsam ist die allzugroße schöpferische Gestaltungskraft des Denkens, mit der sie die liebgewonnenen Gedanken über das zuständige Feld hinaus weiterspinnen. Plato versteigt sich, indem er den ethischen Boden verläßt, und, übertretend auf das Feld reiner Erkenntnis, noch immer dieselben Triebkräfte unter seinen Füßen zu fühlen glaubt. Auf ethischem Boden war sein Vorgehen berechtigt gewesen und hatte zu schätzenswertem Erfolge geführt. Er sah zunächst mit Recht die Idee des Guten als ein zu gestaltendes Ideal vor seinen Augen schweben. Er schloß mit Recht, daß die bloße reale Möglichkeit dieses Ideals die Wirklichkeit und Wirksamkeit eines höchsten Gutes voraussetze. Auf dem Felde der reinen Erkenntnis hörte die Aufgabe des Gestaltens nach einem vorschwebenden Ideal und mit dessen Hilfe auf. Es galt lediglich, ein Objekt nachzubilden, sich ihm anzugleichen. Ebenso täuschte sich Kant, wenn er die Erkenntnis auffaßte als eine Analogie zu einer mathematischen Konstruktionsaufgabe, wenn er die Metaphysik zu einer andern Mathematik machen zu sollen glaubte. Metaphysik ist die allgemeinere Wissenschaft, die auch von der Mathematik bereits unterstellt wird. Die Regeln der formalen Logik lassen sich nur durch metaphysisches Denken aufstellen und, soweit sie bewiesen werden müssen, beweisen. Die Mathematik kann sie nicht

entbehren, ist in ihrer wissenschaftlichen Sicherheit von ihrer Gültigkeit und Sicherheit abhängig. Ebenso sind es metaphysische Fragen: Gibt es allgemeingültige Wahrheiten? Sind Urteile und Schlüsse a priori möglich? Beweisen sie? Die obersten Prinzipien, z. B. das von der Gleichheit zweier Größen, die derselben dritten gleich sind, werden als allgemeingültig und notwendig durch metaphysisches Denken erkannt. Die Mathematik setzt also metaphysisches Denken bereits voraus und ist in ihrer eigenen Sicherheit von der Erkenntnis metaphysischer Wahrheiten abhängig. Man kann die Mathematik als eine besondere Metaphysik bezeichnen, aber nicht das Verhältnis umkehren. Es wird wohl auch stimmen, daß die Mathematik in Klarheit, Sicherheit und Bestimmtheit ihrer Beweisführung mustergültig ist. Aber, das ist die Frage: ist diese Klarheit und Sicherheit nicht zurückzuführen auf die Eigenart des Gegenstandes, mit dem die Mathematik sich beschäftigt? Liegt nicht dieser Gegenstand dem menschlichen Erkennen besonders günstig? Dann werden wir in der Mathematik den Teil der Metaphysik sehen müssen, der ihren Vorzügen die beste Entfaltungsmöglichkeit gibt. Aber es ist falsch, bei allen metaphysischen Fragen dieselbe günstige Eigenart voraussetzen oder fordern zu wollen. Vorliebe für „mathematisches" Denken mag bei metaphysischen Köpfen verständlich sein; berechtigt ist es nicht, die Metaphysik auf das Feld einengen zu wollen, auf dem die spezielle Eigenart des mathematischen Denkens die Sonne seiner Gunst leuchten läßt.

Alle Idealisten zeigen, theoretisch und praktisch, eine Überbetonung der Aktivität der Erkenntnis. Die Erkenntnis gleicht einer Wage, deren Feinheit nicht möglichst große Eigentätigkeit oder -beharrung ist, sondern größtmögliche Empfindsamkeit (Passivität), auch die kleinsten Gewichtsunterschiede der Objekte anzuzeigen. Sie gleicht dem Spiegel oder der Kamera, die um so vollkommener sind, je treuer sie das Objekt wiedergeben.

Damit ist nicht gesagt, daß alle Abstraktionen, alle Unterscheidungen und Zusammensetzungen der Begriffe vom Übel seien. Auch die Kamera abstrahiert, ohne zu fälschen, indem sie die Farbe wegläßt. So muß nicht jeder Erkenntnisakt stets ein ganzes konkretes Objekt erfassen; aber soweit er es erfaßt, muß er es objektiv richtig erfassen. Die objektive Richtigkeit muß dann auch durch alle weiteren Denkoperationen hindurch bewahrt bleiben. Der passiven Seite des Begriffs muß bei allen Urteilen und Schlüssen die größte Sorgfalt zugewendet werden, und diese Sorgfalt muß um so größer sein, je feiner die Erkenntnisgegenstände und je komplizierter die Denkvorgänge sind. Der Verführung zum Irrtum aber verfällt, wer bei seinen Denkvorgängen sich nicht mit peinlichster Sorgfalt für an das Objekt gebunden hält, sondern mit Liebe einem vorschwebenden Ideale zusteuert.

Einem Ideale zustreben kann ein würdiges Ziel sein auf Gebieten, auf denen der Menschengeist etwas zu schaffen, zu gestalten hat. Da tritt naturgemäß und berechtigterweise die Aktivität in den Vordergrund. Originalität, Kühnheit, Überlegenheit des Geistes über den Stoff feiern hier ihre Triumphe. Der Geist soll seine Gebilde erheben zu einer verklärten Reinheit. Sie sollen die Vornehmheit des Adels vor den Gebilden des Alltags haben. Alles Untermaßliche, Verkümmerte, Befleckende soll abgestreift sein. Ein edler Kern guten und schönen Wesens soll in voller Entfaltung seiner Eigenart entstehen. Da

heißt es nicht, das Gegebene hinnehmen, sich ihm anpassen, es treu widerspiegeln; da heißt es, die Elastizität im Kern der Wesen fühlen, das Mögliche suchen, das Edlere, Schönere wachsen und reifen lassen. Das ist ein ganz anderes Reich geistigen Lebens, als das Reich der nüchternen, nackten Wahrheit, und in diesem Reiche kann das Ideale zu bester Geltung kommen, zum Höchsten und Besten spannen und federn.

Ein schönes und weites Feld für hohen Idealismus bietet die Kunst dar. Die Kunst schafft das Bedeutende. Gewöhnliche Objekte in ihrer Alltäglichkeit schaffen zu wollen, wäre Banalität. Die Kunst soll Objekte schaffen, die eine tiefere seelische Sprache reden, die das Gemüt zum Erwachen, zu gesteigertem Erlebnis, zum Gefühl seiner besseren Kräfte führt. Eine bloß treue Wiedergabe von Naturgegenständen, die nichts Außerordentliches sind, eine Wiedergabe, die nicht mehr sprechen läßt als der gewöhnliche Sinneneindruck, vermag das nicht. Der Künstler muß sehen, fühlen, ahnen und erleben, was seelisch tiefer, erhabener, reiner, anmutiger ist. Er muß die Sprache der Wesen, der Töne und Klänge, der Farben und Formen erlernen und muß seine Werke sie vernehmlicher sprechen lassen. Er soll hinaufführen zur Höhe seelischer Erlebnisse. Das Beste in der empfindenden Seele soll sich spannen und treiben und wachsen zur vollkommensten Entfaltung. Das ist echter Idealismus am rechten Ort. Liebe zu diesen Zielen ist berechtigt, edel und schön. Sie ist geradezu eine unumgänglich notwendige psychologische Voraussetzung echten künstlerischen Schaffens.

Es gibt noch ein wichtigeres Gebiet, auf dem der Mensch sein ganzes Können zu edlem Gestalten erproben kann und soll. Es ist das Leben selber. Jeder ist seines Glückes Schmied; jeder ist seines Lebens Bildner. Wir denken nicht an das Leben im biologischen Sinne; das hat seine Regelung in ewigen Naturgesetzen. Wir denken an das ethische Leben, dessen Ordnung einem jeden Menschen in seine Hand gegeben ist. Nirgendwo kommt so viel auf die eigene Aktivität des Menschen an, wie in der Gestaltung seiner ethischen Lebensführung. Denn in den freien Entschlüssen des Menschen liegt hier die ganze Entscheidung. „Gott hat den Menschen recht geschaffen und ihn der Macht seiner freien Wahl überlassen", lehrt uns die Bibel. Unser eigenstes Interesse, unsre vornehmste Aufgabe ist es nun, aus dem Menschen herauszuholen, was in ihm ist. Wir sollen den tiefsten Wesenskern echten Menschentums in seiner Reinheit erschauen; wir sollen seine Spannungs- und Entwicklungsmöglichkeit erraten, sollen sie wecken, sie steigern und zur vollen Entfaltung bringen.

Die Lösung dieser Aufgabe wird unterbunden und unmöglich gemacht durch verkehrte Weltanschauung. Ganz feind ist ihr der Materialismus. Der Materialismus senkt den Blick zur Erde. Er drückt die Würde des Menschen nieder, reiht ihn ein in die Ordnung der Tiere, sucht die Unterschiede zwischen Mensch und Tier zu nivellieren, das Tier mit der Pflanze, die Pflanze mit dem Kristall, mit dem toten Stoff auf eine Stufe zu stellen. Er zieht das Höhere hinab zum Niedern. Der Materialismus hat naturgemäß einen Zug zum Gemeinen. Er verkennt das Edelste im Menschen schon seinem Kern und Wesen nach; wie sollte er die ganze Reichweite seiner Entwicklungsmöglichkeit ahnen, wie Kraft und Wärme finden zum sonnigen Aufstieg?

Auch jede Art von ethischem Utilitarismus, Eudämonismus und Hedonismus ist ein Krebsschaden an der Wurzel jeglichen ethischen Strebens. Denn alle diese Systeme verkennen die Würde der Sittlichkeit, die nicht zur Sklavin des Nutzens, der Wohlfahrt oder des Genusses erniedrigt werden darf, sondern einen hoch über all diesen Dingen stehenden Eigenwert darstellt, vor dem alles andere weichen, dem es jede Hilfe und Förderung reichen muß. Voraussetzung für reife Sittlichkeit ist eine Weltanschauung, die die Würde des Menschen gemäß seiner Natur und seiner Bestimmung im Lichte der Wahrheit und des Ideals schaut.

Wahrheit und Ideal sind verbunden bei allem frohen Aufwärtsstreben. Wo etwas wachsen soll, muß ein doppelter Segen gespendet werden. Das Fett der Erde und der Tau des Himmels müssen zusammenkommen; dann gibt es eine reiche Ernte. Der seltsamste aller Gedanken wäre der, zwischen Erde und Himmel eine Betonplatte einschieben zu wollen, undurchlässig für Wärme, Licht und Regen, und so die Erde abzuschließen gegen die notwendigsten Bedingungen ihrer Fruchtbarkeit. Kein noch so kultivierter Boden könnte edle Pflanzen sprießen lassen. — Auch der Mensch ist ein Gewächs, das in der Erde wurzelt und Licht und Tau des Himmels trinkt und einer überirdischen Sonne Wärme bedarf. Keine noch so hoch getriebene Erdenkultur kann seinen Edelstamm emporschießen und seine Edelfrucht reifen lassen, wenn ihm kein Himmelssegen zufließt. Er greift mit tausend Wurzeln in die Erde ein, tief und fest und weit, aber er reckt auch tausend Arme aus dem Himmel zu, Licht und Luft und Leben zu finden. Ist es nicht wirklich ein seltsamer Gedanke, diese Äste abhauen und durch ein festes Gewölbe den verstümmelten Stamm gegen Licht und Tau des Himmels absperren zu wollen? Seltsam, grausam, mörderisch! — — —

Die katholische Weltanschauung bereitet aufs trefflichste den Boden und steckt wahre erhabene Ziele für ideale Lebensauffassung und Lebensführung. Sie zeigt uns den Menschen als Teilhaber zweier Welten. Sie stellt ihn fest hin auf den Boden dieser Erde. Sie baut über seinem Haupte ein Reich lichtblauenden Äthers, dem seine Brust in Hoffen und Sehnen entgegenschwillt. Sie hat zwei Pfeiler grundgelegt, Erde und Himmel, zwischen denen die Seele in riesiger Spannung die Verbindung wölben soll. Und die Seele, die katholische Seele, hat die gigantische Reichweite und Elastizität zu hin- und herwebender Kraft. Sie ist der Erde verwandt, an dem einen Pol in sie hineingebaut, in eins mit ihr verschweißt durch Wesensband. Sie ist dem Himmel verwandt, uranotropisch von unergründlicher Wesenstiefe. So ragt sie hinauf und reckt sich und greift hinaus ins Unendliche mit unermeßlichem Verlangen, daß das Unendliche nicht leer sei, sondern ein fester Punkt und greifbar und erreichbar. Das ist das Naturbild der Seele. Alle seine Wesenszüge sind — katholisch. Sie sind das Tiefste und Grundlegendste jedes menschlichen Seelenlebens. Mag die Oberfläche noch so verworren und entstellt sein, auf dem Grunde muß sich dieses Abbild des Guten finden. Denn es ist des Menschenwesens tiefster Kern, und wo noch eine Seele ist, da muß das urständige Seelengut sich noch finden.

Wir lassen uns oft durch die Oberfläche täuschen. Pädagogen, die über der nächsten Tagesarbeit den Blick für das Weite und Tiefe fast verloren haben,

mögen wohl im Menschenkind einen untugendsamen Acker sehen, auf dem ein rechter Wildwuchs von Unkraut und Laster fast unausrottbar sprießt und wuchert. Aber es fragt sich, ob da nicht die Last der Arbeit das Urteil trübt, ob nicht das Berufsinteresse dazu verführt, die eigene Leistung in ihrer Bedeutung zu überschätzen. Dem Fleiß und der Kunst der Gärtner verdanken wir die Erzeugung von Edelblüten und Edelfrüchten. Aber hat der Gärtner auch dem Mutterboden seine Fruchtbarkeit, den Samenkörnern ihre Keimkraft und Entfaltungsmöglichkeit gegeben? Die ersten Lebensbedingungen und die tiefsten Lebensgründe setzt er voraus, und erst, wo diese reich und gut geschenkt sind, kann er hoffen, daß sein Fleiß und seine Kunst sich lohnen werden.

Der Pädagoge hat einen dankbaren Acker zu bearbeiten; er hat Kräfte zur Verfügung, die eine ungeahnte Entwicklungsmöglichkeit bieten. Er muß sie nur kennen und zu behandeln wissen. Jeder Pädagoge muß glauben und vertrauen. Wären die Herzen ganz Felsenstein, wären alle Kräfte ganz Liederlichkeit, so wäre die Erziehungsarbeit zur Hoffnungslosigkeit verurteilt. Jeder Pädagoge muß schauen und prüfen und das Erdreich zu ergründen suchen. Jedes Erdreich, jede Samenart muß zu ihrer Zeit und nach ihrer Eigenart behandelt werden, damit die in ihr gebundenen Kräfte frei werden. Gebundene Kräfte zu edlem Streben frei machen, das ist Erziehungsarbeit.

Im Menschen sind die edeln Kräfte gebunden. Er ist wie ein lehmiger Boden, der zur Unzeit gepflügt und festgetreten wurde. Es wuchert in ihm Unkraut, das die harte, rauhe Wildnis liebt und alle Edelgewächse unterdrückt. Der Acker muß mit scharfer Pflugschar aufgerissen werden, muß rauh liegen, während Hitze und Frost an ihm arbeiten, bis die groben Schollen auseinanderfallen und lose Erde freigeben.

Doch die Untugendlichkeit liegt noch viel tiefer. Unser Sonnenlicht zeigt uns nur die Oberfläche der Dinge und leuchtet nicht hinein in das Innere massiver Körper. So bringen uns auch erfahrende Beobachtung und vernünftelndes Denken nicht gar weit in Ergründung der Wesenstiefen menschlicher Seelen. Sie bringen uns fast mehr Dunkel als Licht, fast mehr Zweifel als Lösung. Die dornenvollen Fragen: Woher das Böse? Wie tief hat es des Menschen Wesen vergiftet? — diese Fragen können sie nie beantworten. Das ist die Wurzel der Tragik aller nicht offenbarungsgläubigen Weltanschauungen.

In den schicksalstiefsten Fragen bedürfen wir des milden Lichtes aus höherer Welt. Die katholische Lehre von der Erbsünde und Erlösung eröffnet unsern Augen den Weg in die Tiefe und in die Höhe, nicht, um restlos des Unbegreiflichen Wege zu verstehen und aller Neugier dienen zu können, aber durchaus hinreichend, um unsern Ausgang, unsern Weg und unser Ziel verstehen zu können.

Gott hat den Menschen recht geschaffen. Der Mensch trug seines Schöpfers Bild in sich. Alle Kräfte und Eigenschaften seines Leibes und seiner Seele waren gut. Eine herrliche, untadelige, ganz edle Natur war der Unterbau einer noch viel unvergleichlicheren Ausstattung, der übernatürlichen Gnaden und Gaben, die Gott über ihn ausgeschüttet hatte. Wie ein Museum gebaut ist seiner Kunstschätze wegen, so war die Natur des Menschen eingerichtet zur Aufnahme seiner Übernatur. Er war nicht nur Gottes Werk, sondern erfüllt von göttlichem Leben. Er war nicht nur Gottes Bild, sondern Gottes Kind.

der ihn liebte, Gottes Haus, der in ihm wohnte, Gottes Werkzeug, der in ihm wirkte, Gottes Erbe, der sich ihm in seligem Entzücken zu ewigem Besitz schenken wollte.

Aber der Mensch war auch Gottes Diener, hatte auch seine Distanz von Gott. Er sollte sie anerkennen in gebotener Unterwürfigkeit; er sollte den blühenden Rosenstrauch der Liebe an den Pfahl des Gehorsams binden. Es war die Tragik des Menschen, das Erhebende in der scheinbaren Demütigung, das Befreiende in der scheinbaren Bindung nicht zu sehen, die Kraft und Beharrlichkeit nicht in sich zu finden zur restlichen Einordnung in den Willen dessen, der ihn auf verborgenen Wegen zur Höhe des Ideals hinauftragen wollte. Der Mensch suchte ein Scheinideal und fand die Sünde.

Den zwei Welten, denen der Mensch angehört, entsprechen zwei Willen: Erdenwillen und Himmelswillen, Menschenwillen und Gotteswillen. Den Erdenwillen zum Himmelswillen sich aufrichten, Menschenwillen mit Gotteswillen gleichförmig werden zu lassen, das war die ideale Aufgabe. Der Sündenfall zerriß die Einheit ganz, trennte den Menschen von Gott, wandte seinen Willen zur entgegengesetzten Richtung, machte ihn idealabstrebend. Zwischen Himmel und Erde war ein Riß aufgetan, der durch auseinanderstrebende Kräfte sich erweiterte. Der Riß teilte sich unsrer Seele mit und ward bleibend durch die Erbsünde, deren Folgen naturhaft unser Wesen durchdrangen. Seitdem hat das Silberglöcklein, das in hellen Tönen zu Gottes Ehre erklingen sollte, einen Sprung. Seitdem streben die Kräfte unsrer Seele auseinander, unsre eigene Brust zerreißend. Seitdem seufzt unsre Natur nach Erlösung; nicht nur das Bewußtsein der Verantwortlichkeit sucht Befreiung von Schuld und Strafe, sondern auch die Natur selbst, das Gute in uns, schreit nach Befreiung, um erfolgreich, sieghaft idealanstrebend werden zu können.

Der Erlöser trat mitten hinein in den Spalt, der Himmel und Erde trennte. Himmels- und Erdennatur in sich vereinigend, schuf er wieder eine Einheit der auseinanderstrebenden. Im Himmel um Erbarmen, auf der Erde um Reue und Buße werbend, ward er zum Mittler ihrer Wiedervereinigung. Gehorsam und Liebe seiner menschlichen Natur und unendliches Erbarmen seiner göttlichen Natur in der Einheit einer göttlichen Person verbindend, führte er sie zu einer Harmonie, die nur göttliche Weisheit ersinnen konnte. Seitdem ist das Menschenideal verwirklicht, verkörpert; seitdem heißt ideales Streben Nachfolge Christi.

Idealismus ist ein Irrstern, wenn er das forschende Denken verlockt, das Joch des außenbefindlichen Objekts abzuschütteln, um, frei auf eigener Spur einherschreitend, der Objekte König zu werden. Idealismus ist Wahrheit, wenn er in künstlerischen Gebilden der Wesen tiefstes Sehnen und reinste Form enthüllt oder wenn er in leuchtendem Vorbild dem nach Freiheit ringenden Guten sich verkündet.

Idealismus ist auch Macht. Er ist eine Macht, wenn er wie Feuer in die Seele fällt und die schlummernden Lebenskräfte weckt. Der beste Beweis dafür ist der Sieg des Christentums.

Pascal[1] schreibt von Christus: „Alles, was es Großes auf Erden gibt, vereinigt sich gegen Christus: die Gelehrten, die Weisen, die Könige. Die einen

[1] M. Laros, Pascals Pensées 253.

schreiben, die andern verurteilen, die letzten töten. Und trotz all dieser Hindernisse widerstehen diese einfachen, machtlosen Leute jeder Gewalt und unterwerfen sich sogar diese Könige, diese Gelehrten, diese Weisen und beseitigen den Götzendienst von der Erde. Und das vollzieht sich durch die Kraft, die ihn vorausgesagt hatte."

Man spricht heute noch viel von starken Nerven und sieht in ihnen eine Großmacht. Wollte man doch wieder offen reden vom starken Glauben, vom Glauben an alle Kräfte, die das Gute schaffen! Offene Sprache wirkt befreiend.

Der christliche Idealismus ist der christliche Glaube. Er eröffnet dem Geist Blicke in psychische Tiefen und kosmische Weiten. Das Gute in uns ist nicht gestorben; es ist krank, aber gesundungsfähig. Das übernatürliche Leben mit seinen Gütern ging verloren, aber nicht unwiederbringlich. Wir sind nicht unüberwindlich getrennt vom Urgrund alles Guten. Wie tief auch immer der Spalt ist, wo auch immer der Mensch steht, wohin auch immer die abschüssige Tendenz ihn reißt, es gibt eine Brücke, die ihn zurückträgt. Christus ist für alle gestorben, damit alle durch ihn leben. Er hat sich in den Spalt hineingeworfen, so tief, daß er alle herausheben kann. Er hebt alle heraus, die in Reue, Liebe und Gehorsam sich zu ihm wenden. Erfasse seine durchbohrten Hände! Dann zuckt der Feuerstrahl aus seinem Herzen in deine Seele, und dann erwacht das Gute, das in dir schlief. Der Glaube leuchtet, das Vertrauen erwacht, die Liebe flammt, und die Flammen deiner Liebe schlagen mit den Flammen der erbarmenden und erlösenden Gottesliebe zusammen, und du bist von deinem Ideal durchglüht!

Ruft nicht nach dem „starken Manne" der Politik! Den sterbenden Völkern Europas ruft lebenerweckende Männer, Apostelseelen, Petrusseelen, Paulusseelen, Johannesseelen, Andreasseelen! Erweckt ihnen Männer der Restauration, Männer wie Karl Borromäus, Philipp Neri, Ignatius, Franz Xaver, wie Franz von Sales! Diese Männer zünden euch die Fackel an.

Christlicher Idealismus ist Macht. Er ist nicht nur die zündende Flamme für die Befreiung der guten Kräfte in uns. Er ruft überirdische Kräfte zu Hilfe; er ruft die Liebe, die alle Wesen schuf, die Liebe, die alle Schäden heilt und alle Gläubigen neuschafft. Christlicher Idealismus verbindet Menschenwesen und Gotteswesen, Menschenwillen und Gotteswillen, Menschenwirken und Gotteswirken. Er ist nicht nur Aufrichtung vom Falle, nicht nur Erstarkung von Krankheit zur Gesundheit; er ist Aufstieg vom Tale zur Höhe, Erwachen vom Tode zum Leben; durch Licht vertreibt Gott die Finsternis. Der Glaube ist eine Gotteskraft.

Alle Menschenkraft ist gemessen und endigt in Unzulänglichkeit. Im Glauben und in der Gnade vermählt sich die Gotteskraft der Menschenkraft. Wenn der Mensch sich ein Ziel setzt, das seine Kräfte übersteigt, wird sein Idealismus schwärmerisch, phantastisch, unwirklich, ungesund. Im lebendigen Glauben dürfen wir das Höchste wagen. Dieser Glaube zeigt uns das vollendetste Vorbild: den Gottmenschen. Dieser Glaube ist die Macht, die uns bei höchstem sittlichen Streben auf Wirklichkeitsboden hält. Denn er verbindet uns mit der höchsten Macht, daß sie in uns wirke. Der lebendige Glaube ist das höchste Ideal: Licht, Leben und Wahrheit.

Michael Gierens S. J.

Zwerge als Stammväter des Menschengeschlechtes?

Die allherbstlich südwärts „zu des Okeanos Fluten" ziehenden Kraniche läßt der Sänger der Ilias (III, 3 ff.) dort in Kampf geraten mit „pygmäischen Männern", mit einem Völkchen „faustgroßer" Däumlinge oder Zwerge. Ernsthaft versichert uns Aristoteles (Tiergeschichte VIII, 12), es sei dies keine Sage, sondern es lebten dort wirklich kleinwüchsige Menschen, angeblich auch mit winzigen Pferden, und zwar als Höhlenbewohner. Ihren Sitz verlegt er in „die Sumpfniederungen oberhalb Ägyptens, denen der Nil entströmt". Nach dem Wunderland Indien jedoch weist schon vorher, um 400 v. Chr., der griechische Arzt Ktesias (bei Photius, Bibl. 46ª): „Im mittleren Indien gibt es schwarze Menschen, Pygmäen genannt. Sie sprechen die gleiche Sprache wie die übrigen Inder, sind aber sehr klein, höchstens zwei, meist nur eineinhalb Ellen hoch. Sie haben äußerst langes Haar, das bis zu den Knien und tiefer herabhängt, und den größten Bart von allen Menschen.... Sie sind plattnasig und häßlich.... Dreitausend dieser Pygmäen sind im Gefolge des Königs der Inder; denn sie sind gewandte Bogenschützen.... Sittlich stehen sie ungemein hoch...." Auch Plinius (Naturgeschichte VII, 2) spricht von pfeilbewehrten, nur drei Spannen hohen Pygmäen, die an den äußersten Ostgrenzen Indiens im Gebirge wohnten, unter ständigem Frühlingshimmel.

Es ist eine der vielen Überraschungen unsrer Tage, daß diese und ähnliche mit offenbaren Fabeln und Übertreibungen durchsetzten Berichte der Alten neuerdings doch einen wahren Kern enthüllen. Seit einem halben Jahrhundert sind nämlich mehr und mehr solcher Zwergvölker entdeckt, und zwar tatsächlich in Innerafrika und den ostindischen Gebieten Südostasiens. Allerdings sind es keine „Dreispannenmännlein", die hier aus mehrtausendjährigem Dunkel auftauchen, sondern Menschlein von immerhin doppeltem Größenmaß, das sich aber im Durchschnitt für erwachsene Männer wesentlich unter 150 cm hält. Solcher eigentlichen „Pygmäen" gibt es namentlich im mittelafrikanischen Urwald zahlreiche, unter großwüchsigen Negern verstreute Stämme oder vielmehr Horden. Sie alle, die Akka am oberen Uelle, die Wambutti am Ituri, die Babinga am Sanga, die kameruniſchen Bangjelli, die Obongo oder Akoa Gabuns, die im Seengebiet und Kongobecken weitverbreiteten Batwa u. a., werden als die „zentralafrikanischen Pygmäen" oder Negrillos zusammengefaßt. Ihnen stehen als selbständige Gruppe die Buschmänner der südafrikanischen Kalahariwüste gegenüber. In Südostasien zählen zu den echten Zwergvölkern die Bewohner der Andamaninseln, die Semang Malakas im Hinterland von Pinang, und auf den Philippinen die Aëta oder Negritos. Dieser letzte Name dient auch als Gesamtbezeichnung aller drei genannten asiatischen Gruppen. Seit etwa fünfzehn Jahren sind außerdem noch in Neuguinea Pygmäen bekanntgeworden, und zwar nicht nur als zahlreiche Einzelfälle unter sonst großwüchsiger Bevölkerung, sondern auch als gesonderte kleine Stämme im Landesinnern.

Diesen eigentlichen Zwergvölkern zunächst stehen die durchschnittlich etwas über 150 cm großen, auch sonst abweichenden „Pygmoiden", zu denen be-

sonders die Wedda auf Ceylon, die den Semang südlich benachbarten Senoi auf Malaka und die Toala von Celebes gehören. Keinerlei echte Pygmäen oder Pygmoiden fanden sich bisher auf dem australischen oder amerikanischen Festland oder in Europa, auch nicht in gesicherten vorgeschichtlichen Spuren.

Außer dem Zwergwuchs sind es noch eine ganze Reihe anderer Körpereigenheiten, die alle wahren Pygmäen ziemlich gleichmäßig auszeichnen, ob hüben in Afrika, ob drüben in Inselasien. In innerem Zusammenhang mit der geringen Größe steht ihr durchweg untersetzter, gedrungener Körperbau, der meist die kindlichen Verhältnisse kürzerer Beine und längeren Rumpfes aufweist. Gemeinsames Merkmal ist vor allem das kurze schwarze, zu dichten Löckchen sich ringelnde Kraushaar, das z. B. scharf gegen die langen und flachwelligen Haare der Pygmoiden absticht. Kennzeichnend für ein echtes Pygmäengesicht ist die breite, flache Nase, die von tief eingesattelter Wurzel aus weniger in die Länge und Höhe als in übermäßige Breite wächst, so daß diese oft genug die Länge erreicht oder gar übertrifft. Unter ihr wölbt sich der zum Munde hinleitende Hautteil deutlich vor und bildet die besonders in der Seitenansicht auffällige „konvexe Oberlippe", die in deutlichem Gegensatz zu der hier über der starken Lippenwulstung meist vorhandenen Hohlrinne des Negers steht. Von diesem unterscheiden sich die Zwergvölker noch durch ihre oft hellere Hautfarbe, die bei manchen zentralafrikanischen Pygmäen eine rötliche und bei den Buschmännern eine mehr fahlgelbliche Tönung zeigt. In Südostasien allerdings, inmitten hellfarbigerer Bevölkerung, heben sich die Pygmäen mehr als dunkel hervor. Unverkennbar ist im allgemeinen auch die Neigung der reinen Pygmäen zur Kurzköpfigkeit, die sie merklich von den meist langschädeligen Negern und insbesondere den gleichfalls langköpfigen Pygmoiden trennt.

Bei dieser vielfachen Ähnlichkeit aller Zwergvölker liegt es nahe, sie als ursprünglich zusammengehörig, als versprengte Reste einer früheren Stammesgemeinschaft zu betrachten. In großzügiger Weise ist diese Verknüpfung vor allem von dem verdienstvollen „Anthropos"-Leiter P. Wilh. Schmidt S. V. D. vorgenommen. Im Jahre 1910 erschien sein grundlegendes „Pygmäenwerk" [1], das die Frage nach allen Seiten aufrollte und zu lösen suchte. Wie so manche neue und überraschende Auffassung, stieß es anfänglich auf vielfachen, ja fast allgemeinen Widerspruch, der indes den Grundgedanken des Buches nicht zu ertöten vermochte. Im Gegenteil hat dieser seither eher an Beachtung gewonnen, so daß Anthropologie und Ethnologie an der „Pygmäenfrage" nicht mehr vorübergehen können und auch die Allgemeinbildung von ihr Kenntnis nehmen muß.

Es handelt sich um nichts weniger als um die Annahme, daß wir in den Pygmäen die Überbleibsel der ältesten Urmenschheit vor uns haben, von der unser gesamtes Geschlecht sich herleite. Mit andern Worten, unsre ersten Stammväter seien Zwerge gewesen ähnlich jenen, und die körperlichen und geistigen Eigenheiten unsrer ältesten Ahnen könnten

[1] „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen" (Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde VI/VII). (IX u. 315 S.). Stuttgart 1910, Strecker & Schröder. Nicht näher bezeichnete Seitenangaben beziehen sich im Folgenden auf dieses Werk.

wir mehr oder weniger noch an diesen auf der Urstufe stehengebliebenen „Kindheitsvölkern der Menschheit“ ablesen. Das müßte uns diese überaus verehrungswürdig machen, und mit unverkennbarer Liebe und Hingebung zeichnet denn auch P. W. Schmidt ihr Bild, das allerdings staunenswerte Überraschungen bietet.

Neben den körperlichen Gemeinsamkeiten ist es vor allem der in vielem gleichartige ethnologische Befund, der die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Zwergvölker nahelegt und in ihren Grundzügen die älteste Urkultur darzustellen scheint, die als „Pygmäenkultur“ Sitten und Auffassungen der Erstlingsmenschheit widerspiegle. Es gilt dies von der materiellen wie der geistigen und insbesondere religiösen Kultur.

Der stoffliche Kulturbesitz zunächst ist vor allem durch Bogen und Pfeil gekennzeichnet, womit die Zwergstämme fast ausnahmslos wie verwachsen erscheinen. Dies sowie die urtümlichen Formen jener Fernwaffe lassen nach Schmidt darauf schließen, daß die Pygmäen sie wohl als ihre Eigenerfindung seit unvordenklichen Zeiten benutzen. Im übrigen offenbart sich in ihrer Lebenshaltung eine Einfachheit, die für Uranfänge spricht und sich hauptsächlich durch den Mangel „fortgeschrittener Kulturerrungenschaften“ äußert. Sie stehen insgesamt auf der ersten und untersten Wirtschaftsstufe als bloß aneignende Jäger und Sammler, die ihren tierischen und pflanzlichen Bedarf nehmen, wie sie ihn finden, ohne Viehzucht und Ackerbau, ohne weitergehende Verarbeitung. Auch ihren eigenen Körper belassen sie zumeist in verhältnismäßig reinem Naturzustand, ohne aufdringlichen Schmuck, insbesondere ohne Bemalung oder Verstümmelung. Die Wohnung besteht gewöhnlich aus schnell errichteten Windschirmen oder Bienenkorbhütten von halber oder ganzer Rundung. Das Feuer, das zwar alle Pygmäen wenigstens als Dauerbrand benutzen, wissen die Andamanesen, wohl als einziges Volk der Erde, anscheinend nicht selber zu erzeugen, während die übrigen Zwergstämme es nach urtümlicher Art durch Reiben oder auch durch Quirlen oder Sägen zu bereiten verstehen. Töpferei fehlt entweder von Haus aus oder steht in rohen Anfängen. Nicht einmal zur Urstufe der Steinwerkzeuge scheinen unsre Zwerge vorgedrungen zu sein, sondern sie verfertigen ihre wenigen Geräte fast nur aus Holz, Knochen oder Muscheln. Musikinstrumente sind so gut wie nicht vorhanden. Auch die sonstige Kunstbetätigung erhebt sich wenig über das Nichts: keinerlei Plastik, kaum Spuren roher Reliefarbeit oder Malerei. Hierin bilden allerdings die Semang durch ihre kunstvollen Zeichnungen und die Buschmänner durch ihre farbenfrohen Felsbilder eine um so überraschendere Ausnahme.

Diese zeigt schon, daß man den Pygmäen geistige Befähigung nicht leichthin absprechen darf. Jene Zwerge sind nicht etwa als halbtierische, noch unfertige Menschen zu betrachten. Ihr geringer Kulturbesitz geht weniger aus Stumpfsinn als aus kindlich zufriedener Anspruchslosigkeit hervor. Nach allen Beobachtungen sind sie sogar lebhaften, aufgeweckten Geistes, der sich in der sie umgebenden Natur wunderbar zurechtfindet. Auch stehen sie keineswegs auf der angeblichen Menschheitsvorstufe der Sprachlosigkeit. Selbständige Idiome sind allerdings nur erst bei den Andamanesen und den Buschmännern festgestellt, bei jenen mit ungemein verwickeltem Wortbau und bei diesen mit den seltsamen Schnalzlauten. Die übrigen Pygmäen scheinen jetzt alle die

Sprache benachbarter großwüchsiger Stämme zu reden, oft aber in altertümlicher Form, mit abweichender Aussprache und mit teilweise bewahrtem Eigengut. Hieraus will neuerdings Alb. Drexel[1] für die zentralafrikanischen Pygmäen auf eine mit dem Buschmännischen zusammengehörige, ursprünglich einheitliche „Pygmäensprache" (Khoin) schließen.

Zu einem Hohenlied auf jene so lange unbeachteten Zwergvölklein gestaltet sich P. W. Schmidts Darstellung ihrer ethischen und religiösen Verhältnisse. Man glaubt fast, Chateaubriands wehmutsvolle Schilderung des kindlich reinen Glückszustandes der Paraguayreduktionen zu lesen. Die über hundert einschlägigen Seiten des Pygmäenwerkes mit ihren reichen Quellenangaben wollen wir hier nach einer anderswo[2] veröffentlichten Zusammenstellung des Verfassers wiedergeben.

„Wer bis dahin die Naturvölker nur aus gewissen Reisebeschreibungen oder ethnologischen Werken kennengelernt hat, die die Grausamkeiten, Unsittlichkeiten und sonstigen Scheußlichkeiten dieser Völker mit grellen Farben schilderten, wird erstaunt sein, von all dem bei diesen Anfangsvölkern[3] so ganz wenig, vielfach gar nichts, dagegen zahlreiche Züge echter, hoher Sittlichkeit anzutreffen.

Der wilde, rücksichtslose Kampf ums Dasein, der auch ganz besonders die Anfänge der menschlichen Entwicklung begleitet haben soll, ist hier gar nicht oder nur in schwachen Formen anzutreffen. Streitigkeiten, Verwundungen, Tötungen sind seltener als anderswo; es scheinen selbst eigentliche Waffen zum Nahkampf ursprünglich gefehlt zu haben. Gänzlich fehlt die Menschenfresserei mit den so oft sie begleitenden Greueln des Menschenraubes. Unbekannt sind gesetzliche Verstümmelungen oder körperliche Quälereien oder Menschenopfer. Unbekannt ist endlich die Sklaverei; die Freiheit ist vielmehr das am heißesten geliebte und nirgendwo angetastete Gut jedes einzelnen.

Als Stammesgebot herrscht ein ausgesprochener Altruismus, der sich selbst Opfer auferlegt — z. B. bei der Verteilung der Nahrungsmittel —, um auch minder Begünstigten das Dasein zu erhalten und zu verbessern. Das zeigt sich besonders in der Familie: die Eltern sind mit den Kindern durch Liebe und Sorgfalt, die Kinder mit den Eltern durch Ehrfurcht, dankbare Liebe und Gehorsam verbunden; sowohl der Mord der Eltern als das verbrecherische Abtreiben der Leibesfrucht und Kindesmord sind unbekannt. Aber auch über die Grenzen der Familie hinaus geht dieser Altruismus: schon die Kinder werden darin erzogen, daß man für Alte, Schwache, Witwen und Waisen sorgen, Liebe, Freundlichkeit, Höflichkeit, Gastfreundschaft üben müsse. Auch Züge persönlicher Hingebung und Aufopferung fehlen nicht.

Nicht nur der Begriff des Eigentums ist gekannt, sondern alle Berichterstatter stimmen darin überein, daß Ehrlichkeit diesen Völkern in hohem Maße eigen, Raub und Diebstahl bei ihnen nahezu unbekannte Dinge sind.

---

[1] Gliederung der afrikanischen Sprachen: Anthropos 16/17 (1921/22) 101 f.

[2] P. W. Schmidt, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes, in Esser-Mausbachs „Religion, Christentum, Kirche" I[5] (1923) 610 ff. 617 ff.

[3] Zu ihnen rechnet hier P. W. Schmidt kulturell außer den Pygmäen in vielem auch die Pygmoiden und insbesondere einige südostaustralische Stämme.

Nicht minder wird diesen Völkern allgemein Wahrheitsliebe, Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit nachgerühmt, so daß Lüge und Verstellung jedenfalls selten bei ihnen angetroffen werden.

Was die Verhältnisse der geschlechtlichen Sittlichkeit anbetrifft, so fehlen hier zunächst alle die Ausschweifungen, die bei späteren kulturell höherstehenden Natur- und erst recht Kulturvölkern oft so reichlich sich finden. Nirgendwo wird berichtet von geheimen, geduldeten oder gar befohlenen Orgien bei nächtlichen Festen und Tänzen, von unnatürlichen Lastern. Das Schamgefühl ist in nicht geringem Maße vorhanden, die durchgängige Bekleidung der Frauen und die Bekleidung der Männer in den meisten Stämmen beruht deutlich nur auf diesem Grunde, so daß es klar wird, daß die Kleidung überhaupt nicht, wie manche Ethnologen wollten, erst aus dem Schmuck sich entwickelt habe. Daß die Bekleidung vielfach erst beim Eintritt der Pubertät angelegt wird, zeigt vielmehr deutlich, daß sie mit dem Schamgefühl in Beziehung steht, und könnte als eine abgeschwächte Parallele zu dem Unbekleidetsein der Stammeltern bis zu ihrer Erlangung der Erkenntnis von Gut und Böse gelten. Bezüglich der vorehelichen Keuschheit scheint bei mehreren Stämmen allerdings eine gewisse Freiheit zu herrschen; es gibt indes Stämme, bei denen auch diese gefordert wird und Zuwiderhandlungen streng gestraft werden.

In der Ehe wird die Treue jedenfalls von beiden Eheleuten gleichmäßig gefordert; wenn, was selten ist, Ehebruch vorkommt, wird er für beide Teile mit den schwersten Strafen, zumeist der Todesstrafe, geahndet. Auch die freiwillige Ehetrennung ist weit seltener, und die Ehe kommt dem Ideal der Unauflöslichkeit bei weitem näher, als es bei den späteren Völkern geschieht. Das hat seinen Grund zum Teil wohl auch darin, daß die gegenseitige Wahl der beiden Brautleute vor der Ehe in einem viel weiteren Umfang frei und nicht so sklavisch dem Willen der Eltern unterworfen ist, als das auf den späteren Entwicklungsstufen oft der Fall ist; vielmehr hat die gegenseitige Neigung dabei Raum, sich zu entfalten, und entfaltet sich tatsächlich. Es herrscht fast durchweg Monogamie, und überhaupt kommt in einer Reihe sozialer Institutionen eine weitgehende Gleichachtung und Gleichstellung der weiblichen mit der männlichen Persönlichkeit zum Ausdruck, jedoch nicht so, daß die natürliche Oberherrschaft des Mannes in der Familie dadurch aufgehoben würde."...

Fast noch überraschender als diese hohe, bei Natur- und selbst Kulturvölkern ungewöhnliche Sittlichkeit ist das, was wir jetzt über die Religionszustände dieser ältesten Völker hören:

„Die Grundlage dieser Religion ist die Glaubensanerkennung Eines Höchsten Wesens. Sein Name ist manchmal ‚Donner', manchmal ‚Himmel' oder ‚Herr' oder ‚Unser Vater'. Er wohnt zumeist im Himmel, hat jedenfalls keine begrenzte Wohnstätte auf Erden, keine Tempel wie auch keine bildlichen Darstellungen; im übrigen ist er wie allgegenwärtig. Eine klare ausgesprochene Geistigkeit wird ihm nicht immer beigelegt, bei den Semang ist er wie Feuer; bei einigen Stämmen ißt, trinkt und schläft er; wenn ihm auch noch Frau und Kinder beigelegt werden, so lassen sich diese Anthropomorphismen deutlich als erst aus späterer Mythologie, besonders lunarer, seltener solarer, zugewachsen erweisen. Er war vor allen Dingen da, und nie wird etwas von der Möglichkeit seines Endes erwähnt. Er hat die höchste Macht über alle

Dinge und Personen; wenn bei den Semang, Südostaustraliern (und Andamanesen) einem Mittlerpaar, welches wahrscheinlich das Stammelternpaar ist, bedeutende Macht zugeschrieben wird, so steht dieses doch unter dem Höchsten Wesen; bei den Andamanesen vermag Puluga, das dortige Höchste Wesen, nichts über die Vertreter des Bösen, aber auch diese nichts gegen ihn. Er schickt auch Krankheiten und Tod, oft als Strafe für begangene Sünden, die er auch im Jenseits noch bestraft, wie er auch das Gute dort belohnt. Er ist Gesetzgeber der gesamten Sittlichkeit; bei einigen Völkern wird er auch als allwissend bezeichnet bis zur Kenntnis der Herzensgedanken. Niemals gebraucht er seine große Macht zu etwas Schlechtem — er ist also kein Begünstiger oder gar Anordner von Unsittlichkeit, Diebstahl, Mord, wie es bei den Göttern in der Mythologie selbst klassischer Kulturvölker ja oft genug der Fall war. Er belästigt auch nicht grundlos oder nach Laune die Menschen, sondern ist gütig und hilfreich, alles Gute kommt überhaupt durch ihn.

Wir werden es begreiflich finden, daß eine solche Gestalt jenen Völkern Ehrfurcht einzuflößen vermag. Diese äußert sich schon darin, daß sie zumeist nur mit Scheu von ihm sprechen. Der auffallendste Ausdruck dieser Ehrfurcht aber ist, daß sie ihn unbestritten als ihren sittlichen Gesetzgeber und Beherrscher anerkennen, eine Tatsache, die bei dem zügellosen Freiheitssinn dieser Völker und bei dem fast vollständigen Mangel jeglicher einzelpersönlicher Träger politischer und sozialer Autorität doppelt schwer in die Wagschale fällt. Und daß diese Anerkennung keine bloß theoretische ist, beweist die tatsächlich hingebende Befolgung der sittlichen Vorschriften, die dann Zustände von einer solchen Reinheit und Höhe bewirken, wie wir sie vorhin kennengelernt haben. Wir werden hier nun auch zur Genüge inne der Falschheit des Satzes der meisten modernen Religionstheorien, daß Religion und Moral ursprünglich nichts miteinander zu tun gehabt hätten, sondern erst ziemlich spät in Verbindung zueinander gebracht worden seien: Wirklichkeit ist, daß es nirgendwo eine innigere und umfassendere Verbindung von (theistischer) Religion und Ethik bei den Naturvölkern gibt, als wir sie gerade hier auf der primitivsten Anfangsstufe treffen.

Wenn wir uns jetzt noch nach anderen Formen der Verehrung des Höchsten Wesens umsehen, so scheint auf den ersten Blick wenig davon zu finden zu sein. . . .

Trotz alledem können wir aber irgendwelche Formen des Gebetes bei allen Pygmäenvölkern nachweisen. Es ist meist nur kurz und scheint nicht in bestimmten, stehenden Formeln geübt zu werden, sondern wechselt, so wie der Augenblick es eingibt; es ist wirklich wie ein Sprechen und ein Hinaufrufen zu dem Höchsten Wesen im Himmel. Wenn eine derartige Form des Gebets damit der Feierlichkeit zu entbehren scheint, so bringt es um so mehr die Vertraulichkeit des Verkehrs mit dem Höchsten Wesen zum Ausdruck.

Womöglich noch deutlicher aber offenbart sich die Verehrung des Höchsten Wesens in dem Opfer, welches alle Pygmäen, die Semang ausgenommen, dem Höchsten Wesen darbringen. Es ist einzig das Primitialopfer, das Opfer der Erstlinge von Jagdergebnissen und Waldfrüchten, das sie kennen. Dadurch wird auch die moderne Theorie über den Ursprung des Opfers aus der Speisung der Toten zunichte; die meisten Pygmäen kennen keine solche Speisung und jedenfalls keinerlei Verehrung der Toten durch Darbringung von Speisen.

Das Primitialopfer aber ist die Anerkennung des Höchsten Wesens als des obersten Herrn und eigentlichen Eigentümers der ganzen Erde und alles dessen, was der Mensch aus ihr sich aneignet; es ist gleichsam der Tribut, der von all diesen Gaben dem höchsten Souverän geschuldet und abgestattet wird.

So haben wir hier also eine wirkliche und volle Religion vor uns mit allen ihren wesentlichen Bestandteilen: Glaubenslehre, Sittenlehre, Kult, letzterer dreifach sich äußernd: Ehrfurchtsbezeigung, Gebet und Opfer. Und so naiv-kindlich das Ganze auch erscheinen und wie sehr auch alles mit anschaulichen Anthropomorphismen durchsetzt sein mag, bestehen bleibt, daß hier eine Religion von solcher einfachen Reinheit und schlichten Größe vorhanden ist, daß sie weit über den Niedergang hinwegragt, den später kulturell oft hoch entwickelte Völker vergebens durch eine vielgestaltige Mythologie und bunten, komplizierten Zeremonialdienst zu verdecken suchen."

Zweifellos sind all diese hier dargelegten Verhältnisse der Erstlingsvölker der Menschheit, ihre Tatsächlichkeit vorausgesetzt, von ungeheurer Tragweite. Sie ergeben ein ganz anderes Bild vom Menschheitsbeginn, als die landläufige Wissenschaft es bisher gezeichnet hatte. Namentlich war es die herrschende entwicklungstheoretische Richtung in der Ethnologie, die für die Menschheitsanfänge jeweils das Unvollkommenste, Niedrigste, dem Tiere Nächststehende glaubte feststellen zu müssen. So sollte in gesellschaftlicher Beziehung wilde geschlechtliche Willkür und im Gefolge davon Gruppenehe den Anfang gemacht und erst in langer Entwicklung zur höchsten und spätesten Familienform, der Einehe, geführt haben. In geradem Gegensatz hierzu findet sich aber bei jenen ältesten Menschheitsvölkern die Einehe bereits so rein, allgemein und ausschließlich verbreitet, daß ihr Kulturkreis geradezu als der „monogamistische" bezeichnet wird. Ferner soll nach evolutionistischer Auffassung die Religion sich aus geheimnisvollem Zauber (Magismus) und naivem Beseelungsglauben (Animismus) über Geister- und Göttervorstellungen hinweg erst allmählich und zuletzt zum Eingottglauben, dem Monotheismus, entwickelt haben — und diese angeblich letzte Stufe finden wir hier gleich bei der Erstlingsmenschheit aufs reinste ausgeprägt! Ja es scheint, als ob wir bei diesen verachteten Zwergvölklein die biblische Uroffenbarung noch ziemlich rein vor uns hätten! Jedenfalls stände uns in den Pygmäen ein lebendiger Anschauungsunterricht zur Verfügung über fast alle Fragen nach den Uranfängen unsres Geschlechtes! Und sowohl zeitlich wie inhaltlich ginge dieser weit hinaus über alles, was die zünftige Wissenschaft der Prähistorie oder Urgeschichte uns lehren könne. Denn nach W. Schmidt[1] reichen die Pygmäen bis vor die Altsteinzeit in das Eolithikum zurück, ja sie ließen bei dem Mangel auch eigentlicher „eolithischer" Steinwerkzeuge auf ein noch früheres „Holz- und Knochen- (bzw. Muschel)-Alter" schließen[2]. Und nicht nur mit zufällig erhaltenen toten Resten lediglich stofflicher Kultur hätten wir es hier zu tun, sondern mit dem gesamten äußerlichen und innerlichen, noch heute warm pulsierenden Leben, das einst den

[1] Pygmäenbuch 110; „Völker und Kulturen" (Der Mensch aller Zeiten III) 108.

[2] Neuerdings (Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel, Mödling bei Wien, I [1922] 18 u. 37) führt Schmidt die Pygmäenkultur als nur „relativ älteste" noch weiter in die Vorzeit auf einen „absolut ältesten Kulturkreis" zurück.

Quellstrom der ganzen Menschheit gebildet! Kurz, in den Zwergvölkern böte sich uns gewissermaßen ein lebendes Fossil unsrer ältesten Stammväter, nahezu unverändert erhalten durch all die Jahrzehntausende des seitherigen Menschheitsganges!

Unverkennbar ist die hohe Bedeutung dieser Aufstellung für die christliche Apologetik, wenngleich es manchem befremdlich erscheinen mag, sich die biblischen Stammeltern und ersten Urväter als Zwerge vorzustellen. Daß hierin indes keinerlei Unzuträglichkeit liegt, die Befunde der Genesisexegese und Pygmäenforschung vielmehr weitgehend übereinstimmen und zu einem Beweise für die göttliche Uroffenbarung zusammenklingen, dies sucht P. W. Schmidt in seinem oben angezogenen wertvollen Beitrag zu Esser-Mausbachs „Religion, Christentum, Kirche" ausführlich darzutun. Wie eine reiche Goldader nutzt der unermüdliche Forscher sodann seine Pygmäentheorie mit zur Grundlegung einer glanzvollen Apologie christlicher Religion und Wissenschaft. Machtvoll erhebt sich der Bau in dem Werke „Der Ursprung der Gottesidee"[1], dem der noch ausstehende „Positive Teil" die Krone aufzusetzen verspricht. Eine ausschlaggebende Stellung nehmen die Pygmäen auch in dem noch nicht abgeschlossenen Prachtband „Völker und Kulturen" ein. Schmidts neuere schöne Schrift „Menschheitswege zum Gotterkennen" (1923) findet bei den Pygmäen und den ihnen nahestehenden Urvölkern den „Kern und die tiefste Grundlage" für die ersten Erkenntnisschritte des Menschen zu Gott, eine Grundlage, die „fest und groß, hell und klar eine rationale ist durch die Erfassung Gottes als Schöpfers der Welt und des Menschen, ... als des nur Guten und Gütigen, als des Vaters, als des vertrauten Menschenfreundes" (S. 41 f.). Um die ganze apologetische Fruchtbarkeit der Pygmäentheorie zu erkennen, brauchen wir des weiteren nur die stattliche Reihe der „Anthropos"-Bände durchzublättern oder die drei bisherigen Berichte über die verdienstvolle, von P. Schmidt begründete und geleitete Semaine d'Ethnologie religieuse. Gerade der unlängst erschienene Band III über die so stimmungsvoll verlaufene Woche von Tilburg (September 1922) zeigt wiederholt die grundlegende Bedeutung der Pygmäen für die wichtigen Fragen nach der Ursprünglichkeit der monogamen Einzelfamilie und des Eingottglaubens sowie insbesondere nach der Entstehung des Opfers. Sogar das Wesen des Kreuz- und Meßopfers sucht P. Schmidt in einer eigenen ausführlichen Arbeit[2] an dem bei den meisten Pygmäen üblichen Erstlingsopfer von Lebensmitteln zu klären und neu zu bestimmen.

Je bedeutsamer die Folgerungen sind, zu denen die Pygmäentheorie Anlaß gibt, desto gebieterischer drängt sich die Pflicht auf, die Sicherheit und Tragfähigkeit ihrer eigenen Grundlagen zu untersuchen. Muß doch insbesondere der christlichen Apologetik alles daran gelegen sein, ihren Bau nur auf völlig zuverlässigen Boden zu gründen. Und um so notwendiger erscheint die Forderung nach Beweisprüfung der Pygmäentheorie, als es dieser an ernstem Widerspruch nicht gefehlt hat und nicht fehlt. Ruhig und sachlich wollen wir die wichtigsten Gründe und Gegengründe abwägen,

[1] I. Historisch-kritischer Teil (1912), gewürdigt in dieser Zeitschrift 84 (1913), 397—412.

[2] Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien: Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel I (1922) 1—67.

um in reinem Wahrheitsstreben zu einem zustimmenden oder ablehnenden Urteil zu gelangen oder — und auch das dient der Wahrheit — zu erkennen, daß vorläufig weder das eine noch das andere möglich ist.

Die Beweise für die Pygmäentheorie gliedern sich in anthropologische und ethnologische, je nachdem sie sich auf die körperliche Beschaffenheit oder den stofflichen und geistigen Kulturbesitz der Pygmäen stützen. P. Schmidt nimmt beide Beweisreihen für den gleichen Schluß in Anspruch, daß nämlich die Zwergvölker ziemlich treu und allseitig die Urmenschheit darstellen sollen. Hierfür dürfte aber hauptsächlich nur die Anthropologie und die von Schmidt ziemlich ausgeschaltete Prähistorie zuständig sein, während der ethnologische Befund doch wohl nur die Bewahrung einer frühzeitlichen, höchstens relativ ältesten Kultur erweisen kann, ohne notwendig die körperliche oder auch nur kulturelle Anfangsstufe der Menschheit zu erschließen. Jedenfalls muß man sich stets genau der Grenzen jeder gezogenen Folgerung bewußt bleiben, um Wahrheit von etwaiger Wahrscheinlichkeit oder bloßer Möglichkeit zu scheiden.

Anthropologisch ist die doppelte Frage zu prüfen, ob erstens die verschiedenen Pygmäengruppen zu einer einheitlichen Rasse zusammengehören, und sodann, ob die gemeinsame Grundform wirklich als die der ältesten Menschheit zu betrachten ist. Von den noch zu wenig erforschten Zwergstämmen Neuguineas und seiner Inselwelt sei dabei von vornherein abgesehen.

Für die Zusammengehörigkeit aller eigentlichen Pygmäen scheinen wirklich die schon oben kurz gekennzeichneten gemeinsamen Körpermerkmale zu sprechen. Besonders wenn man diese durch die gesamte heutige Menschheit verfolgt[1], ohne sie sonst auch nur annähernd gleich vereint anzutreffen, stellt sich mit hinreichender Deutlichkeit ein scharf umrissener Pygmäentyp heraus. Allerdings bleiben der Verschiedenheiten unter den einzelnen Zwerggruppen noch genug, und deren Zahl vermehrt sich eher bei vertiefter Forschung, auch auf Kosten wichtiger, angeblich gemeinsamer Merkmale. So ist insbesondere die von Schmidt stark betonte Kurzköpfigkeit keineswegs durchgängig, so daß Reche für alle Pygmäen eher Mittelköpfigkeit als kennzeichnend annahm, während namentlich französische Forscher, wie Poutrin und Verneau[2], gar Hinneigung zu Langschädeligkeit als weitestverbreitet hinstellten, hauptsächlich für die Zwergvölker Afrikas, aber auch teilweise für die asiatischen Negritos besonders auf Malaka. Allerdings sucht Schmidt solche Fälle durch den Hinweis auf Mischung mit langschädeligen, großwüchsigen Nachbarvölkern zu entkräften, ein Hinweis, der, mag er in sich auch berechtigt sein, doch leicht einer bequemen, im Einzelfall meist unerweisbaren Ausflucht ähnlich sieht. Er würde gestützt, wenn tatsächlich jeweils mit der Schädellänge auch die Körpergröße zunähme und umgekehrt. Nach Johannsen (1907),

---

[1] Vergleiche namentlich die Übersichtstafel bei Jens Paulsen, Über Pygmäeneigenschaften bei andern Völkern und ihre Bewertung für die Entwicklungsgeschichte des Menschen (Archiv für Anthropologie, Neue Folge 19 [1922] 41—51).

[2] L'Anthropologie, z. B. 23 (1912) 351 355 f. 386 f. 398; 31 (1921) 299. Vgl. Schwalbe im „Globus" 98 (1910) 53 und Pöch in den Mitteilungen der Geogr. Ges. Wien 1912, 313.

Auerbach (1912) und auch Schlaginhaufen[1] bestände hier wirklich ein innerer Zusammenhang, den indes nach gegenteiligen Befunden Poutrin, Deniker[2] u. a. leugnen. Neuerdings wird aber überhaupt die Bedeutung der Schädelform als streng erblichen Rassenmerkmals durch Beobachtung umgestaltender, vielfach noch dunkler Umwelteinflüsse[3] etwas eingeschränkt, so daß vereinzelte Abweichungen nicht unbedingt gegen Rassenzusammengehörigkeit sprechen.

Eine andere Frage aber ist, ob der gemeinsame Pygmäentyp sich nicht an mehreren Orten unabhängig voneinander aus gleichgerichteten Ursachen entwickeln konnte. Das scheint in der Tat die Auffassung der meisten neueren Anthropologen zu sein. So bezeichnete Schwalbe schon 1905 und dann wieder 1910 (in seiner Besprechung des Schmidtschen Pygmäenbuchs: „Globus" 98, S. 53 ff.) die Zwergvölker als „lokale Größenvarietäten des rezenten Menschen, ... das Resultat einer Auslese unter fortwährender Einwirkung äußerer Verhältnisse, nämlich relativ geringer Ernährung bei gleichzeitiger Isolierung". Auf diese Weise seien sie „ursprünglich entstanden, ... als Rassen fixiert und nunmehr durch vorübergehende reichlichere oder spärlichere Nahrung in ihren körperlichen Eigenschaften nicht mehr leicht zu beeinflussen". Eine „Erscheinung physischer Degeneration" lehnte Schwalbe dabei ausdrücklich ab, so daß Schmidt nicht ganz im Recht ist, ihm die freilich unzulässige Auffassung der Pygmäen als „Kümmerformen" zuzuschreiben. Wenn er gegen ihn ferner ins Feld führt, daß sich doch nirgendwo mehr großwüchsige kraushaarige und zugleich kurzköpfige Rassen fänden[4], „von denen ausgehend die jetzigen Pygmäen degeneriert wären", so ist bei dem eben dargelegten Stande der Pygmäen-Kurzköpfigkeit und auch aus andern Gründen nicht einzusehen, wie dieser Einwand der Schwalbeschen Erklärung „vollständig und glatt den Boden entziehen" soll. Sie ist vielmehr die herrschende geworden; insbesondere gibt der zur Zeit wohl beste Kenner auf diesem Gebiete, Eugen Fischer, 1914 (Zeitschr. für Morphol. u. Anthr. 18, 506) Schwalbe „unbestreitbar recht", und 1923 (Menschliche Erblichkeitslehre 112) versichert er von den Zwergrassen mit Bestimmtheit: „Es sind Idiovariationen[5], bei deren Entstehung bzw. Erhaltung selbstverständlich Auslese ihre Rolle gespielt hat." Dabei denkt Fischer aber, wie es Schwalbe wohl noch tat, keineswegs an die Neger als Stammrasse der afrikanischen Zwergvölker, eher umgekehrt, da er die Pygmäen für unbedingt älter als jene erklärt. „Beide könnten", so meint er (Anthropologie [1923] 191), „auf eine allerälteste Schicht zurückgehen, aus der sich je selbständig eine große und eine kleine Variation gebildet hat, jede mit besonderen — aber einander zum Teil nicht allzu fernen — Merkmalen."

---

[1] Über die Pygmäenfrage in Neuguinea (Festschrift der Dozenten der Univ. Zürich 1914).

[2] L'Anthropologie 23 (1912) 352; 27 (1916) 485. Eine gewisse steigernde Einwirkung zunehmender Körpergröße auf die Schädellänge bleibt dabei unbestritten. Vgl. E. Fischer, Menschliche Erblichkeitslehre[2] (1923) 89.

[3] Siehe hierüber besonders Eug. Fischer, Anthropologie (Kultur der Gegenwart III, 5 [1923]) 130 ff. und in Baur-Fischer-Lenz, Grundriß der menschlichen Erblichkeitslehre I[2] (1923) 86 ff.

[4] Vgl. übrigens Czekanowski in der Zeitschr. f. Ethnol. 1910, 830 f.

[5] In der Keimanlage begründete, deshalb erbliche „Eigenänderungen", im Gegensatze zu den nichterblichen, nur umweltbedingten „Paravariationen" (Modifikationen).

Ob und wieweit nun bei dieser Auffassung die verschiedenen Pygmäengruppen als getrennt entstanden zu denken seien, darüber sind sich die Anthropologen uneins und unklar. Während die mittelafrikanischen Zwerggruppen trotz mehrfacher Fremdbeimischung ziemlich allgemein[1] als anthropologische Einheit gelten, begegnete die Zugehörigkeit der Buschmänner zu ihnen schon Zweifeln. Vor allem wollte Pöch[2] in diesem von ihm persönlich erforschten Völkchen eine eigene, „recht isolierte" Rasse sehen, die nirgend mehr lebende Verwandte habe. Auf Grund genauer Vergleichung kam indes v. Luschan 1914 (Zeitschr. für Ethnol. 166) zu der jetzt wohl allgemein geteilten Ansicht, daß „selbstverständlich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Buschmännern und Pygmäen bejaht werden muß". Eug. Fischer (Anthropologie 182 185 190) faßt beide als „pygmäische Rassenschicht" Afrikas zusammen und vereinigt diese mit den nach ihm unverkennbar „ursprünglich verwandten" und „irgendwie zusammengehörigen" Negern zu der „negriden Rasse", die vielleicht über Afrika hinausgehe.

Die Einheitlichkeit der asiatischen Pygmäen oder Negritos (Aëta, Andamanesen, Semang) ist wohl unzweifelhaft und unbezweifelt; dafür entsprechen sie sich, und zwar gerade ihre äußersten, inselbewohnenden Gruppen, zu vollkommen. Fischer (Anthrop. 198 f. 207 ff.) bezeichnet sie, mit wahrscheinlichem Einschluß der Pygmäen Neuguineas, als „negritische" Schicht oder Rasse, die er neben der vielfach parallel gehenden „weddaischen" unsrer Pygmoiden für „ganz alt getrennt" und „selbständig" hält. Die genealogische Vereinigung der asiatischen mit den afrikanischen Zwergstämmen stößt nun aber bei den Anthropologen auf offene Ablehnung oder unentschiedenes Zögern, was Schmidt (25 f.) um so unbegreiflicher erscheint, als tatsächlich wohl die doch mit den mittelafrikanischen Pygmäen zusammengefaßten Buschmänner von jenen weiter abstehen als die Negritos. Gewiß spielt hier das Bedenken der großen, anscheinend unüberbrückten räumlichen Trennung mit. Schwalbe hielt 1910 gegen Schmidt ausdrücklich „an der anthropologischen Verschiedenheit der afrikanischen und asiatischen Pygmäen fest", indes ohne Angabe wirklich wesentlicher Unterschiede. Trotzdem blieb seine Ansicht so ziemlich maßgebend. Da ist es immerhin bedeutsam, wenn neuerdings Schwalbes großer Schüler Eug. Fischer (Anthrop. 190 f. 209) sich doch nicht so ganz ablehnend verhält, indem er schreibt: ... „Anthropologisch sehr ähnlichen [Typen] wie den afrikanischen Pygmäen [begegnen wir] im indisch-inselindischen Gebiet, aber man kann unmöglich sagen, sie sind nahe genealogisch verwandt — es spricht manches dagegen ... Freilich wird es behauptet, gute Kenner möchten jene und diese für eine Rasse halten." Ähnlich heißt es später: „Ganz besonders schwer, aber auch von brennendstem Interesse wäre die Entscheidung, ob diese [negritischen] Pygmäen mit den afrikanischen zusammenhängen — die Frage wird mit Ja und Nein beantwortet, ist heute noch nicht lösbar." Ebenso skeptisch lautet das Urteil Heine-Gelderns in der neuesten Ausgabe von Buschans „Illustrierter Völkerkunde" 1923 (II 693).

---

[1] Dagegen steht indes Poutrin: L'Anthropologie 1912, 383 402.

[2] Korrespondenzblatt für Anthropologie 42 (1911) 78; Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien 55 (1912) 320; Mitt. d. Anthrop. Ges. Wien 42 (1912) 21.

Die tiefere Frage ist eben die, ob der wahrscheinlich gleichartige Pygmäentyp notwendig auf gemeinsame Abstammung zurückgeht oder in einer Art Konvergenz durch Idiovariation aus verschiedenen großwüchsigen Rassen herausgefallen, also je für Afrika und Asien unabhängig entstanden sei. Dieser von den Anthropologen bevorzugten Ansicht könnte zweierlei als Stütze dienen. Erstens, wenn wirklich der innere Zusammenhang der wichtigsten Pygmäenmerkmale, etwa deren Abhängigkeit vom Zwergwuchs, feststände, so daß wesentlich mit diesem allein schon der gemeinsame Pygmäentyp gegeben wäre. Eine solche Feststellung ist indes nur zum Teil versucht und fürs Ganze jedenfalls kaum wahrscheinlich zu machen. Beachtenswerter ist aber zweitens Fischers Hinweis[1] auf die bei den Haustieren und Zuchtpflanzen längst bekannte große Variabilität, die eben durch die „Domestikation", d. h. eine länger dauernde willkürliche Beeinflussung der Ernährungs- und Fortpflanzungsverhältnisse, bedingt erscheint. Nach allem muß auch der Mensch als „domestiziert" gelten, und da ist es nun auffällig, daß die hauptsächlichen Pygmäenmerkmale gerade im Bereich der häufigsten Haustiervariationen liegen, die besonders Körpergröße und Proportionen, Hautfarbe, Haar- und Nasenform betreffen. Ebenso also wie Zwerg-Haustierrassen, etwa Ponys, Zwerghündchen, Zwerghühner, Domestikationsformen seien, wären wohl auch die Pygmäen als solche aufzufassen, hier wie dort selbständig unter dem Einfluß erhöhter Variabilität als neue „Spontan- oder Originalvariante" (sprunghafte Mutation) herausgefallen und durch Erblichkeit und Auslese erhalten. Damit schwände allerdings nicht nur die Notwendigkeit einer genealogischen Zusammenfassung aller Pygmäen, sondern, wie Fischer selbst hervorhebt, überhaupt die Möglichkeit jeder sichern genealogischen Rasseneinteilung!

Demgegenüber sei hier daran erinnert, daß insbesondere Jens Paulsen (Archiv f. Anthr. 1922, 48) die Pygmäen gerade umgekehrt mit den meist kleineren Wildformen unsrer Haustiere vergleicht und auf die im gleichen afrikanischen Urwald lebenden, großenteils erst jüngst entdeckten wilden Zwergformen hinweist, wie z. B. Zwergelefant, Zwergflußpferd und die Zwerggiraffe, das Okapi. Freilich ist auch hiermit für die Rassenzusammengehörigkeit aller Pygmäen nichts Entscheidendes gewonnen. Aber man sieht, welch mannigfaltige, zum Teil gegensätzliche Gesichtspunkte hier Berücksichtigung heischen. Die Möglichkeit, ja eine gewisse Wahrscheinlichkeit des genealogischen Pygmäenzusammenhangs wird durch sie vorderhand nicht aufgehoben, wenngleich dieser anderseits anthropologisch aber auch nicht sicher zu erweisen ist.

Womöglich noch schwieriger ist die anthropologische Altersstellung der Zwergvölker zu ergründen. P. Schmidt (27 ff.) geht hier von dem Gedanken aus, die Pygmäenmerkmale als Eigentümlichkeiten des menschlichen Kindheitsalters zu betrachten, wie besonders die Kleinheit und Kurzköpfigkeit, die Körperproportionen, die steile Stirn und niedrige Nase. Auf dieser Annahme, die übrigens von Poutrin (L'Anthr. 1912, 388 f. 402) lebhaft bestritten wird, baut sich in etwas gewundenen Worten folgender Beweis auf (29): „Es ist doch keine bloße Theorie, sondern offenkundige Tatsache,

[1] Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie 18 (1914) 479—524; Festschrift zu Ed. Hahns 60. Geburtstag (1916) 1—8; Anthropologie (1923) 134 f.; Menschliche Erblichkeitslehre 124.

daß die Individuen der großwüchsigen Rassen in ihrer Kindheit Stadien durchlaufen, welche die kleinwüchsigen dauernd behalten, oder, mit anderen Worten, daß bei den Individuen der großwüchsigen Rassen dasjenige Stadium, welches die Eigenschaften der kleinwüchsigen Rassen aufweist, demjenigen Stadium *vorausgeht*, welches die spezifischen Eigenschaften der großwüchsigen Rassen zeigt. Die Folgerung ist deshalb wohl nicht zu umgehen, daß die kleinwüchsigen Rassen spezifische Merkmale besitzen, welche *früher* einmal die ganze Menschheit kennzeichneten, aus denen aber die großwüchsigen Rassen jetzt sozusagen herausgewachsen sind." In dem von Schmidt selbst gesperrten „*früher*" liegt hier eine verfängliche Doppeldeutigkeit, indem es nach dem Vordersatz nur für die Kindheit eines großwüchsigen Rassenindividuums, also für ein Früher in der *Individualentwicklung* gilt, in der Folgerung aber für einen früheren Zustand in der *Stammesentwicklung* der „ganzen Menschheit" genommen wird. Es ist dieselbe unzulässige Verquickung von Ontogenie und Phylogenie, an der das ganze „biogenetische Grundgesetz" krankt, das Schmidt hier, wie *Schwalbe* mit Recht hervorhebt, „in strengster Observanz" zugrunde legt. Zur rechten Würdigung dieses „Gesetzes" genüge es, auf seine gründliche „Umwertung" durch *Oskar Hertwig*[1] hinzuweisen und namentlich auf seine neuere historisch-kritische Zergliederung durch *Tschulok* (Deszendenzlehre [1922] 12. Kap.), die im Grunde auf das hinausläuft, was denkende Forscher schon lange betont haben, insbesondere *Wasmann* in *diesen* Blättern (1903, 65. Bd., 395 ff.) und wiederholt in seinen entwicklungstheoretischen Werken. Schmidts anthropologischer Beweis für „die absolute Primitivität der Pygmäen" (38) ist danach als unzulänglich zu betrachten. Das gleiche muß aber auch von *Jens Paulsen* (Arch. f. Anthr. 1922, 41—51) gelten, der unter stillschweigender Voraussetzung jenes biogenetischen Satzes menschliche Jugendformen einfachhin als „primitive" oder stammesgeschichtlich ältere nimmt und aus ihrer Häufung bei den Pygmäen wenigstens deren *relativ* höchstes Alter erschließen will. Wohlgemerkt, wir sagen nicht, daß dies falsch, wohl aber, daß es auf solchem Wege nicht bewiesen ist! Es mutet in dieser sonst verdienstlichen Arbeit fast wie ein Spiel mit Worten an, wenn aus den individuellen angeblich „kindlichen" Formen der Pygmäen ihr *entwicklungsgeschichtliches* „Kindheitsalter" gefolgert wird.

Aber ist nicht schon die Kleinheit an sich ein Zeichen höheren Stammesalters? Nach *Depérets* „Gesetz von der Größenzunahme innerhalb der Stammbäume"[2] würden ja, besonders in der Säugerwelt, die großen Formen von kleinen abstammen, so daß diese jeweils die ältesten wären. Die bekannte Entwicklungsreihe der Pferde z. B. steige von nur hasengroßen Formen des Frühtertiärs allmählich bis zur heutigen Größe an. Auf solche Beobachtungen stützten tatsächlich schon 1895 *Haacke* und besonders *Kollmann*[3] ihre An-

[1] Z. B. „Das Werden der Organismen"[3] (1922) 5. Kapitel, besonders S. 193 209 215 usw.

[2] Die Umbildung der Tierwelt (1909) 19. Kapitel; *Diener*, Paläontologie und Abstammungslehre (1910) 117 ff.

[3] *W. Haacke*, Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale 264 usw., besonders 269 und 286; *Jul. Kollmann*, bei Rüesch, Das Schweizersbild[2] 205—282, besonders 274; vgl. Zeitschrift für Ethnologie 1894 und spätere Veröffentlichungen. Der Hauptunterschied Kollmanns von Schmidt bestand darin, daß jener jeder hochwüchsigen Rasse eine entsprechende Pygmäenrasse vorausgehen ließ, während dieser nur *eine* gemeinsame Pygmäenrasse annimmt.

sicht, daß die ältesten Vertreter des Menschengeschlechtes Zwerge waren. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit mag daraus auch zugestanden werden. Indes gilt das Depéretsche Gesetz nur in großen Zügen für eine gesamte Stammesreihe etwa seit dem Eozän, selbst da gelegentlich durch kleinere Formen, wie z. B. die geologisch jungen Zwergelefanten der Mittelmeergebiete, unterbrochen. Auf eine enger begrenzte Rassenbildung ist es nicht ohne weiteres anwendbar, und niemals berechtigt es, im Einzelfall ganz einfach aus der Größe das entwicklungsgeschichtliche Alter abzulesen[1].

Eine sichere Entscheidung, ob die Pygmäenmerkmale ursprünglich oder abgeleitet, alt oder jung sind, läßt sich schließlich nur historisch, d. h. paläontologisch durch Vergleich mit alten, zeitlich genau bestimmbaren Skelettfunden gewinnen. Es ist das Aufgabe der Paläanthropologie oder Prähistorie, der Urgeschichte. Diese aber ist, offen gestanden, der Pygmäentheorie bisher nicht günstig. Die urzeitliche Neandertalrasse, der fast ausnahmslos die ältesten bekannten Menschenreste angehören, etwa zwanzig einwandfreie Funde aus fast ganz Europa, zeigt besonders im Schädelbau mit den vorragenden Überaugenwülsten, der fliehenden Stirn usw. eher gegenteilige Eigenschaften als die so typisch steilstirnigen Pygmäen, und zwar, wie der kürzlich in La Quina (Südfrankreich)[2] gefundene Schädel eines etwa achtjährigen Kindes lehrt, bereits in der Jugend deutlich ausgeprägt. Auch die bisher erkennbare mittlere Körpergröße des Neandertalers[3] von etwa 155 cm geht über das Pygmäenhafte hinaus. Der „Heidelberger", der als frühdiluvial bis jetzt den ältesten sichern Menschenrest darstellt, schlägt mit seinem mächtigen Unterkiefer ebensowenig eine Brücke ins Zwergenland. Die einzige schwache Annäherung mag der vielleicht gleichfalls altdiluviale Piltdownschädel bieten mit seiner mehr gewölbten, wulstlosen Stirn und seinem Schädelinhalt von etwa 1300 ccm, der dem der Buschmänner oder Andamanesen entspräche (Boule a. a. O. 168), soweit hier bei der bekannten großen Variationsbreite des Schädelinhalts aus einem Einzelfall überhaupt etwas geschlossen werden kann. Das ist alles. Wenn man nun nach Maßgabe dieser ältesten bekannten Menschenreste unter der heutigen Menschheit die ähnlichsten, also „primitivst" gebliebenen Vertreter aufsucht, kommt man trotz wesentlicher Verschiedenheiten unbedingt zu den Australiern, die danach als älteste lebende Rasse zu gelten hätten, während die Pygmäen recht weit abstehen. Bei dieser Sachlage versteht man, wenn noch neuestens (L'Anthr. 1923, 391) der zur Zeit erste Paläanthropologe M. Boule, im Anschluß an Giuffrida-Ruggeri, Schmidts Ansicht, die Pygmäen bildeten den Grundstock der Menschheit, eine „sowohl vom paläontologischen wie morphologischen Gesichtspunkt unhaltbare These" nennt!

Indes, vielleicht ist dieses Urteil verfrüht; denn mit gewissem Recht weist Schmidt (41) darauf hin, daß prähistorische Ausgrabungen in den jetzigen oder früheren, wesentlich auf die Tropen und Subtropen beschränkten Wohngebieten der Pygmäen noch kaum ernstlich vorgenommen und anderswo, be-

[1] Ebenso urteilt z. B. Pöch, Zwergvölker und Zwergwuchs, in den Mitteil. der Geogr. Gesellschaft Wien 1912, 312. Auch Schwalbe trat schon in der Fehde mit Kollmann gegen die Verallgemeinerung jenes Satzes von der Größenzunahme auf.

[2] L'Anthropologie 1921, 331 ff.

[3] Nach Boule, Les hommes fossiles[2] (1923) 227 f.

sonders auch in Europa, Pygmäenfunde von vornherein nicht zu erwarten seien. Man kann diesen Erklärungsversuch für das bisherige Ausbleiben einer prähistorischen Bestätigung der Pygmäentheorie immerhin gelten lassen, wenngleich sich das ehemalige Wohn- oder Durchzugsgebiet der Zwergrassen natürlich nicht mit Sicherheit abgrenzen läßt.

Die ausschlaggebende Lösung der ganzen Frage glaubt Schmidt indes auf ethnologischem Boden zu finden, wo ihm als anerkanntem Fachmann reichstes Wissen zu Gebote steht. Hier verspricht er von vornherein (3) „Mitteilungen von entscheidender Bedeutung"; die Ethnologie sei „allein imstande, ... erst die volle Bedeutung der Forschungsresultate der Anthropologie ans Licht zu stellen, besonders in bezug auf ihren Alterswert". In der ethnologischen Pygmäenuntersuchung erblickt er seine „eigentliche Aufgabe" (43) und widmet ihr den Großteil seines Werkes. Und seine betreffenden Ausführungen sind von solcher Fülle, Wärme und Überzeugungskraft, daß sie den Leser mitreißen und Einwände fast nicht aufkommen lassen.

Es entrollt sich vor unsern Augen das anziehende Bild der angeblich gemeinsamen Pygmäenkultur auf materiellem und geistigem, besonders sittlich-religiösem Gebiet, wie wir es oben schon kurz gekennzeichnet haben. Hieraus schließt der Verfasser dann auf eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit, einen einheitlichen Kulturkreis der Pygmäen, der „die älteste uns erreichbare Stufe der ethnologischen Menschheitsentwicklung" darstelle und seine Träger als „die älteste Form des Menschengeschlechts" ausweise (268—280 usw.). Der Schluß beruht auf der neueren, sog. „kulturhistorischen Methode" der Ethnologie, die hier ganz kurz umrissen sei[1].

Im Gegensatz zur lange herrschenden „evolutionistischen" Richtung im Völkerkundebetrieb, die den menschlichen Kulturgang einfach nach vorgefaßten Entwicklungsideen jeweils von niedrig zu höher Scheinendem fortschreiten ließ und dementsprechend die vielabgestuften Einzelerscheinungen bei den Völkern in wesentlich subjektive „Entwicklungsreihen" brachte, suchten ernste Forscher, insbesondere Graebner, Foy, Ankermann und namentlich auch P. W. Schmidt, die tatsächliche zeitliche Aufeinanderfolge der Kulturen nach objektiven Merkmalen gewissermaßen historisch zu ermitteln. Als Hauptkriterien dieser kulturhistorischen Methode, deren Gesetzgeber Graebner in seiner grundlegenden „Methode der Ethnologie" (1911) wurde, ergaben sich zunächst das Form- und das Quantitätskriterium. Sie gestatten, die Verwandtschaft von jetzt vielleicht durch Länder und Meere getrennten Kulturerscheinungen zu erkennen dadurch, daß diese (etwa Bogen, Wohnung, Schmuck usw.) in der Form bestimmte, durch nichts innerlich geforderte Übereinstimmungen zeigen, und zwar hüben wie drüben an möglichst voneinander unabhängigen Gegenständen oder Einrichtungen in größerer Menge oder Quantität, so daß der Gedanke an bloß zufällige Gleichheit ausgeschlossen ist. Auf diese Weise konnte man fast über die ganze Erde hin eine Reihe wesentlich gleichartiger Kulturkomplexe feststellen, die, als Kulturkreise bezeichnet, ursprünglich zusammen-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 102 (1922) 156 f. Außer den dort angegebenen Quellen siehe noch Pinard de la Boullaye S. J. in Semaine d'Ethnologie religieuse III (1923) 67—81 und in seinem ausgezeichneten Werke L'Étude comparée des religions (1922/23) I, c. VIII; II, c. V.

gehangen haben müssen und erst durch weitgehende Wanderungen getrennt wurden, welche ihrerseits zu vielfältigen Berührungen, Mischungen und Neubildungen Anlaß gaben.

Solche gegenseitige, besonders auch geographische Beziehungen geben uns nun wertvolle Zeitmesser zur Bestimmung des relativen Alters der einzelnen Kulturkreise an die Hand. So ist eine Mischkultur naturgemäß jünger als die in sie eingegangenen einfachen Kulturkreise; ebenso muß ein Kulturkreis, der einen andern örtlich durchbricht oder zerreißt oder ihn durch Überlagerung in verstreute, zusammenhangslose Reste auflöst, notwendig später eingedrungen sein. Als älter erweist sich insbesondere ein Kulturkreis, der in entlegenste Gegenden oder in abseitige Zufluchts- oder Rückzugsgebiete, wie schwer zugängliche Urwälder und Wüsten, zurückgedrängt ist; eine Kultur, die so an all ihren Verbreitungsstellen im Verhältnis zu andern Kulturkreisen älter erscheint, hat überhaupt als die älteste zu gelten. Nach solchen Gesichtspunkten konnte die kulturhistorische Ethnologieschule bereits Urkulturen, Primär-, Sekundär- und Hochkulturen scheiden. Während nun insbesondere Graebner[1] als Urkulturen nur die tasmanische und altaustralisch-altafrikanische (Bumerang-) Kultur gelten läßt, will W. Schmidt noch vor die tasmanische Kultur eben die Pygmäenkultur als allerälteste setzen. Dies sucht er in eingehender beiderseitiger Vergleichung (270—280) darzutun, indem er einerseits bei den Zwergvölkern eine die Tasmanier und ältesten Südostaustralier noch übertreffende Primitivität zu erweisen und anderseits jünger scheinende Elemente der Pygmäenkultur, wie namentlich den sonst erst in der sekundären „Bogenkultur" auftretenden Bogen und Pfeil, als älter hinzustellen bemüht ist. So gelangt er zu dem „Endergebnis, daß die Pygmäen die älteste unsrer Erkenntnis zugängliche Stufe der menschlichen Entwicklung darstellen" (285).

Dieses der kulturhistorischen Methode zugeschriebene Ergebnis wird nun aber überraschenderweise von den andern führenden Vertretern dieser Schule nicht anerkannt. Insbesondere gehört ihr Lehrmeister Graebner hier zu Schmidts schärfsten Gegnern. Nach ihm (bes. a. a. O. 462 f. 504 f.) gibt es keine einheitliche Pygmäenkultur. Wohl läßt er die Zwergvölker Afrikas und Südostasiens hier wie dort je als ältere Bevölkerungsreste gelten; doch nur die afrikanischen seien Träger einer alten, übrigens nicht ganz auf sie beschränkten Kultur, welche nahe Verwandtschaft zum altaustralischen Kulturkreis, aber besonders in der Vorherrschaft von Bogen und Pfeil sicherlich jüngere Beeinflussung zeige. Die südostasiatischen Pygmäen, Pygmoiden u. a. erinnerten in ihrem Jäger- und Sammlerleben wohl an primitive Verhältnisse, schlössen sich im übrigen aber doch an das umgebende indonesische Kulturbild an, das hauptsächlich aus melanesischer Bogenkultur und noch jüngeren polynesischen Elementen gemischt erscheine. Wir stehen also vor der Tatsache, daß so bedeutende Forscher wie Schmidt und Graebner auf dem Boden der gleichen Methode für die Pygmäen zu grundverschiedenen Ansichten gelangen! Ja man kann sich kaum ablehnender äußern, als Graebner, allerdings durch unnötig scharfe Polemik (bes. „Globus" 97 [1910] 175 363) gereizt, es in seiner „Methode der Ethnologie" (39 125

[1] Siehe besonders seine „Ethnologie" im Anthropologieband III, 5 der „Kultur der Gegenwart", 1923.

147) tut, wo er Schmidts Pygmäenbuch geradezu als abschreckendes „Musterbeispiel" unsachlicher subjektiver Kritik und verfehlter Schlußfolgerung aus nur hypothetischen Vordersätzen hinstellt![1]

Dieser letzte Vorwurf kehrt übrigens öfter wieder, er wurde schon von Schwalbe („Globus" 98 [1910] 53 56) angedeutet und neuerdings von Heine-Geldern (Archiv f. Anthr. 1920, 79—99) erhoben, der gar folgendermaßen schließt: „So begreiflich und berechtigt auch das Streben sein mag, über die augenblicklichen Ergebnisse der allzu langsam fortschreitenden Einzelforschung hinaus nach weiterem Überblick zu suchen, so kann doch der hier besprochene Fall als Warnung dienen, nicht durch kategorische Behauptungen den Eindruck zweifelsfrei erwiesener Tatsachen zu erwecken, wo es sich in Wirklichkeit, schon der mangelnden Materialien wegen, doch höchstens um mehr oder weniger berechtigte Vermutungen handeln kann." Hier soll zwar zunächst nur Schmidts Austroasiatentheorie und nur indirekt dessen Pygmäenansicht getroffen werden; die Stimmung der Fachgelehrten gegen diese dürfte aber damit gezeichnet sein. Sollte nun auch wirklich der hochverdiente „Anthropos"-Begründer in der Wärme wissenschaftlicher Begeisterung sich zu weit haben fortreißen lassen, so möge man es dem Fluge eines hohen Geistes zugute halten, der unsrer vorläufig sicher erschließbaren Erkenntnis vorauseilen und ihr weitere Ausblicke eröffnen möchte.

Für die kritische, besonders auch christlich-apologetische Wissenschaft ergibt sich aber angesichts der gezeichneten Sachlage die Pflicht der Zurückhaltung. Die Pygmäentheorie als Ganzes ist jedenfalls nicht zweifelsfrei bewiesen, weder anthropologisch noch ethnologisch und vor allem nicht prähistorisch. Auch bei Annahme der immerhin wahrscheinlichen Zusammengehörigkeit der Pygmäen geht es nicht an, sie bis in die graueste vorpaläolithische oder gar voreolithische Urzeit zurückzuführen, zumal der Mangel an besseren Steinwerkzeugen sich ganz natürlich durch Fehlen geeigneten Materials erklärt[2]. Ein relativ hohes Alter ist unleugbar; wie weit dieses aber hinaufreicht und ob es wirklich das der Tasmanier und Altaustralier übertrifft, ist vorderhand nicht zu entscheiden. Die wichtigen Erkenntnisse von Monogamie und Monotheismus schon auf früher menschlicher Urstufe bleiben dabei übrigens bestehen, und ihre immer weitere Anerkennung in wissenschaftlichen Kreisen drängt den alten Evolutionismus erfreulich zurück[3]. Es ist dies ein nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst der kultur-

[1] Z. B. S. 125: „Die Mehrzahl der Einzelaufstellungen [in Schmidts Pygmäenbuch] sind durchaus hypothetisch und werden doch zu den gewichtigsten menschheitsgeschichtlichen Folgerungen verwertet." Im „Globus" 97 (1910) 366 schreibt Graebner sogar: „Schmidts Versuche einer Beweisführung für ein [ihm] von vornherein feststehendes Ergebnis können den Ansprüchen in keiner Weise genügen, und sie erreichen in dem neuen Werk über die Pygmäen einen Tiefstand, daß es an der Zeit ist, dem Autor ein ernstes Memento entgegenzurufen." Eine Anmerkung soll diesen „Tiefstand" begründen: „Für den überwiegenden Teil der Kritik ist das Hineinpassen in die Theorie ausschlaggebendes Kriterium. Der Nachweis der kulturellen Einheit der Pygmäen und ihrer kulturellen Primitivität bewegt sich in einem fortwährenden circulus vitiosus, indem immer wieder das, was bewiesen werden soll, vorausgesetzt wird ..." — Dies gewiß übertriebene Urteil läßt doch so viel erkennen, daß auch die ethnologische Beweisführung, auf die Schmidt den Hauptwert legt, keineswegs alle Kenner überzeugt.

[2] Dies hob schon Schwalbe im „Globus" 98 (1910) 55 hervor.

[3] Siehe W. Schmidt, Semaine d'Ethnologie relig. III 48—56; Anthropos 16/17 (1921/22) 487 ff. 1006 ff.

historischen Schule besonders unter P. Schmidts Mitarbeit. Eine immer weitere und tiefere Erfassung aller noch vorhandenen Urkulturen, wie sie u. a. Schmidts Schüler PP. Gusinde und Koppers[1] in glückverheißender Weise bei den feuerländischen Yagan gleich mit Entdeckung eines bisher unbekannten Eingottglaubens eröffneten, scheint vorderhand fruchtreicher als eine einseitige Abtrennung der Pygmäen. Sonst dürfte die Grundlage doch allzu schmal werden, zumal P. Schmidt neuerdings selbst zugeben muß (Anthropos 16/17, 978 ff. 1080), daß sich seine bedeutsamen Folgerungen über Religion, Opfer usw. der Andamanesen eigentlich bloß auf die Südstämme von nur rund 50 Köpfen stützen können! Allerdings ist gerade bei solch bedrohlichem Zusammenschmelzen der Pygmäen auch ihre Erforschung eine dringliche Aufgabe, der P. Schmidt so verdienstvoll Bahn gebrochen und vorgearbeitet hat.

Und vielleicht wird die Zukunft auch noch die bisher dunkle Pygmäen-Frage überraschend klären und P. Schmidt recht geben, wenn sich die prophetischen Worte M. Boules (Les hommes fossiles [1923] 176) erfüllen sollten:

„Ein Tag wird kommen, wo man in viel älterer Schicht als der von Piltdown einen Hominiden kleinen Wuchses finden wird, von fast aufrechter Gestalt, mit einer im Verhältnis zum ganzen Körpervolum sehr großen Gehirnkapsel, die aber absolut weit unter der aller bekannten Menschheitsvertreter steht. Das ist dann der wahre Eoanthropus", der Mensch der Morgenröte der Schöpfung! Bis zu diesem, „vielleicht noch sehr fernen Tage" aber, so fügt Boule weise hinzu, „heißt es sich bescheiden mit dem, was wir in so langsamer und mühseliger Forschung erkannt haben".

August Padtberg S. J.

[1] Anthropos 16/17, 520 ff. 966 ff. Semaine d'Ethnol. relig. III 316—328.

Ein Gang durch die Zeit.

Das Ringen um Grundlagen und Ausdrucksformen des Religiösen ist immer deutlicher zum Stigma der Gegenwart geworden, so sehr, daß alle großen Schulen und Geisteskreise gezwungen sind, in ihrer Weise eine „religiöse Bewegung" durchzumachen. Im George-Kreise hat Friedemanns Platonbuch, Georges „Stern des Bundes" und neuerdings Landmanns „Transzendenz des Erkennens" den religiösen Grundton tief und voll angeschlagen, freilich als anthropozentrische Religion. Die Marburger Schule hat im Nachwort der Neuauflage von Natorps Platonwerk und vielleicht noch mehr in Nikolai Hartmanns „Metaphysik des Erkennens" eine überraschende Wendung vom in-sich schwebenden Gesetz zu einem irgendwie substantiellen Weltsinn und Weltgrund vollzogen und (in Hartmann) den entscheidenden Schritt vom „unendlichen Progreß" zu einer diesem Progreß entsprechenden realen Wirklichkeit, die, wie Wobbermin im zweiten Buch seines „Wesens der Religion" (1922) sehr wahr anmerkt, dann letztlich nichts anderes sein kann als die reale göttliche Wirklichkeit. Die vorjährige Keyserling-Tagung in Darmstadt stand ganz im Bann des religiösen Problems, ja fast sogar des Problems des katholischen Menschen, und auf der Meißner-Tagung hat Gerd Knoche eindrucksvoll vom religiösen Sinn der freideutschen Bewegung gesprochen. Es ist daher kein Wunder, daß auch die durchgehende Literatur fast ganz von religiösen Fragen beherrscht ist. Wir wollen hier nur einen kleinen Ausschnitt geben. Es sind zwanzig bis dreißig Bücher, die uns aus den letzten Monaten vorliegen. Aber das Bild, das aus ihnen uns entgegenblickt, könnte typisch genannt werden.

Beginnen wir mit der Krise der Phänomenologie. Wir müssen schon „Krise" sagen; denn die Schriften Kracauers, Pleßners und Rosenmöllers[1] zeigen deutlich, daß ein entscheidender Wendepunkt da ist. Vielleicht am eigenartigsten beleuchten die Bücher Kracauers und Pleßners die Lage. Mit wohltuender Klarheit legt Pleßner die Unterschiede zwischen Phänomenologie und Intuitionismus dar (77), ebenso die methodischen Unterschiede zwischen Husserls und Schelers Phänomenologie (80 304); er selber aber vollzieht den Rückweg zu Kant. Kracauer zeichnet die Phänomenologie Husserls als Höhepunkt der Kantischen Entwicklung, insofern in ihr nun auch noch das Subjekt zum rein sachlichen Objekt entpersönlicht werde; er selber ruft nach einer neuen Periode des „Sinnes", d. h. einer Philosophie der realen „gotterfüllten Wirklichkeit" (7). Rosenmöller, in seiner feinsinnigen Schrift, geht von der Wertlehre Schelers aus, überwindet sie aber schließlich in einer eigenartigen Neuformung platonisch-augustinischer Ideenspekulation. Scheler selber, im neuen zweiten Band der „Schriften zur Soziologie und Welt-

---

[1] S. Kracauer, Soziologie als Wissenschaft. (178 S.) Dresden 1923, Sibyllen-Verlag. H. Pleßner, Die Einheit der Sinne, Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. (XV u. 404 S.) Bonn 1923, Fr. Cohen. Geb. *M* 7.50. B. Rosenmöller, Gott und die Welt der Ideen. Gedanken zu Problemen der metaphysischen Gotteserkenntnis. (46 S.) Münster 1923, Aschendorff. Geb. *M* 1.75.

anschauungslehre“ [1], der wiederum in der Hauptsache alte Aufsätze sammelt, zum Teil in erweiterter Formung, stellt sehr deutlich den personalistischen Charakter seiner Philosophie heraus, der wohl immer mehr gleichfalls den ursprünglichen engen Rahmen der Phänomenologie sprengen wird. So wird immer klarer, wie die phänomenologische Bewegung im Grunde mehr ein Stadium der bestehenden Bewegungen ist als eine eigene, eigenständige Bewegung. Sie ist doch letztlich nur die Form der neuen Auseinandersetzung zwischen Kantischer Philosophie des Subjekts und vorkantischer Philosophie des Objekts, und das Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist dann entweder eine erneuerte Form des Kantischen Transzendentalismus, wie bei Husserl, Winkler und Pleßner, oder eine Neugeburt der alten Philosophie, sei es nach der Richtung einer Philosophie der realen Individualität wie bei Scheler, sei es in der Richtung einer Universalienphilosophie wie bei Rosenmöller und verwandten Kreisen. Augustins Ideenschau, Thomas von Aquins Philosophie des sachlichen Ordo, Duns Scotus' Primat des Individuums — das sind letztlich die eigentlichen Motive, die in der phänomenologischen Bewegung wirksam sind und sie in die verschiedensten Richtungen vorwärtstreiben. Das augustinische Motiv ist deutlich wirksam in Rosenmöllers Denken, aber auch in den fein abgewogenen Anmerkungen, mit denen Paul Simon seine schöne deutsche Ausgabe des Enchiridion de fide, spe et caritate geschmückt hat [2]. Hessens „Einführung in Augustins Philosophie“, als Einleitung seiner sonst wirklich dankenswerten Übertragung des De beata vita [3], ist leider nur Wiederholung seiner bekannten, unhaltbaren Auffassung, die neuerdings auch durch Geyser eine eingehende Kritik erfahren hat, die unsre früheren Darlegungen glücklich ergänzt [4]. Das Thomas-Motiv wiederum lebt deutlich in Landsbergs Programm, das wir früher besprochen haben [5], während der allzu lang vernachlässigte Scotus-Standpunkt des Eigenwertes und der Eigenwahrheit des Individuums in Schelers Personalismus einen machtvollen Ausdruck gefunden hat. Wie sehr gerade dieser letzte, eine Philosophie der Individualität, dringendes Zeitbedürfnis ist, zeigen deutlich Richard Müller-Freienfels' „Philosophie der Individualität“ [6] und der erste Band von Walter Strichs Jahrbuch für Geisteswissenschaften „Die Dioskuren“ [6]. Beide ringen nach einer Synthese von Allgeltung und Individualität, aber Müller-Freienfels weiß schließlich keine andere Lösung als die alte „Irrationalität“ des Individuums, und Walter Strichs Programm setzt das „Wesen“ als Tat des

---

[1] Max Scheler, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. II. Band: Nation und Weltanschauung. (VIII u. 174 S.) Leipzig 1923, Der Neue Geist-Verlag. Geb. *M* 5.—

[2] Das Handbüchlein des hl. Augustinus, übertragen und erläutert von Paul Simon. (184 S.) Paderborn 1923, F. Schöningh (Dokumente der Religion I). Geb. *M* 2.—

[3] Augustinus, Vom seligen Leben, übersetzt und erläutert, sowie mit einer Einführung in Augustins Philosophie versehen von Joh. Hessen. (XXX u. 43 S.) Leipzig 1923, Felix Meiner (Philos. Bibl. 183). Geb. *M* 2.—

[4] Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie usw. (Münster 1923) 39—74.

[5] Diese Zeitschr. 106 (1923/24 I) 39 ff.

[6] Rich. Müller-Freienfels, Die Philosophie der Individualität. Zweite, durchgesehene Auflage. (XII u. 239 S.) Leipzig 1923, Felix Meiner. Geb. *M* 7.— Die Dioskuren, Jahrbuch für Geisteswissenschaft, herausgegeben von Walter Strich. Erster Band (409 S.) München 1922, Meyer & Jessen.

Individuums. Beide also zeigen den Abfall selbst von der Troeltschschen Synthese, die in ihrer letzten Form die Setzung des „Wesens" durch das Individuum wenigstens an das Mitsetzen mit dem göttlichen Willen knüpfte.

Dieser Zeitlage gegenüber bedeuten die Scheler-Bücher Wittmanns und Geysers sowie Wilh. Schmidts S. V. D. „Menschheitswege zum Gotterkennen", Joh. Reinkes „Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion" und Geysers „Hauptprobleme der Metaphysik" eine sehr wertvolle Orientierung[1]. Für die Auseinandersetzung mit Kant bieten Wittmanns Untersuchungen über die Nachwirkungen der Kantischen Ethik und Geysers Herausarbeitung des letzten religionsphilosophischen Motivs bei Kant zum Teil wichtige neue Wege. Die Arbeit Geysers in diesem Punkt müssen wir besonders begrüßen; wenn er betont, daß Kants eigentlicher Kern der Gotteslehre in seiner Forderung einer nicht analogen, sondern direkten Gotteserkenntnis liege (Hauptprobleme 128) und weiterhin in seinem Dilemma zwischen direkt gegebener oder überhaupt nicht gegebener metaphysischer Wirklichkeit (ebd. 3 ff. u. a.), so ist hier der Lebensnerv berührt, der Kant mit der gesamten nachscholastischen Geistesrichtung verknüpft, deren Lebensgrund ja gerade der schlechthin „unmittelbare", der alleinwirkliche und alleinwirkende Gott ist. Freilich schwächt Geyser seine Position leider wieder dadurch, daß er „analogen" Begriff von Gott mit „negativem" Begriff stellenweise gleichzusetzen scheint und dann mißverständlich von der Notwendigkeit eines Gottesbegriffes spricht, der nicht „nur im analogen Sinn" von Gott gälte, ja die Herausarbeitung eines solchen Begriffes als „die wichtigste Aufgabe der Metaphysik zur Überwindung ihres großen Kritikers" bezeichnet (131). Aber ist nicht mit diesem Aufgeben der prinzipiellen Analogie dem verhängnisvollen „unmittelbaren" Gott, den Geyser in seinem Scheler-Buch doch so energisch bekämpft, wieder Tür und Tor geöffnet? — Erwecken so, bei allem, was noch zu wünschen wäre, die neueren katholischen Auseinandersetzungen mit Kant die Hoffnung auf tieferes philosophisches Leben, so wird sich leider für die bisherige Art der Auseinandersetzungen mit Scheler nicht ganz das Gleiche sagen lassen. So dankbar wir Wittmann sein müssen für die Art, wie er die historische Kantbedingtheit Schelers darlegt, und ebenso Geyser für seine fruchtreiche Vergleichung Gratrys, Schelers und Gründlers, so ist doch bedauerlicherweise in beiden Schriften allzuviel Raum der Einzelkritik gegeben, so daß die Grundmotive des Denkens Schelers, die Wertlehre und der Personalismus, fast gar nicht hervortreten. Unsere eigene Auseinandersetzung mit Scheler[2] sucht daher

---

[1] Michael Wittmann, Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik. (117 S.) Düsseldorf 1923, L. Schwann (Abhandlungen aus Ethik und Moral III). Jos. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers. (XI u. 241 S.) Münster 1923, Aschendorff (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie I 3). *M* 8.— Ders., Einige Hauptprobleme d. Metaphysik. Mit besonderer Bezugnahme auf d. Kritik Kants. (VIII u. 168 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. *GM* 3.50. W. Schmidt S. V. D., Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, suprarationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. (VIII u. 228 S.) Kempten 1923, Kösel-Pustet. Joh. Reinke, Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion. (VIII u. 172 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. *GM* 3.20.

[2] Erich Przywara S. J., Religionsbegründung. Max Scheler—J. H. Newman. (XVI u. 298 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. *GM* 7.40.

hauptsächlich diesen Grundmotiven nachzugehen, um von innen her eine Klärung anzubahnen.

Das aber ist das tiefste Motiv der neueren philosophischen Bewegung: wissenschaftliche Neubegründung der Religion. Und darum ist dieses auch der Hauptinhalt der eben erwähnten Schriften, zu denen noch der bedeutsame zweite Band von Wobbermins „Wesen der Religion" gerechnet werden muß[1]. Es ist reizvoll, zu beobachten, wie verschiedenfach der Gotteserweis bei den verschiedenen Denkern teils bewußt, teils unbewußt sich formt. Für Scheler, so stark er auch das phänomenologische Schauen betont, ist doch das Person-Liebe-System der Ausgangspunkt: Gott steigt auf als die Liebe und als die Person und als die Identität beider. Für Geyser, so sehr er in seinem Scheler-Buch die gewohnten Beweise hervorhebt, steckt doch der eigentliche Angelpunkt in der ihm eigentümlichen Universalienlehre: Gott ist jene Realität, die als das Geheimnis der objektiven Geltung der Allgemeinideen sich enthüllt. Die Individualideen sind genügend real verankert in den realen Individuen, aber für die Allgemeinideen läßt sich keine andere letztfundierende Realität finden als Gott; mithin schließt ihr Charakter subjektunabhängiger Geltung das Dasein Gottes ein: es „muß der letzte Grund der Wirklichkeit in dem Ideensystem eines unendlichen Geistes gelegen sein, mit andern Worten in Gott" (Hauptprobleme 74). Für Wilhelm Schmidt wieder liegt die Ansatzstelle in einem spontanen Erfassen eines „personhaften Urhebers" auch in den scheinbar irrationalen Gefühlen; Kausalitätsdrang und Personifikation sind ihm „auf den ersten Stufen der Entwicklung" untrennbare Einheit (52 ff. 69—82). So ist für ihn, wenn wir richtig sehen, schließlich das Erlebnis der eigenen Personganzheit das Medium der Gotteserkenntnis; das personale Gesamtleben als ein Akt genommen ist sozusagen das Organ für Gott (155—160). Für Reinke ist das naturwissenschaftliche Zweckproblem der Ansatzpunkt einer „Induktion" zu einem überpersönlichen Gott hin; vielleicht liegt aber der letzte Erweisgrund für ihn einerseits in der unentrinnbaren Denknotwendigkeit irgend einer Gottidee (110 ff. seines Buches) und anderseits darin, daß allein der Theismus des „transzendent-immanenten" Gottes das Positive des rein transzendenten Gottes des Deismus und des rein immanenten Gottes des Pantheismus in Eins faßt und hierdurch vom Negativen ablöst und erlöst (116 127 f. u. a.). Für Wobbermin endlich, der aus der Dualität von Wissen und Glauben zu einer Einheit durchdringen möchte, zu einer wahren „Vernunftgemäßheit", wenngleich nicht „Vernunftnotwendigkeit" der religiösen Überzeugung (379 395 454), liegen die Anknüpfungsstellen einmal im Relativcharakter und im teleologischen Charakter der Gesamtwelt (465 469), dann aber in der letzten „Intention", mit der jede geistige Haltung, kulturelle, wissenschaftliche wie ethische, auf das letzte Religiöse weist (485). An das Tiefste aber rührt er, wenn er gegenüber dem marburgischen „unendlichen Progreß" die Frage stellt, ob dieser nicht, um sinnvoll zu sein, auf einen realen „Ewigkeitsgrund" innerlich gerichtet sein müsse: es „führt ... die Ahnung des dem endlichen Dasein Transzendenten über die Stufe des endlosen Fortgangs im Endlichen hinaus zu der andern wahrer, über alles Endliche erhabener Unendlichkeit" (487).

[1] Georg Wobbermin, Das Wesen der Religion. Zweites Buch (S. 317—500). Leipzig 1922, J. C. Hinrichs.

Es ist klar, daß diesen verschiedenen Ausgangspunkten entsprechend auch die Urteile über das Gotterfahren verschieden lauten. Für Schelers Bevorzugung der in der Liebe aufleuchtenden Person ist das Gotterfahren das schlechthin Primäre, und der Gotteserweis nur eine nachträgliche metaphysische Rechtfertigung. Für Geyser hingegen (und auch für Rosenmöller), bei denen der Ausgangspunkt von vornherein nicht das individuelle Leben, sondern das überindividuelle Allgemeinideenhafte ist, tritt Eigengesetzlichkeit und Eigenwertigkeit des Gotterfahrens völlig zurück; Gotterfahrung ist nichts als Anwendung des Gotteserweises. Hier liegt wohl auch der tiefste Grund, warum Geysers Auseinandersetzung mit Scheler nur Einzelkritik geworden ist: es fehlt an der Gemeinsamkeit der Fragestellung. Wobbermin endlich scheint, bei allem Versuch einer Überwindung des Glauben-Wissen-Dualismus, doch daran festzuhalten, daß der eigentliche Grund der religiösen Gewißheit „instinktwillensmäßige Überzeugung" sei, für die alle Erweise der „Vernunftgemäßheit" nur Rechtfertigung nach außen, nicht Stütze nach innen bedeuten. Schmidt endlich strebt nach einer glücklichen Mitte zwischen Scheler und Geyser, wenn er einerseits das „Leben" (im Unterschied zum „Erleben") als Weg zu Gott bezeichnet und doch als solchen Weg, der über die Erkenntnis eines personalen „Urhebers" geht. Ähnlich gehen auch Reinkes Untersuchungen auf ein Zusammenwirken kausaler und finaler Naturbetrachtung mit seelischen Einstellungen. Wir selber betonen in der Frage des Erweises das formale metaphysische Grundelement der analogia entis und können dementsprechend für die Gotteserfahrung alle Fülle religiöser Typen ermöglichen, denen das Formale der analogia entis gemeinsam ist, die aber in seiner inhaltlichen Ausgestaltung auseinander gehen.

Eine letzte Ergänzung gewinnt dieses Gesamtbild endlich noch durch die deutsche Fichtebewegung, die in Heinz Heimsoeths Schriften[1] ihren wohl besten Ausdruck gefunden hat, und der auch die neue, vorzüglich ausgestattete Ausgabe der zwei Wissenschaftslehren Fichtes[2] dient, und durch die Mystikbewegung, aus deren Literatur wir hier nur die wichtigen und ungemein reichhaltigen Schriften Grabmanns über Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, die „Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters" und Josef Bernharts „Philosophische Mystik des Mittelalters" hervorheben wollen[3]. Heimsoeths neuer „Fichte" setzt die Linie seiner „Sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik" (Berlin 1922) fort: Fichte als wichtigster Markstein, wenn nicht (wenigstens relativer) Höhepunkt in der Entwicklung der spezifisch christlichen Philosophie von Augustin über Skotus, Meister Eckart,

[1] Heinz Heimsoeth, Fichte. (223 S.) München 1923, Ernst Reinhardt (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 23).

[2] Joh. G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801, neu herausgegeben von Fritz Medicus. (163 S.) Leipzig 1922, Felix Meiner (Philos. Bibl. 130 a). Joh. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre, vorgetragen im Jahre 1804, neu herausgegeben von Fritz Medicus. (228 S.) Leipzig 1922, Felix Meiner (Philos. Bibl. 130 c).

[3] Martin Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. Zweite, vermehrte Auflage. (72 S.) München 1923, Theatiner-Verlag (Der katholische Gedanke II). Derselbe, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. (63 S.) Augsburg 1923, Benno Filser. Jos. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters. (291 S.) München 1922, Ernst Reinhardt (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 14).

Nikolaus von Kues, Leibniz und Kant. Gottes Unendlichkeit in der Unendlichkeit des eigenwertigen Ich — das ist das Thema dieser Geistesrichtung, dem auch kantisch orientierte Kreise mehr und mehr sich anzuschließen scheinen[1]. Fast umgekehrt lautet das Thema, dem Josef Bernharts Buch dient: das (besonders in der stimmungsvollen Sprache Bernharts) entsagungsschwermütige Einsinken ins All. Und es ist gut, daß Grabmanns Schriften auch die andere Seite der deutschen Mystik aufzeigen, die lebensvolle und der Distanz zu Gott ehrfürchtig sich-bewußte Christusmystik; denn Bernhart unterstreicht allzu sehr die pantheistischen Motive. Aber so sehr das Gottesbild der Fichtebewegung und das der Mystikbewegung sich unterscheidet, dort der Gott, der in der Aktivität des Ich seine Vollentfaltung findet, hier das Ich, das im Unendlichkeitsmeer Gottes untertaucht — sie haben doch ein wichtig Gemeinsames: jenes Ahnen und Sehnen und Ringen um eine „Unmittelbarkeit" Gottes, das, wie wir früher nachgewiesen haben, der ganzen nachscholastischen Geistesperiode eignet, aber in besonders heftigem Fieber durch unsre aufgewühlte Zeit zittert[2].

So heben sich aus dem philosophischen Ringen immer deutlicher zwei Fragenkomplexe ab, die aber im Grunde ineinanderwachsen. Es ist die eine Gottesfrage, aber das eine Mal als Grundton der Auseinandersetzung zwischen Individualitätsphilosophie und Universalienphilosophie, das andere Mal im eigentlich religionsphilosophischen Streit um Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit, Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit des Göttlichen. Das Göttliche als Person oder als Form, als erkennbare Realität oder als rein mitzuvollziehender Allwille, als Weltimmanenz oder als Welttranszendenz — das sind im Grunde die Fragen.

Diese religionsphilosophischen Probleme liegen dann auch schließlich der mehr praktisch religiösen Literatur zu Grunde. Ihnen entspringen all die verschiedenen Religiositätstypen, die wir beobachten können. Da ist die neue freideutsche Frömmigkeit eines Kultus des im autonomen Ich und der ich-entstammten Gemeinschaft sich offenbarenden Allebens, wie sie unter andern im Almanach des „Weißen Ritter" 1924 atmet und wie sie Hans Cornelius in seiner Schrift „Vom Wert des Lebens" predigt[3]. Da ist die völlig dogmenlose, freischwebende Mystik des Heiler-Kreises, der die Schrift Hermann Bechmanns über Sankt Teresa und Luther sowie Grete Lüers' „Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen" dienen[4]; wissenschaftlichen Zweck können diese Para-

---

[1] Diese Orientierung zeigt sich nicht wenig auch bei Robert Reininger, Kant, seine Anhänger und seine Gegner. (313 S.) München 1923, Ernst Reinhardt (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen 27/28). Geb. *M* 4.—

[2] Diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 342 ff. Es ist darum ein hohes Verdienst, daß Grabmann, entgegen sonstigen Darstellungen, die Mystik nicht gefaßt wissen will als ein Ringen um eine nicht zu erreichende Einigung, sondern als Innewerden der bereits besessenen Einigung der Gnade: „Verinnerlichung und Erleben der ... Lehre von der übernatürlichen Gottesgemeinschaft" (Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik 61). Damit ist der Mystik die Gesundheit und Nüchternheit wiedergegeben.

[3] Weißer-Ritter-Almanach 1924. (194 S.) Berlin 1923, der Weiße-Ritter-Verlag. *M* —.75. Hans Cornelius, Vom Wert des Lebens. (70 S.) Hannover 1923, W. A. Adam.

[4] Herm. Bechmann, Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert, dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu. (100 S.) München 1922,

digmata der Söderblom-Heilerschen Terminologie kaum erfüllen, aber sie arbeiten den religiösen Typus des Heiler-Kreises gut heraus, jene Umformung nämlich der religiösen Objekte in Formen subjektiver Zustände. Diesem entfesselten religiösen Individualismus gegenüber steht nun die wundersame Mystik, wie sie in der Sammelschrift Hieron. Wilms' O. Pr. „Das Beten der Mystikerinnen" und in der feinsinnigen Übertragung der Fioretti der hl. Katharina von Siena durch Joh. Mumbauer zu Tage tritt, sowie vorab in den Schriften eines hl. Bonaventura in der meisterhaften Übertragung Siegfried Hamburgers, der uns auch eine ebenso glänzende Ausgabe der kostbaren Legenda trium sociorum geschenkt hat[1], beides klassische Dokumente jener echt franziskanischen Individualreligiosität, die die schöne Blüte oder vielleicht eher Wurzel der scotistischen Philosophie der Individualität ist. Dieser mehr kindlich einfache Individualismus hat dann sein herberes Seitenstück in der Religiosität Newmans, von dessen tiefem Dream of Gerontius nun eine schöne Übertragung durch M. Regintrudis Reichlin von Meldegg vorliegt[2]. Freilich, den letzten Atem und Rhythmus des Originals vermag keine Kunst zu erreichen; doch lebt in der vorliegenden Arbeit viel von der herben Reserve der Sprache Newmans, wenngleich in andern Partien so etwas wie ein Ton deutscher Idylle schwingt, eine Art Anklang an „Dreizehnlinden". Auch die dankenswerte Übertragung der Chrysostomus- und Theodoret-Skizzen Newmans durch Joseph Karl[3] kann dem Studium der eigenartigen Individualfrömmigkeit Newmans dienen; nur vermisse ich in dieser Übertragung hie und da die Ehrfurcht vor dem Rhythmus der Sprache Newmans. Siegfried Hamburgers Übersetzungskunst sollte auch für die Übertragung von Newman-Schriften Vorbild sein. Derselbe Theatiner-Verlag, der uns Dokumente franziskanischer Frömmigkeit schenkt, hat endlich auch Schriften herausgegeben, die einen ganz andern religiösen Typus tragen. Ich meine die Übertragung des „Leben des Heiligen Anselm von Canterbury" von Dr. Günther Müllers geschickter Hand und die von Hermann Bahr und Ernst Kamnitzer herausgegebene Manzoni-Gesamtausgabe[4]. Der Geist, der

---

Chr. Kaiser (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 4). Grete Lüers, Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen. (64 S.) München 1923, Ernst Reinhardt (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 6). Geb. *M* 1.—

[1] Das Beten der Mystikerinnen, von Hieronymus Wilms O. Pr. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. (X u. 234 S.) Freiburg 1923, Herder. *GM* 3.40. Aus dem Liliengarten der hl. Katharina von Siena, nach der italienischen Ausgabe des P. Innocenzo Taurisano O. Pr. bearbeitet von Joh. Mumbauer. (XX u. 160 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. *GM* 3.10. Die Werke des hl. Bonaventura, herausgegeben von P. Elzear Schulte, Dietrich v. Hildebrand u. S. J. Hamburger. Erster Band: Mystisch-aszetische Schriften I, übertragen von S. J. Hamburger. (183 S.) München 1923, Theatiner-Verlag. Geb. *M* 3.— Legenda trium sociorum, Bericht von dem Leben des hl. Franziskus, Übersetzung und Nachwort von S. J. Hamburger. (140 S.) München 1923, Theatiner-Verlag. Geb. *M* 2.50.

[2] Der Traum des Gerontius, von J. H. Kard. Newman, aus dem Englischen übertragen von M. Regintrudis Reichlin von Meldegg O. S. B. (63 S.) Leipzig 1923, Vier-Quellen-Verlag.

[3] Sankt Chrysostomus, Schicksale des Theodoret, von J. H. Kardinal Newman. Deutsch von Jos. Karl. (223 S.) Mainz 1923, Matthias-Grünewald-Verlag.

[4] Das Leben des hl. Anselm von Canterbury, übersetzt von Dr. Günther Müller. (163 S.) München 1923, Theatiner-Verlag. Geb. *M* 3.— Die Werke von Alessandro Manzoni, herausgegeben von Herm. Bahr und Ernst Kamnitzer. Band III/IV: Die Verlobten, ins Deutsche übertragen von Joh. Schuchter (460 u. 465 S.) München 1923, Theatiner-Verlag.

in diesen Schriften weht, ist kühler, gebändigter Geist der Form; so sehr tritt das Individuum zurück, daß es selber wie unpersönliche Sache erscheint. Die kühle Distanz zum eigenen Ich, die Objektivität des eigenen Lebens, die Andacht zur Verklärung der Form, dieser Atem einer Religiosität des Objekts ist hier, echt wie selten sonst, zu verspüren.

Bleibt es bei den Gegensätzen? Eine erste Synthese könnte das innere Leben des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker selbst darstellen, von dem das neue Jahrbuch 1923 sprechendes Zeugnis ablegt[1]. Hier ringen franziskanische, benediktinische, Newmansche Frömmigkeit in edlem Wettstreit miteinander, und das Ideal der Polarität, wie es in ungewolltem, überraschendem Zusammenklang aus den Vorträgen der Herbsttagung von Ulm 1923 heraustönte, ist tatsächlich das Programm einer weitgespannten Synthese, einer wahren Einheit der Gegensätze. In besonderer Weise streben aber drei eigene Schriften einer solchen Synthese zu: Daniel Feulings „Vom Wesen des katholischen Glaubens und Lebens", Arn. Rademachers „Vernünftiger Glaube" und Romano Guardinis „Auf dem Wege"[2]. Feulings Schrift ist nicht so sehr ein Ringen um Synthese als eine Darlegung katholischer Geschlossenheit aus einer selbst synthetisch angelegten Seele heraus. Rademachers Ringen um Synthese geht auf gegenseitige Bindung von Weltbejahung und Überweltlichkeit, Einzelfrömmigkeit und Gemeinschaftsfrömmigkeit, persönlicher Frömmigkeit und kirchlicher Frömmigkeit, Humanität und Heiligkeit. Es ist im Grunde der Lebensstil des „gottzugewandten Weltmenschen", wie Rademacher ihn in einem bedeutsamen Aufsatz der „Seele" (April 1923) genannt hat, dem seine Synthese zustrebt: „Das letzte Ziel der Aszese ist der vollkommene gottebenbildliche Mensch" (Vernünftiger Glaube 163). Es ist, geistesgeschichtlich gesprochen, die ignatianische Bindung von Arbeitsleben und Gebetsleben, Gotteshingabe und Selbstringen, die Rademacher meint. Aber ist die Harmonie, wie Rademacher sie schließlich ausbaut, nicht etwas zu harmonisch geworden, so daß die lebensnotwendige Spannung und Gegensätzlichkeit fast aufgelöst erscheint? Gewiß, Natur und Gnade im Sinne sittlicher Hilfe (gratia sanans usw.) knüpfen sich ohne Spannung zur Einheit des „Edelmenschen". Aber liegt im Verhältnis von Natur und Gnade im Sinne der „Teilnahme an göttlicher Natur" (gratia elevans) und, auf der andern Seite, im Verhältnis von ehemals gefallener Natur und Gnade im Sinne von Erlösungsgnade nicht eine Art notwendiger Spannung zwischen Überweltlichkeit und Innerweltlichkeit, positiver und negativer Aszese? Bedingt die „Teilnahme an göttlicher Natur" nicht eine Art wahrer Vorherrschaft der conversatio in coelis, des „Bürgerrechts im Himmel", so daß aller Erdendienst mehr im Geiste der dem menschgewordenen Gott nachfolgen-

Geb. *M* 14.— Band V: Schriften zur Philosophie und Ästhetik, ins Deutsche übertragen von Franz Arens. (615 S.) Geb. *M* 12.— Band VI: Betrachtungen über die katholische Moral, ins Deutsche übertragen von Franz Arens. (544 S.) Geb. *M* 12.—

[1] Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung 1922. (158 S.) Augsburg 1923, Haas & Grabherr.

[2] Daniel Feuling O. S. B., Vom Wesen des katholischen Glaubens und Lebens[2]. (30 S.) Beuron 1923, Verlag der Beuroner Kunstschule. Arn. Rademacher, Vernünftiger Glaube. Altes und Neues zu religiösen Zeitfragen. (VIII u. 224 S.) Freiburg 1923, Herder & Co. Geb. *GM* 3.60. Romano Guardini, Auf dem Wege. Versuche. (166 S.) Mainz 1923, Matthias-Grünewald-Verlag.

den dienenden Liebe geschieht und nicht so sehr im Geiste natürlicher Schaffenskraft? Und kommt aus der Erbsündewirklichkeit nicht notwendigerweise eine Art heiliger Scheu vor den dunklen Tiefen von Welt und Ich? Liegt also nicht doch im letzten Wesen des Menschen, so wie er nun einmal von Gott gewollt ist, die ungelöste und unlösbare Spannung — und damit nicht Harmonie als Lebensideal, sondern Polarität?

Aus diesen Fragen heraus neigen wir mehr zu der Lösungsform, in die Guardinis Buch ausklingt, der Lösungsform eines „letzten Zusammenklanges der Gegensätze" (150). Deutlich zeigt dieses Buch, wie auch Guardini nur sehr langsam den Weg sucht vom Ideal einer irgendwelchen Harmonie zum reifen Verzicht der Gegensatzeinheit. In den ersten Aufsätzen, die in die Frühzeit des Verfassers hinabreichen, spricht noch das alte einseitige Form- und Gemeinschaftsideal. Aber das ergreifende „Gespräch vom Reichtum Christi" ist neue Weise. „Uns sind in reiner Geschiedenheit Strahlen des Lichtes herausgebrochen, aber die sie gesandt hat, die Sonne, ist nur eine. Sie ist zu groß, als daß ein einziges Auge sie ganz erschauen könnte. Wir sind Menschen, jeder sieht von ihr vor allem das, wozu seine Art ihn besonders sichtig macht. Sie aber bleibt eine. Und von uns fordert sie, daß jeder demütig sei und nicht den Strahl, der gerade ihm besonders leuchtet, für ihre ganze Fülle ansehe. Jeder muß seine Enge anerkennen und ihre allüberstrahlende Größe, muß sich der ganzen Wahrheit öffnen und über seine Grenzen hinausgehen" (164). Das ist das Wort zur Lösung der letzten Fragen, die auch das feinsinnige Buch Rademachers noch offen läßt; das ist das Wort, das wir mit Freuden unterschreiben als Formulierung jenes Ideals der Polarität, dem sowohl unser Büchlein „Kirchenjahr" wie auch die erweiterte Ausgabe unsrer Ulmer Vorträge „Gottgeheimnis der Welt" zu dienen versuchen. Die Vielfältigkeiten religiöser Typen und die Spannungen und Wandlungen im innerindividuellen religiösen Leben selbst bleiben; denn die Wirklichkeit ist allzu groß und unerschöpflich und gegensätzlich. Aber das ist möglich: Weite des Blickes und Aufgelockertheit der Seele im Angesicht des Gottes der Unendlichkeit, der in allem als der Eine sich spiegelt und in jedem in besonderer Weise. Darin liegt dann auch die heilsame Überwindung alles einseitigen Individualismus und alles einseitigen Formalismus und aller einseitig mystischen Unmittelbarkeit. Die besondere Abspiegelung Gottes im Einzelmenschen fordert seine Abspiegelung in den Mitmenschen zur Ergänzung: die Fülle des Gottesbildes wächst aus dem hin- und herflutenden Zueinander von Individuum und Gemeinschaft. Diese Fülle des Gottesbildes setzt aber seine wahre Brechung durch die verschiedenen Medien voraus, d. h. die Mittelbarkeit der Gotteserkenntnis ist die Grundbedingung religiösen Reichtums und religiösen Wachstums. So liegt im tief erkannten Programm eines Denksystems der Polarität jene Lösung, der die Probleme der Zeit zustreben. Es ist der Stern, der am Schluß unsres Ganges durch die Zeit uns zustrahlt.

Erich Przywara S. J.

Das Vermächtnis Ritas.

Mit dem letzten Werk Handel-Mazzettis, „Ritas Vermächtnis“ [1] hat sich ihre Rita-Dichtung zu einer Romantrilogie ausgewachsen. „Brüderlein und Schwesterlein“ [2] erzählte den Kampf, den die eben der Klostererziehung entwachsene Rita Kürschner gegen Eltern und Umwelt führt, um ihrem Herzenswunsch und dem Rufe der Gnade, die sie ins Kloster ziehen, treu zu bleiben. Das stürzende Kruzifix, an dessen Füße Rita sich in der höchsten Not klammert, beendet für die irdische Auffassung als Zufallstragik, für die katholische Gläubigkeit erlösend das Ringen der Sponsa Christi. Aus Bruchstücken, die bei der abschließenden Bearbeitung dieses Romans unverwendet blieben, sind „Ritas Briefe“ [3] entstanden. Einer Anregung Johannes Mumbauers folgend, baute die Dichterin die Briefe Ritas an die Révérende Mère ihres Erziehungsinstituts zu einem biographischen Roman aus, der in fünf Teilen von 1915 bis 1921 erschien. Das Vorwort, das Mumbauer der Gesamtausgabe vorausschickt, teilt aus einem Schreiben der Dichterin die von religiöser Ergriffenheit getragenen Worte mit: „Die Rita, erzählen mir zahllose Briefe von der deutschen und österreichischen Front, hat junge Herzen vor Befleckung, junge Vitalitäten vorm Niedersinken in den Sumpf bewahrt. ... Alles weltliche Lob versinkt daneben und verweht wie Staub. ... Gott sei die Ehre!“ — Diese ethische Wirkung der Briefe Ritas gab die Idee zu dem dritten Rita-Buch, in dem die werbende Kraft, die von der heroischen und doch so kindlich zarten Heilandsbraut auch nach ihrem Tode ausstrahlt, über Neuheidentum und dämonische Mächte triumphiert. „Ritas Vermächtnis“ klingt aus in den frohlockenden Worten des Bischofs, der den Sieg Christi über den Antichrist voraussagt.

Die Rita-Trilogie muß an die Stephana-Trilogie erinnern. Hier wie dort sucht Handel-Mazzetti das katholische Ideal der Sponsa Christi zu verkörpern, der Seele, die auf die irdische Liebe der Geschlechter verzichtet, um ihre Liebeskraft und Lebensarbeit ungeteilt dem Gottmenschen zu weihen. Hier wie dort wirbt die Verkörperung dieses Ideals unwiderstehlich für die Sache Christi, die für die Dichterin mit der katholischen Kirche zusammenfällt. Ist diese apostolische Auswirkung des Ideals der Heilandsbraut das Treibende bei der Schaffung der Stephana-Trilogie, deren Handlung ganz auf das Widerspiel zwischen Stephana und Heinrich Händel aufgebaut ist, so war die Rita-Dichtung vorerst nur in die Schönheit der jungfräulichen Heilandsliebe verschaut.

Mit solcher Hingebung versenkte sich die Dichterin in die Jungmädchenseele, deren ganzes Sehnen nach dem Kloster geht, daß sie aus dieser Seele heraus einen mächtigen Band Briefe dichtete. Von vornherein spricht allerlei gegen eine ergreifende Wirkung dieser Briefdichtung. Der Leser kennt schon aus „Brüderlein und Schwesterlein“ das Schicksal der kleinen Heilandsbraut. Er weiß, da Mère Mathilde die Briefe ein letztes Mal zu lesen beginnt, um sie

---

[1] Roman von E. v. Handel-Mazzetti. 8° (488 S.) Hochdorf (Schweiz) 1922, Anton Sander. 6.50, geb. 7.50 Schweizerfranken.

[2] Vgl. die ausführliche Besprechung P. J. Overmans' in dieser Zeitschrift 86 (1913) 95 ff.

[3] Von E. v. Handel-Mazzetti. Gesamtausgabe. 8° (674 S.) Saarlouis 1922, Hausen.

dann nach der Weisung ihres Beichtvaters zu verbrennen, liegt Rita bereits als Märtyrin für ihre Liebe zu Jesus und zur Jungfräulichkeit auf der Totenbahre. Ist so die stoffliche Spannung ausgeschaltet, so drohen seitens der Form Hemmungen. Rita wird einmal „halb Backfisch, halb Engel" genannt. Diesen Charakter spiegeln die Briefe getreu wider mit ihrem Gefühlsüberschwang, ihrer Redseligkeit, mit den zwei- und dreifachen Ausrufungszeichen, den tausend und zehntausend Grüßen an die schwärmerisch verehrte Révérende Mère. Und doch — obgleich ich recht skeptisch an die Lesung der Briefe ging, riß mich bald da, bald dort der Strom religiöser Innigkeit fort, der mit der Gewalt einer Naturkraft durch die Dichtung flutet. Mehr als einmal wurden mir die Augen naß und kam mich zugleich ein Lachen an ob der schelmisch-kindlichen Form. Und ich erlebte, was mir noch nie beim Lesen einer Dichtung widerfahren war. Des Morgens beim Erwachen hatte ich das herzbeengende Gefühl einer großen Sorge, für die mir erst gar kein Grund einfallen wollte. Es war die Angst um Rita wie um ein Menschenkind der Wirklichkeit, das mich aus höchster Seelennot um Hilfe angerufen. Immer wieder mußte ich die Beklemmung abschütteln mit dem Gedanken: Es ist ja nur ästhetischer Schein.... Gewiß werde ich noch manches Mal nach Ritas Briefen greifen, die mit ihrer mystischen Lyrik bei aller Verschiedenheit zuletzt einen ähnlichen Eindruck hinterlassen wie Seuses Selbstbiographie. Aber dann gehe ich in weitem Bogen den sensationellen Bereicherungen aus dem Wege, die dem Briefbuch den Reiz stofflicher Neuheit geben sollen. An unterhaltender Spannung gewinnt das Buch durch das Duell, in dem Lorenzen seinen edlen Mitbewerber erschießt, durch den niederträchtigen Versuch der kupplerischen Mutter, Ritas Jungfräulichkeit dem begünstigten Bewerber preiszugeben, durch das Auftreten Ritas auf der Liebhaberbühne, das ihr die unsittliche Annäherung eines Balkanfürsten zuzieht; aber der künstlerische Wert des Ganzen leidet empfindlich unter diesen effekthaschenden Zutaten. Überhaupt hätte das Briefbuch durch Kürzung ästhetisch gewonnen, ohne daß man darum pedantisch nachzumessen braucht, wieviel Druckseiten, wieviel Schreibseiten die einzelnen Briefe umfassen und ob Zeit und Kraft auch des schreibseligsten Backfisches dazu ausreichen konnten. Von den episch-stofflichen Erweiterungen über „Brüderlein und Schwesterlein" hinaus bedeutet einen Gewinn die Gestalt des männlich schönen und charaktervollen Ernst Salis, in dem Rita ein Mann entgegentritt, der auf sie Eindruck machen könnte, und die Einführung des hl. Benedikt Labre als besonders originellen Vertreters der Heiligen, die Rita verehrt. Freilich sollte Salis nicht durch den Zweikampf beseitigt werden und der Heilige nicht durch seinen Ruf Sauve-toi als Deus ex machina eingreifen. Dem kalvinischen Salis wie der jüdischen Isolde Singer gegenüber läßt die Dichterin auch die apostolisch werbende Kraft spielen, die von der Sponsa Christi ausgeht. Aber der Hauptgehalt und der Hauptreiz bleibt die Lyrik, in der Rita auf der Grenze zwischen Kind und Weib ihre warmherzige, kraftvolle Jesusliebe und Klostersehnsucht ausströmt, bleibt der Liebreiz unberührter Kindesunschuld, der so manches Soldatenherz im Weltkrieg bezauberte. Daß Rita nicht nur kindlich unschuldig ist, sondern auch kindlich unwissend, ist psychologisch möglich und künstlerisch reizvoll, aber als Ideal sollte es nicht hingestellt werden. Es wäre für Rita, unbeschadet ihrer Liebe zur Jungfräulichkeit, besser

gewesen, sie hätte beim Eintritt ins Leben um das Mutterwerden mehr gewußt, als daß die Mutter ihr Kind in Schmerzen gebärt.

Die religiöse und künstlerische Kraft strömt der Briefdichtung aus dem Jahre zu, das Handel-Mazzetti im Erziehungsinstitut der Englischen Fräulein zu St. Pölten verlebte. Aus josephinischer Nüchternheit in das formenreiche, gefühlswarme Klosterleben tretend, das die barocke Pracht des 17. Jahrhunderts als baulicher Rahmen umschloß, empfand sie doppelt die religiöse Kraft und Schönheit eines Katholizismus, den keinerlei Nationalismus verwässert hatte. Das Kloster zu St. Pölten ist Handel-Mazzettis religiöse Heimat geworden; die Liebe zu dieser Heimat, ein Heimweh nach ihrem Marienfried ist die tiefe Seele der Rita-Dichtung.

* * *

In dem Roman „Ritas Vermächtnis" soll die ethisch-religiöse Macht künstlerisch gestaltet werden, die eine nahezu vollkommene Verkörperung des Ideals der Sponsa Christi über die Seele des Mannes besitzt. Dadurch, daß nicht die lebende Rita auftritt, sondern durch ihr Vermächtnis, ihre im Kloster Marienfried als kostbares Heiligtum aufbewahrten Briefe weiterwirkt, gewinnt die Dichterin den Vorteil, daß das Sinnlich-Erotische aus der Anziehungskraft des Ewig-Weiblichen ausgeschaltet scheint. Wirkte der Zug der Geschlechterliebe, die Hoffnung, Rita einmal zu besitzen, bei Ernst Salis noch mit, so soll für Golf Boscari die Schönheit der selbstlosen, jungfräulichen Jesusliebe der schon Verstorbenen zur Ursache einer vollständigen sittlich-religiösen Umwälzung werden.

Golf, eigentlich James — literarisch ein Abkömmling Jesses —, ist der Sohn des amerikanischen Kupferkönigs Boscari. Dieser, das Haupt der nordamerikanischen Freimaurerei, weilt zu Wien, wo sich etwa ein Jahrzehnt vor dem Weltkrieg die Maurerei der ganzen Welt enger zusammenschließen will. In den Briefen Ritas, die, ohne im Druck veröffentlicht zu sein, starke religiöse Kräfte ausstrahlen, Erweckungen, Ordensberufe und Abfall von Maurern bewirken, sehen die Freimaurer den Beginn einer zweiten Lourdesbewegung. Dem wollen sie zuvorkommen, indem sie die Briefe selbst in einer solchen Aufmachung publizieren, daß Rita als Närrin und perverse Schwärmerin das „Hohngelächter von zwei Hemisphären weckt". Der zwanzigjährige Golf bietet sich übermütig an, die Briefe den Nonnen abzulisten. Als amerikanischer Geistlicher verkleidet erscheint er zu Marienfried, um im Auftrag des Kardinals von Wien für diesen die Briefe Ritas zu holen.

Eine Visitenkarte des Kardinals mit einigen meisterhaft gefälschten Zeilen führen ihn ein. In Abwesenheit der Oberin liefert ihm ihre Stellvertreterin trotz einiger Bedenken schließlich den kostbaren Schatz aus. Auf dem Rückweg vom Kloster begegnet Golf einem Geistlichen, dem er schon auf dem Hinweg dadurch aufgefallen war, daß er das Sanktissimum nicht grüßte. Der Priester, Dr. Mundberger, der von einem Versehgang zurückkehrt, stellt Golf zur Rede ob der Maskerade, die er deutlich durchschaut, und will Auskunft über das Paket, das Golf jetzt trägt. Da er Golf das Paket, in dem er gestohlene Reliquien vermutet, entreißen will, schießt ihn dieser nieder. Unbemerkt entkommt Golf in das Gasthaus, in dem er als Handelsreisender abgestiegen war. Die Stunden bis zur Abfahrt des Zuges nach Wien benützt

er dazu, Ritas Briefe zu lesen, trotzdem ihn einer der Maurermeister feierlich davor gewarnt hatte. Durch die Lesung der Briefe geht nun eine solche Wandlung in ihm vor, daß ihn der unritterliche Kampf gegen die tote Rita reut. Er will nichts damit zu tun haben und beschließt, die Briefe den Nonnen zurückzustellen, als Unbekannter, der irgendwie in deren Besitz gekommen ist. Doch an der Klosterpforte wird er erkannt. Der Bischof des Ortes, an den die Nonnen in neuerwachten Zweifeln sich um Rat und Hilfe gewendet haben und der gerade die Nachricht von dem mörderischen Überfall auf Dr. Mundberger empfangen hat, ist selbst zugegen und tritt Golf entgegen. Golf räumt ein, daß er Freimaurer ist und daß er den Schuß auf den greisen Priester abgegeben hat. Der Bischof will ihn sofort verhaften lassen, aber auf die Fürsprache der Nonnen gewährt er Golfs Bitte, die Verhaftung um einen Tag zu verschieben, damit Golf seinem Vater eine wichtige Mitteilung machen könne. Nach Wien zurückgekehrt, findet er die Meister bei seinem Vater versammelt. Der dämonische Dr. Luzian Stana hatte ihn in Yp überwacht und tritt jetzt als Ankläger gegen ihn auf. Nur wenn Golf, der als einziger Maurer Ritas Briefe gelesen, diese Briefe als Ausgeburt perverser Verirrung darstellt und ein Kruzifix mit Füßen tritt, soll er dem Strafgericht über den Verräter an der Freimaurerei entgehen. Dessen weigert sich Golf aus Verehrung gegen die kleine Heilige und alles, was ihr heilig war. So fällt er nach vergeblichem Kampf unter den mit Sublimat vergifteten Dolchen der Rächer. Als die Polizei sich einstellt, um den Mörder Mundbergers — dieser ist inzwischen nach vergeblicher Trepanation gestorben — zu verhaften, liegt Golf todwund danieder. Da der Vater Boscari der Polizei mit Gewalt den Zutritt zu Golf wehren will, schleppt dieser sich mit dem Aufgebot seiner letzten Kräfte herbei, um sich selbst auszuliefern. Sterbend bricht er zusammen. Der Bischof, der den Vater auf das Eingreifen der Polizei hatte vorbereiten wollen, benützt die letzten Augenblicke, um den, wie er weiß, nicht getauften Golf für die Taufe zu disponieren. Als das Taufwasser Golfs Stirne netzt, tut er den letzten Atemzug.

Dies die Fabel, die sich dramatisch gerafft in anderthalb Tagen abspielt, der es wahrhaft nicht an Spannung fehlt. Das Kernstück bildet der Gesinnungswechsel Golfs, der sich in zahlreichen Stufen vollzieht. Golf ist ein großer, eleganter, bildhübscher Junge von zwanzig Jahren. Getauft ist er nicht; der frühe Tod der Mutter verkümmerte seine Erziehung. Mit achtzehn Jahren wurde er in die Loge aufgenommen, und mit neunzehn war er bereits Vater. Herzlos fand er das Mädchen durch Geld ab. Ein vorzüglicher Rechner, ein Mensch von größter Lebensenergie und von unbeugsamem Willen, wie der Vater ihn rühmt, aber nicht philosophisch, nicht dichterisch, nicht künstlerisch begabt, wie einer der Meister kritischer als der Vater feststellt. Herzlos, sittenlos, aber gescheit — eine schwierige Aufgabe, einen solchen Charakter durch die Lyrik der Ritabriefe umzuwandeln! Erst regen sich in ihm auch nur Widerwille und Hohn gegen das Backfischgerede. Da beginnt der Name Jesu, der erst nur hie und da „wie ein Banjoo von ganz weit klingt", aber bald wie eine silberne Glocke durch alle Briefe läutet, ihn zu erregen. Haß flammt in ihm auf. Und doch fühlt er die Schönheit dieser Jesusliebe, es ist, als „bekomme eine langweilige Blume plötzlich Schmetterlingsflügel, als bekäme ein

dummer Piepvogel eine Stimme voll Silber". Beschämt beginnt er sich zu spiegeln. Rita so kindlich ahnungslos unschuldig, und er mit seinem achtzehnten Jahr im Garten der Lust zu Hause. Rita so peinlich wahrheitsliebend, und er ein brillanter Lügner von früh bis spät. Rita voll zarten Mitleids und Menschenliebe, und er herzlos, hat Menschenblut an den Händen kleben. Aber wieder bäumt sich sein Widerstand, da Rita so gar nichts von der Liebe zum Manne wissen will, da ihre Klostersehnsucht über alle Dämme steigt. Als ob Rita zugegen wäre, spricht er zu ihr: „Reizlos waren Sie — das weiß ein Kerl genau. Der, den Sie liebten, der sagte: Danke bestens! — und nun mußte der andere her...." Aber da fällt ihm das Lichtbild Ritas in die Hände, das bei den Briefen liegt, und er sieht, daß Rita schön war, „so schön war keine seiner Freundinnen". Nun siegt die bewundernde Liebe über ihn, er will keinen Teil haben an dem Kampf gegen „das tote Mädel". Der erste Gedanke ist, die Briefe zu verbrennen, dann entschließt er sich, sie zurückzustellen. Er wird die Erinnerung nicht los an die „die süßen, närrischen Briefe der kleinen Heiligen und an ihr Bild, das allerliebste". Und nun folgt Zug um Zug die Wandlung seiner Seele. Erst das Mitleid mit dem „alten Reverend", den er niedergeschossen; zum ersten Mal erwacht das Gewissen in seiner frechen Brust. Zum ersten Mal denkt er daran, das Unrecht an der Mutter seines Kindes wirklich gutzumachen. Sein ritterliches Empfinden gegen Rita besteht die Feuerprobe; auch trotz der Todesdrohung der Maurer weigert er sich, die Briefe Ritas als pervers und innerlich verkommen zu bezeichnen. Da ihm Begnadigung angeboten wird, wenn er den Gekreuzigten mit Füßen tritt, muß er denken: „Ja, so war er in Yp, beim Tor — sie küßte ihm die Knie, sprach der Bischof, und das Herz, die arme, süße, kleine Närrin." Und er hebt das Kruzifix von der Erde auf den Prunktisch und wirft den Maurerschurz auf den Boden. — Im Wundfieber, das ihm die vergifteten Messerstiche der Rächer bringen, wirkt sich die sittlich-religiöse Wandlung weiter aus. Die Schmerzen nimmt er hin als „Kompensation" für seine Untat an dem alten Priester, „das kleine Mädchen hat ja ein ganzes Jahr unschuldig gelitten". Sogar die schmerzlindernde Einspritzung versagt er sich. Die Nuditäten auf seinen Tischen läßt er entfernen, nicht weil es die gestrenge Krankenschwester fordert, „aber die Kleine". Immer wieder irren seine Gedanken zum Gekreuzigten, den Rita aller irdischen Liebe vorgezogen. Weil Ritas Name in den Fragen des Bischofs lockt, bekennt er sich zum Glauben an Jesus, willigt er ein, getauft zu werden.

Wohl hat sich die Dichterin alle Mühe gegeben, den erotischen Antrieb auszuschalten; Rita ist ja tot, aber doch schleicht er sich durch das Bild, durch die Schwärmerei Golfs für die Schönheit Ritas wieder ein. Das eine oder andere Mal dämmert der Gedanke durch, daß Ritas heroische Heilandsliebe ein Wunder überirdischer Kräfte ist und darum eine Besiegelung ihres Heilandsglaubens. Von hier führt ein Weg zum Glauben im theologisch-korrekten Sinne. Freilich poetisch kaum zu gestalten. Poetisch konkreter und leichter der Einfühlung zugänglich ist die Art, wie Golf aus zärtlicher Bewunderung für die schöne, kleine Heldin auch die religiöse Welt liebt und bejaht, in der sie lebte. Gewiß konnte und mußte der Bischof die Taufe spenden, da für den sterbenden Golf das Äußerste aufzubieten war. Aber als Ziel der religiösen Entwicklung Golfs kann diese Taufe in extremis nicht befriedigen.

Ist so der Abschluß der religiösen Entwicklung Golfs wohl äußerlich glänzend, aber innerlich problematisch, so ist der sittliche Umschwung besser dargestellt. Wie Golf bei seiner Bewunderung für Rita im Gegensatz zu ihrer sittlichen Hoheit seine glänzende Verkommenheit erkennt und sich innerlich davon abwendet, ist sachlich berechtigt und künstlerisch geformt — wenn der psychologische Anstoß dieser Entwicklung ganz glaubhaft wäre. Mir will nämlich scheinen, daß ein derartig knabenhafter Charakter, so bar aller Reife des Lebens, nicht imstande ist, den eigenartigen Reiz, der über Ritas Briefen tatsächlich ruht, zu empfinden. So wenig ein gesunder Junge sich durch die mädchenhafte Lyrik des mittlern Ritabuches hindurchlesen, geschweige denn die Schönheit der hauchzarten Gefühlsmystik empfinden wird, so wenig, scheint mir, und noch weniger läßt sich dieser prachtvolle Lausbub von Golf durch die nächtliche Lesung der erbeuteten Briefe bezaubern. Dazu kommt von der formalen Seite, daß das Verständnis der Stücke aus den Briefen, die in „Ritas Vermächtnis“ mitgeteilt werden, die Lektüre des ganzen Briefbuches voraussetzt, was den Roman der künstlerischen Geschlossenheit beraubt.

Golfs sittlich-religiöse Wandlung beansprucht typische Bedeutung. Sie steht als Sinnbild des Sieges Christi und seiner Kirche über die ihr feindlichen Mächte, über die moderne Widerkirche, die Handel-Mazzetti mit Recht in der Freimaurerei sieht. Sie verkörpert deren tiefstes Wesen in Dr. Luzian Stana, dem Meister der Loge zu den sieben Flammen. Schwach mittelgroß, von dürftiger Gestalt, hat er doch etwas seltsam Fesselndes an sich. Er zeigt sich im Besitz aller Kultur und Eleganz, bedient sich aller Mittel modernster Technik. Dabei trägt er dämonisches Wesen zur Schau. Über dem gelben, bleichen Gesicht steigen die schwarzen Haare wie zwei Hörner auf; seine Augen sind bald leichenhaft, bald geben sie Licht wie elektrische Flammen; das Antlitz trägt bald lebensvolle semitische Züge, bald gleicht es einem halbverwesten Totenkopf; bei feierlichen Gelegenheiten leuchten die Zähne wie weißes Feuer. Er geht ein und aus, ohne daß man ihn kommen oder gehen sieht; nur das elektrische Licht zeigt eine seltsame Empfindlichkeit. Einmal ist nach seinem Verschwinden der Raum voll leuchtender Phosphorschlangen, die an allen Wänden und über die Decke in tausend Ringeln sich winden. Im Samtbelag des Treppengeländers hinterläßt seine Hand eine Brandspur, auch der Schwefel- und Pechgeruch fehlt nicht. Er zeigt sich von erschreckender Allwissenheit. Golf läßt er die Zukunft in magischen Bildern sehen, zeigt ihm im Spiegel seinen Leib von Messern durchbohrt, von den Flammen des Krematoriums umloht. Geheimnisvoll sind Dr. Stanas Andeutungen über sich selbst: Es gibt keine Kugel, die ihn trifft; er war in Nimpsch, als die schöne Käthe von Bora ihre Gelübde beweinte; er war jung, als die Erde jung war. . . . Er ist Satan in Person, wie sein Name andeutet und die Erzählerin ausdrücklich versichert[1].

Es soll nicht in Abrede gestellt werden, daß der dämonische Maurer mit großem technischem Geschick gestaltet ist. In einer Legende oder Spukerzählung wäre Dr. Stana eine Prachtfigur. Aber in einem Sittenbild unsrer

[1] Weniger gut legitimiert hat sich ein anderer Teufel eingeschlichen, der Druckfehlerteufel, der es besonders auf das Übermaß an fremdsprachlichen Brocken abgesehen hat.

Zeit, in einem Gegenwartsroman von ernsten Absichten hat solcher Teufelsspuk keinen Platz. Es ist gewiß, daß hinter den Freimaurern wie hinter allen bedeutenden Bewegungen, die gegen Christus und seine Kirche angehen, der Einfluß der Hölle steht. Wenn man deshalb die Gestalt Stanas als bloßes Symbol für das unsichtbare Hereinwirken des bösen Feindes nehmen könnte, ließe sie sich rechtfertigen. Aber dem steht der sonst durchaus realistische Charakter der Darstellung entgegen. Man steht vielmehr vor dem künstlerischen Ausdruck der Überzeugung, daß die Loge eine magisch-wunderbare Verbindung mit Satan unterhalte, daß die Maurer einen Teufelskult (Palladismus) übten, eine Überzeugung, die durch den Taxil-Schwindel doch ein für allemal ad absurdum geführt sein sollte. Über die Aufwärmung des Palladismuswahns, sowie über die maurerischen Aporrheta und das mysteriöse Logenidiom sprach sich P. H. Gruber, den ich als unbestrittenen katholischen Sachverständigen auf dem Gebiet der Maurerei um seine Meinungsäußerung ersuchte, in den Worten allerschärfster Ablehnung aus. Auch sei kein einziger Fall von Tötung eines Freimaurers wegen maurerischer Bundesuntreue zuverlässig nachgewiesen[1]. Es ist ein bedauerlicher Fehlgriff, in einer Schilderung des Gegenwartkampfes der Kirche statt der wirklichen Gegner phantastische Gestalten einer wenn auch genialen Traumwelt auftreten zu lassen. Gerade der Ernst katholischen Jenseitsglaubens muß gegen diese Art Romantik Einspruch erheben.

Dieser Mißgriff hängt mit zwei Eigentümlichkeiten der dichterischen Begabung Handel-Mazzettis zusammen. Es gelingt ihr am besten, ganz einfache, absolute Charaktere zu schauen und zu schildern. Der moderne Mensch mit seiner Kompliziertheit und seinem Skeptizismus bleibt ihr fremd. Darum macht sie zum Helden dieses Gegenwartromans Golf, der trotz seiner Vaterschaft ein Knabe ist, dazu ein „amerikanischer Lausbub, wie er im Buch", d. h. in europäischen Büchern steht, und drum führt sie als Gegenspieler den absolut Bösen in Person ein. Die andere Eigenart ist die Vorliebe für die Formensprache des Barock. Das Auftreten Luzifers gab ihr reichlich Anlaß, auch in moderner Umgebung ins Übermenschliche zu stürmen, die grellsten Lichter aufzusetzen und höllische Dissonanzen gellen zu lassen. Bewunderungswürdig ist z. B., wie der Lärm des Automobils ins Dämonische gesteigert wird. „Ein zorniges Surren naht, es wird ein Schnauben, Brausen, Orgeln, Dröhnen ... Und jetzt! Das Hupensignal, über alle Maßen scheußlich, wie das Gelächter eines ganzen Waldes von Eulen ... Das Auto wartet, summt und surrt wie ein unterirdisches Hornissennest, es wirft klafterhoch funkenschwangere Wolken in die Höhe ... angekurbelt donnert der Motor wie ein Vulkan." — Man hat noch lang den höllischen Lärm im Ohr, mit dem Stana von hinnen fährt.

Gewiß ist „Ritas Vermächtnis" eine spannende Lesung, nur zu spannend. Gewiß sind die Personen, auch die Nebenrollen mit der Handel-Mazzetti

[1] In seiner kritischen Beleuchtung des Verhältnisses von Freimaurerei und Satanismus (Leo Taxils Palladismus. Roman II [Berlin 1897] 172 ff.) hat P. Gruber auch die Unglaubwürdigkeit des Berichts dargetan, der den Dominikanergeneral Jandel († 1872) Zeuge einer Teufelserscheinung in der Loge sein läßt. Diese Erzählung, die, leider von P. Cormier in die Lebensbeschreibung Jandels aufgenommen, von P. Monsabré O. Pr. aber als reine Fabel bezeichnet worden ist, hätte wirklich nicht wieder in allem Ernste durch den bischöflichen Sekretär aufgetischt werden sollen.

eigenen Kunst konkretisiert: der an Joachim Händel erinnernde Vater Golfs, die zarte Schwester, eine zweite Amey, der ideale, aber katechismussteife Bischof und sein harteifernder Sekretär, die herbe Diakonissin. Gewiß ist die Handlung dramatisch straff gebaut; leider finden sich manche Unwahrscheinlichkeiten, vor allem ist der tragische Endkampf Golfs mit der Maurerei an die unglaubliche Annahme geknüpft, die Polizei habe auf Ersuchen des Bischofs die Verhaftung einen Tag hinausgeschoben. Gewiß zeigt die Gestaltung überall die Handel-Mazzetti eigene Art, die Welt in stimmungsgesättigten Farben und Klängen von halluzinatorischer Kraft zu bilden, während Linien und Räume ins Unbestimmt-Unendliche verdämmern. Aber trotz all diesen Einzelvorzügen des „Vermächtnisses" — künstlerische und religiöse Ewigkeitswerte enthält die Rita-Trilogie nur in ihrem Mittelstück, der Briefdichtung.

* * *

Will man die siegende und werbende Kraft, die von dem Ideal der Heilandsbraut ausgeht, ästhetisch schön und religiös erschütternd gestaltet sehen, so muß man zu „Stephana Schwertner" [1] greifen. Mag die Stephana-Trilogie rein künstlerisch auch nicht so hoch stehen wie „Jesse und Maria", so scheint mir doch die Kritik dieser gewaltigen Schöpfung der österreichischen Dichterin nicht gerecht geworden zu sein. Es ist begreiflich, daß akatholische Kritiker durch das jubelnde Bekenntnis zur katholischen Kirche, das wie ein Leitmotiv immer wiederkehrt, sich abgestoßen fühlten. Aber auch katholische Besprechungen waren zum Teil sehr zurückhaltend. Zweierlei forderte eine mehr oder minder verschleierte Ablehnung heraus. Einmal die Intransigenz, mit der die idealgezeichneten Charaktere des Katholizismus auftreten. In dem Kampf, der im letzten Jahrzehnt vor dem Weltkrieg die deutschen Katholiken entzweite, wirkte dies als Bekenntnis zu dem einen Lager. Dies um so mehr, als der Roman sogar Schlagworte jenes Streites in nicht mißzuverstehender Betonung aufnahm. Kein Wunder, daß die Wertung des Romans dadurch beeinflußt wurde. Das Zweite, was der Stephana-Dichtung allerlei Ausstellungen zuzog, sind unleugbare Verstöße gegen verstandesmäßig nachzuprüfende Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten. Doch haben diese Verstöße keinen wesentlichen Einfluß auf den Gang der Handlung und die Entwicklung der Charaktere, die ganze Formgebung aber, die den kraftstrotzenden, stürmisch-bewegten Geist des Barock atmet, trägt über das sorglose Spiel mit Regeln des nüchternen Verstandes und mit Gesetzen der prosaischen Wirklichkeit hinweg. Freilich wird ein Empfinden vorausgesetzt, das von der barocken Kunstform ganz in Schwingung gerät, ohne daß ständig eine intellektualistisch-klassische Ästhetik die Hand dämpfend auf die Saiten legt. Während die barocken Formen in „Ritas Vermächtnis" in stilwidrigem Gegensatz zum modernen Lebensgefühl stehen, ist diese Gestaltung in der Stephana-Dichtung der deckende Ausdruck des Geistes der Zeit, in der der Roman spielt. „Stephana Schwertner" ist das von Gefühlsstürmen durchbrauste Hohelied der jungfräulichen Heilandsliebe und der Begeisterung für die katholische Kirche; wie ein dreifach getürmter Barockaltar baut sich die Stephanatrilogie um den Tabernakel der katholischen Kirche auf. **Sigmund Stang** S. J.

---

[1] Die letzte Auflage (1922) trägt den Vermerk: 64.—69. Tausend.

Besprechungen.

Biographie.

Johann Evangelist Kleiser. Lebensblätter, gesammelt von A. W., herausgegeben im Canisiuswerk in Freiburg in der Schweiz. kl. 8° (136 S.) Freiburg (Schweiz) 1922, Päpstliche Canisiusdruckerei.

Das mit vielen hübschen Bildern geschmückte Buch will keine erschöpfende Lebensbeschreibung sein. Ein Verehrer des verewigten Prälaten hat Erinnerungen gesammelt und aus den Tagebüchern des Mannes Auszüge gemacht. Zum Schlusse faßt der Freiburger Universitätsprofessor Dr. Joseph Beck in kräftigen, liebewarmen Worten zusammen, was Kleiser gedacht, gewollt, geleistet hat.

So lernen wir einen Priester kennen, der, körperlich ein Riese, geistig hochgemut und hochgesinnt, kurze Zeit in seiner badischen Heimat, dann 44 Jahre zu Freiburg in der Schweiz in das kirchliche wie in das bürgerliche Leben seiner Umwelt mächtig und segensreich eingegriffen hat. Kleisers Jugend fiel in eine Zeit, da die Wogen des Kulturkampfes hoch gingen und Altkatholizismus, Freimaurertum, Liberalismus um die Wette gegen die Kirche anstürmten. Aus einer echt katholischen Familie des Schwarzwaldes stammend, entwickelte er sich frühzeitig zu einem Gottesstreiter. Von Alban Stolz und Konstantin v. Schäzler für die heilige Sache der Kirche begeistert, schreibt er schon als Student in katholische Zeitungen, wirbt er für die Wahlen, spart er sich seinen Peterspfennig vom Munde ab, ist er beim Vinzenzverein wie beim Gesellenverein, in der marianischen Kongregation wie im dritten Orden des hl. Franz von Assisi zu treffen. Man möchte fast lächeln, wenn man gewahrt, wie nun der jugendlich feurige „Hetzkaplan" einem alten „großherzoglichen" Dekan aus der wessenbergischen Eiszeit auf den Nacken gesetzt wird. Doch bald vertrieb der böse Kanzelparagraph den unerschrockenen Verkünder der göttlichen Wahrheit vom deutschen Boden.

Er durchwandert jetzt ruhelos Belgien, Holland, England, Irland, Österreich, hält Reden und sammelt Geld für kirchliche Zwecke. Da öffnet sich ihm eine zweite Heimat in der schweizerischen Canisiusstadt Freiburg. Hier bietet sich uns ein herzerquickender Anblick: Kleiser ist unermüdlich im Predigen, Beichthören, Christenlehre-Erteilen. Am liebsten weilt er bei denen, die des Priesters am meisten bedürfen, bei den Kindern, den Arbeitern, den Dienstboten, den Kranken, den Gefangenen. Er gründet und leitet Vereine, gibt Exerzitien, unterrichtet Konvertiten. Für sich selbst ist er anspruchslos; für fremde Not dagegen hat er volle Hände. Im Jahr 1902 hat er den Opfern des sizilianischen Erdbebens mehr als 20 000 Franken geschickt; in dem einen Jahr 1915 hat er dem Papste Benedikt XV. 17 000 Franken als Peterspfennig zu Füßen gelegt. Von Kindheit an ein warmer Marienverehrer, erneuert und schmückt er die Freiburger Marienkirche, erwirkt er die feierliche kirchliche Krönung des dortigen Marien-Standbildes, führt er über 40 Jahre lang jedes Frühjahr und jeden Herbst einen Pilgerzug nach dem Marien-Heiligtum von Einsiedeln. Ihm haben wir es auch an erster Stelle zu danken, daß 1902 der Freiburger internationale Marienkongreß zustande kam, ganz davon zu schweigen, daß wir ihm als Lourdes- und Romwallfahrer, als Teilnehmer an katholischen Generalversammlungen in Deutschland und Österreich, als Leiter der Liga pro Ecclesia et Pontifice begegnen. Auch das Gedächtnis der glänzenden Jahrhundertfeier, durch die Freiburg 1897 seinen Apostel, den seligen Petrus Canisius, verherrlichte, ist mit Kleisers Namen unzertrennlich verknüpft, wie er denn überhaupt sich nicht genug darin tun konnte, wenn es galt, die Verehrung dieses großen Mannes durch Wort und Schrift zu verbreiten.

Vollstes Verständnis besaß Kleiser für die Macht, welche die Presse auf geistlichem wie auf weltlichem Gebiete ausübt. Wir lernen in ihm einen echten Preßapostel kennen. Gute Bücher drucken und verbreiten, in Zeitungen und Zeitschriften ohne jegliche Abschwächung die Grundsätze des Glaubens darlegen und die Rechte der Kirche verteidigen, das war seines Lebens höchster Gedanke. Dem Papste ergeben bis ins innerste Mark hinein, führte er mit der Freimaurerei, dem Radikalismus, Liberalismus, Altkatholizismus, Modernismus sozusagen einen Kampf auf Leben und Tod.

Da müssen wir es denn aber auch dem Verfasser der „Lebensblätter" zum besondern Verdienste anrechnen, daß er mit einer unbequemen Wahrheit nicht hinter dem Berge hält. Was einst dem badischen Gymnasiasten nach einer

Rede, die er gehalten, sein Direktor vorhergesagt hatte: „Mit Ihrem Ungestüm werden Sie später wohl noch einmal über die Schnur hauen", das hat sich am schweizerischen Glaubensstreiter bewahrheitet. Übereifer führte ihn mehr als einmal zu bedauerlichen Entgleisungen. Daß ein solcher Mann den erklärten Feinden der Kirche ein Dorn im Auge war, ist selbstverständlich. Daß aber die Lauterkeit seiner Absichten zuweilen auch im eigenen Lager mißkannt wurde, das hat seinem edlen Herzen wohl die bittersten Stunden bereitet. Aber starken Mutes arbeitete er stets weiter. Viele Bischöfe haben ihm ihre Zustimmung erklärt und ihr Vertrauen geschenkt. Die Päpste von Pius IX. bis auf Benedikt XV., unter dem er starb, haben ihn mit Beweisen ihres Wohlwollens reichlich bedacht. Von dem durch ihn gedruckten „Wahlkatechismus" haben 60 000 Stück den Weg nach Baden gefunden. Die von ihm 1878 begonnene, deutsch und französisch erscheinenden „Canisius-Stimmen" haben den Weltkrieg, der so vielen Blättern den Tod gebracht hat, überdauert und fahren fort, in volkstümlicher Sprache, in gefälliger Ausstattung und bei billigem Preise Glaubenstreue, Gebetsgeist, Wohltätigkeitssinn bei den Gläubigen zu pflegen.

Eines darf dabei nicht unerwähnt bleiben: Prälat Kleiser hat eine Stiftung gemacht, die an eine große Gründung der Vorzeit erinnert und doch wieder etwas in der Kirchengeschichte wohl noch nie Dagewesenes darstellt. Im Mittelalter machten es sich die „Brüder vom gemeinsamen Leben" zur Aufgabe, durch Abschreiben und Vertreiben von Büchern der Kirche zu dienen. Kleiser aber hat eine Genossenschaft von gottgeweihten Jungfrauen gegründet, die sich dazu verpflichten, sich als Setzerinnen, Druckerinnen, Verkäuferinnen in den Dienst der katholischen Presse zu stellen und daneben durch Fürsorge für weibliche Dienstboten auch unmittelbar apostolisch zu wirken. Dabei ward ihm auf dem Sterbebette noch ein großer Trost zuteil: das Freiburger Marienheim, der Hauptsitz der jetzt auch schon anderwärts wirkenden „Canisius-Schwestern", wurde vom Diözesanbischof nach genauer Prüfung seines Vermögensstandes und seiner sonstigen Verfassung als Bistumsanstalt übernommen und damit auch für die Zukunft auf festen Grund gestellt.

Für Freunde zeitgenössischer Geschichte sei noch bemerkt: Dank den weitverzweigten Verbindungen Kleisers werden in den „Lebensblättern" viele Männer vorgeführt oder wenigstens im Vorübergehen gestreift, die in den kirchlichen und kirchlich-staatlichen Kämpfen der letzten 60 Jahre im Vordertreffen gestanden sind. Es seien nur genannt: für Preußen Erzbischof Melchers von Köln, Bischof Eberhard von Trier, Dr. Lingens zu Aachen; für Bayern neben Kardinal Steinhuber Bischof Senestrey von Regensburg, die Grafen Preysing und Arco, Professor Ringseis; für Österreich Kardinal Rauscher von Wien, die Bischöfe Rudigier von Linz und Gasser von Brixen; für die Schweiz die Bischöfe Greith von St. Gallen und Mermillod von Lausanne und Genf; für Belgien Kardinal Dechamps; für Großbritannien die Kardinäle Manning und Vaughan, Lord Richon und der Dominikaner Thomas Burke.

Die Verfasser und Herausgeber des Kleiser-Buches haben dem Dahingegangenen ein schönes Denkmal gesetzt, seinen vielen Freunden ein liebes Andenken bescheert, jedem ernsten Leser ein Bild vor Augen gestellt, das stärkend und spornend auf ihn einwirken muß.

Otto Braunsberger S. J.

Wohlfahrtspflege.

Die Sozialhygiene in ihrem Verhältnis zur Weltanschauung und Ethik. Von Dr. Franz Walter. (44 S.) Karlsruhe i. B. 1921, C. F. Müllersche Hofbuchhandlung. (Sozialhygienische Abhandlungen.) — Akademiker und Wohlfahrtspflege im Volksstaat. Von Dr. Heinrich Weber. (VIII u. 134 S.) Essen 1922, Baedeker. — Die Wohlfahrtspflegerin. Von Dr. Heinrich Weber. (96 S.) Berlin 1922, Hermann Paetel. (Am Scheidewege, Berufsbilder.)

In der Wohlfahrtspflege nimmt die Volksgesundheitspflege, die soziale Hygiene, mit Recht einen breiten Raum ein. Während ein großer Teil ihrer Aufgaben stets von der freien Arbeit, darunter nicht zuletzt der kirchlich-religiösen, geleistet wurde, so wurde doch anderseits gerade dieser Teil der Wohlfahrtspflege von manchen hochangesehenen Kreisen bis auf unsre Tage als ein Gebiet angesehen, auf dem eigentlich Religion und mit ihr religiös eingestellte Kreise, besonders auch die kirchliche Karitas, nichts zu suchen haben, es sei denn um die Handreichungen am Krankenbett oder in der Haushaltung zu leisten. Deshalb ist die gründliche Arbeit Prof. Walters von nicht zu unterschätzender grundsätzlicher Bedeutung. Er erbringt den Nachweis, wie wichtig die Tätigkeit religiöser Faktoren auf diesem weiten Gebiet, einschließlich der Rassenhygiene ist. Besondern Wert legt

der Verfasser auf den die ganze Arbeit durchdringenden Geist, der von noch größerer Bedeutung ist wie die Stellung der Religion zu einzelnen Maßnahmen, wie z. B. der Sterilisation, wo man ja ohne weiteres eine weltanschaulich bestimmte Stellungnahme feststellen muß.—Die tiefere Auffassung der Probleme der Wohlfahrtspflege, deren umfassende Lösung erfordern auch immer mehr das Verständnis unsrer akademisch geschulten Kräfte, insbesondere der Verwaltungsbeamten. Nicht minder verlangt die Zeit von unsern akademisch gebildeten jungen Kräften eine immer engere Fühlungnahme mit allen Volkskreisen, wie sie ganz vorzüglich durch Arbeit auf wohlfahrtspflegerischem Gebiete vermittelt wird. Auch die Wohlfahrtspflege selbst heischt dringend gründlich, wissenschaftlich geschulte Kräfte, wie sie auch noch wissenschaftlicher Vertiefung und Bearbeitung bedarf. Von solchen Erwägungen ausgehend, unter Darstellung der bereits vorhandenen akademischen Ausbildungsmöglichkeiten fordert Prof. Weber den weiteren Ausbau der akademischen Lehrmöglichkeiten für Wohlfahrtspflege. Wir können nur wünschen, daß seine Bemühungen trotz der Zeiten Ungunst, ja gerade deshalb, Anklang finden und alle, die mit dem Volk in ihrer späteren Arbeit zusammenarbeiten müssen, schon von der Berufsausbildung her Verständnis und Kenntnisse für die Arbeit in Wohlfahrtspflege und Karitas mitbringen. Damit soll natürlich nicht in die verschiedene Auffassung betreffend die Behandlung der Wohlfahrtspflege mehr vom volkswirtschaftlichen oder mehr vom karitativtheologischen Standpunkt aus eingegriffen werden. Unsres Erachtens wird hierfür die Angliederung der Vorlesung bzw. der Übungen an eine bestimmte Fakultät, volkswirtschaftliche oder theologische, ausschlaggebend sein. — In der Schrift „Die Wohlfahrtspflegerin" gibt derselbe Verfasser einen aus seiner eigenen Lehrtätigkeit geschöpften Einblick in die Anforderungen an den Beruf der Wohlfahrtspflegerin, wie auch einen Überblick über die verschiedenen Ausbildungsmöglichkeiten. Ein Anhang enthält die verschiedenen preußischen Verordnungen betreffend Ausbildung von Wohlfahrtspflegerinnen. So ist das handliche Büchlein sicher vielen ein willkommener Wegweiser.

Die Liebe Christi drängt uns! Reden und Predigten über die christliche Caritas, ihre Organisation und ihre Aufgaben. Von Dr. Joseph v. Tongelen O. S. Cam. (126 S.) Wien 1923, Mayer & Co. — Der Deutsche Caritasverband und seine Diözesanverbände im Jahre 1921. Ein Bild der Arbeit von Heinrich Auer. (66 S.) Freiburg i. Br. 1922, Caritasverlag. — Caritashandbuch. Ein Leitfaden für Caritasarbeit. Herausgegeben von Kuno Joerger. 2. und 3. vermehrte Auflage. (390 S.) Freiburg i. Br. 1922, Caritasverlag. — Neuzeitliche Caritashilfe. Studien und Anregungen zum Ausbau des Laienapostolates. Von P. Wilhelm Wiesen O. S. Cam. (120 S.) Freiburg 1922, Caritasverlag. — Die organisierte Caritashilfe in einer Industriepfarrei. Von Pfarrer Wilhelm Aufenanger. (Als Manuskript gedruckt.) (40 S.) Freiburg i. Br. 1922, Caritasverlag.

In einer Zeit, die so sehr erbarmender, werktätiger Liebe bedarf, kann sie nicht genug aus dem Munde der Priester Christi gekündet werden. Nicht minder müssen die Gedanken gemeinsamen und darum planmäßigen Helfens in die Gemeinden hineingetragen werden. Zu beidem bietet Tongelen in dreizehn ausgearbeiteten Reden und Predigten brauchbares, den Verhältnissen des Tages angepaßtes Material. — Ein Wegweiser in der Arbeit der der deutschen Karitasverbände ist von Auer geboten und dient zugleich der praktischen Orientierung wie auch als Rechenschafts- und Rechtfertigungsschrift. — Joergers Karitas-Handbuch konnte binnen kürzester Frist in neuer starker Auflage erscheinen. Es ist das Beste, was als Leitfaden oder überhaupt zur Einführung in die Karitasarbeit dargereicht wird. Die neue Auflage ist nicht nur überall entsprechend ergänzt, sondern auch inhaltlich ausgebaut. Gute Literatur- und Adressenangaben sind ein Vorzug des Buches. — Die Organisation hat jedoch nur dann Lebensrecht, wenn sie wirklich Organe, Lebensträger schafft und an der Arbeit hält. Dringend ist überall das Bedürfnis nach Helfern auf dem weiten Gebiet karitativer Seelsorge. Versuche und Erfolge, Erfahrungen des letzten Jahrzehnts, solche Laienhelfer zu gewinnen, die Arbeit der Verbände dadurch erst mit dem vollen Leben zu füllen, bringt Wiesen in seinen übersichtlichen Studien und Anregungen zum Ausbau des Laienapostolats. Namentlich in der Verbindung mit Aufenangers „organisierter Karitashilfe" wird man wohl für alle Verhältnisse — wenigstens in den Städten — an der Hand der beiden Schriften einen geeigneten Weg finden.

Das Vereinswesen im heutigen Deutschland. Ein Vademecum für Industrie-, Bank- und Handelskreise von

Hans Werner v. Zengen. (174 S.) Charlottenburg 1922, Verlag „Offene Worte". — Handbook of Social Resources of the United States. By Genevieve Poyneer Hendricks. (LXX & 300 S.) Washington D. C., 1921, The American Red Cross.

Zengen will den Arbeitgebern für die Erledigung der Flut von Bittgesuchen einen zuverlässigen Führer an die Hand geben. Aus diesem Bestreben entstand ein für alle Kreise der Wohlfahrtspflege willkommenes Nachschlagewerk. Dies gilt besonders für die sonst wohl kaum mit ähnlicher Vollständigkeit erfaßten Organisationen auf dem Gebiete der Sorge für das Auslandsdeutschtum, Flüchtlingsfürsorge, Kriegsfürsorge usw. Auch die einleitenden Kapitel über Grundsätze bei der Spendenvergebung, wie auch die staatliche Regelung des Vereins- und Sammelwesens sind der Beachtung wert. Zu dem letztgenannten Kapitel müssen allerdings verschiedenen Vorbehalte bzw. Ergänzungen gemacht werden. — Eine ungemein reichhaltige Zusammenstellung sozialer Hilfswerke in den Vereinigten Staaten bietet das vom amerikanischen Roten Kreuz in Verbindung mit den großen amerikanischen Wohlfahrtsorganisationen, darunter auch das National Catholic Welfare Council, herausgegebene Handbuch. Es enthält über die einzelnen Organisationen kurze Angaben über das Ziel und die Arbeitsweise, den Mitglieder- und Unterstützungskreis, Veröffentlichungen und Beiträge. Es läßt uns einen Einblick tun in das reich entwickelte karitative und soziale Hilfswesen der Union, dem wir in unsrer Not heute so viel zu danken haben.

Bruder Peter Friedhofen, Stifter der Genossenschaft der Barmherzigen Brüder vom hl. Johannes von Gott zu Trier. Ein Lebensbild von Prof. Nik. Scheid. (124 S.) Kevelaer 1922, Joseph Bercker. — Geschichte und Arbeitsfeld der Kongregation der Schwestern des Dritten Ordens des hl. Franziskus, genannt Hospitalschwestern von der hl. Elisabeth oder Elisabetherinnen zu Luxemburg. Von Domkapitular Friedrich Lech. (300 S.) Luxemburg 1921, St. Paulus-Druckerei. — Die Hospitalschwestern von St. Elisabeth in Aachen 1622 bis 1922. Im Auftrag der Genossenschaft bearbeitet von Schwester Willibalda Schmitz-Dobbelstein. gr. 8° (172 S.) Aachen 1922, Xaverius-Verlagsbuchhandl.

In unsrer schweren und der Liebe so bedürftigen Zeit, ist es herzlich zu begrüßen, wenn Männer und Frauen der tätigen Liebe vergangener Zeiten, die auch ihr Anteil Kreuz zu tragen hatten, wieder vor uns auferstehen. So sollen und wollen die einfachen, schlichten Schilderungen genommen werden. Bruder Friedhofen, das Volkskind, früh vollendet mit 42 Jahren, hinterläßt die blühende Genossenschaft der Trierer Barmherzigen Brüder. 1819 geboren, gehört er als der Bescheidensten und doch Gesegnetsten einer unter die Zahl der Ordensstifter des erwachenden katholischen Deutschlands. — Zum 250jährigen Jubiläum der Niederlassung der Elisabetherinnen in Luxemburg gibt Domkapitular Lech eine eingehende Chronik der Luxemburger Hospitalschwestern. Mit Staunen ersieht man aus dem zweiten Teil des mit zahlreicher Abbildungen versehenen Buches, welch großer Segen sich im Laufe der Jahrhunderte, besonders aber in den letzten Jahrzehnten von der Genossenschaft aus über ganz Luxemburg und noch weiter ergoß. All die Opfer und Nöte der glücklich überstandenen Kriegs- und Revolutionsjahre früherer Zeiten haben so heute sichtlich Früchte getragen. — Von großem Wert für die Geschichte der Karitas, insbesonders das deutsche Hospitalwesen im 17. Jahrhundert, ist das mit großer Sorgfalt und wissenschaftlicher Methode gearbeitete Werk über die Hospitalschwestern von St. Elisabeth in Aachen. Die vorzügliche Ausstattung, der reiche Bildschmuck rufen vergangene Zeiten zurück. Die Genossenschaft der Aachener Elisabethinerinnen hat in dem Werk ein ihres Wirkens würdiges Denkmal zur Dreihundertjahrfeier ihres Bestehens erhalten.

Constantin Noppel S. J.

Umschau.

Der Zweck heiligt die Mittel.

Das alte Lied in neuer Aufmachung.

„Verzicht auf anerkannte Geschichtsfälschungen, unbeglaubigte Greuelberichte und Fabeln aller Art zu polemischen Zwecken" ist ein Gesetz des Anstands und des Gewissens und gehört unter das Gebot der „Wahrung guter Sitte", für das diese Zeitschrift seit Jahren immer wieder eingetreten ist[1]. Die Forderung ist ja auch, wie ein protestantischer Geschichtsschreiber sich jüngst ausdrückte, „unter anständigen Menschen selbstverständlich"[2]. Leider bricht sich manches Selbstverständliche sogar unter anständigen Menschen nur langsam Bahn. Einen Einzelfall erlebten wir gerade im Jahr 1923.

Man sollte meinen, über die Geschichtslüge und Jesuitenfabel, als hätten die Jesuiten oder auch nur ein einziger Jesuit je den machiavellistischen Grundsatz gelehrt: Der Zweck heiligt die Mittel[3], wären die Akten ein für allemal geschlossen. Daß dem nicht so ist, sehen wir aus dem, was hier vorliegt.

Über die neue (5.) Auflage des Werkes „Die katholische Moral und ihre Gegner" von Prälat Prof. Dr. Mausbach[4] schreibt ein bekannter, bei den Seinen hochangesehener Vertreter der protestantischen Gottesgelehrtheit in einem der ersten Fachblätter dieser Wissenschaft folgende Kritik:

„Manches wird schlankweg abgeleugnet wie der Satz: ‚Der Zweck heiligt die Mittel', obwohl er durch Graf Hoensbroech zweifelsfrei nachgewiesen ist. Allerdings gibt es nach katholischer Moral an sich Gutes und an sich Böses. Und natürlich haben die Jesuiten nicht gelehrt, daß an sich Böses durch den guten Zweck gut gemacht werde. Aber die ganze katholische Moral ist Zweckmoral.... Durch diese Gesichtspunkte ist nicht nur die Jesuitenmoral, sondern die ganze katholische Moral in ihrer Wurzel vergiftet."[1]

Daß Professor Dr. Lemme in Heidelberg, denn er ist der Urheber dieser Sätze, sich gerade auf den bedauernswerten Grafen Paul v. Hoensbroech beruft, gibt seinem Einspruch gegen Mausbachs „Ableugnung" einen besonders reizenden Beigeschmack. Denn eben dieser Gesinnungsgenosse ist es, der Lemmes Behauptungen am wirksamsten zu Schanden macht, und zwar: 1. durch seinen Kölner Prozeß, den er verlor; 2. durch die Worte, mit denen er den Stand der Frage und den Sinn des angeblichen Grundsatzes der Jesuiten festlegte.

Der Abgeordnete Dasbach erbot sich, wie bekannt, im Frühjahr 1903 durch öffentliche Auslobung, dem 2000 Gulden zu zahlen, der den Beweis liefere, daß je ein Jesuit den obigen Grundsatz in dem landläufigen Sinn der Ankläger gelehrt habe. Graf P. v. Hoensbroech meldete sich sofort und erklärte sich bereit, den Beweis vor einem unparteiischen Schiedsgericht zu führen. Dieses Schiedsgericht konnte indes nicht in Wirksamkeit treten, weil alle protestantischen Gelehrten, die dazu eingeladen wurden, 27 an der Zahl, nacheinander ablehnten, während die drei katholischen den Antrag unbedenklich annahmen. Graf v. Hoensbroech trat inzwischen mit seinem angeblichen Beweismaterial vor die Öffentlichkeit und ließ in der Zeitschrift „Deutschland", die er einige Jahre lang herausgab, eine Reihe von Stellen alter und neuer Jesuiten abdrucken, in denen die besagte Lehre ausgesprochen sei[2]. Da Kaplan Dasbach die Beweiskraft bestritt, wandte v. Hoensbroech sich an die preußischen Gerichte mit dem Ruf: Il y a des juges à Berlin[3]. Nach ergebnislosen Verhandlungen vor dem Landgericht in Trier kam der Prozeß vor das Oberlandesgericht in Köln. Dieses Gericht entschied am 30. März 1905: Graf v. Hoensbroech habe den verlangten Beweis

---

[1] Man vgl. diese Zeitschrift 96 (1919) 418.

[2] Heinrich Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart (Stuttgart-Gotha 1923) 52.

[3] Wer sich über Bedeutung und Geschichte dieses Grundsatzes gründlich unterrichten will, sei hingewiesen auf die Schrift: Der Zweck heiligt die Mittel. Von M. Reichmann S. J. 160. (Ergänzungshefte zu den Stimmen aus M. Laach Nr. 86, Freiburg i. Br. 1903).

[4] Man vgl. unsre Besprechung in dieser Zeitschrift 104 (Januar 1923) 310.

[1] Theologisches Literaturblatt, herausgegeben von Ludwig Ihmels und Heinrich Böhmer, Leipzig. (Nr. 12 vom 8. Juni 1923.)

[2] „Deutschland." Monatschrift herausgegeben von Graf v. Hoensbroech. Nr. 10 (Juli 1903) 409: „Der Zweck heiligt die Mittel. Mein Beweismaterial gegen Kaplan Dasbach".

[3] A. a. O. (Juli 1903) 441.

nicht geliefert; sein Anspruch auf die Belohnung von 2000 Gulden sei abzuweisen.

Im ersten Schreck über die Niederlage kündigte der Graf Berufung gegen das Urteil an, zog sie aber wieder zurück, und damit erlangte der Spruch endgültige Rechtskraft. Das gerichtliche Urteil ist sehr ausführlich und füllt eine ganze Broschüre. Stück für Stück zerpflückt es das „Beweismaterial" so gründlich, daß der eben noch siegesgewissen katholikenfeindlichen Presse von damals ganz die Sprache versagte. Höchstens mit einem verlegenen Sätzchen gaben einige dieser Blätter von dem Ausgang Kunde, während die katholischen Zeitungen Prozeß und Urteilsbegründung ausführlich wiedergaben und besprachen[1].

Was den zweiten Punkt, den Stand der Frage anlangt, den Lemme ganz verdreht, so genügt es wohl, Hoensbroechs eigene Worte über den Sinn des Grundsatzes hierher zu setzen. Hoensbroech schreibt:

„Es ist selbstverständlich, daß der Grundsatz: Der Zweck heiligt die Mittel, auf indifferente Handlungen angewandt, ein durchaus richtiger Grundsatz ist.... Verwerflich ist dieser Grundsatz nur dann, wenn durch ihn ausgedrückt werden soll: eine in sich und unter allen Umständen sittlich schlechte Handlung wird sittlich erlaubt, wenn sie als Mittel zur Erreichung eines sittlich guten Zweckes vorgenommen wird. Und nur in diesem Sinne wird das Vorkommen des Grundsatzes in der Jesuitenmoral (von mir, P. v. Hoensbroech) behauptet. Diese Deutung und diesen Wortlaut des Grundsatzes hat denn auch Herr Dasbach als thema probandum für die Gewinnung seines 2000-Guldenpreises festgesetzt und ich habe mich mit Deutung und Wortlaut einverstanden erklärt. Der ganze Streit, wie er schon jahrhundertelang hin und her wogt, und wie er in jüngster Zeit durch die öffentliche Auslobung des Herrn Dasbach aufs neue entfacht worden ist, dreht sich also um die Frage: ‚Kommt in jesuitischen Schriften der Grundsatz vor: Der Zweck heiligt die Mittel, in dem Sinn, daß jede an sich sittlich verwerfliche Handlung dadurch, daß sie vollbracht wird, um als Mittel zur Erreichung eines guten Zweckes zu dienen, sittlich erlaubt ist?'[2] Zur Gewinnung des von Herrn Dasbach ausgesetzten Preises genügt es, wenn nachgewiesen wird, daß auch nur ein Jesuit diesen Grundsatz gelehrt hat."[1]

Über den so unmißverständlich umschriebenen Stand der Frage waren beide streitende Teile vor 20 Jahren vollkommen einig, wie in den beiderseitigen Streitschriften bis zum Überdruß oft nachgewiesen wird, und in diesem Sinn wollte v. Hoensbroech den Grundsatz bei den Jesuiten nachweisen. Zuvor aber wollte er noch ein Weiteres anerkannt wissen:

„Was bisher, von Pascal bis heute, als Beweis des berüchtigten Grundsatzes in jesuitischen Schriften beigebracht worden ist, hält der Kritik nicht stand. Es sind aus dem Zusammenhang gerissene Stellen, die, so deutlich sie auch die Worte enthalten: ‚wenn der Zweck erlaubt ist, sind auch die Mittel erlaubt', dennoch deshalb nichts beweisen, weil es sich an den betreffenden Stellen nicht um Mittel handelt, die in sich sittlich unerlaubt sind. Und auf solche Mittel kommt es einzig und allein an."[2]

Mit dieser emphatischen Fragestellung vergleiche man das, was Lemme durch seine neue Deutungskunst aus dem Grundsatz machen will!

„Die ganze katholische Moral ist Zweckmoral." Der ganzen katholischen Sittenlehre gilt also Lemmes Kampf. Aber was will er an ihre Stelle setzen? Etwa Luthers Doppelmoral und dessen Trennung von Gesetz und Evangelium, von Weltlichem und Geistlichem? Die hat aber, von anderem abgesehen, gerade im Weltkrieg Schiffbruch gelitten und ist auch von den Lutheranern weithin aufgegeben. Oder Kants Pflichtmoral? Aber die wird von Lemme selbst verworfen. Er sagt in seiner „Christlichen Ethik": „Bloße Pflichtmenschen bleiben sittlich ganz unterwertige Individuen. Die Pflichtmoral, wie sie in der Aufklärung gepflegt und in der Kantschen Richtung ausgebildet ist, bewegt sich auf der Linie der Annäherung an wirkliche Ethik."[3] Oder soll irgend eine Gesinnungs- oder Gewissens- oder Glaubensmoral oder die Ethik der Gottes- und Nächstenliebe den Platz einnehmen? Aber das sind alles nur andere Namen für dasjenige, was die katholische und auch die jesuitische „Zweckmoral" immer gemeint und verfochten hat.

---

[1] Ganz ohne Kürzung ist das Kölner Urteil meines Wissens nur abgedruckt in der Zeitschrift „Archiv für katholisches Kirchenrecht" von Heiner, 86. Bd. 4. Heft 744, „wegen seiner Wichtigkeit für alle Jahrhunderte".

[2] Sperrungen von Hoensbroech.

[1] Paul v. Hoensbroech, Der Zweck heiligt die Mittel. Eine ethisch-historische Untersuchung mit einem Epilogus galeatus (3. Aufl. Berlin 1904) 3 ff.

[2] Paul v. Hoensbroech, Der Zweck heiligt die Mittel. Erweiterter Sonderabdruck (Berlin 1903) 5.

[3] A. a. O. II 834.

Es wird also wohl bei dem bleiben müssen, was Dr. W. Ohr, damals Privatdozent der Geschichte in Tübingen und später Direktor des „Nationalvereins für das liberale Deutschland" nach Abschluß des Hoensbroech-Dasbachprozesses in der „Frankfurter Zeitung" als Ergebnis feststellte, daß es nämlich Pflicht der Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit sei, ein für allemal auf diese Anklage und diese Streitwaffe zu verzichten.

Lemme ist allerdings zu vielem fähig. Sagt er doch in seiner schon genannten „Christlichen Ethik":

„Die katholische Kirche erklärt die natürliche Vernunft von sich aus für unfähig, die Wahrheit zu erkennen, und bindet alle Wahrheitserkenntnis an die Autorität der Kirche als der Verwalterin der göttlichen Offenbarungswahrheit." [1]

Hätte er statt katholische Kirche Luther geschrieben, wäre er der Wahrheit näher gekommen. Wer die Dinge in solchem Licht sieht, kann kaum noch ernst genommen werden. Aber daß ein wissenschaftliches Organ, wie das „Theologische Literaturblatt" es sein will, ein Organ, das den Namen des sächsischen Landesbischofs Ludwig Ihmels an der Stirne trägt, immer wieder solche Erzeugnisse aufnimmt, kann unsre Hochachtung vor derlei Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe nicht erhöhen.

Als Obiges eben geschrieben war, fiel uns eine Bemerkung des Berliner „Reichsboten" unter die Augen, worin das Blatt den Breslauer Professor J. Wittig angreift wegen einer kühnen Ansicht über mittelalterliche Fälschungen. Der Gegenstand des Streits berührt uns hier nicht, aber die Einleitung des „Reichsboten" gehört zur Sache. Sie lautet:

„Der Zweck heiligt die Mittel. Der Jesuitenorden gerät jedesmal in Aufregung, wenn man ihm vorwirft, er huldige in seiner Moraltheologie dem Grundsatz: ‚Der Zweck heiligt die Mittel'. Ob nun dieser Grundsatz in dieser Form sich in den Schriften der Jesuiten findet oder nicht, praktisch hat er Geltung und ist über den Jesuitenorden hinaus in weite Kreise des Katholizismus durchgedrungen."

Ganz wie Lemme! Gilt es nicht von den Jesuiten, so gilt es um so mehr von den Katholiken in Bausch und Bogen! Es ist doch gewagt, mit einer so lapidaren Lüge gerade jetzt um sich zu werfen, wenn man so wehrlos im Glashause sitzt wie Freund „Reichsbote" und verschiedene andere „evangelische" oder lutherische Kirchenlichter. Wer hat denn in der Kriegs- und Nachkriegszeit dem deutschen Volke immer wieder den Rat gegeben, es solle sich den Spruch der Engländer: Right or wrong, my country, im machiavellistischen Sinn der Worte zur Richtschnur nehmen? Nebenbei ein Wörtlein zum Namen Machiavelli. Konrad Burdach schreibt in einer begeisterten Verteidigung dieses Renaissancemenschen in der „Deutschen Rundschau" (Februar 1924) 144 den Satz:

„Man nennt es vielfach den Zynismus, ja Satanismus Machiavellis, daß er den Staatsmännern und Herrschern Handlungen empfiehlt, die er selbst ohne jede Bemäntelung, ohne jedes andern Politikern geläufige Vorschieben der Klugheit als Deckungsmittel, ohne jenes spätere jesuitische ‚Der Zweck heiligt die Mittel' als unsittlich und böse brandmarkt."

Burdach meint, weil hinter dieser Empfehlung der sanctus amor patriae, die Überzeugung stehe, daß vor dem Wohl des Vaterlands alle Unterschiede von gerecht und ungerecht schwinden, so sei die „ideale" Gesinnung des Florentiners vollauf gerechtfertigt. Darüber wollen wir mit dem gelehrten Burdach jetzt nicht streiten, aber das fordern wir, daß nicht auch er die Geschichtslüge weiter pflege, als sei diese Lehre etwas spezifisch Jesuitisches.

Der „Reichsbote", um auf ihn zurückzukommen, hatte sonst geraume Zeit hindurch (seit Weihnachten 1922) seine Tonart im Kampfe gegen die katholische Kirche und die deutschen Katholiken merklich gemildert. Jener Grobianismus der vorhergehenden Jahre, der sich in Schimpfworten wie Romanismus, Ultramontanismus und schwarze Internationale gar nicht genugtun konnte, ist viel seltener geworden. Der Romhasser Alfred Miller jr. z. B. war auf einmal verschwunden.

Im vorliegenden Fall kann er sich vielleicht damit entschuldigen, daß er nur einen Artikel aus der Korrespondenz des Evangelischen Bundes unbesehen abgedruckt habe. Um so schlimmer für beide. Der Bund hatte doch versprochen, er wolle im Kampfe gegen böswillige Geschichtslügen und Tendenzfabeln auf unsrer Seite stehen. Ist ihm der Vorsatz schon wieder leid geworden?

Matthias Reichmann S. J.

[1] A. a. O. I 41.

Die Wiege des Indogermanentums.

Zu den wichtigsten Entdeckungen auf dem Gebiete der Sprachforschung wie der Menschenkunde überhaupt gehört die Wahrnehmung, daß die meisten Sprachen Europas, dazu

die Armeniens, Persiens und des größten Teiles Vorderindiens eine innere Verwandtschaft aufweisen, die nur durch Abstammung von einer gemeinsamen Ursprache erklärbar ist. Welches war das Volk, das sich ihrer bediente, wo befand sich der Wohnsitz dieser „Indogermanen"? Der Umstand, daß die alte heilige Sprache Indiens, das Sanskrit, mehr Ursprüngliches gewahrt zu haben schien als die übrigen bekannten Mundarten des Indogermanischen, mußte die Blicke der Forscher auf Asien lenken. Heute indes sucht man die Stammsitze fast allgemein auf europäischem Boden, Schrader in Südrußland, andere in Nordeuropa, d. h. in Norddeutschland und Südskandinavien.

Um den Leser nicht hinzuhalten, verrate ich ihm gleich hier, daß ich mich nach langem Schwanken, durch rein sachliche Gründe gedrängt, der letztgenannten Ansicht angeschlossen habe. Die Vorgeschichte zeigt uns einen seit Beginn der jüngeren Steinzeit bestehenden nordischen Kulturkreis, der beständig über seine Grenzen hinausdringt und im Anfang der Geschichte das Gebiet der für diese Zeit feststellbaren Indogermanenstämme überzogen hat. Nirgend aber findet sich die Spur eines Stammes, der seit dem angegebenen Zeitpunkte von Ost oder Süd in das nordeuropäische Gebiet eingerückt wäre.

Neben der Urheimat der Indogermanen hat die Frage nach ihrer ursprünglichen Rassenzugehörigkeit den Geist der Forscher beschäftigt. Bekanntlich umschließen die heutigen indogermanischen Völker mehrere Rassen, d. h. durch vererbbare körperliche Merkmale gekennzeichnete Gruppen. Wir nennen hier nur in Nordeuropa die helle, große, langköpfige „nordische" Rasse, in Südwesteuropa die dunkle, kleine, langköpfige „mittelländische", im weiteren Alpengebiet die leicht bräunliche, knapp mittelgroße, kurzköpfige „alpine" Rasse; doch sind vollkommen reinrassige Menschen und erst recht reinrassige Gebiete durch stete Mischung zur Seltenheit geworden.

Auch hier will ich der Kürze halber gleich die eigene Ansicht vorausschicken, eine Ansicht, die persönliche Vermutung war, bis Professor Dr. Oswald Menghin in Wien sie mir bestätigte. In der Hauptsache gehörten danach die Urindogermanen der nordischen Rasse an. Zwischen diese aber schoben sich schon in der mittleren Steinzeit Angehörige einer kurzköpfigen Rasse ein, der von Grenelle (Furfoozrasse), die sich besonders durch schmaleres Gesicht von der „alpinen" unterscheidet. Ihre Kultur, die nach Campigny in Frankreich oder nach den von ihr im Norden hinterlassenen Muschelhaufen, den Kökkenmöddingern, benannt ist, verschmolz mit der ihrer Vorgänger, und diese Verschmelzung wurde zur Grundlage des Indogermanentums. Bei ihrem andauernden Vorrücken nach Süden sogen die kriegerischen Indogermanen im Donaugebiet eine Rasse friedlicher, fleißiger Ackerbauer auf, deren langer Schädel von dem der Nordrasse unter anderm durch zarteren Bau abweicht.

Diese Vorbemerkungen werden uns die Beurteilung einiger in den letzten Jahren erschienenen Bücher erleichtern. Da ist zunächst Gustav Kossinnas Werkchen (Mannus-Bibliothek Nr. 26): Die Indogermanen, I. Teil: Das indogermanische Urvolk, Leipzig 1921 (Verlag von Kurt Kabitzsch). Nach Kossinna lebte im Beginn der mittleren Steinzeit im Norden ein aus Lang- und Kurzköpfen gleichmäßig gemischtes Volk, dem er die gewöhnlich nach dem Fundort Maglemose, vom Verfasser aber nach Dobbertin benannte Kultur zuschreibt. Aus ihm haben sich dann die „Ellerbecker", die Kökkenmöddingerleute, abgeschieden. Dieser höher emporstrebende Volksteil bestand zumeist aus Langköpfen. Denn „nach einem rassenpsychologischen Gesetz bilden die Langköpfe innerhalb eines Rassenstammes stets den unternehmenden, abenteuernden, wanderlustigen, erobernden, aber auch schöpferischen, erfinderischen, fortschrittlichen, dabei aristokratisch gerichteten Teil einer Bevölkerung, die Kurzköpfe aber den zäh beharrenden, bewahrenden, dem Fortschreiten, Abenteuern und kriegerischen Wandern abgeneigten, politisch demokratischen, nur auf den eigenen Vorteil bedachten Teil der Bevölkerung". Aus den „Ellerbeckern" gehen dann die Indogermanen, aus den „Dobbertinern" die Finnen hervor, deren Schicksale der Verfasser noch auf weit hinaus verfolgt. In Skandinavien sowie namentlich im westlichen Jütland und Schleswig-Holstein zurückgebliebene „Dobbertiner" mischen sich endlich mit den zunächst wohnenden Nachkommen der „Ellerbecker". Aus der Mischung gehen die Germanen hervor.

Hier werden die „Ellerbecker", die offenbar dem durch den Feuersteinpickel gekennzeichneten Kreise Campigny-Kökkenmödding angehören und Beziehungen zur Solutré-Kultur zu zeigen scheinen, einfach von den ganz anders gearteten „Dobbertinern", die dem Aurignac-Madeleinekreise nahestehen, hergeleitet. Zur Begründung dienen Beweise, die sich auf wenige, unsicher bestimmte Schädelfunde aufbauen. Jenes „rassenpsychologische Gesetz" aber ist schon darum verdächtig, weil innerhalb des

gleichen Rassenstammes vorkommende Lang- und Kurzköpfe nur dem Nichtfachmann Wolff bekannt sind. Im übrigen brauche ich nur auf die wanderlustigen und doch kurzschädeligen Glockenbecherleute oder auf die kampf- und raufluſtigen Glieder der kurzköpfigen dinarischen Rasse im Gebiet der unruhigen Balkanhalbinsel zu verweisen, oder auch auf die kurzköpfigen abenteuernden Polynesier mit ihrem überentwickelten Ständewesen. Und ein Zusammenhang zwischen Finnen- und Indogermanentum, wie ihn Kossinna auffaßt, wird von den besten Kennern skandinavischer Vorgeschichte geleugnet.

Einen ganz andern Standpunkt als Kossinna nimmt Albert Carnoy ein in seinem Büchlein: Les Indo-Européens. Préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe (1921, Vromant et Co., Bruxelles-Paris). Carnoy gibt eine umfassende Darstellung des Indogermanentums. Namentlich mit Hilfe der Sprache und Geschichte wird, meist mit gutem Urteil, ein klares Bild der Urzeit hergestellt, das wohl in den meisten Fällen das Richtige trifft. Auch Carnoy sucht die Frage nach Urheimat und ursprünglicher Rasse zu lösen. Der Ausstrahlungskern ist nach ihm das südwestliche Rußland, dem Schlage nach hält er die Urindogermanen für Kurzköpfe. Besonders beruft er sich auf die vom Allgemeinindogermanischen abweichenden germanischen Spracheigenheiten, die nach ihm nur zu verstehen sind, wenn die Germanen ursprünglich keine Indogermanen waren, sondern der Nordrasse das Indogermanentum von auswärts aufgedrängt wurde. Auch in der germanischen Kultur findet er manches vom Allgemeinindogermanischen abweichend.

Hiergegen ist zu sagen, daß die oben angedeuteten hinlänglich klaren Ergebnisse der Vorgeschichte durch kleine Schwierigkeiten und Dunkelheiten nicht umgestoßen werden können. Dazu zeigt die vorgeschichtliche Rassenkunde seit dem Beginn der jüngeren Steinzeit keinerlei Einbruch von Kurzköpfen im Norden, wohl aber ein stetiges Drängen überwiegend langköpfiger Nordländer nach dem Süden. Die Eigentümlichkeiten des Germanischen weisen keineswegs auf Langköpfe hin, die von indogermanischen Kurzköpfen aufgesogen worden wären, sondern auf Kurzköpfe, die, wie das bei der Grenellerasse wohl möglich ist, in verwandtschaftlicher Beziehung zu den vorderasiatischen Kurzköpfen standen. Wie diese Abweichungen also Kurzköpfen, so ist das Allgemeinindogermanische im Germanischen und sonst höchst wahrscheinlich der langköpfigen Nordrasse zuzuschreiben. Und wenn im übrigen auch manches Gemeinindogermanische den Germanen fehlt, so darf man nicht vergessen, daß anscheinend die nichtgermanischen Indogermanen in den Donauanwohnern eine für ihre Kultur wichtige gemeinsame Unterschicht fanden.

Als drittes hierher gehöriges Werk nennen wir Mannus-Bibliothek Nr. 31: Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung, von Georg Wilke (mit 278 Abbildungen im Text). Der Verfasser hat um die Vorgeschichte große Verdienste aufzuweisen. Leider kann deren Kenntnis nicht bei jedem Leser vorausgesetzt werden, und mancher mag sich fragen, ob die als Belege angeführten Dinge wirklich alle von Indogermanen herrühren. Überhaupt wünschte man des öfteren das eigentlich Indogermanische schärfer herausgestellt zu sehen, statt Ausflüge nach fernen Kulturkreisen, zu den Australiern und Mexikanern, mitmachen zu müssen. Der übertriebene Entwicklungsgedanke wirkt dem Buche abträglich. Daß schon die Australier den einen Gott und das auf ihn zurückgehende Sittengesetz kennen, scheint Wilke entgangen zu sein. Und wenn er an den Anfang den „Emanismus" setzt, den Glauben, „daß von jedem Menschen, jedem Tier, jeder Pflanze und ebenso von jedem unbelebten Gegenstande die ihm innewohnenden oder nur zugeschriebenen, als eine Art Fluidum gedachten Sonderkräfte wie der Duft der Blume oder wie die Emanationen vom Radium auf andere Dinge oder Wesen ausstrahlen und nun in ihnen eine Wirkung hervorrufen", so muß man entgegnen, daß ein solcher Glaube bei unsrer heutigen Naturerkenntnis, nie aber bei „Wilden" entstehen könnte. Vielmehr ist die einfachste Erklärung der wirklich beobachteten Zauberei u. dgl. die unbewußte Verbindung von Gedanken und Vorstellungen, etwa der Sonne mit dem Feuer. Gleichwohl besitzt Wilkes Buch nicht geringen Wert. Mit großem Fleiß wird der verfügbare Stoff herangezogen, kühn sucht der Forscher die stummen Reste zur Enthüllung ihrer lang verschwiegenen Geheimnisse zu zwingen. Mag sein Beginnen uns nicht selten allzu kühn erscheinen, mögen wir hinter manche Deutung ein stilles Fragezeichen setzen, nicht ohne großen Gewinn wird der eifrige Leser das Buch aus der Hand legen.

Viele Ergebnisse der neuen Vorgeschichtsforschung, den Ursprung des Indogermanentums in unsrer Heimat, das Bestehen einer verhältnismäßig wohl entwickelten und selbständigen Kultur bei unsern Vätern schon in

früher Zeit, all das mögen wir mit Recht zur Förderung des Stammesgefühls bei unsrem gedrückten Volk benutzen. Abzulehnen aber sind Übertreibungen, wie sie besonders seit Chamberlain im Schwange sind, Übertreibungen, die der nordischen Rasse einen geradezu wesentlichen Vorrang vor den übrigen Rassen innerhalb und außerhalb Deutschlands zuschreiben, alles Gute in der Welt auf den Norden zurückführen. So stark ist der Widerspruch dieser Anschauung mit der wahren Wissenschaft, daß mir ein Hochschullehrer von Weltruf sagen konnte: „Die Leute sind eben rassengläubig. Der Rassenglaube ist ein Glaube und keine Wissenschaft." Dem entspricht es, wenn Wolff im „Mannus" seine übertriebenen Vorstellungen vom Vorzug der nordischen Rasse „die Sehnsucht nach einer neuen Weltanschauung" nennt. Wir können hier gegenwärtig auf die Rassenfragen nicht weiter eingehen und beruhigen uns bei dem Gedanken, daß keiner, der die Wahrheit sucht und die Augen aufhält, jenen meist mit widerchristlichen Anschauungen zusammenhangenden Lehren zustimmen wird.

Gustav Lehmacher S. J.

König Johann von Sachsen und das Jesuitengesetz.

In der Hinterlassenschaft des Königs Johann von Sachsen fand sich das unten zum ersten Mal veröffentlichte Schriftstück, womit derselbe seine Zustimmung zum Erlaß des Jesuitengesetzes vom 4. Juli 1872 in aller Form zurücknimmt.

Schon gleich nach Erlaß des Gesetzes hatte er in einer Erklärung an seinen Sohn und Nachfolger Albert, die man seit 1921 kennt [1], ausgesprochen, daß er „sehr geneigt" war, gegen das „an sich so unbillige und nächstdem so unpolitische" Kulturkampfgesetz zu stimmen. „Nur auf dringende Vorstellungen der Minister von dem üblen Eindruck, den seine Ablehnung im Lande hervorbringen würde", sagt er in diesem Briefe vom 1. Juli 1872, „habe ich mich dazu entschlossen, nachdem ich die Gewißheit erlangt hatte, daß kein Erfolg dagegen möglich und selbst Bayern dafür stimmen werde. Meine Abstimmung ist in einer Weise erfolgt, die mein Bedenken durchschauen läßt." Lag ihm also schon damals seine Zustimmung schwer auf dem Herzen, und wünschte er laut dem Briefe, daß doch schon in der Zeit der Vorbereitung des Gesetzes man auf irgend einer Seite „den Mut gehabt hätte, aufzutreten", so steigerte sich seine Verstimmung, als die bekannten Rücksichtslosigkeiten und Verschärfungen des Gesetzes bei seiner Ausführung eintraten. Er schrieb am 24. September 1872 einen Brief an Kaiser Wilhelm I., der ihm hohe Ehre macht, zumal er in demselben wider die Übergriffe des Kulturkampfes überhaupt sich ausspricht [1]. „Das Jesuitengesetz wird", sagt er, „in einer viel ausgedehnteren und strengeren Weise ausgeführt, als ich voraussetzen zu können glaubte. Nicht nur dehnt man die Maßregeln, allerdings nur für Preußen, auch auf gar nicht mit den Jesuiten in Verbindung stehende Orden, wie die Schulbrüder und Schulschwestern, aus, sondern versagt den Mitgliedern des verpönten Ordens nicht nur, wie der Beschluß lautet, jede Ordenstätigkeit, sondern auch jede persönliche priesterliche Funktion, wie das gewiß ganz unschuldige Messelesen." Für das Gesetz habe er übrigens gestimmt, ohne von der Notwendigkeit desselben überzeugt zu sein, „teils weil jeder Widerspruch von meiner Seite doch zu nichts geführt hätte, teils um gewisse Suszeptibilität in meinem Lande zu schonen". Das letztere war für ihn der ausschlaggebende Punkt gewesen, die äußerst große Rücksicht, die die katholische Krone immer der protestantischen Bevölkerung entgegentrug. Schließlich fordert der König auf, doch wenigstens „manche Härten zu mildern und im allgemeinen der Sache eine bessere Wendung zu geben".

Das Schreiben an den Kaiser war infolge der damaligen Strömung unter dem Regiment Bismarcks umsonst. Wilhelm I. suchte in seiner Antwort vom 3. November [2] vor König Johann das ganze Verfahren zu rechtfertigen, unter anderem mit einer Behauptung über das Unfehlbarkeitsdogma, welche die ganze Ignoranz der Hauptträger der Kulturkampfgesetze über den Inhalt der betreffenden Definition enthüllt: „Mit dem Infallibilitätsdogma, d. h. daß ein Mensch in der Welt existiert, dem vermittelst dieses Dogmas alles gehorchen müßte, sind alle menschlichen Einrichtungen preisgegeben, ja bis zur Auflösung des Gehorsams gegen jede weltliche Obrigkeit. Dies kann kein Staat dulden." Indessen habe er, sagt der Kaiser, bezüglich des Jesuitengesetzes Auftrag gegeben, „den Begriff der verwandten Orden sorgsam zu prüfen".

[1] Historisch-politische Blätter II (1921) 320, Abh. von Johann Georg, Herzog zu Sachsen: König Johann von Sachsen und der Beginn des Kulturkampfes.

[1] Ebd. 322 f.

[2] Ebd. 324 ff.

Man kennt das sonderbare Ergebnis dieser Prüfung. Es mußte die Katholiken und den sächsischen Hof aufs neue tief verletzen. Als verwandt dem Jesuitenorden und den gleichen drakonischen Verboten verfallen erklärte der Bundesrat am 20. Mai 1873 die Redemptoristen, die Lazaristen, die Priester vom Heiligen Geist und — die Ordensfrauen der Gesellschaft vom Heiligsten Herzen. Sie mußten das Los der Jesuiten teilen. Man wußte aber, daß bei den Verhandlungen über das Gesetz im Reichstage mehrere, auch der am lautesten gegen die Jesuiten eifernde Abgeordnete Dr. Völk am 14. Juni erklärt hatten, daß keine Tatsachen als Beweise der Friedensstörung im Reiche durch die Jesuiten vorlägen. Man wußte, daß die von den katholischen Abgeordneten und von andern beantragte vorgängige Untersuchung gegen den angeklagten Orden einfach abgelehnt worden war[1]. Es hatten die Kampfrufe von Völk, von Dove, von v. Gneist und ihren Gesinnungsgenossen auf der ganzen Linie gesiegt, obwohl selbst der liberale Führer Lasker bis zur letzten Stunde seine Stimme warnend gegen das Gesetz erhoben hatte.

König Johann, der Philalethes, der in kampfvoller Regierungszeit in seinem Dante Trost suchte und fand, erlebte nicht die Genugtuung, daß, nach der Überwindung des Kulturkampfes durch die um das Zentrum gescharten Katholiken, das Jesuitengesetz nach 45jährigem Bestande völlig fallen mußte. Am 19. April 1917, mitten im Weltkrieg, im Jubeljahr der Reformation Luthers, sah sich der Bundesrat gezwungen, seine Zustimmung zu dem wiederholten Beschluß des Reichstags gegen den Fortbestand des Gesetzes zu geben, und am gleichen Tage veröffentlichte Kaiser Wilhelm II. die Entscheidung. Nur mußte man dabei erfahren, daß die sächsische Vertretung im Bundesrat gegen die Gesetzaufhebung stimmte.

Noch ohne Aussicht auf den erwünschten Erlaß brachte König Johann im letzten Lebensjahr für seine Erben die unten folgende Erklärung zu Papier, während er sich zur Kur in Ems aufhielt. Das Schriftstück vom 27. Mai 1873 wurde mir gütigst von Sr. Königl. Hoheit Herzog Johann Georg zu Sachsen vor kurzem zugesandt mit der Erlaubnis, es in den „Stimmen der Zeit" zu veröffentlichen, wofür ich ihm, auch im Namen der Zeitschriftleitung, den tiefsten Dank ausspreche.

An meine Erben.

Ich besorge, durch meine Zustimmung zu dem Jesuitengesetz und was dem angehörig Ärgernis gegeben zu haben. Ich bestimme daher, daß nach meinem Ableben öffentlich ausgesprochen werde, daß ich dies sehr beklage, obgleich ich in bester Meinung gehandelt zu haben glaube. Zugleich ist auszusprechen, daß mich niemand zu dieser Erklärung zu bestimmen gesucht hat, sie vielmehr lediglich aus meinem Gewissen stammt.

Euer Johann.

Ems, den 27. Mai 1873.

Die Erben schoben die Bekanntmachung auf. Das wichtige Schriftstück wurde, wie mir Herzog Johann Georg schreibt, aus Opportunitätsgründen nicht veröffentlicht.

Seine Abfassung steht offenbar in Zusammenhang mit einem Schritte, zu dem König Johann kurz vor seinem am 29. Oktober 1873 erfolgten Tode seinen Sohn und Nachfolger Albert, den Onkel von Herzog Johann Georg, beauftragte. An einem seiner letzten Tage hat er nämlich zu Albert noch einmal von der ihm am Herzen liegenden Angelegenheit gesprochen und ihm einen Auftrag an den Kaiser gegeben, den derselbe in seinem ersten Briefe an Wilhelm II. mit folgenden Worten erfüllt[1]: „Noch habe ich mich eines Auftrages meines sterbenden Vaters zu entledigen; es war beinahe das Letzte, was er bei vollem Bewußtsein zu mir sprach. Er bat mich, Dich an einen Brief zu erinnern, den er im Interesse seiner Glaubensgenossen an Dich geschrieben. Diesen seinen letzten Befehl erfülle ich hiermit." Gemeint ist das obige inhaltschwere Schreiben, womit der Monarch für die Katholiken eingetreten ist; er erhob es in der ernstesten Stunde des Lebens sozusagen zu seinem Vermächtnis.

In Sachsen war übrigens unabhängig vom Reichsjesuitengesetz durch die Landesverfassung von 1831 in § 56 die Niederlassung der Jesuiten ebenso wie die Errichtung anderer neuer Klöster verboten. Die dortige Regierung verkündigte nach der Aufhebung des Jesuitengesetzes für diesen Paragraphen unentwegte Geltung. Die katholikenfeindliche Stimmung fand dabei, trotz der gemeinsamen Nöte des

[1] B. Duhr S. J., Das Jesuitengesetz, sein Abbau und seine Aufhebung (Ergänzungsheft zu den „Stimmen der Zeit" I, 7. Heft, S. 5, aus dem stenographischen Bericht). Freiburg i. Br. 1919.

[1] Duhr a. a. O. 3 f.

Vaterlandes im Weltkrieg, einen abschreckenden Ausdruck, besonders in der Sitzung der Zweiten sächsischen Kammer vom 10. Mai 1917, worin, nach Wiederholung der gewohnheitsmäßigen Anklagen gegen die Jesuiten durch Dr. Kaiser, der Kultusminister Dr. Beck das Land mit dem Hinweis auf die kräftige und entschiedene Durchführung des genannten Verfassungsparagraphen beruhigte[1]. Er sagte bezüglich der geschehenen sächsischen Abstimmung im Bundesrat für die Fortdauer des Jesuitengesetzes den Abgeordneten König Friedrich Augusts III., allerdings ohne Angabe der Umstände: „Mit freudigstem Dank werden Sie es empfinden, daß diese Stellungnahme der Staatsregierung auch die Zustimmung Sr. Majestät des Königs gefunden hat, dessen landesväterliche Fürsorge der Erhaltung des konfessionellen Friedens stets in besonderem Maße gewidmet ist.“[2] Es war eine Verbrämung des Aktes, den der König als konstitutionelle Notwendigkeit ansehen zu müssen glaubte.

Seitdem ist die Geschichte der neuen Zeit ehernen Schrittes über jenen Verfassungsparagraphen und über die Landesverfassung hinweggeschritten, auch über die ehrwürdigen ererbten Rechte der Monarchie. Es lebt in Sachsen freilich trotz der Freiheit, die man heute gekommen rühmt, der alte Geist der Verfolgung noch in vielen Kreisen fort. Nicht bloß in Sachsen, sondern auch anderwärts in unsrem Vaterlande drohen dem kirchlichen Frieden große Gefahren. Unsre Hoffnung ist, daß sie ebenso zu Schanden werden, wie die von liberaler Seite am Tage des Beschlusses des Jesuitengesetzes ausgesprochene Drohung, die bis jetzt erfolglos blieb: „Das deutsche Volk, das heute in den Kampf zieht gegen die Jesuiten, dies Volk, wie es Paris bezwungen hat, wird auch die Jesuiten und den Vatikan überwinden.“[1]

Hartmann Grisar S. J.

[1] Vgl. Historisch-politische Blätter II (1921) 326, und die Biographie des Königs Albert von Herzog Johann Georg (Leipzig 1922) 215.

[2] Duhr a. a. O. 147.

[1] Ebd. 16.

UT TESTI: MONIUM PERHIBEAM · VERITATI ·

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

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 130337.

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

Die „Stimmen der Zeit“

erscheinen vom April 1924 ab wieder monatlich. Redaktion und Verlag benutzen gern die Gelegenheit, allen denen von ganzem Herzen zu danken, die auf unsern Aufruf vom September vorigen Jahres hin es uns durch ihre Beiträge ermöglichten, die Zeitschrift wieder regelmäßig in die Hände der Leser gelangen zu lassen. Besonders danken wir auch für die zahlreichen Beweise des Interesses an dem Wohle unsrer Monatschrift und die freundlichen Worte der Aufmunterung, mit denen viele der Geber ihre Spenden begleiteten. Gern hätte die Redaktion jedem einzelnen den Dank ausgesprochen. Aber die ständig steigenden Postgebühren machten das unmöglich. Auf eine öffentliche Rechenschaftsablage über die eingelaufenen Gelder haben wir verzichtet, weil viele der Spender sich ausdrücklich dagegen verwahrten.

Sehr erfreulich für uns war es zu sehen, daß unser Notruf nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland gehört wurde. Aus fast allen europäischen Staaten, besonders aus der Schweiz, trafen Beiträge bei uns ein. Aber auch außereuropäische Leser ließen es sich nicht nehmen, zum Stützungsfond beizusteuern. In Argentinien erließ ein Verein gebildeter katholischer Damen einen eigenen Aufruf zum Besten der „Stimmen“, dem in hochherziger Weise entsprochen wurde. Eine Reihe von Zeitungen und Zeitschriften des Auslandes, namentlich in der Schweiz, in Holland, in den Vereinigten Staaten und in verschiedenen südamerikanischen Republiken, hatten die Freundlichkeit, in ihrem redaktionellen Teile auf die Not der Zeitschrift der deutschen Jesuiten hinzuweisen.

Das so weithin bekundete Interesse an dem Wohle der „Stimmen“ hat Verlag und Redaktion von neuem davon überzeugt, daß unsre Zeitschrift eine hohe Kulturaufgabe zu erfüllen

hat und daß sie an der Erreichung derselben nicht vergeblich arbeitet. — Mit neuem Eifer und gesteigerter Energie wollen wir uns derselben widmen. Wir bitten unsre zahlreichen Leser, das uns geschenkte Vertrauen auch in Zukunft zu bewahren. Es ist eine schwere Aufgabe, in einer geistig so verworrenen Zeit wie der heutigen eine so ideal gehaltene Zeitschrift wie die unsrige hochzuhalten. Es muß aber gelingen trotz aller Widerstände. Und es wird gelingen, wenn unsre Leser uns fernerhin treu zur Seite stehen, wie sie es bisher in guten und bösen Tagen getan haben.

Unsre Aufgabe ist aber nicht damit erfüllt, daß wir das bisher Erreichte festhalten. Es muß unser Bestreben sein, die Zeitschrift in immer weitere Kreise zu bringen und den Leserkreis beständig zu vermehren. Wie viele Katholiken gibt es, die noch nicht auf die „Stimmen" abonniert sind, obwohl es ihnen die Mittel erlauben! Um sie zu gewinnen, bedürfen wir unbedingt der Unterstützung unsrer Freunde. Verschiedene unsrer Abonnenten haben unsern Notruf damit beantwortet, daß sie in ihrem Bekanntenkreise für die Zeitschrift geworben haben; eine Reihe neuer Abnehmer wurde uns so zugeführt. Wir danken für diese fruchtbringende Arbeit, ein modernes Apostolat, von Herzen und wünschen, daß das gute Beispiel bei recht vielen unsrer Leser erfolgreiche Nachahmung finde.

Redaktion und Verlag der „Stimmen der Zeit"

April 1924

Die Bedeutung des Kritizismus.

Die philosophische Welt hat sich seit langem auf die würdige Feier des zweihundertjährigen Geburtstages Immanuel Kants gerüstet und ihn mittlerweile festlich begangen. Der 22. April hat die Führer der neuzeitlichen Philosophie in glänzender Aufmachung in Königsberg vereint. Die Bedeutung des Meisters wurde von Fachkennern nach den verschiedensten Seiten hin gewürdigt. Ähnliche Festakte werden wohl von allen deutschen Universitäten veranstaltet worden sein oder noch veranstaltet werden. Außer den Kantstudien und zahlreichen andern Zeitschriften werden eigene literarische Festgaben die Verdienste des „Kopernikus im Reiche des philosophischen Gedankens" verherrlichen. Daß die weiteren gebildeten Kreise ihren Anteil an der Festfreude und an dem Verständnis für die epochemachende Tat bekommen, dafür wird die staunenswerte Rührigkeit und Organisationskraft der Kantgesellschaft in hinreichender Weise sorgen. Wir dürfen wohl vermuten, daß bei dieser Gelegenheit ihre Mitgliederzahl von 4400 auf 5500 bis 6000 steigen wird.

Wir, die wir mit beiden Füßen auf dem Boden eines fortschrittlich und neuzeitlich gerichteten Aristotelismus und Scholastizismus stehen, betrachten die Wiederkehr des Geburtstages Kants mit sehr gemischten Gefühlen. Der „Alleszermalmer" hat allzu viel dessen, was wir im Gebiet der Wahrheit und Wissenschaft, der Religion und Sittlichkeit zu den höchsten und unvergänglichsten, zu den heiligsten und erhabensten Gütern zählen, preisgegeben und als nichtig nachzuweisen versucht. Diese Irrtümer des Kritizismus sind aber um so verhängnisvoller, weil sie beim Letzten, bei den Fundamenten und Prinzipien aller Wahrheit und Wissenschaft einsetzen. Kant selbst hat diesen Gegensatz zu jedweder bisherigen Philosophie des öfteren mit aller Schärfe betont. Feuer und Wasser vertragen sich nicht. Ein Ausgleich zwischen dem Inhaltlichen der Kantischen und scholastischen Philosophie ist logisch nach dem Satze vom Widerspruch in Bezug auf die Grundwahrheiten ausgeschlossen, er kann nur auf untergeordnete Einzelsätze gehen. Erst recht ist trotz mannigfacher Berührungspunkte eine Annäherung oder Überbrückung zwischen den Formulierungen des katholischen Dogmas und den Fundamentalsätzen der Kantischen Metaphysik, etwa der Kantischen Ethik, für normales Denken ein Widerspruch. Und doch findet man auch heutzutage nicht selten eine solche Eingenommenheit für die Sittlichkeitslehre und andere Punkte des Kritizismus, daß man in ihnen die größte Verwandtschaft mit dem Vollkommenheitsideal des Evangeliums erblickt. Man übersieht über dem Verwandten das unvergleichlich mehr Trennende und lebt in einer merkwürdigen Begeisterung, ähnlich wie Ende des 18. Jahrhunderts der Würzburger Erzbischof v. Erthal, der gerade seine hoffnungsvollsten Köpfe nach Königsberg zur philosophischen Ausbildung schickte.

Als fortschrittliche, neuzeitliche Scholastiker haben wir aber auch aus der Geschichte gelernt. Und da scheiden wir zunächst den Menschen Kant und seinen Charakter aus unsrer Stellungnahme zu seinem System aus. Person und Sache sind zwei grundverschiedene Dinge. Es werden zu viel Gefühlsmomente für und wider erregt, wenn man etwa die Autonomie seiner Ethik

von persönlichem Gelehrtenstolz, die Verwerfung der Gottesverehrung von persönlicher Kälte in religiösen Dingen ableiten will. Abgesehen von dieser taktischen Rücksichtnahme läuft man bei dieser Einstellung auch zu leicht Gefahr, logische Fehltritte zu begehen. Wir halten uns streng an das System.

Als Philosophiehistoriker unterliegen wir weiterhin den Forderungen der Gerechtigkeit, die nach dem bekannten Ausspruch Leos XIII. nichts von der Wahrheit verschweigen darf. So müssen wir denn auch bei unsrem Gegner seine säkulare Größe als Denker, als Systematiker, als Kritiker, als Problemsteller anerkennen. Wir bewundern den Adlerblick, mit dem er das Problemhafte der letzten wissenschaftlichen Grundfragen erspäht und zur Diskussion vorlegt. Wir zählen ihn wegen der Vielseitigkeit seiner philosophischen Interessen, des Reichtums seines Wissens, des energischen Zuendedenkens und Weiterführens eines einmal aufgestellten Grundsatzes, der Fruchtbarkeit seines Schaffens und der zähen, opferfreudigen Hingabe an seinen Lehrberuf zu den ganz wenigen Größen im Reiche der Weltanschauung, deren Name nie erbleichen und verstummen wird.

Ja, wir freuen uns ehrlich, daß Kant gegenüber dem Materialismus, Atheismus, Hedonismus und Determinismus der Aufklärung für die Wirklichkeit und den alles überragenden Wert einer höheren Geisteswelt, für das Dasein eines persönlichen Gottes, für die unerbittlichen Forderungen der Sittlichkeit und die Würde der sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, für die Tatsache der Willensfreiheit und das Fortleben nach dem Tode, für die Geltung der Rechtsordnung nachdrücklich eingetreten ist. Wenn wir freilich, wie schon angedeutet, die erkenntniskritische und metaphysisch-voluntaristische Begründung dieser Seinswerte auch entschieden ablehnen und bekämpfen müssen, so werden wir anderseits in der Beurteilung dieser Verirrungen als Historiker entschieden milder urteilen, als es der systematische Denker vermag. Die ganze philosophische Umwelt, auf die weiter unten noch ausführlich einzugehen ist, trägt ein großes Stück Schuld an diesen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Entgleisungen.

* * *

Jubiläumstage sind indes keine bloßen Gedenktage der Toten, das ist das Wenigste. Jubiläumstage sind in erster Linie Besinnungstage auf den Geist des Gefeierten. Bei solchen Anlässen gehen unsre Gedanken, Wünsche und Zielsetzungen weit mehr in die durch unser Wirken zu gestaltende Zukunft, als daß sie an der Vergangenheit und Gegenwart haften blieben. Nirgends gilt das angesichts der Größen im Reiche des philosophischen Gedankens mehr als bei Kant. Kantianer sein heißt nach dem Programm und nach dem tatsächlichen Schaffen der Kantianer über den Meister hinausgehen. Damit geben sie den Geist des Kritizismus treffend wieder. Darin liegt ja großenteils das Geheimnis seiner immer und immer wieder lebendig sich auswirkenden Anziehungs- und Befruchtungskraft, daß er sich nie der Wahrheit als einer bereits von andern eroberten Macht unterzuordnen braucht, sondern sie als ein stets neu zu schaffendes Gut persönlich begründen will. Keine Philosophie verkörpert mit einer solchen philosophischen Feinheit und mit einem solchen geistigen Wohlbehagen das bekannte Wort Lessings von dem Besitz der Wahrheit in der einen Wagschale und dem Suchen nach ihr in der andern. Ein

Neuscholastiker, mag er auch innerhalb der Prinzipien der Schule noch so freiheitlich, beweglich, anpassungsfähig und fortschrittlich sein, wird sich ganz anders zu Aristoteles und Thomas stellen als etwa die Vertreter der Marburger und Badischen Schule zu Kant. Zeuge dessen sind, abgesehen von den modernen Kantdarstellungen eines Fischer, Paulsen, Bauch, Erdmann, Vaihinger und den vorliegenden 28 Bänden der Kantstudien, die Kanttagungen der letzten Jahre in Halle a. S.

Allzu leicht täuschen sich darum auch Führer des katholischen Geisteslebens, wenn sie aus sporadischem oder selbst aus vielfachem Abbau von Einzellehren des Kritizismus auf ein prinzipielles Abnehmen seiner Stoßkraft in heutiger Zeit schließen. Gewiß, wir können erfreulicherweise auf eine Zunahme des Ansehens der Scholastik hinweisen, wiederholt schon haben wir in diesen Blättern von dem Abbröckeln des erkenntnistheoretischen Idealismus und der Hinbewegung zum Realismus, zur Metaphysik, zur Teleologie berichtet. Trotzdem können wir es nur als eine unbegründete Verallgemeinerung bezeichnen, wenn neulich ein führendes katholisches Organ von einer Abwendung fast der gesamten deutschen Philosophie von Kant zu berichten wußte.

* * *

So fragen denn auch wir Neuscholastiker uns, die wir mit allen Kräften der Wahrheit zum vollen Sieg und zur vollen Entfaltung verhelfen wollen, die wir dem scholastischen Gedanken nicht bloß durch gelehrte Forschungen geschichtliche und relative Anerkennung gezollt, sondern ihm vor allem und in erster Linie neben diesen historischen Arbeiten durch systematische innere Begründung und logischen Ausbau lebendigen, aktuellen Daseinswert gesichert wissen wollen: Welches ist die Bedeutung des Kritizismus in der Gegenwart? Wir sagen mit Vorbedacht, des Kritizismus. Demnach kommt nur der monumentale Grundgedanke des Kantischen Systems in Frage, alle Einzelausführung ist völlig belanglos, obschon teilweise gerade darin das Bleibende und Wahre, wenigstens nach der formalen und methodischen Seite, des geschichtlichen Kant steckt. Ja, sogar bei der Herausarbeitung der großen Grundlinien des Kritizismus könnte es geschehen, daß ihre ideelle Darstellung über den wirklichen Kantianismus hinausginge, sagt doch einmal Kant selbst so feinsinnig, es sei wohl möglich, daß ein fremder Beobachter den Grundgedanken des Verfassers voller und klarer zum Ausdruck bringe als er selbst. Letztlich arbeitet jeder Philosoph im Dienst einer Idee, einer ideellen Aufgabe, deren Lösung ihm durch die geschichtlichen Verhältnisse, durch Vergangenheit und Gegenwart und durch seine eigene mentale Eigenart aufgegeben ist, die deshalb durch eben dieselben Faktoren in ihrer vollen Ausprägung behindert ist.

Das Ziel unsrer Fragestellung betrifft demnach die Gegenwart und die nächste Zukunft. Der Weg zu ihm führt durch die Betrachtung der geschichtlichen Vergangenheit, und zwar in drei Etappen. Zunächst ruht unser Blick auf dem platonisch-aristotelisch-scholastischen Objektivismus. Wir fragen uns: Was leistet er, und was leistet er nicht? Die mit der Renaissance anbrechende Neuzeit rückt mehr und mehr das Subjekt in den Mittelpunkt der philosophischen Untersuchungen, um von ihm aus die gegenständliche Welt zu gewinnen. Diese Bestrebungen des Rationalismus und Empirismus finden im Kritizismus ihren Abschluß und zugleich ihre Überwindung. Somit ist er der Ausdruck

und die Ergänzung seiner Zeit. Damit ist seine Bedeutung nach rückwärts gekennzeichnet. Gehen wir mit dem Kritizismus ins 19. Jahrhundert, so regt er das neuzeitliche Denken nach zwei entgegengesetzten Richtungen an. Positiv wird einmal der in ihm nur halb durchgeführte Idealismus mit seinen ontologischen Restbeständen groß angelegte, kühne Konstruktionen hervortreiben, die den idealistischen Grundgedanken voll und ganz durchzusetzen suchen. Der metaphysische Panlogismus Hegels führt dieses Unternehmen mit der größten Spannweite durch, zahlreiche andere idealistische Trabanten kreisen um ihn herum. Zweitens wird der Kritizismus mit seiner an der Mathematik orientierten Fragestellung, wie ist Wissenschaft möglich, oder mit seiner geradezu klassisch gewordenen transzendentalen Methode das Vorbild für alle jene zahlreichen Bestrebungen abgeben, die in der Untersuchung der Grundlagen der Erkenntnis die vornehmste Aufgabe der Philosophie erkennen. Nach der entgegengesetzten Richtung hin liegt seine befruchtende Bedeutung darin, daß er durch den geschichtlichen Nachweis der Unmöglichkeit, die transzendenten Objekte aus dem bloßen Denken idealistisch abzuleiten, sein Gegenspiel, den Realismus, hervorruft, der das Sein vor das Denken setzt, der in der Metaphysik und nicht in der Erkenntniskritik das Hochziel jedweder Spekulation erblickt. Damit wären wir bereits bei der Gegenwart und der nächsten Zukunft angelangt, die, wenn nicht alle Zeichen trügen, eine organische und zugleich kritisch begründete Verbindung von Subjektivismus und Objektivismus, von Erkenntniskritik und Seinslehre anstrebt, die mit dem Altertum und Mittelalter ihre vornehmste Aufgabe in dem Erfassen der Dinge sieht, den Weg dazu aber mit der Neuzeit letztlich im Bewußtsein und seinen Gegebenheiten, d. h. in der Wissenschaft im allgemeinen und den Einzelwissenschaften im besondern erblickt.

* * *

Ob wir berechtigt sind, an eine solche Synthese zu glauben, könnte einen Augenblick mehr als fraglich scheinen. Daß wir von vornherein annehmen dürfen, die großen Positionen und inhaltlichen Sätze der Scholastik, wie sie etwa in ihrer Formulierung der Übereinstimmung von Denken und Sein, des Substanz-, Kausal-, Zweck- und Tätigkeitsbegriffs, des Lebensprinzips, der Seelen- und Gotteslehre zum Ausdruck kommen, seien auch dem introspektiven, kritischen und an den hochentwickelten Einzelwissenschaften orientierten neuzeitlichen Denken ebenso zugänglich wie der ehemaligen vorkritischen Annahme des dem natürlichen Menschen sich darbietenden Welt- und Lebensbildes, könnte als wissenschaftliche Naivität bezeichnet werden. Gewiß, wir sind uns voll und ganz bewußt, welch weitgehende Forderungen wir damit aussprechen. Fachwissenschaftlich wäre diese erkenntniskritische Formel erst in einigen stattlichen Bänden zu begründen. Für unsre Zwecke genügt es indes, das Ergebnis dieser Untersuchungen hier mitzuteilen. Derselbe Verstand ist es, der etwa mit Aristoteles über die unmittelbar sich darbietende gegenständliche Welt das Netz der Kategorien spannt, der mit Thomas die einfachen Beobachtungen über das sittliche Verhalten zu dem vielbewunderten System der theologischen Summe verarbeitet und der mit Kant das gesamte verschlungene Gefüge der beim Zustandekommen wissenschaftlicher Theorien in Kraft tretenden Anschauungs- und Denktätigkeiten bloßlegt. Wer diese sinnvolle Einheit des Denkens

durchschaut, wer infolgedessen von einem optimismusfreudigen Glauben an das Zweckvolle der philosophischen Forschungen durchdrungen ist, wird kaum Schwierigkeiten darin finden, den alten Wein in neuen Schläuchen auffangen zu können. Denn einmal steht uns, wie gesagt, im großen ganzen die Wahrheit des mittelalterlichen Weltbildes fest. Anderseits sehen wir aber auch in der kritischen Problemstellung, in der transzendentalen Methode, in dem Ausgang von Bewußtsein bzw. dem rein formalen Wissen und der Untersuchung seiner Bedingungen sachlich eine entschiedene Bereicherung der ehedem behandelten Fragen, formell aber eine bedeutende Vertiefung der logischen Methoden. Wie der theologisch geschulte Katholik den Kindesglauben, mit dem er die Offenbarung für unumstößliche Wahrheit hielt, auf viel vollkommenere Weise besitzt, wie er die natürlichen Voraussetzungen, die dem Glauben vorausgehen und die verschiedenen Verstandes- und Willensakte, durch die der Glaube zustande kommt, lückenlos aufzählen kann, was alles der Kindesglaube nicht zu leisten vermag, wie er neue und vertiefte Einsicht in den Glaubensinhalt erlangt, obgleich er nichts anderes für wahr hält als im Kindesalter, so glaubt auch der erkenntnistheoretische Kritiker, der das Erkenntnisvermögen oder die Gesamtbedingungen des Erkennens untersucht hat, auf neue Titel hin an die Möglichkeit des objektiv gerichteten Denkens und einer absolut geltenden Metaphysik, obschon er schon vorher dieselbe Festigkeit der Annahme besaß. Nur war diese Überzeugung noch keine reflexe, sondern eine bloß unmittelbare, instinktartig sich betätigende, wie sie spontan aus der gesunden Natur hervorbricht. Das Ganze ist die Anwendung der scholastischen Unterscheidung von natürlicher und wissenschaftlich-reflexer Gewißheit auf das Erkennen. In einem ganz wesentlichen Punkte unterscheidet sich indes dieses Verfahren von demjenigen Kants. Unser Zweifel ist ein rein methodischer, dem die dogmatische Überzeugung zu Grunde liegt, daß die Vernunft Übersinnliches und Transzendentes erkennen kann, während Kants Zweifel, ob Metaphysik möglich sei, ein wirklicher ist. Mit andern Worten: Wir glauben an die Zuverlässigkeit des Untersuchungsinstruments und haben deshalb an ihm die Bürgschaft der Wahrheit alles dessen, was mit seiner Hilfe erkannt wird, während Kant diese bezweifelt und deshalb auch alle Sätze, für die er sich auf eben dieses zweifelhafte Instrument beruft, in Frage stellt.

Nicht die Problemstellung der Kritik der Reinen Vernunft oder die scharfsinnige, wenn auch nicht folgerichtige Durchführung derselben trägt die Verantwortung für die großen Irrtümer Kants, sondern vor allem die Falschheit der bereits in den ersten Sätzen enthaltenen sachlichen Annahmen. Mit der Herübernahme des Grunddogmas des damaligen Rationalismus, daß alles Wissen vollständig unabhängig von der Erfahrung und rein aus dem erkennenden Geist erzeugt werden müsse, und mit der Anerkennung des erkenntnistheoretischen Grundprinzips des Empirismus, daß sich alles höhere Denken letztlich auf sinnlich und anschaulich gegebene Inhalte beziehen müsse, sind bereits wurzelartig die weittragenden Irrtümer des transzendentalen Idealismus gegeben.

Zu demselben Optimismus, zu dem uns diese logischen Erwägungen berechtigen, führen uns auch geschichtsphilosophische Betrachtungen. In allen andern Wissenschaften Fortschritt, freilich meist kein geradliniger, sondern über

die Aufstellungen der Vorgänger hinweg, in denen Irrtum mit Wahrheit gemischt ist, in denen der goldene Dauerkern meist erst aus viel groteskem Beiwerk mühsam und langsam herauszuarbeiten ist.

Sollte die Philosophie, die höchste, letzte, idealste und unentbehrlichste aller natürlichen Wissensgebiete, allein eine Ausnahme von diesem Weltgesetz machen, sollte sie allein inmitten des sie umgebenden frisch aufkeimenden Lebens dem absterbenden Herbste gleichen, muß sie allein, wo alle andern Kulturzweige eine moderne Sprache reden, in altfränkischer Aufmachung daherkommen!

Wer vollends, wie der christliche Philosoph, an eine immanente Teleologie des Weltgeschehens glaubt, wird den Zweifel, ob die in den umfassenden und zahlreichen Systemen des neuzeitlichen Kritizismus niedergelegte Gedankenarbeit etwas für den Fortschritt, die Vertiefung und Bereicherung der Vernunfterkenntnis abzuwerfen habe, von vornherein als nicht stichhaltig abweisen. Die überall sich glänzend offenbarende Analogie und Harmonie zwischen den beiden Reichen der Natur und Übernatur, der Philosophie und Theologie, werden ihn daran erinnern, daß die Häresiarchen nicht immer die schlechtesten Köpfe waren, daß die feingeschliffenen theologischen Begriffe und tiefsinnigen Formulierungen über Dreieinigkeit, Gottmensch, Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung, Kirche, Sakramente, Primat und Unfehlbarkeit der Niederschlag jahrhundertelanger Auseinandersetzungen mit den Ausgeburten einer rationalistischen Spekulation waren. Ohne Arius kein Athanasius und Hilarius, ohne Pelagius kein Augustinus und Fulgentius, ohne die Glaubensneuerer kein Konzil von Trient, ohne den modernen Rationalismus kein Vatikanisches Konzil.

Diese Geschichtsphilosophie wird auf die Wissenschaft von den letzten Gründen angewandt zur Philosophiegeschichte. In unsrem Falle führt sie zum gleichen hoffnungsfreudigen Ergebnis. Nichts zeigt eindrucksvoller die positiven Werte in den Irrtümern großer Denker als die Geschichte der Philosophie. Horaz klagt ständig darüber, daß man die noch lebenden Dichter mit einem ganz andern, ungerechten Maßstab messe als einen Homer oder Sophokles. Etwas Ähnliches gilt für die christlichen Philosophen der Gegenwart. Wir bewundern einen Platon und Aristoteles wegen ihrer geschichtlichen Kenntnisse und weitblickenden Untersuchungsmethoden, indem sie ihre inhaltlichen Aufstellungen aus der Auseinandersetzung mit ihren so ganz anders gerichteten Gegnern, den Hylomorphisten, Pythagoreern, Eleaten, Sophisten gewinnen. Augustinus verliert in unsern Augen nichts von seiner Genialität oder seinem Katholizismus, wenn er sich noch in den seiner späteren Schaffensperiode angehörenden Schriften in geradezu begeisterten Worten über die Neuplatoniker ergeht und voll glühenden Dankes der von ihnen empfangenen Anregungen gedenkt, wie er tatsächlich auch von ihnen erst das Dasein und die Erkennbarkeit einer höheren Geisteswelt erfahren und manch andern in seine Theologie eingebauten Gedankenblock entlehnen mußte. Und doch waren aus den Reihen der Neuplatoniker die gefährlichsten Gegner des jungen Christentums hervorgegangen. Wie die vergangenen Geschlechter, so bewundern auch wir Thomas von Aquin wegen der Unbefangenheit und Weitherzigkeit, mit der er das bedeutsame Gedankengut der arabischen Philosophie in sein System eingebaut hat und das mit ständiger Berufung auf ihre wissen-

schaftliche Autorität, obschon auch er wie das ganze Mittelalter in einem Averroes und andern arabischen Rationalisten die gefährlichsten Gegner der christlichen Wahrheit erblickte.

Vielen heutigen katholischen Philosophen fehlt vielleicht wegen einer übergroßen Gewissenhaftigkeit dieses siegesfrohe Vertrauen auf die Macht der Wahrheit, mag sie ihnen nun von Freund oder Feind, Gläubigen oder Ungläubigen übermittelt sein. Gewiß, gilt auch heute noch der Satz: Man solle die Köpfe nicht für die Vertreter einer falschen Weltanschauung einnehmen. Dieser Gefahr wird aber nur eine einseitige Wissenschaft unterliegen, die an der Oberfläche haften bleibt. Schreiber dieses kann aus eigener Lehrtätigkeit und aus sonstigen Erfahrungen versichern, daß eine allseitige Würdigung Kants, die bei seiner Darstellung Licht und Schatten ebenso wahrheitsgetreu und tendenzlos zu verteilen bestrebt ist wie etwa bei der Behandlung eines Aristoteles oder Augustinus, am nachhaltigsten wirkt, daß dagegen ein einseitiges Fahnden auf die Schwächen seines Systems oder seiner Person, mit Verschweigen der Vorzüge, von vornherein wie aller apologetische nicht erleuchtete Übereifer bei durchgebildeten, selbständig denkenden Köpfen nur das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung erreicht. Es muß freilich eine allseitige, auf der Vertrautheit mit den Quellen, auf der Kenntnis des ganzen Kant und der Berücksichtigung der damaligen philosophischen Verhältnisse beruhende Würdigung sein. Wie ein innerhalb dieser Grenzen sich haltendes Lernen von der eigenartigen Problemstellung, von den Methoden oder selbst dem inhaltlich Wahren seiner Sätze eine ernste Gefahr für philosophisch geschulte Köpfe sein solle, ist nicht einzusehen. Im Gegenteil, das würde doch theoretisch den größten Triumph und praktisch die sieghafteste Werbekraft der Scholastik bedeuten, wenn sie mit denselben Methoden, mit denen ihr bedeutendster Gegner sie vernichten will, ihn selbst schlagen würde. Jede Zeit hat ihre besondere Art, Stellung zu den Dingen zu nehmen. Das gilt nicht nur für das praktische Leben, sondern auch für die Wissenschaft. Die Probleme sind im Grunde meist die nämlichen, zumal in der Philosophie kehren ständig dieselben alten Fragen wieder. Nur wer die Aufgeschlossenheit, Feinfühligkeit, Weitherzigkeit, Beweglichkeit, kurz die Freiheit besitzt, in der Sprache der Zeit zu denken und zu reden, wird den Menschen seiner Zeit etwas Lebendiges zu sagen haben. Das sehen wir beispielsweise an der fortschrittlichen Art des hl. Thomas und des Suarez, die deshalb auch so mächtig auf ihre Zeitgenossen einwirkten. Unsre Zeit verlangt nun einmal eine wissenschaftliche Untersuchung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Methaphysik, sie anerkennt höchstens eine kritische, an der Hand des Einzelwissens induktiv begründete Metaphysik. Ist dies prinzipiell ein unberechtigtes, unvernünftiges Begehren, selbst wenn man sich bei der Ausführung gelegentlich in empiristische Sackgassen verläuft oder phänomenalistisch und idealistisch auf schlüpfrigen Moorgrund stößt?

Um wiederum durch einen Vergleich mit der Theologie die Situation in der heutigen Philosophie zu erklären: Das Mittelalter kannte noch keine Apologetik als eine systematisch aufgebaute und abgerundete Disziplin. Erst die seit der Renaissance und Reformation erfolgten kritischen Angriffe des Gegners machten Auseinandersetzungen über Christus als Abgesandten Gottes, über die Einrichtung, Aufgaben, Kennzeichen und Gliederung der Kirche notwendig.

Wer aber erblickt nicht, ganz vom praktischen Nutzen abgesehen, rein vom wissenschaftlich theoretischen Standpunkt aus, in der modernen hochentwickelten Apologetik einen großen Fortschritt, einen neuen Wissenszweig? Man arbeite einmal den ersten Band Christian Peschs Praelectiones dogmaticae durch und ordne ihn in das ganze System der folgenden acht Bände ein. Ähnlich verdankt die heutige hochentwickelte historische Kritik ihr Entstehen den Angriffen der Humanisten und Glaubensneuerer auf die Quellen der Kirchengeschichte[1]. Verliert sie deshalb etwas von ihrer wissenschaftlichen Würde?

* * *

Nehmen wir nach diesen notwendigen Zwischenbemerkungen unsre Hauptfrage nunmehr im einzelnen vor: Welches ist die Bedeutung des Kritizismus für die Gegenwart? Der Weg zu ihrer Beantwortung führt durch die Betrachtung der geschichtlichen Vergangenheit.

Nichts ist bezeichnender für den Geist des antiken Philosophierens, das in Aristoteles seinen abgeklärten Ausdruck findet, als daß sein Grundbuch die Metaphysik ist, und daß die Logik nur als Organon, als Vorstufe, als didaktische Vorbereitung zum System bezeichnet wird. Noch mehr: die Logik selbst, ihr ganzes Verfahren, ihre vornehmsten Regeln über Begriffsbestimmung, Beweisverfahren und Syllogistik sind nur die formalen Abdrücke, die gedanklichen Echos des realen Seins. Die Denkgesetze, etwa der Satz des Widerspruches oder des ausgeschlossenen Dritten, sind völlig an den Seinsgesetzen orientiert. Diese Abhängigkeit geht so weit, daß selbst die logische Terminologie in engster, nur dem Kenner der Aristotelischen Seinslehre verständlicher Anlehnung an die Metaphysik gebildet ist. So werden beispielshalber die höher stehenden Allgemeinbegriffe im Verhältnis zu den sie näher bestimmenden artgebenden Begriffen als Materie, diese aber als die Form bezeichnet, ähnlich wie die Form des Seienden gegenüber der Materie als dem unbestimmten Prinzip das Bestimmende ist. Dieses ganz untergeordnete Verhältnis des Denkens zum transzendenten Sein spricht Bände; in ihm ist der ganze urwüchsige, vorkritische Glaube an die Selbstverständlichkeit des Objektivismus kristallisiert.

Man spricht gelegentlich in völlig anachronistischer Weise von einer Theorie der Induktion bei Aristoteles. Erkenntnistheoretisch fehlt sie völlig. Daß darin ein Problem, eine logische Schwierigkeit stecke, wie und mit welchem Recht der Verstand aus einer nur beschränkten Anzahl von Beobachtungen auf ein notwendiges und allgemeines Gesetz weit über die Zahl der tatsächlich beobachteten Fälle hinaus schließen könne, quält ihn noch nicht. Die Geltung des Kausalgesetzes, das sein ganzes System, das vor allem seinen schönen Gottesbeweis trägt, wird in staunenswerter Selbstverständlichkeit immer und immer wieder dahin ausgesprochen: Alles, was bewegt wird, wird von einem andern bewegt. Es spielt von der rein mechanisch-physikalischen Welt ohne weiteres in die geistige, überzeitliche und überräumliche Welt. Ähnlich wird die objektive Geltung des Fundamentalbegriffs der Substanz aus der Zergliederung des Sprachgebrauches und der Widerlegung der platonischen Ideen, also sprachphilosophisch und philosophiegeschichtlich gewonnen. So bedeutend diese

[1] Vgl. Alfred Feder, Lehrbuch der historischen Methodik. 2. Aufl. 1921. S. 44 ff.

Leistungen metaphysisch gewertet auch sind, im Sinne des modernen Kritizismus ist das Problem noch nicht einmal gestellt, geschweige denn beantwortet.

Noch weit ausdrucksvoller als die Ausführungen der allgemeinen Metaphysik zeigen die Einzelanwendungen der speziellen Metaphysik, wie Aristoteles die schweren psychologischen und erkenntniskritischen Fragen ganz vom Standpunkt einer dogmatischen Metaphysik aus löste. Wenn er im zweiten Buch seiner Seelenlehre die Natur der sinnlichen Erkenntnis abschließend erklären will, sagt er mit einer uns Moderne fast verblüffenden Einfachheit: So ist denn ganz allgemein die Sinneserkenntnis eine Aufnahme des äußeren realen Gegenstandes der Form nach ohne seine Materie, ähnlich wie das Petschaft im Wachs seiner Form nach ohne seine Materie abgedrückt wird. Ähnlich beschreibt er im dritten Buch den Vorgang der Bildung der allgemeinen geistigen Begriffe: Nach Analogie der äußeren Natur müssen wir in der Seele auch ein leidendes und tätiges Prinzip unterscheiden, der tätige Verstand arbeitet aus dem Phänomenon oder aus dem Sinnenbild das Noumenon oder das Gedankliche heraus, prägt dieses so gewonnene Gedankliche dem leidenden Prinzip ein, und so spiegelt dieser das Wesen des Dinges wider, weil er intentional selbst das Ding geworden ist. Das sind metaphysisch genommen höchst tiefsinnige Betrachtungen, die die Scholastiker mit großer spekulativer Kraft bis ins Einzelste weitergeführt haben, wie etwa der hl. Thomas im ersten Teil der Theologischen Summe oder Suarez in den Büchern De anima oder Kleutgen in der Philosophie der Vorzeit. Aber all diesen wundervollen, eine spekulative Anlage entzückenden Theorien liegt doch die auch den meisten Menschen unmittelbar einleuchtende Anschauung zu Grunde, als ob das Erkennen ein höchst einfacher, geradliniger Verlauf wäre, und als ob die Dinge so ohne weiteres in unsren Geist hineinwanderten. Welche Schwierigkeiten gegen diese Abbildungstheorie erhoben werden könnten, untersuchten sie noch nicht, wieviel Umwege das Erkennen eventuell erfahren müsse, fragten sie noch nicht, wie es denn möglich sei, daß ein völliger Parallelismus herrsche zwischen den Denkformen und den Seinskategorien, die doch beide ihrem Sein nach grundverschieden sind, darüber staunten sie noch nicht. Und doch hebt nach Aristoteles alles Philosophieren mit dem Sichverwundern an, ganz wie bei dem neuzeitlichen Herbart mit dem Zweifel.

Wollen wir deshalb der tiefsinnigen und hochfliegenden Metaphysik der alten und mittelalterlichen Aristoteliker wegen dieser ihrer Methode den Charakter strengster Wissenschaft absprechen? Ganz gewiß nicht. Unsre jetzigen Darlegungen lassen uns nicht unsre vor kurzem erst hier veröffentlichten Empfehlungen der Art des aristotelischen Philosophierens vergessen. Wir betonten, wie es unter andern noch im 19. Jahrhundert Ed. v. Hartmann getan hat, daß Stehen und Fallen der Metaphysik ganz unabhängig von den kritischen Voruntersuchungen über Möglichkeit, Bedingungen und Grenzen des Erkennens ist. Schon das erste Erkennen liefert den unmittelbaren, wenn auch nicht reflektierten Erweis, daß es an die Dinge an sich herankommt oder, um mit Martin Honecker[1] und Edith Landmann zu sprechen, alles Denken besagt aus

[1] Gegenstandslogik und Denklogik, Berlin 1921, Dümmler. Vgl. das Referat von E. Hartmann über diese bedeutsame neuscholastische Erscheinung im philosophischen Jahrbuch, Band 37 (1924) S. 20—27.

sich schon Transzendenz und Transzendieren über das denkende Ich hinaus. Mit Volkelt verwerfen wir entschieden das Verdikt Kants: Ich suspendiere feierlich alle Metaphysiker von ihrer Arbeit, bis sie mir die Frage beantwortet haben: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?[1] Erst recht machen wir Platon, Aristoteles und der mittelalterlichen Scholastik keinen Vorwurf irgend einer wissenschaftlichen Unterlassungssünde. Die kritische Selbsteinkehr und Reflexion auf das Subjekt ist stets das Spätere, das Erste ist naturgemäß die intellektuelle Hinwendung zum Nicht-Ich, zur Natur, zum Göttlichen.

Aber trotz dieser Anerkennung folgt daraus nicht, daß sie den späteren Geschlechtern nichts mehr zu tun übriggelassen haben. Auch das folgt nicht, daß, wenn die spätere Philosophie neue Fragen aufgeworfen, aber nicht richtig beantwortet hat, deshalb die Problemstellung keinen Fortschritt bedeute. So ist die transzendentale Methode Kants, die Fragestellung, unter welchen Bedingungen ist Wissenschaft möglich, die Durchführung dieses Gedankens nach der rein formalen Seite trotz vielfacher Unebenheiten und Entgleisungen ein gewaltiger Ruck nach vorwärts. Nicht als hätten die Alten, etwa Platon und Aristoteles, nicht auch schon nach der Möglichkeit des allgemeinen und notwendigen Wissens gefragt. Was die moderne Philosophie von der antiken und mittelalterlichen wesentlich unterscheidet, ist die grundverschiedene Methode und Richtung in der Inangriffnahme der Beantwortung: Hier wird das Sein untersucht, zerlegt, gegliedert, abgestuft, dort das Subjekt und der erkennende Logos, die allgemeine oder ideale menschliche Vernunft nach ihren verschiedenen Tätigkeiten und Funktionen.

Wir haben, um die rein metaphysische Art der Früheren zu beleuchten, bislang nur das Philosophieren der Aristoteliker ins Auge gefaßt. Von vornherein sollte man meinen, Augustinus und seine zahlreichen Anhänger, in vielfacher Beziehung so ganz anders eingestellt, beschritten auch hier entgegengesetzte neuzeitliche erkenntnistheoretische Wege. Augustinus stellt weit mehr als die Scholastiker das Subjekt in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen, sein Philosophieren weist eine viel persönlichere Note auf. Und doch ist die Antwortgebung auf die Frage: wie ist allgemeines notwendiges Wissen mit gegenständlicher Geltung möglich, bei Augustinus noch ausgesprochener metaphysisch gerichtet als bei den Aristotelikern. Nachdem er die Tatsache der streng wissenschaftlichen Erkenntnisse auf den verschiedenen Gebieten der Logik, Mathematik und Ethik festgestellt hat, schließt er nach seiner genialen Art, die in einem kühnen Salto mortale viele Zwischenglieder überholt, ohne weiteres auf das Dasein eines Wesens, das eben die Züge der Notwendigkeit, Unveränderlichkeit und Allgemeinheit existentiell in sich verkörpert, die in der Wissenschaft bloß ideal gelten oder logische Anerkennung heischen. Also eine ganz einseitige, großartig metaphysische Lösung aus den letzten und tiefsten Gründen des Seins, den innergöttlichen verborgenen Tiefen. Wer aber wollte leugnen, daß ein so gigantischer Wurf noch tausend Einzelheiten zu durchdenken übrig ließe!

* * *

[1] In dieser Richtung bewegen sich auch die Ausführungen von Guenther Schulemann, Kern aller Philosophie. Habelschwerdt 1923, Franke. Dieses philosophische Vademecum — Kompendium der Scholastik, würde Schopenhauer sagen — ist ein Meisterstück, die philosophischen Grundlehren auf engem Raum in ihrer Gesamtheit zu behandeln.

Nach einem verhältnismäßig nicht allzu langen spekulativen Höhenflug der Hochscholastik während eines halben Jahrhunderts, in dem Vernunft und Glaube, Altes und Neues eine geradezu ideale Einigung eingegangen waren, setzte bereits zu Beginn des 14. Jahrhunderts die skeptische Einengung der Metaphysik ein. Bei Duns Scotus meldet sie sich nur leise in Form von Hyperkritik an, bei Durandus und Aureolus bricht sie schon fühlbarer durch, um bei Occam immer größere und bedeutsamere Wissensgebiete auszuscheiden. Diese von Occam begründete, unter dem Namen Nominalismus gehende Richtung herrscht jetzt volle anderthalb Jahrhunderte. Die neuesten Forschungen haben das überraschende Ergebnis zu Tage gefördert, daß diese dem Spätmittelalter angehörenden Denker wie in der Naturwissenschaft, so auch in der philosophischen Kritik Methoden und Anschauungen der Neuzeit vorweggenommen haben. Je mehr sie vom Sein, von den Dingen, von der Metaphysik abrückten, um so mehr mußten sie naturgemäß den Schwerpunkt ihrer Spekulation ins Subjekt verlegen, die Erklärung der Wissenschaft in der eigentümlichen Anlage des Menschen und den Betätigungen der schöpferischen Versuchen. Daher bereits bei Occam, Nikolaus v. Autricourt, Buridan und andern introspektive Psychologie und kritische Erkenntnisfragen.

Diese Kurve des Kritizismus wird in den folgenden Jahrhunderten mit verschiedenen Schwankungen höher steigen, um letztlich in Kant ihren Höhepunkt zu erreichen. Parallel dazu geht das immer stärkere Hervortreten des Subjektes und das Zurücktreten der unabhängig vom Ich gegebenen rein gegenständlichen Welt. Einstweilen wird freilich die Metaphysik noch nicht aufgegeben, im Gegenteil findet sie im Rationalismus des 17. Jahrhunderts neue glänzende Vertreter. Und doch liegt auch dieser rein aprioriischen Begründung und Methodik des Philosophierens ein entschiedener Subjektivismus zu Grunde. Der normale Ablauf der Vorstellungs- und Begriffsinhalte verbürgt unabhängig von aller Erfahrung und Bezugnahme auf etwas Wirkliches das Dasein eben dieser Inhalte.

Von der größten Bedeutung für das volle Erfassen der geschichtlichen Stellung Kants gegenüber dieser ihm vorausgehenden Neuzeit ist das eigentümliche Tasten und Schwanken in ihrem Verhältnis zum Subjekt und Objekt, ist die unausgeglichene Verschränkung von Metaphysik und Kritik, Objektivismus und Subjektivismus. Nirgends kommt die eine Seite voll und ganz zum Durchbruch. Dieser erfolgt erst bei Kant, und das bedingt seinen einzigartigen säkularen Einfluß: In seiner Kritik der Vernunft findet der Geist der Neuzeit endlich seine volle Ausprägung.

Niemand eint zugleich so reizvoll und imponierend und wiederum so zerklüftet diese Gegensätze wie der geniale Cusanus. Metaphysik will er, aber nicht in hergebrachter Weise, Naturphilosophie betreibt er, aber nur auf mathematischer Grundlage, zu Gott will er, aber nicht auf mittelalterlichen Wegen. Die Seinsfragen quälten ihn, aber noch weit mehr das Erkenntnisproblem. Ähnlich wurzelt Bacon v. Verulam noch völlig in der mittelalterlichen Welt. Trotz seiner volltönenden Forderungen nach Beobachtung, Induktion und Selbständigkeit, gelingt es ihm noch nicht, sich von der psychischen Belastung durch die bisherige Anschauungsweise zu befreien.

Bei Descartes wird die Front des Kritizismus und Subjektivismus schon breiter. Ihm ist zunächst nichts als das Ich mit seinen Bewußtseinsinhalten gegeben. Die Empfindungen einer räumlich-zeitlich ausgebreiteten Welt sind erst kritisch zu deuten, ehe sie ihm auch die transsubjektive Geltung eben dieser Empfindungsgegebenheiten bedeuten. Das war ein verheißungsvoller Kritizismus, dem die Zeitgenossen mit verhaltenem Atem lauschten. Augustinus redivivus! Und erst das methodische, mathematische Aufmarschieren der einzelnen Truppenteile mußte die Philosophen des naturwissenschaftlichen Jahrhunderts, einen Galilei, Spinoza, Leibniz, Newton völlig berauschen! Aber der Breite dieser kritischen Front entsprach nicht die Tiefe: Schon die ganz naive Anwendung des Kausalgesetzes, das mit einer staunenswerten Selbstverständlichkeit alle Eingänge zur sinnlichen und übersinnlichen Welt erschließen mußte, warf den Kritizismus in einen geradezu vorwissenschaftlichen Dogmatismus zurück. Höchstens daß die subjektivistisch gerichteten Kritizisten des 17. Jahrhunderts durch die ins Psychologistische spielende Formulierung des Wahrheitskriteriums entschädigt wurden: Alles, was mit Klarheit vorgestellt und gedacht wird, ist auch objektiv wahr. Das war wenigstens eine ehrliche und folgerichtige Anwendung des rationalistischen Erkenntnisprinzips, von dem die damaligen kühnen metaphysischen Systeme eines Spinoza und Leibniz getragen waren.

Mit einem unvergleichlich größeren Apparat arbeitete der englische Kritizismus. Auf weit mehr Gebieten brachte er ihn zur Anwendung, nicht bloß auf ethischen und religiösen. Man hat da, wie es meist geschieht, nicht bloß an Männer wie Locke und Hume zu denken, sondern auch die ganze Schar der Deisten, Moralphilosophen, Antisupranaturalisten und Naturalisten einzubeziehen. Auch hier macht es letztlich die Menge, erst die Zahlen gaben dem kritischen Gedanken die lebendige, durchdringende Stoßkraft. Ohne sie wäre er bloß Schulweisheit, Bücherstudium geblieben, ohne sie wäre er nicht internationalisiert worden. Ohne sie wäre der ganze, so fein und reich und doch wieder so einheitlich kristallisierte und darum so unvergleichlich wirksame Ideenkomplex, den die Geschichte mit Aufklärung bezeichnet, nie zu einem abgerundeten theoretischen System geworden oder zu einer praktisch sich auswirkenden Lebenskunst angewachsen.

Locke unternimmt gleich einem Anatomen oder Geologen den ganz neuen Versuch, eine Theorie vom Wissen zu entwerfen, die es bis in die einzelnen Urelemente verfolgt, und die dann die Gesetze aufdeckt, nach denen sie sich zu stets verschlungeneren und sinnvolleren Verbindungen zusammensetzen. All diese psychologischen Minierarbeiten sollen aber letztlich dem einen kritischen Hauptzweck dienen, Möglichkeit, Sicherheit und Grenzen des Wissens festzulegen. Also Metaphysik auf kritischer Grundlage, der Absicht nach dasselbe wie später bei Kant. Mehr und mehr wird bislang metaphysisches Seinsgut, wie etwa die Kategorie der Substanz oder die sekundären Qualitäten wie Farbe und Töne, kritisch zu bloßen Empfindungsinhalten und Denkformen verschoben. Und doch bleibt letztlich alles so ziemlich beim alten, die beiden letzten Bücher des Essay münden trotz der empiristischen Endergebnisse der beiden ersten völlig in der alten realistischen Metaphysik. So mächtig wirkt, wie unter andern Hertling nachgewiesen hat, auf dem konservativen Inselreich die dort stets lebendig gebliebene Spätscholastik nach.

Weit folgerichtiger und radikaler arbeitet Hume. Mit der den Engländern eigentümlichen Klarheit und Durchsichtigkeit — und Oberflächlichkeit in Dingen der Metaphysik — wird die ganze Seinsordnung ins Subjekt verlegt. Es ist etwas Bestrickendes, das den Leser des Enquiry umklammert, und das selbst Kant eine Zeitlang gefangen hielt. Die erste These, daß all unser Erkennen letztlich auf impressions gehen muß, deckt sich völlig mit der aristotelisch-scholastischen Psychologie des Erkennens. Die zweite, daß alle ideas oder thoughts nichts anderes als umgeformte Eindrücke sind, ist höchst doppelsinnig und darum so verführerisch. Wie leicht konnte sie im anbrechenden Zeitalter des Sensualismus und Materialismus hingenommen werden! Wer sich aber einmal so weit festgelegt hatte, dem mußte auch die ganze revolutionäre Folgerung, daß sich das Kausalband durch keine Impression oder erfahrungsgemäß nachweisen lasse, und daß es darum ganz vom erkennenden Subjekt gewirkt sein müsse, wie ein harmloses Korollarium vorkommen. Damit war aber die ganze bisherige Metaphysik gestürzt. Wenn Hume dann weiterhin zum ersten Male in der Geschichte die zynische, kaltblütige Vivisektion vornahm und in einem Zeitalter, in welchem die Geschichte nichts und die vorgeblichen Einsichten der Vernunft alles bedeuteten, den Nachweis zu führen suchte, wie alle Religion, aller Glaube an höhere Mächte restlos aus Gefühlen und Stimmungen, die notwendig zur Objektivierung der mit ihnen verknüpften Vorstellungen führen, hervorgehe, dann wird uns verständlich, wie der ganze Chor der Deisten, Empiristen, Sensisten und Skeptiker um die Toland, Tindal, Hutcheson, Bayle, Condillac, Voltaire aufjubeln mußte. Und doch, auch Hume hatte das alte Problem: Wie ist allgemeines und notwendiges Wissen möglich? noch längst nicht folgerichtig im Geiste jener zum restlosen Subjektivismus hindrängenden Zeit zu lösen gewußt. Das ganze weite Feld der mathematischen Wissenschaften behauptete nach der ausdrücklichen Einschränkung Humes seinen alten Platz in der vom Subjekt unabhängigen Geltungswelt.

* * *

So lagen die Dinge. Die streng metaphysische Lösung des Wissenschaftsproblems der Alten und Mittelalterlichen war begraben und vergessen, kein im Zeitbewußtsein gehendes lebendiges Gemeingut. Überdies hatte sie die Frage nur von einer Seite gepackt, richtig war ihre Antwort, aber sie war nicht die ganze Antwort, wenigstens für die ganz vorwitzigen, ungestümen und lästigen Fragesteller. Die neuzeitliche Kritik hatte, selbst von ihrem Standpunkt aus beurteilt, nur halbe Arbeit geleistet, teilweise nur dilettantenhaft. Ideen lassen sich wohl zurückdrängen, aber nicht totschlagen; im Gegenteil, statt des einen abgehauenen Kopfes wachsen zehn neue hervor. Überhaupt verrät es schülerhaftes Aufsagen, wenn man die einzelnen Philosophen als die Hauptspieler im Gange der Geschichte betrachtet. Wissenschaftliche Probleme werden nicht mechanisch von außen bewegt, sie haben inneres Leben. Leben aber besagt Selbstbewegung. Die einzelnen Denker können bloß hemmend oder fördernd, der eine fast unmerklich, der andere wie mit einem plötzlichen Ruck, in diesen Prozeß eingreifen.

Wenn jetzt ein Denker auftritt, der die uralte Frage nach dem Wissen kühn, machtvoll und folgerichtig vom Standpunkt des schöpferischen, gesetzgebenden

Subjekts aus — nicht des Einzelsubjekts mit seiner Eigenart, Willkür und Einseitigkeit, sondern des idealen Subjekts — beantwortet, der zweitens das Formale und den architektonischen Aufbau der Wissenschaft voll und ganz zu wahren verspricht, der drittens mit der magistralen Würde der akademischen Aufmachung auf breiter Grundlage Analyse und Synthese eint, der viertens die bisherigen Antworten als Bausteine in sein System einfügt, um sie letztlich durch eine überlegenere, allseitigere, tiefer bohrende und neuschöpferische Antwort zu überwinden, dann dürfte dieses Genie den Beifall der Fachphilosophen seines Jahrhunderts finden, dann dürfte dieser Kopf der Ausdruck, die Überwindung und die Krönung der vorausgehenden Jahrhunderte sein. Wenn überdies dieser nämliche Philosoph trotz der theoretischen Preisgabe der bislang geltenden transzendenten Werte, ebendieselben metaphysischen Menschheitswerte auf einem andern, nicht theoretischen Wege, der damals bereits gangbar und allgemein betreten war, auf voluntaristischem, d. h. auf ethischem Wege zu behaupten und gegen alle wissenschaftlichen Angriffe sichern zu können behauptet und überdies diesen Versuch systematisch begründet, dann kann er auch des Beifalls der großen Menge der philosophisch Interessierten sicher sein. Dieser Mann ist Kant. Alles das bedingt die geschichtliche Stellung und Bedeutung des Kritizismus innerhalb der neueren Philosophie seit der Renaissance bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts.

* * *

Alles wirkliche Leben bedeutet Spannung und Gegensätzlichkeit. Darin hat der alte Heraklit recht. Die Aristotelische Naturphilosophie und Psychologie, die so tiefsinnig und wahr den Gedanken von der Unvergänglichkeit der Arten und Gattungen zum Ausdruck bringt, läßt alles neue Leben, ja selbst alles Werden aus dem Tod und der Überwindung früheren Lebens und Bestehens erwachsen. Das ist das alles beherrschende Gesetz im großen Kreislauf frisch pulsierenden Lebens. So wird auch nur jene Philosophie über die einmalige kurzlebige Dauer ihres Entstehens hinaus in der Zukunft lebendig bleiben, deren Prinzipien zu einem Hinauswachsen über die eigenen inhaltlichen und dogmatisch formulierten Lehrsätze drängen. Dadurch hat beispielsweise unter andern Philosophien die Scholastik ihre urwüchsige Lebenskraft bewährt, daß sie sich ständig wieder verjüngte, Anpassungsfähigkeit an die Neuaufgaben späterer Zeiten verriet. So war es im 16. und 17. Jahrhundert, so in unsrer Zeit seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts.

Wenn deshalb die Philosophie des 19. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen, sowohl methodisch in der Problemstellung, wie sachlich in der Antwortgebung, als Kritizismus bezeichnet werden muß, dann müssen auch jene obigen Forderungen in ihr verwirklicht sein. So ist es in der Tat. Ja, das ist vielleicht das tiefste Geheimnis der schöpferischen Befruchtung Kants, daß er restlos über sich hinausdrängt. Diese immanente, tief in seinem Wesen liegende Unruhe, die den forschenden Geist nie in sattem Behagen bei dem bereits Errungenen stehen läßt, sondern zu stets weiterem Suchen anspornt, ist es, was ihn zum ausgesprochenen Führer und Liebling des modernen Intellektualismus macht. Kantianer sein heißt über Kant hinausgehen. Was hat denn Vaihinger und seine Als-Ob-Philosophie, was haben seine Fiktionen

inhaltlich mit den Einzelheiten des Kritizismus noch gemein! Und doch will die Als-Ob-Philosophie die bislang wissenschaftlichste Deutung des Kantianismus sein. Jedenfalls ist Vaihinger sein rührigster, erfolgreichster und technisch gewandtester Apostel.

Wir stellen hier nur Tatsachen fest. Wollten wir wertend urteilen, so könnten wir bloß die Kritik der Heiligen Schrift wiederholen: Immer lernen und suchen sie, und nie kommen sie zum Besitz der Wahrheit. Wenn darum ein Verehrer des hl. Thomas oder überzeugter Anhänger der Scholastik den vorhin angestellten Vergleich auch in dieser Beziehung durchgeführt glaubte, so rufen wir ihm ganz entschieden zu: Bis hierher und nicht weiter! Der vorantreibende Stachel des Kritizismus ist u. a. sein Nichtbesitz der Wahrheit und bedeutet teilweise Selbstzersetzung. Das lebenerweckende Prinzip der Scholastik ist die Unendlichkeit und Spannweite ihrer Wahrheit und bedeutet ein stets neues Ausmaß von Jugendkraft.

Wir haben bereits vorhin die Gesichtspunkte angezeigt, unter denen der Kritizismus so mächtig ins 19. Jahrhundert nachgewirkt hat. Wenn auch der transzendentale Idealismus im großen ganzen folgerichtig auf dem einmal gelegten Fundament weiter baut, so ist doch dieses Fundament selbst morsch und unzusammenhängend. Alle Kritik des Kritizismus muß darum hier einsetzen, und dann ist ihre Arbeit nicht allzu schwer, jedenfalls aber höchst erfolgreich.

Für die Anhänger Kants war stets das widerspruchsvolle Ding an sich der Stein des Anstoßes. Was Jacobi in seiner scharfsinnigen Widerlegung betonte: Ohne das Ding an sich kommt man nicht in die Kritik der reinen Vernunft hinein, und mit dem Ding an sich kann man nicht darin bleiben, das fühlten auch die Kantianer. Wenn aber bereits die ersten Bestimmungen des Ich schöpferische Selbstbestimmungen und nicht Reaktionen auf Eindrücke von außen her sind, dann ist kein Grund mehr vorhanden, zwischen den reinen aprioriischen Anschauungen, d. h. der Rezeptivität der Sinnesvermögen, und den reinen aprioriischen Denkformen, d. h. der Spontanität des Verstandes, eine Scheidewand aufzurichten. Dann läßt sich die Ahnung und Andeutung Kants, daß Sinnlichkeit und Verstand aus einer gemeinsamen Wurzel hervorwachsen, logisch durchführen. Aus diesen Verbesserungsversuchen sind die idealistischen Weltanschauungssysteme der Ganz- und Halbkantianer erdacht worden, angefangen von Beck und Salomon Maimon durch die großen Systeme eines Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer hindurch bis hinauf zu den modernen Systemen eines Empiriokritizismus, Immanentismus, der Wertphilosophie und besonders bis zu den Schöpfungen der Marburger Schule. Welche Macht und Herrschaft dieser Idealismus in der Philosophie des 19. Jahrhunderts behauptet, zeigt die Selbstverständlichkeit, mit der diese Idealisten ihre Theorien hinstellen. Edith Stein trägt eindrucksvoll einige dieser Sätze zusammen: „Die einzige unbezweifelbare Realität, die wir haben, ist das Ich.“ „Als daseiend können wir ein Ding nicht anders denken, als indem wir es in einer realen Beziehung stehend denken zu etwas, dessen Dasein wir voraussetzen: zu unsrem Ich.“ „Das Dasein jedes Dinges besteht in seinem Verknüpftsein mit unsrem Ich.“ „Der allgemeine Begriff des Daseins ist durch den des Bewußtseins zu erklären. Ein ungedachtes Ding ist ein Ungedanke.“ „Daß

alle Gegenstände Bewußtseinstatsachen sind, ist eine evidente Wahrheit.“[1] Wie sehr dieser Idealismus die neueste Philosophie noch in seinem Bann gefangen hielt, diese Tragik bringt einem vielleicht niemand seelisch näher als Husserl, wenn er trotz seines charaktervollen, scharfsinnigen Eintretens für ein selbständiges, objektives Gelten der Wahrheit und Logik den widerspruchsvollen Satz schreibt: „Ein rundes Viereck ist ein dem Bewußtsein transzendenter und abhängig von ihm existierender Gegenstand, wenn ich auch noch so klar erkenne, daß er nur als Gedankending existiert. Alle Gegenstände sind für uns, was sie sind, nur durch die von ihnen wesentlich verschiedenen Akte des Vermeinens, in denen sie uns vorstellig werden. Was die Dinge sind, sind sie als Dinge der Erfahrung.“[2]

Ein vergleichender Überblick über die literarischen Erzeugnisse der Philosophen des vorigen Jahrhunderts, die wohl der exakteste Maßstab für den jeweiligen Stand einer Wissenschaft sind, ergibt die Feststellung, daß bei weitem die meisten Bücher und Artikel erkenntnistheoretischen Fragen gewidmet sind. Wollen wir diese ganz auffällige Erscheinung auch nicht restlos auf den Einfluß Kants zurückführen, so verdanken doch derartige Untersuchungen neben der Methode der hochentwickelten Einzelwissenschaften gerade dem Kritizismus die stärksten Anregungen. Ein typisches Beispiel hierfür ist die Stellung des Naturforschers Helmholtz zur Philosophie. Auch die Neuscholastik schuldet ihren großen Fortschritt in Fragen der Erkenntniskritik über das Mittelalter und das 16. und 17. Jahrhundert hinaus großenteils der eisernen Notwendigkeit, ihren Realismus und ihre Metaphysik gegenüber dem modernen Kritizismus, Phänomenalismus, Idealismus zu behaupten. Nur derjenige, der sich engherzig den Forderungen der Zeit oder schwerfällig der Weiterbewegung der Probleme verschließt, kann nach Ausscheidung des vielen Verfehlten, Falschen und Überlebten das Bedeutsame der hier angewandten Gedankenarbeit verkennen. Wer wollte z. B. den vielfachen bedeutsamen Wert der hier einschlägigen Werke von Kleutgen, Mercier, Geyser, Honecker, v. Hartmann, Volkelt, Külpe, N. Hartmann, Landmann verkennen!

* * *

Damit haben wir bereits den Einfluß des Kritizismus auf die Wiedererweckung des erkenntnistheoretischen Realismus und die Auferstehung der Metaphysik gestreift, wie letztere so eindrucksvoll Peter Wust dargestellt hat.[3] Zugleich wären wir damit auch schon bei der Gegenwart angelangt. Wer aus der Geschichte die in ihr waltenden Gesetze verstehen gelernt hat, der weiß, wie lange Zeit es oft braucht, bis gewisse Vorurteile, die gegen die elementarsten Wahrheiten verstoßen, überwunden werden. So brauchte es auch das ganze 19. Jahrhundert mit seinem bunten Wechsel an idealistischen, naturalistischen und empiristischen Systemen, um ihre ganze Unhaltbarkeit und ihr ganzes Ungenügen nicht nur theoretisch zu zeigen, sondern auch erlebnismäßig

---

[1] Die Transzendenz des Erkennens. Berlin 1923. S. 46.
[2] Phänomenologie, § 49.
[3] Die Auferstehung der Metaphysik. Leipzig 1920.

zum Bewußtsein zu bringen. So hat denn das 20. Jahrhundert angefangen, sich aus dem Idealismus, Kantianismus und Empirismus zum Realismus, zur Metaphysik, zum Spiritualismus, zur Teleologie, zur Theodizee durchzuringen. Die Ergebnisse sind einstweilen bescheiden, aber für einen, der aus den Erfahrungen der philosophischen Vergangenheit, ihren Hemmnissen und Schwierigkeiten gelernt hat, nicht entmutigend.

Aus alledem ergibt sich die Bedeutung des Kritizismus für die Gegenwart und die nächste Zukunft. Die erste Aufgabe der Neuscholastik ist eine quellenmäßige, objektive Darstellung des Kantianismus in seiner Gesamtheit. Graf v. Hertling bezeichnete auf der Tagung der Görres-Gesellschaft in Koblenz im Jahre 1916 diese Aufgabe als eine der dringlichsten der Neuscholastik. Die Verwirklichung dieser Forderungen gibt allein schon ein Arbeitsprogramm ab, das jahrelang mehrere erstklassige Kräfte beschäftigen wird.

Zweitens müßte die Widerlegung Kants eine weit systematischere sein. Es ist gewiß lobenswert, wenn die philosophischen Schulbücher in ihrer gewohnten Art Widerlegungen Kants einstreuen. Leider merkt man ihnen zuweilen an, daß ihre Kenntnis des Kantianismus nur auf zweiten Quellen oder auf der Einsicht in die aus dem Zusammenhang gerissene fragliche Partie der Kritiken beruht. Dazu kommt, daß die Widerlegung zuweilen zu dogmatisch vom eigenen Standpunkt erfolgt, auf die Schwierigkeit des Gegners wenig eingeht, seine Voraussetzungen und Grundgedanken nicht trifft. Infolgedessen wirkt die Lösung voll und ganz nur auf den, der bereits auf dem Standpunkt des Lehrbuches steht. Jüngst hat Geyser[1] einen dankenswerten Versuch in dieser Richtung gemacht. Wie sauber gearbeitet sind etwa die Kapitel über das Problem der Erkennbarkeit des Transzendenten, über die Begriffe des Soseins und Daseins. Ein Stattler redivivus in vermehrter, verbesserter, dem heutigen Wissensstand entsprechender Auflage, der die einzelnen Werke und Sätze des Kritizismus Punkt für Punkt darlegte und kritisch erörterte, wäre gewiß ein lobenswertes Unternehmen. Was ist da nicht alles seitens der Kantianer geschehen! Zwei umfangreiche Bände Erklärungen hat Vaihinger allein zur Einleitung und Ästhetik der Kritik der Reinen Vernunft mit Bienenfleiß und großem Scharfsinn zusammengestellt. Dem hat die Neuscholastik unvergleichlich wenig Fachwissenschaftliches an die Seite zu setzen.[2]

Die Hauptforderung der Stunde geht auf die Verwirklichung der Aufgaben, die der Kritizismus, angefangen von den Tagen Kants bis auf heute, gestellt hat. Sie alle laufen letztlich auf die erkenntniskritische Begründung der Metaphysik und ihrer Einzelfragen hinaus, Probleme wie Substanz und Kausalität, Zusammensetzung der Ausdehnung und Materie, Geistigkeit, Persönlichkeit, Unsterblichkeit und Freiheit der Seele, Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes, Erkennbarkeit und Struktur der sittlichen und rechtlichen Ordnung. Auf diesem Gebiet hat die Neuscholastik Gründliches und Bleibendes geleistet, und unter diesem Gesichtspunkt bedeutet sie einen gewaltigen Fortschritt über die Zeit

[1] Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Mit besonderer Bezugnahme auf die Kritik Kants. Freiburg i. Br. 1923.

[2] Sehr empfehlenswert ist Charles Sentroul, Kant et Aristote, Louvain 1906, deutsch von L. Heinrichs, Kempten 1911.

vor Kant hinaus. Das zeigt ein Blick in die Jahrgänge des Philosophischen Jahrbuchs und anderer Fachzeitschriften, in das Lexikon der Pädagogik, Staatslexikon und andere Nachschlagewerke, in die Werke von Cathrein, Frick, Geyser, Gutberlet, v. Hertling, Mausbach, Pesch, Switalski und die bislang erschienenen Bände der Philosophischen Handbibliothek von Endres, Sawicki, Schwertschlager, Lindworsky, Baur, Wittmann. Wenn die Neuscholastik in dieser Richtung weiter arbeitet, wird ihr noch mehr als in den letzten Jahren das vor einigen Jahrzehnten noch unmöglich Erscheinende gelingen, sie wird sich trotz der vielen Widerstände auch bei den Gegnern mit Ehren durchsetzen.

Ob die Neuscholastik die Scheu vor dem Wahren und Schönen, das in der nichtscholastischen neueren Philosophie enthalten ist, überwinden und sich nach dem Vorbild der heiligen Väter und Scholastiker weitherzig mit diesen Schätzen der Ägypter bereichern wird, bleibt abzuwarten. Was Österreich in der neuesten Auflage des Überwegschen Grundrisses (1923) schreibt, entspricht der Wahrheit: „In philosophiegeschichtlicher Hinsicht haben die Neuthomisten [= Neuscholastiker] ihre Arbeit besonders der Philosophie des Mittelalters zugewandt, deren Erforschung fast ganz in ihren Händen liegt. Die neuere Philosophie wird fast ausschließlich polemisch behandelt" (644). Und doch steckt so viel Wahres, Tiefes, Schönes und der Scholastik Kongeniales in der Philosophie eines Leibniz, Wolff, Lotze, v. Hartmann, Brentano, Külpe, Driesch, Husserl.

Was uns vor allem fehlt, ist neben der ebenerwähnten quellenmäßigen Darstellung des Kantianismus und der Geschichte der neueren Philosophie überhaupt eine Erkenntnistheorie, die den heutigen Anforderungen gerecht wird. Sie müßte mit voller Beherrschung des philosophiegeschichtlichen Einzelmaterials auch die Arbeitsmethoden der so hoch entwickelten Geistes- und Naturwissenschaften so weit berücksichtigen, daß beide zusammen, die Philosophiegeschichte und die Fachwissenschaften, das zu bearbeitende Material abgäben. Wie viel Material unser hohes Kultur- und Geistesleben dem Erkenntnistheoretiker ständig von neuem zur Bearbeitung hinwirft, zeigen beispielsweise auf dem Gebiete der Religion die lebhaften neuesten Auseinandersetzungen über die Wege zu Gott, über den Anteil des Apriori und der Erfahrung, des Rationalen und Irrationalen beim Zustandekommen der Gotteserkenntnis, über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Die an die Namen Otto, Scheler, Heiler, James, Wobbermin anknüpfenden Kontroversen haben Fragen aufgeworfen, die vom Erkenntnistheoretiker und Religionsphilosophen zu beantworten wären. Ihrerseits hat die glänzende Entwicklung der Geschichtschreibung den Erkenntniskritiker vor Aufgaben gestellt, die den Früheren gänzlich unbekannt waren. Von nichtscholastischer Seite ist darüber mit viel Gelehrsamkeit, Scharfsinn und divinatorischem Geiste gearbeitet worden. Es genüge die Erinnerung an Barth, Windelband, Rickert, Dilthey, Mehlis, Troeltsch.

Fassen wir diese Teilaufgaben in eine Formel zusammen, so ergäbe sich: Nicht bloß antik-mittelalterlicher Objektivismus, kein neuzeitlicher Subjektivismus, sondern vom Subjekt ausgehend zum Objekt vordringend, oder nicht bloß antik-mittelalterliche Metaphysik, kein neuzeitlicher Kritizismus, sondern durch Kritik zur Metaphysik. P. Mager, der mit feinstem Einfühlen in die

Forderungen und Strömungen unsrer Zeit eine tiefeindringende philosophische Analyse verbindet, der ebenfalls wiederholt für einen gesunden Fortschritt auf ererbtem scholastischem Gedankengut eingetreten ist, hat in der letzten Nummer des vorigen Jahrganges der Benediktinischen Monatsschrift das Ergebnis der Ulmer Tagung der Vereinigung Katholischer Akademiker in der Forderung „Subjektivismus—Objektivismus" zusammengefaßt. Somit dürften sich diese philosophischen Darlegungen organisch und harmonisch in die Gesamtbewegung des Geisteslebens der heutigen akademisch-gebildeten Katholiken einordnen. Das wäre eine erfreuliche Bestätigung ihrer Richtigkeit und Brauchbarkeit. Der dieses Jahr in Neapel tagende Internationale Kongreß für Philosophie ordnet alle seine Verhandlungen und Themen dem einen Gedanken unter: Thomas von Aquin und Kant. Das ist ein säkulares Ereignis in Dingen der Weltanschauung. Das ist ein Riesenfortschritt, den im vorigen Jahrhundert zu prophezeien, verwegen gewesen wäre. Dieses Programm lehrt uns, was die Stunde von uns heischt.

Bernhard Jansen S. J.

Das Erdbeben von Tokio am 1. September 1923.

Skizzen eines Augenzeugen.

Seit gerade 20 Jahren war es mir vergönnt, Tokios Aufstieg zu einer modernen Weltstadt zu verfolgen. Mit Bewunderung erfüllte mich die Umsicht und Tatkraft, die dieses Tokio, das als Hauptstadt des neuen Japan aus dem alten Jeddo hervorgegangen war, zu einem glanzvollen, mit dem ganzen Rüstzeug des modernen Verkehrswesens ausgestatteten Mittelpunkt des Reiches der aufgehenden Sonne auszubauen strebte. Wenige Sekunden genügten, um ein Verderben heraufzubeschwören, das die unverdrossene Arbeit eines halben Jahrhunderts in Schutt und Asche begrub.

Wenn ich es wage, ein Bild der Katastrophe des 1. September 1923 zu entwerfen, so geschieht es unter dem frischen Eindruck des persönlich Erlebten. Nur lose zusammenhängende Skizzen eines Augenzeugen werden vorgelegt, eines Augenzeugen allerdings, dem Gelegenheit gegeben war, den Verlauf dieses gigantischen Trauerspiels durch alle Phasen zu verfolgen, und da, wo ihm versagt war, aus nächster Nähe seine Beobachtungen zu machen, diese durch den Bericht unmittelbar Beteiligter zu ergänzen.

*

In der frühen Morgenstunde des 1. September kündigte sich der Ausläufer eines Taifuns durch heftigen Sturm und Regen an. Während der heißen Zeit waren wir — was ich kaum erlebt — von jedem taifunartigen Unwetter verschont geblieben. Nun hatte es den Anschein, als wolle die dem Ende sich zuneigende Hitze eines verspäteten Sommers das Versäumte nachholen. Wider Erwarten hörte gegen 10 Uhr der Regen auf. Heiterer Himmel blickte durch die Wolken, wie zum Gruß den aus den Sommerferien zurückgekehrten Knaben und Mädchen der Volksschulen, die am 1. September den Unterricht wieder aufnahmen. Die Sonne versprach einen schönen Tag. Der Vormittag war weit entfernt, eine Ahnung aufsteigen zu lassen, daß er für viele der letzte ihres Lebens sein sollte.

Die Mittagsstunde nahte. Nicht der leiseste Vorbote des nahen Verhängnisses meldete sich an, wie man solche wohl bei andern Gelegenheiten beobachtet hat. Friedliche Ruhe lagerte über Tokio. Das Zeichen der Mittagsstunde, das der eherne Mund der Kanone zu geben pflegt, war das einzige, was man erwartete.

Um $11^{3}/_{4}$ Uhr war in unsrem stillen Heim nach Ordensbrauch das Zeichen zu einer religiösen Übung gegeben worden. Ich kniete an meinem Betstuhl. Es war, wie später der Zeiger der umgestürzten Hausuhr verriet, zwei Minuten vor 12 Uhr. Da regte sich wieder einmal die längst gewohnte zitternde Bewegung eines, wie ich dachte, kleinen Erdbebens, des ersten in dem neuen Heim, das vor gerade zwei Monaten bezogen worden war. Ohne darauf zu achten, blieb ich ruhig an meinem Betschemel, das Zeichen zum Angelus erwartend. Im Laufe vieler Jahre gewöhnt man sich so sehr an diese Vibrationen, daß man den gewöhnlichen kaum mehr Beachtung schenkt. Anders ist es im Anfang. Ich erinnere mich noch sehr wohl des erschütternden Eindruckes, den

im Oktober 1903 das erste Erdbeben auf mich machte, als ich zu Besuch in eben jenem Jokohama weilte, das jetzt ein einziges Trümmerfeld ist. Fünf Erdbeben hatte ich seitdem erlebt, die hart an die Grenze rückten, wo der Stoß eine verhängnisvolle Wendung nehmen mußte. Sie hatten manchen Schaden angerichtet und auch einige tiefe Risse in dem Gebäude der Katholischen Hochschule verursacht, die umfangreiche Ausbesserungen und Verstärkungen der Stützmauern notwendig machten. Aber es waren doch nur Einzelschäden geblieben. Und so fühlte ich mich denn trotz des Fortissimo, in das die schwingende Bewegung schnell eintrat, ganz sicher in dem Bewußtsein, auch jetzt werde es nicht zum Äußersten kommen. Aber schon die nächste Sekunde riß mich mit elementarer Gewalt aus dieser Vertrauensseligkeit. Das Zittern, Schütteln und Rütteln ging mit einem Ruck in ein wahres Toben über.

Unser Heim, ein Zementbau, über 40 Meter lang, mit einem Kellergeschoß und drei Stockwerken, wurde beweglich wie eine Schaukel und neigte sich in einem starken Winkel hierhin und dorthin. Mein eigenes Zimmer kam mir wie ein hin und her geschleuderter Kasten vor, der frei in der Luft schwebte. Es ergriff mich eine ähnliche Empfindung wie in jener Oktobernacht 1908, als unser Dampfer auf der Fahrt nach Japan zwischen Singapore und Hongkong von einem furchtbaren Taifun erfaßt wurde. Ich glaubte mich wiederum in die von dem wogenden Meer auf und nieder gehobene, hin und her geworfene Deckkabine versetzt. War das ein Knarren und Knirschen der Eisenstäbe, welche die Zementblöcke im Innern verbinden! Die Bücher flogen aus den Gestellen, diese selbst schlugen auf den Boden, Stuhl und Tisch wurden umgeworfen, die Scherben der Glasglocke des elektrischen Lichtes klirrten. Ehe ich mich dessen versah, versperrte ein großes Büchergestell mir den Ausgang aus dem Zimmer; es war wider die Tür gestürzt, vor der die schwere Büchermasse jetzt lag.

Das alles kam mit einer solchen Plötzlichkeit und Schnelligkeit, daß ich der gefahrvollen Lage gar nicht bewußt wurde, in die mich die Versperrung des Ausgangs brachte. Die schaukelnde Steinkabine, in der ich eingeschlossen war, hätte mir so leicht zum Steinsarg werden können. Aber merkwürdig: in der Mitte dieses wilden, fast möchte ich sagen infernalen Tobens fühlte ich mich ganz sicher. Das Haus schaukelte entsetzlich; aber es war ein elastisches Schaukeln, das beste Zeichen, daß es gut gebaut war. Aufrecht stand ich auf dem schwankenden Boden und wartete das Ende ebenso ruhig ab wie bei den früheren Erdbeben. Und das Ende kam schnell. Noch ein paar heftige Zuckungen der Steinmasse, noch einige kräftige Schwingungen: das Erdbeben war vorüber.

Bis zur Stunde vermag ich aus eigener Beobachtung nicht zu sagen, wie lange die Erschütterung während ihrer größten Heftigkeit gedauert hat. Nach meinem Empfinden hielt die so verhängnisvolle höchste Stärke nur ein paar Sekunden an. Es kam mir vor, als ob mehrere riesige Erdwellen schnell nacheinander über den Boden geflutet und dann ebenso schnell verschwunden seien, wie sie gekommen waren.

Wenn ich jetzt hinterher an die wenigen fürchterlichen Sekunden zurückdenke, während deren das Leben wie an einem Faden über einem tiefen Abgrund schwang, dann erfaßt mich ein eisiges Grauen.

*

Kaum war für den Augenblick Ruhe eingetreten, so suchte ich mir den Ausgang frei zu machen, was mit einiger Mühe gelang. Meine Mitbrüder hatten sich längst im Hofraum vor dem Neubau zusammengefunden. Ein kleines Erdbeben zu erleben, gehört mit zu den Wünschen jener Weltwanderer, die Japan nur eben durchstreifen, wenn sie im Frühjahr zur Zeit der Kirschenblüte oder im Herbst in der Hochblüte des Chrysanthemum das Reich der aufgehenden Sonne besuchen. Nun, unsre eben aus Deutschland gekommenen Mitbrüder hatten keinen Anlaß, sich über enttäuschte Erwartungen zu beklagen. Auf der Schwelle ihrer neuen Heimat war ihnen eine Erdbebenerfahrung zuteil geworden, die ihnen deutlicher als alles, was sie in Büchern bereits gelesen haben mochten, Japan als ein Land der Erdbeben zum Bewußtsein brachte.

Die Umfassungsmauer des Hofes war umgeworfen, die Dächer der gegenüberliegenden Häuser waren abgedeckt oder eingestürzt, der schöne japanische Garten traurig verwüstet. Ein eigenartiger altertümlicher Schmuck des Gartens sind die großen, schweren Steinlaternen; sie waren alle umgestürzt, Schäfte und Kapitäle zertrümmert und über den Rasen zerstreut. Ein schwerer Granitblock war aus dem Boden, in den er eingesenkt gewesen, herausgehoben, wie wenn ein Hebel ihn emporgestemmt hätte. Der Boden des Kellergeschosses war wie von einer Welle angeschwollen. Durch den Gang des ganzen Kellergeschosses ging ein Riß. Einzelne Zementblöcke waren aus ihrem Gefüge gesprengt und teilweise zertrümmert; die eisernen Stangen, die das Gefüge bilden, verbogen. Die Sorge mußte sich regen, um den ganzen, eben erst bezogenen Neubau sei es geschehen. Sachverständige haben indes bald diese Befürchtung als unbegründet festgestellt und die Ansicht ausgesprochen, daß der Bau als Ganzes den schweren Erdstoß ausgezeichnet bestanden habe.

Ganz anders stand es um das Schulgebäude der Katholischen Hochschule. Erst letztes Jahr war es nach den Anweisungen der ersten seismologischen Autorität gegen Erdbeben gesichert worden. Umsonst! Der östliche Flügel war fürchterlich zugerichtet. Das Dach des Turmes war eingestürzt, das obere breite Fenster samt Steinumrahmung herausgerissen; ein Riß klaffte durch die Frontmauer von oben nach unten. Aus der Aula war ein mächtiges Stück Wand herausgebrochen. An der Seite hatten sich die Stützpfeiler von der Mauer gelöst; schwere Blöcke von Ziegelmassen waren herabgeschleudert. Das schwere Portal, das auf vier massiven Steinsäulen ruhte, war durch den Stoß vorgeschoben. Auch der westliche Flügel der Schule hatte schwer gelitten. Im obern Stock war die Wand stark nach außen geneigt. Der erste Eindruck war: das Schulgebäude ist verloren. Und diesen ersten Eindruck hat die sachverständige Untersuchung leider nur zu nachdrücklich bestätigt.

Eben wird ein Opfer durch den Toreingang hindurchgetragen, eine ältere Frau aus der Nachbarschaft mit furchtbaren Wunden am Ober- und Unterkörper. Man bettet sie auf den Rasen. Sie liegt in den letzten Zügen und verscheidet schon im nächsten Augenblick unter unsern Augen. Die Unglückliche hatte im Augenblick des Stoßes an dem eisernen Tor gestanden, das von vier Steinpfeilern eingefaßt wird. Ein schwerer Granitstein, der die Pfeiler krönte, war herabgestürzt und hatte die Arme zu Tode getroffen.

Mittlerweile dauerten die Stöße und Schwingungen fort, bald stärker bald schwächer. Das ständige Zittern des japanischen Bodens, das gewöhnlich

nur dem feinen Instrument fühlbar ist, wurde jetzt in schnell sich folgenden Erschütterungen nur allzu deutlich auch ohne Instrument empfunden. Manchmal schien es, als sollte der Hexensabbat, den wir eben erlebt, noch ein ernstes Nachspiel haben.

Während wir noch bei dem beklagenswerten Opfer standen, das die Erschütterung vor dem Tore des eigenen Hauses gefordert, ertönte vom nahen Wachtturm die Feuerglocke, aber nicht in dem abgemessenen Takt der drei in kleinem Abstand sich wiederholenden Schläge, sondern in ununterbrochenem, mit steigender Hast sich folgendem Anschlag. So hatte ich die Feuerglocke nur einmal läuten hören in all den Jahren, seitdem ich in Japan bin, nämlich in der Februarnacht 1913, also vor zehn Jahren, als das Stadtviertel Kanda in Flammen stand. Soll der Erdbebenkatastrophe jetzt die Feuerkatastrophe als zweiter Akt des entsetzlichen Trauerspiels folgen?

Wenige Minuten nach dem Alarmzeichen der Feuerglocke sehen wir dicke Brandwolken über unser Haus ziehen. Auf den ersten Blick war es klar: dasselbe Verhängnis brach über Tokio herein, das vor nahezu 70 Jahren Jeddo betroffen hatte, als unmittelbar nach dem Erdbeben an 30 Stellen Feuer ausbrach.

Welcher Anblick bot sich mir bereits um $^1/_2$1 Uhr, d. h. eine halbe Stunde nach dem Erdbeben, als ich Umschau hielt vom flachen Dache des Steinbaues, das einen Rundblick über weite Strecken von Tokio eröffnet!

In unsrer nächsten Nähe, dicht hinter dem Palais des Prinzen Fushimi, das unsrem Neubau gegenüberliegt, qualmte es hoch über das Dach empor. In dem Stadtviertel Akasaka mußte bereits ein Großfeuer wüten. Bald zeigten sich auch die hochlodernden Flammen im Hintergrund des Palais. Etwas nach Süden verrieten die Rauchmassen einen zweiten und dritten Feuerherd, aber in der Ferne. Gegen Norden ballten sich die Rauchwolken immer dichter. In welcher Richtung auch das Auge den Horizont absuchte, überall zeigten sich Feuerherde.

Die Nachforschungen der Polizei haben ergeben, daß innerhalb der ersten 30 Minuten nach dem Erdbeben an 136 Stellen Feuer ausbrach. Schon um 11 Uhr 59 Minuten — so hat die Feuerwehr festgestellt —, d. h. kaum eine Minute nach der ersten Erschütterung, stiegen schwarze Rauchsäulen von dem Armenkrankenhaus im Stadtteil Shiba, von dem früheren Palast des Kronprinzen in Takanawa, vom Chemischen Laboratorium der Medizinischen Fakultät an der Kaiserlichen Universität und aus der Umgebung der Mansei-Brücke auf. Die herbeirasenden Autospritzen hatten kaum Zeit, diese weit auseinanderliegenden Feuerherde zu erreichen, als Tokio in neun Vierteln der Unterstadt und in drei der Oberstadt an 52 verschiedenen Stellen in Flammen stand. Zehn Minuten später waren 24 neue Brände gemeldet. Fünfzehn Minuten nach dem Erdbeben hatte sich der Brand an 83 Stellen der Stadt bemächtigt, und nach weiteren fünfzehn Minuten loderten 136 Feuerherde und begannen sich einander zu nähern.

*

Als ich um 2 Uhr nachmittags meinen Beobachtungsposten wieder aufsuchte, bot sich ein Anblick dar, daß man sich den Pinsel eines Rembrandt hätte wünschen mögen, um seine schauerlich großartige Schönheit festzuhalten. Weit-

hin im Umkreis erhoben sich schwarze und braune Rauchwolken, lechzten Feuerzungen zum Himmel.

Die Mitte von Tokio bildet der Stadtteil Kojimachi; er umfaßt den ältesten Teil der Stadt. Hier erhebt sich an Stelle des alten Schlosses der früheren Reichsregenten oder Schogune, das bei der Wiederherstellung der kaiserlichen Macht in Flammen aufging, die neue kaiserliche Hofburg. Auf niedrigem Hügel gelegen, allseits mit Ringmauern umgeben, bildet sie mit ihren Gärten ein abgeschlossenes Ganzes. In Gestalt eines ausgedehnten Rechteckes zieht sich rings um die kaiserliche Hofburg die Innenstadt Kojimachi. In ihr liegt die Jochi-Universität (die Katholische Hochschule) etwa zehn Minuten westlich von der Hofburg. Dreizehn Stadtteile umgeben in weitem Kreise die Schloßstadt.

Nördlich von der kaiserlichen Hofburg breitet sich von Osten nach Westen das Stadtviertel Kanda aus. Die darüber lagernden, immer mehr sich verdichtenden Rauchmassen deuten an, daß es bereits in seinem ganzen Umfang eine Beute des Feuers ist. Der rege Geschäftsbetrieb, der in den Straßen, Gassen und Gäßchen pulsiert, bietet die zündbarsten Stoffe dar. Kanda ist Tokios, ja Japans größter Büchermarkt; hier konnte das Feuer wahre Orgien feiern. In seinem Bezirk liegen viele bedeutende Schulen des niederen, mittleren und höheren Unterrichts. Sie alle sind dem Untergang geweiht, Handelsschule, Seminar für fremde Sprachen, mehrere Privatuniversitäten, ein Dutzend Elementarschulen und zahlreiche Studentenhospize. Von meinem Beobachtungsposten aus sehe ich nur dichte Rauchwolken, die einander nachdrängen. Ab und zu schießen mächtige Flammen hervor und verkünden wie durch Funkspruch, daß der ganze Stadtteil in einen flammenden See verwandelt ist. Der Brand verbreitete sich hier mit fürchterlicher Schnelligkeit; an vielen Stellen ließ er den Bewohnern gerade noch Zeit, das nackte Leben zu retten. Schulter an Schulter drängten sich die Flüchtlinge auf der Hauptstraße, um einen der großen Parke zu erreichen, die in der Nähe liegen; hinter ihnen her die Flammen, die sie erbarmungslos voranjagten. Da ändert sich plötzlich die Windrichtung; das Feuer springt auf die andere Seite und versperrt ihnen den Weg. Sie suchen ihr Heil über eine Brücke. Das Erdbeben hat das Gefüge der Brücke erschüttert. Diese bricht unter der Last der vielen Menschen zusammen. Die Flüchtlinge, Männer, Frauen, Kinder, stürzen in den Kanal; eine Anzahl ertrinkt, andere werden von nachjagenden Flammen ergriffen. Das Feuer zerstört die Übergänge über die Kanäle und treibt die Armen, die nach einem Ausgang suchen, in wahnsinnige Verzweiflung. So beschreibt ein Augenzeuge, selbst ein Flüchtling, die Schreckensszenen von Kanda.

Von Zeit zu Zeit dringen von Norden her dumpfe Donnerschläge dröhnender Explosionen zu uns herein. Der Feuerherd ist das Arsenal im Stadtteil Koishikawa. Seine Werkstätten haben sich in einen Glutofen verwandelt, aus dem sich ein funkensprühender Strom über die ganze Umgebung ergießt. Gleichzeitig ist ein beständiges Knattern wie von Maschinengewehren vernehmbar.

Von meinem Standpunkt aus kann ich wahrnehmen, wie sich das Feuer nach dem Hongo-Viertel ausbreitet. Dort liegt die erste Landesuniversität, dort das größte Lehrerinnenseminar, ein angesehenes Krankenhaus, eine bedeutende Mittelschule, ein vielbesuchtes Theater.

Das nordnordöstliche Stadtviertel Shitaja besitzt den poesievollen Ueno-Park. Was wird aus dem Reichsmuseum, dieser Schatzkammer Altjapans, was aus der Reichsbibliothek, was aus der Musik- und Kunstakademie, die alle im Schatten des Parkes liegen? Was aus dem Zoologischen Garten? Das ganze Viertel, zu dem der Ueno-Park gehört, hat sich in einen flammenden See verwandelt, der rings um den Hügel tobt. Die Behörde hat bereits den Befehl gegeben, die wilden Bewohner des Zoologischen Gartens zu töten. Der dem Ueno-Hügel gegenüberliegende Nordbahnhof steht in Flammen.

Von Shitaja war es für die Flammen nur ein Sprung in das Gebiet von Asakusa. Welcher Fremde kennt nicht diesen Stadtteil, der einer der bevölkertsten und besuchtesten von Tokio ist! Seine größte Sehenswürdigkeit ist der Tempel der Kwannon, der buddhistischen Göttin der Barmherzigkeit. Zu jeglicher Tagesstunde sieht man Hunderte von Verehrern und besonders Verehrerinnen vor ihrem Bilde. Der Tempelpark ist ein ununterbrochener Jahrmarkt. Asakusa ist überhaupt der Stadtteil des Vergnügens und der Lust in allen Formen.

Mit unerbittlicher Sicherheit ging das Feuer gerade auf jene Bezirke los, die das Eldorado der Theater- und Kinobesitzer und einer gewissen andern Gruppe niedriger Vergnügen waren. Dank seiner Lage inmitten des Parkes blieb der Kwannon-Tempel verschont. Gegen 50000 Menschen hatten hier Schutz gefunden. Ein gräßliches Geschick traf dagegen die unglücklichen Bewohnerinnen von Joshiwara. Dies ist der berüchtigte Name eines ausgedehnten, streng abgeschlossenen Gebietes, wo mehrere tausend „Sklavinnen“ menschlicher Lust in zum Teil glänzenden Villen gehalten werden. Diese armen Wesen, bis zum letzten Augenblick in ihren goldenen Käfigen eingeschlossen, sahen sich auf einmal von Flammen umgeben. In der Verzweiflung stürzten sich viele in das nahe Flüßchen, das wie ein Kanal zwischen den Häuserreihen hindurchströmt. Aber auch hier erreichte sie das Feuer, das sich wie ein Fächer über das Wasser ausspannte. Das Wasser selbst wurde siedendheiß, wie später an den verbrühten Leichen festgestellt wurde. Man spricht von 1000 Unglücklichen, die hier den Tod fanden. Tatsache ist, daß die am nächsten Morgen aufgenommene, aber behördlich mit Recht unterdrückte Photographie der Opfer hohe Leichenhaufen zur Schau stellte.

*

Asakusa im Nordosten der Schloßstadt wird vom Sumida-Strom bespült, der in einer Breite von 200 Metern die Ostgrenze bildet und bald in die Tokio-Bucht mündet. Sechs Brücken führen über den Strom. Die bedeutendste heißt Ryogoku-Bashi, „Brücke der beiden Reiche“, weil hier in früherer Zeit die Reiche zweier Vasallenfürsten zusammenstießen. Auf dem Ostufer liegen die beiden Stadtteile Honjo und Fukagawa.

Mit dem Erdbeben entstanden hier sofort eine große Anzahl von Feuerherden, in Honjo selbst nicht weniger als zwölf, die, vom Wind angefacht, mit rasender Schnelligkeit die Flammen in die dicht bevölkerten Häuserblöcke ausstrahlten. In den kleinen Holzhäusern wohnte eine zahlreiche Arbeiterbevölkerung. Wie wahnsinnig irrten die Gruppen der Flüchtlinge durch die Gassen, um sich vor dem nachjagenden Feuer zu retten. Alles sucht den Sumida zu erreichen, um das Westufer zu gewinnen. Aber da flammt den Flüchtlingen

der Feuersee entgegen, in den sich der Stadtteil Asakusa verwandelt hat. Wie eine rettende Insel winkt nicht weit vom Ufer ein freier Platz, der von dem Militärmagazin, das sich früher dort befand, noch immer den Namen „Armee-Bekleidungsamt" trägt. Auf diesem Platz sollte sich die grauenvollste Episode der ganzen Katastrophe abspielen.

Der offene, von dem Sumida-Strom und Kanälen umspülte Grund schien ein geradezu idealer Zufluchtsort. Gleich nach den ersten Erdstößen begann man hierher zu flüchten. Die anhaltenden Erschütterungen des Bodens trieben immer neue Menschenmassen auf den Platz. Die stark erregten Nerven fanden auf diesem freien und festen Grund etwas Beruhigung. Auch den Feuerflüchtlingen schien das „Bekleidungsamt" eine unbedingt sichere Zufluchtsstätte. Die meisten kamen mit ihrem Hausrat und mit dicken Ballen von Wollenzeug, was alles hier aufgestapelt wurde.

Bis dahin hatte der Brand in dem ausgedehnten Häuserviertel gewütet, das nach dem Innern des Stadtteils Honjo liegt. Jetzt aber kam er immer näher an das Ufer des Sumida heran. Plötzlich fand auch das Feuer, das auf der andern Seite des Stromes in Asakusa loderte, seinen Weg über den Fluß, indem es sich zweier Brücken bemächtigte, und erfaßte den Häuserstreifen, der den Platz von dem Sumida trennt. Wiederum schien das „Bekleidungsamt" der einzige Hafen der Rettung in diesem Ozean von Flammen. Alles rief: „Zum Bekleidungsamt!" Um 3 Uhr war der ausgedehnte Platz so dicht mit Menschen gefüllt, daß er buchstäblich einen festen Knäuel menschlicher Körper darstellte. Ein einziger Flammenstrom tobte bald ringsum, nicht mehr auf zwei oder drei Seiten, sondern von allen Seiten. Nicht weniger als 34000 Menschen standen hier fest zusammengepreßt. Die Hitze steigerte sich, je mehr Häuser ringsum in Flammen aufgingen. Der Boden wird glühend, die Luft so heiß, daß man kaum mehr atmen kann. Diejenigen, die sich am Rande des Platzes befinden, werden bereits von den züngelnden Flammen versengt. Gellende Schreie, verzweifelnde Hilferufe ertönen. Dazwischen steigen angstvolle Gebete empor. Zeitweilig sieht man vor Rauch nichts mehr. Plötzlich entsteht ein Wirbelwind aus dem Schoß der erhitzten unteren Luftschichten und ergießt einen glühenden Aschenregen auf die Masse. Die aufgehäuften Ballen leicht brennbarer Habseligkeiten fangen Feuer. Und nun lodern die Flammen innerhalb wie außerhalb des Platzes, das lebende Bild einer Hölle, wie sie keine Einbildungskraft sich auszumalen vermag; lebende Menschen werden zu Tode geröstet. Ein Überlebender erzählt, wie die Unglücklichen unter herzzerreißendem Schrei „Barmherzigkeit! Barmherzigkeit!" ein-, zwei-, dreimal in die Höhe sprangen und dann kraftlos und vom Qualm erstickt zusammenbrachen. Nach und nach verstummten die Verzweiflungsrufe und Gebete. Totenstille trat ein. — Von den 34000 Menschen entrannen etwa 200 dem Feuertod. Sie wurden meistens dadurch gerettet, daß die Toten einen schützenden Wall gegen die Flammen gebildet hatten.

Das südlich angrenzende Fukagawa, das am tiefsten gelegene Stadtviertel von Tokio, litt nicht weniger von dem Brande. Die zahlreichen Kanäle, die den Verkehr zwischen der Stadt und der Tokio-Bucht vermitteln, wurden den Bewohnern zum Verhängnis. Das Feuer vernichtete die vielen kleinen Holzbrücken, die über die Kanäle führten, und versperrte den Flüchtlingen den

Weg. Diejenigen, die sich in das Wasser stürzten, kamen zum Teil in der zur Siedehitze gesteigerten Temperatur des Wassers um, andere ertranken. Die verhängnisvollste Stelle wurde aber wie in Honjo gerade jene, welche die meiste Aussicht auf Rettung zu bieten schien, nämlich der Uferrand an der Stelle, wo sich der Sumida in die Bucht ergießt. Eine grauenvolle Szene spielte sich hier ab, über deren Einzelheiten ein Augenzeuge berichtet, dem es durch eine Tat verzweifelten Wagemutes gelang, sich über einzelne Balken der durch das Erdbeben zerstörten Brücke auf das andere Ufer zu retten.

Der Wind war plötzlich nach Südwest umgeschlagen. Von den nachjagenden Flammen gedrängt, suchten die Fliehenden den Uferrand des Sumida zu erreichen; dort hofften sie, über die Brücke und auf Fährbooten an das andere Ufer zu gelangen. Aber die Eitai-Brücke, die von dem Stadtviertel Fukagawa nach Nihonbashi führt, war ungangbar. Fährboote waren nicht zur Stelle. So stauten sich die Massen am Uferrand. Eine schreiende und kreischende, sich gegenseitig drängende Masse wogte hin und her, vorwärts und rückwärts schwingend wie ein Pendel. Die Vordersten, die vor sich den Tod in den Fluten sahen, drängten zurück; die rückwärts Stehenden, denen das Feuer nachsetzte, drängten vorwärts. Nun fingen die Häuser unmittelbar im Rücken des sich stauenden Menschenknäuels Feuer. Die sich in der Nähe befinden, stoßen voran. Die hin und her pendelnde Bewegung wird stärker. Plötzlich zerreißt ein Schrei des Entsetzens die Luft. Die vorderste Reihe stürzt ins Wasser, etwa 70—80 Menschen; ihnen folgen bald die zweite, die dritte. Diese schreckliche Szene wiederholt sich immer von neuem, bis es gelingt, einige Fährboote herbeizuschaffen, die Hunderten das Leben retten. Viele jedoch waren bereits in Glut und Rauch erstickt, bevor die Reihe an sie kam.

*

Seit der frühen Mittagsstunde hatten wir beobachtet, wie sich im Süden in dem unteren Bezirk von Akasaka ein gewaltiger Brand entwickelte. Rauchwolken und Flammen stiegen hinter dem Palais des Prinzen Fushimi auf. Was da im einzelnen brannte, war nicht zu sehen. Es schien, als bliebe das Feuer an die Umgebung des alten Wachtturmes von Akasaka gebannt, der ehemals den Eingang zur Schloßstadt hütete. An der Farbe der seit vier Stunden aufsteigenden Rauchwolken, an dieser Mischung von Schwarz, Braun, Grau, Gelb und Weiß konnte man jedoch erkennen, daß die Flammen mit jeder Viertelstunde neue Nahrung erhielten.

Während der Brand für unser nach Südosten gerichtetes Auge immer nur an einer und derselben Stelle zu toben schien, wälzte er sich tatsächlich im Sturm auf der großen Verkehrsstraße durch das untere Akasaka voran, auf den alten Zentralbahnhof zu. Plötzlich konnte ich wahrnehmen, wie in der Richtung des alten Hauptbahnhofs Shimbashi gewaltige schwarze und aschgraue Rauchsäulen aufstiegen und hohe Flammen emporschossen. Es dämmerte bereits, so daß die vom Winde getriebenen zerrissenen und wieder vereinigten Flammenstreifen sich schärfer von dem schwarzen Hintergrund abhoben. Ein neues Moment in der Entwicklung des Brandes war eingetreten. Die zwei Feuerströme, der eine, der in dem Stadtviertel Kiobashi im Osten auf Tokios größter Geschäftsstraße sich südwärts wälzte, und der andere, der vom Stadtteil Akasaka nach Südosten brauste, vereinigten sich hier.

In einem Bogen von 18 Kilometern, der vom alten Wachtturm in der Nähe des Arsenals im Norden über Osten und Süden bis zum Wachttor Akasaka im Südwesten reichte, hatte sich, elf brennende Stadtviertel umfassend, ein riesiger Feuergraben gebildet an Stelle des ehrwürdigen Walles und Wassergrabens, der einst die Schloßstadt von den übrigen Stadtvierteln abschloß.

Ich habe auf meinen Wanderfahrten großartige Wolkenbilder beobachtet. Ich sah die gigantischen Wolkenballen, welche die Riesenhäupter des Himalaja verhüllen, und genoß das erhabene Schauspiel der schweren Tropengewitter auf der Insel Java. Aber ein Wolkenbild so entsetzlich wie jenes, das sich in den Mittagsstunden des 1. September über Tokio aufrollte, ist mir nie vor Augen getreten.

*

Die einzigen Stadtteile, die das Feuer in den Ring der Umzingelung noch nicht einzubeziehen vermocht hatte, waren die der Katholischen Hochschule nächstgelegenen Viertel Ushigome und Jotsuja im Nordwesten. Aber es war ihm gelungen, zwischen den zwei Ringbahnstationen, die den Namen dieser beiden Stadtteile tragen, in die Schloßstadt Kojimachi einzudringen. Zwischen den Stationen Jotsuja und Ushigome liegt die Ringbahnstation Ishigaja, von der Katholischen Hochschule nur 10 Minuten entfernt. In dem Häuserblock, der sich rings um diese Station zieht, hatte sich schon in früher Nachmittagsstunde das Feuer festgesetzt. Die Feuerwogen hatten sich über das ansteigende Gelände ausgebreitet, auf dem die von dem katholischen Lehrinstitut der Marianiten geleitete Elementar- und Mittelschule steht, die als „Morgenstern-Schule" sich in der Reichshauptstadt eines hohen Ansehens erfreut. Am späten Nachmittag ging die große Volksschule in Flammen auf.

Im Dunkel der Nacht bilden die Flammen wunderliche Gestalten, jenen mythischen Ungeheuern ähnlich, mit denen die Sagen der Vorzeit die Meere bevölkerten. Immer näher kommen die Flammen, immer deutlicher vernehmbar ist das Prasseln des Feuers, das Knistern des Holzes, das Krachen der Balken. Man sieht bereits durch das Gerippe der Dächer hindurch. Jetzt hat das Feuer das Kizawa-Krankenhaus erreicht, dessen Türmchen hoch emporragen. Die Kranken sind bereits seit Nachmittag in einem naheliegenden Tempel untergebracht. Auch das Heim des Siegers von Tsushima, des weltberühmten Admirals Togo, wird eine Beute des Feuers. — Alles hängt jetzt von der Richtung des Windes ab. Weht er zu uns her nach Südwest, dann wird bald der vor uns liegende Block das letzte Glied in dem Flammenring um die Schloßstadt bilden.

Während die Nacht ihre schwarzen Fittiche über 60 Quadratkilometer glühenden Bodens ausbreitete, aber nicht, um dessen Glut zu verhüllen, sondern um sie noch greller hervortreten zu lassen, tauchte aus dem Dunkel der nördliche, östliche und südliche Horizont wie ein flammender Halbkreis auf, ein Rundbild von großartiger Schönheit. Einzelne Feuerherde traten besonders deutlich hervor. Über dem erlöschenden Brand des Arsenals sandte die Kaiserliche Universität den Scheinwerfer ihrer Glut durch die Nacht. In der Richtlinie des Bahnhofs Manseibashi stand die auf einer Anhöhe gelegene russische Kathedrale in Flammen. Deutlich zeichnete sich auf schwarzem Hinter-

grund die im Stil der orthodoxen Kirchen Rußlands erbaute Kuppel in schöngeschwungenen glühenden Linien ab.

Seit alters her hat es in Japan der Großvater seinen Enkeln als goldene Regel überliefert, daß bei einem großen Erdbeben der beste Zufluchtsort ein offener Platz ist. Ganz Tokio folgte dem durch Jahrhunderte bewährten Rat. Dazu vertrieb der Brand Zehntausende aus ihrem Heim. Vor allem war man bemüht, einen der großen Volksparke zu erreichen. Ueno im Norden, Shiba im Süden, Hibija im Osten. Dazu kamen die kleinen Parke in den einzelnen Stadtvierteln und nicht zuletzt die aus den Tagen des alten Jeddo stammenden, rings um die Tempel angelegten Begräbnisplätze, besonders in den tiefer gelegenen Vierteln.

Zwei Millionen Menschen lagerten bei Anbruch der Finsternis im Freien. Selbst die kaiserlichen Parke, die ängstlich gehüteten Gründe, waren den Flüchtlingen erschlossen. Hunderttausende mußten dicht vor der Feuerlinie kampieren, deren Funken jeden Augenblick herüberfliegen und die Oase in eine glühende Wüste verwandeln konnten, deren Schein das Licht gab, das die Glühlampen Tokios versagten.

Am westlichen, von Rauchwolken nicht verdüsterten Himmel leuchteten hell die Sterne. . . .

Sonntag den 2. September gegen 2 Uhr morgens weckte mich ein kräftiger Erdstoß. Bald befand ich mich wieder auf meinem weitausschauenden Beobachtungsposten. In der Ferne glühte noch rings am Horizont der Feuerzirkel. Aber die Glut war schwächer geworden, an einzelnen Stellen sogar verschwunden. Wohl stiegen immer noch schwarze, vom Widerschein der aufflackernden Aschenhaufen gerötete Rauchsäulen auf. Aber dazwischen sah man bereits ab und zu Sterne schimmern, als wollten sie ihr „Ohajo — Guten Morgen!“ dem unglücklichen Tokio zurufen. Nur in südlicher Richtung waren zwei bedeutende Feuerherde sichtbar. Der näher gelegene war, wie wir später erfuhren, der große Häuserblock am Fuße des Atago-Hügels in der Nähe des Shiba-Parkes. Aber was mochte da tief in der Ferne brennen? Es war das seit gestern in Brand stehende Jokohama.

Unsre nähere Umgebung zeigte ein bedrohliches Gesicht. Ein brennender Häuserblock, kaum 10 Minuten von der Katholischen Hochschule entfernt, goß über uns einen so hellen Schein, daß man lesen konnte. Die Mauern der Häuser glühten. Gespenstisch leuchteten in der Nacht die weißen Granitmassen des Kronprinzen-Palais. Das Feuer war in jenen Teil der Schloßstadt eingedrungen, in welchem unsre Hochschule liegt.

Vom Flachdach unsres neuen Heims hat man gegen Osten in einer Entfernung von etwa 10 Minuten im Hintergrund von Riesenbäumen die westliche Umwallung der Hofburg vor sich, die durch einen breiten Schloßgraben von der parallel dazu laufenden Straße getrennt ist. Die Straße zieht sich in nordsüdlicher Richtung von der Kudan-Anhöhe nach dem Gebäude des Großen Generalstabes. An dieser Straße, nur wenige Minuten vom Generalstab entfernt, liegt ein großes Militärhospital. Gegenüber auf der andern Seite des Schloßgrabens wird die Umwallung der Hofburg durch das Schloßtor Hanzomon durchbrochen. Von diesem Burgtor geht nun im rechten Winkel zu der eben beschriebenen Straße eine andere Straße von Ost nach West und

endet bei dem alten Wachttor, das seinen Namen von dem dort beginnenden Stadtteil Jotsuja, dem „Viertäler Viertel", hat. Die Straße zieht sich durch den ganzen westlichen Bezirk der Innenstadt und heißt Kojimachi-Straße. Sie zerfällt in drei Abschnitte, denen ebenso viele Haltestellen der elektrischen Straßenbahn entsprechen. Im dritten und letzten Abschnitt liegt die Katholische Hochschule gegenüber der Haltestelle der Straßenbahn, die den amtlichen Namen „Vor der Jochi-Universität" trägt.

Als ich um 3 Uhr morgens die Lage überschaute, hatte das Feuer sich bereits in den Besitz der Stelle gesetzt, wo die beiden Straßen den rechten Winkel bilden. Auf den Fittichen eines von Norden nach Süden treibenden Windes stürmten die hochlodernden Flammen den Schloßgraben entlang, dessen Wasser wie Lavamassen glühten. Drei große Amtsgebäude, die Bezirkspolizei, das Hauptpostamt des Viertels und das städtische Verwaltungsgebäude des Bezirkes, die am Eingang der Straße liegen, gehen in Flammen und Rauch auf. Wie wird es dem Militärhospital ergehen? Nach einiger Zeit läßt sich erkennen, daß hier der Vormarsch des Feuers zum Stehen gebracht ist. Wie wir später erfuhren, hatte vom ersten Augenblick der Gefahr an das Oberkommando ein großes militärisches Aufgebot an diese Stelle geworfen.

Das Feuer setzte jetzt seine ganze Kraft in westlicher Richtung ein nach dem Wachttor von Jotsuja hin auf die Katholische Hochschule zu. Die drei Haltestellen der Straßenbahn wurden ebensoviele Etappen für das vordringende Element. Mit beängstigender Deutlichkeit schlug das Krachen der Balken, das Prasseln der Flammen, das Knistern der Sparren an unser Ohr. An der ersten Haltestelle trat die Querstraße wie eine Schranke und Schutzwehr entgegen. Aber bald springt die Flamme auf die andere Seite der Querstraße, und nun steht der Feind bereits auf dem Abschnitt zwischen der ersten und zweiten Haltestelle. Noch eine Haltestelle, und er hat den elektrischen Pfosten erreicht, der die Aufschrift trägt: „Vor der Jochi-Universität". Die Feuerwehr bot alle Kraft auf. Zwei riesige Schläuche führten mit ihren elektrischen Maschinen aus dem fünf Minuten entfernten Wallgraben Wasser zu. Wir hörten das unausgesetzte Klappern der Pumpen und das Zischen des mächtigen Wasserstrahls.

In dem entsprechenden Abschnitt auf der gegenüberliegenden Seite der Straße lag eine große städtische Volksschule und eine Mädchenschule. Bald nach 6 Uhr sahen wir, wie schwarze Rauchwolken das Dach der Schule einhüllten, denen die Flamme mit reißender Schnelle folgte.

Etwa 9 Uhr vormittags entschloß ich mich, zu der nur fünf Minuten entfernten zweiten Haltestelle zu gehen. Das Feuer hatte sich hinter der Straßenfront auf der uns zugekehrten Seite ein erschreckend großes Gebiet erobert. Der Feuerwehr war es zwar gelungen, den Brand in einem Abstand von etwa 50 Metern von der Front der zweiten Querstraße zum Stehen zu bringen. Das Feuer drang jetzt in der Richtung des Heims der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens vor. Eine Zerstörung dieses Heims hätte den Untergang einer kostbaren wissenschaftlichen Bibliothek bedeutet. Ich begab mich an Ort und Stelle. Mit Aufbietung aller Kräfte legten Feuerwehr und Pioniere die vorliegenden Häuser nieder. Der verzweifelte Heroismus schien von Erfolg gekrönt. Beim Durchschreiten der beiden Querstraßen,

die an der zweiten Haltestelle münden, hatte mich ein geradezu unerschöpfliches Brennmaterial erschreckt, das einerseits das Erdbeben in dem zertrümmerten Fachwerk der zum Teil eingestürzten Wohnhäuser aufgehäuft und anderseits die Flüchtlinge mit ihren geretteten Habseligkeiten zusammengetragen hatten.

Wo am Vormittag der Brand überwunden schien, stand um 1 Uhr alles in hellen Flammen. Der ganze Häuserblock bis zur Front der Querstraße brannte lichterloh. Wehe, wenn die Flammen auf die andere Seite der Querstraße hinüberspringen! Dann ist es um die Katholische Hochschule geschehen. In der Luftlinie war der Feuerherd kaum drei Minuten entfernt. Wird die Feuerwehr das tobende Element, das seit heute früh trotz aller Niederlagen immer von neuem sich aufrafft, bemeistern? Mit Spannung verfolgte das Auge den Ringkampf.... Gegen 3 Uhr war hier das Feuer überwältigt. Auch auf der der zweiten Haltestelle gegenüber mündenden Querstraße zeigt sich nur noch glimmende Asche.

Ich benützte den Zeitpunkt, um durch die freundliche Vermittlung der Deutschen Botschaft wenn möglich ein Telegramm in die Heimat zu besorgen. Nach 24 Stunden empfand ich zum ersten Mal das erleichternde Gefühl: „Gott sei Dank, es ist zu Ende!" Das war noch zu früh.

Als ich von der Botschaft auf einem Umweg in den kleinen Volkspark unsres Distriktes einbog, sauste eine Feuerbrigade an mir vorüber, und zwar in der Richtung des eben überwundenen Feuerherdes. Mächtige Rauchwolken flogen über mir aus derselben Gegend. Auf unerklärliche Weise hatte das Feuer jene Häusermasse in Flammen gesetzt, wo ich am Vormittag ein so unerschöpfliches Brennmaterial beobachtet hatte. Die Nacht war eingebrochen. Und „die Blume von Jeddo" — so nannte man in alter Zeit die Feuersbrunst wegen ihrer Häufigkeit in Jeddo, dem Vorläufer von Tokio — entfaltete ihre schauerliche Schönheit. Das Gebälk brach krachend zusammen, die Sparren knisterten, die Querstraße verschwand ganz im Rauch. Zugleich drang das Zischen und Sausen von drei gewaltigen Wasserstrahlen an unser Ohr. Der Boden zeigt hier eine Mulde, und die Straße senkt sich. Das kam der Feuerwehr gelegen, um den neuen Brand endgültig einzudämmen.

So endete unter unsern Augen die Feuerschlacht, die von der Mittagsstunde des 1. September bis tief in die Nacht des 2. September rings um die Schloßstadt von Tokio getobt hatte. Erloschen war die größte Feuersbrunst der Weltgeschichte. Zwei Drittel der kaiserlichen Hügelstadt des Ostens waren in Schutt und Asche begraben.

* * *

Wie viele Tausende aber mußten den Tod ihrer Lieben betrauern! Das sollten die Wanderungen über die Trümmer- und Totenfelder während der nächsten Tage mir zum erschütternden Bewußtsein bringen. Wo immer man Gelegenheit hatte, mit japanischen Bekannten zu reden, da kehrte in den verschiedensten Abwandlungen die eine schmerzliche Klage wieder: „Mein Freund hat zwei, drei, ja fünf Mitglieder seiner Familie verloren" — „Der Vater meines Freundes, seine Mutter, seine Schwester sind umgekommen" — „Wir haben gar keine Nachricht vom jüngsten Bruder, wir fürchten das Schlimmste" — „Die Familien von drei meiner Nachbarn sind Opfer der Feuersbrunst geworden" — „Der Bruder eines meiner Bekannten konnte sich

retten, alle andern fanden den Tod in den Flammen". Das ist die große Totenklage, die durch ganz Tokio tönt.

*

Auf dem als Marunouchi bekannten Platz, nahe bei der Brücke, haben klaffende Spalten den Boden aufgerissen. Nicht weit davon drängen sich Menschenmassen nach einem Gebäude, das nach innen einstürzte und viele Menschen begrub. Es widerstrebt meinem Empfinden, der neugierigen Menge zu folgen. Aus dem Munde eines Augenzeugen hatte ich erfahren, daß das Innere ein grausiges Bild bot: Leichen zwischen Steinblöcken eingekeilt, hier ein zerschmetterter Kopf, der sich aus den Trümmern emporreckt, dort ein blutüberströmter Arm, der noch nach Hilfe zu tasten scheint.

*

Ein Geschäftshaus lenkt besonders die Aufmerksamkeit der vielen Menschen auf sich. Es ist Tokios, ja des Ostens größte und glänzendste Buchhandlung, Maruzen, dieses Mekka aller Bücherfreunde und Novitätenjäger. Wenn Kandas Büchermarkt in erster Linie dem Verlag japanischer Werke dient, so stellt Maruzen das Hauptlager der in Englisch, Deutsch, Französisch erscheinenden Werke dar. Deutschlands Schrifttum hatte hier einen Saal, der dem japanischen Verehrer der deutschen Literatur — und deren gibt es viele — auf Nachfrage sofort Werke bot, um die der Berliner Buchhändler wahrscheinlich erst nach Leipzig schreiben müßte. Von diesem Schatzhaus ist nichts mehr übriggeblieben als eine große Ruine, ein Bauskelett, dessen einzelne Glieder auseinandergerissen, verrenkt, verbogen und zerschlagen sind. Von allen Trümmerhaufen glänzender Geschäftshäuser hat keiner auf mich einen so erschütternden Eindruck gemacht wie der des einst so schmucken Baues, über dem in goldenen Buchstaben der Name Maruzen leuchtete.

*

So sehr es seinem Empfinden widerstrebt, so konnte doch dem Schreiber dieser Zeilen ein Blick auf den Platz des „Bekleidungsamtes" im Stadtviertel Honjo nicht erspart bleiben. Die Leichen der 34000 Unglücklichen waren bereits eingeäschert. Hügel von verkohlten Knochenteilen und von Asche bedeckten den Platz, ein gräßlicher Anblick. Vor diesen schwarzen Hügeln standen viele Männer und Frauen, zum Teil in betender Haltung die Hände gefaltet. Augenzeugen, die am Morgen nach dem Schreckenstage sich sofort an die Stätte begaben, um unter den Leichenhaufen Umschau zu halten, erzählen Herzzerreißendes. Hier kroch ein noch lebendes kleines Kind unter der Leiche seiner halbverbrannten Mutter hervor, dort sank ein Weib über der verkohlten Leiche ihres Gatten zusammen, ganze Familien, aus vier, fünf, sechs, ja zehn und elf Gliedern bestehend, lagen in einer Reihe da. Ein Familienvater wurde wahnsinnig beim Anblick seiner Frau und seiner Kinder, die das Feuer gemordet.

*

Wie eine Oase erhebt sich aus der Wüstenei des Schitaja-Viertels die anmutige, von Baumriesen beschattete, tafelartig sich ausbreitende Höhe des Ueno-Hügels. Jeder Fleck dieses schönen Stückes Erde ist von einer Familie in Anspruch genommen. Ganz besonders aber der Zoologische Garten; denn seine verlassenen Käfige bieten Schutz gegen die Witterung, die jeden Augen-

blick von glühendem Sonnenschein in Regen umschlagen kann. Die neuen Bewohner des Löwenpalastes und Tigerpavillons geben dem traurigen Bild unter Tränen lächelnden Humor; denn das jüngste Japan, das noch keine Ahnung von der furchtbaren Tragweite der Katastrophe hat, spielt in der vergitterten Behausung Löwe, Tiger, Leopard und was noch sonst. Die Kleinen stecken ihre Köpfchen zwischen den Gittern durch oder recken die Händchen heraus, um „gefüttert" zu werden. Vater und Mutter und die Umstehenden können bei diesen Szenen, welche die neuen lieblichen „Zoos" spielen, die Heiterkeit nicht unterdrücken.

*

Unter allen Bildern der Zerstörung ging mir keines so nahe wie das der Kathedralkirche des katholischen Erzbischofs von Tokio.

Es war ein wunderschöner Morgen gewesen, als ich in der Frühe des 26. August nach Tsukiji fuhr, um der bischöflichen Weihe eines spanischen Mitbruders beizuwohnen. Der Vertreter des Papstes selbst, der Apostolische Delegat für Japan, Seine Eminenz Erzbischof Guardini, nahm unter Assistenz des Erzbischofs von Tokio und des ebenfalls mit erzbischöflicher Würde bekleideten Apostolischen Vikars von Hiroschima die Weihe vor.

Da mag sich der Leser leicht denken, was ich empfand, als ich vor den Ruinen der Kathedrale stand! Die erzbischöfliche Wohnung, von wo der feierliche Zug der Erzbischöfe und Bischöfe sich in Bewegung gesetzt, ein Trümmerhaufen, aus dem nur noch ein Schornstein hervorragte. Der Vorhof der Kathedrale, durch den der Apostolische Delegat in purpurleuchtendem Ornat geschritten war, bedeckt von qualmenden Brandresten, darunter angebrannte Fetzen einer bischöflichen Soutane. Und nun erst die Kathedrale! Im Portal, wo die Bischöfe mit den assistierenden Priestern gestanden, um durch den Photographen im Bilde festgehalten zu werden, hoher Schutt, der den Zutritt versperrte. Das Schiff der Kirche, das von einer andächtigen Menge japanischer Christen besetzt war, von einer hohen Schicht zertrümmerter Steine bedeckt, dazwischen verkohlte Überreste der Bänke. Das Chor, wo der Altar gestanden, an dem die Weihe vollzogen wurde, nur eine Masse von Schutt und Asche; dahinter ein Stück Chorwand, an der noch zwei Statuen ihren Platz behalten hatten.

Mit der erzbischöflichen Mutterkirche, die in diesem Jahre das goldene Jubiläum ihres Bestehens als erste katholische Kirche in Tokio feiern sollte, sind in derselben Stunde drei Tochterkirchen, die Pfarrkirchen der Stadtteile Kanda, Asakusa und Honjo, durch den Brand zerstört worden, d. h. vier von den sechs Pfarrkirchen in Tokio. Der vier großen katholischen Schulen gar nicht zu gedenken, die teils abgebrannt sind, teils durch das Erdbeben zu Grunde gerichtet wurden. Jokohama fügt der Liste der verbrannten Kirchen noch zwei hinzu. Noch schmerzlicher ist der Verlust an Menschenleben: zwei Priester, elf Ordensschwestern, mehrere hundert Christen. Die meisten fanden den Tod in den Flammen.

* * *

Die Gewalt der Erschütterung kommt jetzt hinterdrein mehr zum Bewußtsein als im Augenblick der Katastrophe selbst durch die vielen, wenn auch unvergleichlich schwächeren Erdstöße, die seit dem 1. September bis heute,

d. h. 31. Oktober, sich Tag für Tag folgten. Wie häufig wurde ich doch in der Arbeit unterbrochen durch einen kräftigen Ruck aus der Tiefe, der bisweilen so stark war, daß der Wecker vor mir auf dem Tisch stehen blieb und ich Vorkehrungen traf, damit mir nicht ein zweites Mal die Türe versperrt werde. In dem ersten Monat, der seit der Katastrophe verflossen, habe ich mehr kräftige Erdbeben erlebt als in den 15 Jahren, die ich jetzt in Japan weile, ein Beweis, daß unter der Oberfläche immer noch gewaltige Ausgleichungen vor sich gehen. —

Düster ist das Bild, das der Augenzeuge dem Leser vor Augen rücken mußte; doch es entbehrt nicht der lichten Züge. Schon als ich am ersten Morgen nach dem Erdbeben, während der Brand noch tobte, durch die mit Menschen gefüllten Straßen ging, weckte der Anblick des schwergeprüften Volkes meine Bewunderung. Nirgendwo ein Zeichen wilder Erregung und aufdringlichen Begehrens. Ergebung in das grausame Geschick spiegelte sich in den Zügen. Diese Ruhe hatte nichts von stumpfem Fatalismus an sich. Es war die Gelassenheit eines Volkes, in dessen Zügen etwas von der furchtlosen Entschlossenheit jenes Römers lag, der das stolze Wort geprägt:

Si fractus illabatur orbis, Impavidum ferient ruinae.

Mit fester Ruhe verband sich die Bereitwilligkeit zu gegenseitiger Hilfeleistung. Dieses Gemeinschaftsgefühl umfaßte alle Stände und Altersklassen. Bewundernswert ist auch der Mut, mit dem sofort das Werk des Wiederaufbaues, zunächst im Kleinen, in Angriff genommen wurde. Das Feuer war kaum erloschen, da sah man schon Holzhütten als vorläufige Wohnstätten aus dem alten Grund und Boden wachsen.

Bis ein zweites Tokio im glänzenden Gewande des alten oder in einem noch glänzenderen Gewande ersteht, mögen Jahre, vielleicht Jahrzehnte vergehen. Aber ein Volk, das mit so heroischem Mut den ersten Schritt zum Wiederaufbau tut, darf hoffnungsvoll seine Blicke in die Zukunft richten.

Joseph Dahlmann S. J.

Lateinische Hymnen aus alter Zeit im modernen Gewande deutscher „Nachdichtung".[1]

Seit Jahren wächst stetig, wenngleich langsam, an meinem Arbeitstisch ein größeres Werk, das „unsre Lieder im Brevier und Meßbuch" — so der Titel —, nämlich alle noch jetzt in der Römischen Liturgie verwendeten Hymnen, Sequenzen und Antiphonen im Rahmen eines geschichtlichen Grundrisses der lateinischen Hymnodie allseitig und gründlich zu erläutern sucht. Auf den neueren, besonders durch die Analecta hymnica zu Tage geförderten oder angebahnten Forschungsergebnissen baut es sich auf. Dadurch soll dem längst und vielfach geäußerten Wunsche jener entsprochen werden, die eine solche Darstellung, den Vorläufer einer eigentlichen, bislang noch nicht spruchreifen „Geschichte der religiösen lateinischen Lyrik", als ein Bedürfnis der stets sich mehrenden Freunde und Miterleber der Liturgie erachten.

Wichtigste Vorarbeit aber für eine echte und zündende Hymnenerklärung, ja ein namhafter Gutteil derselben ist eine möglichst getreue, fließende, durch den Rhythmus des Urbildes gebundene deutsche Übersetzung des manchem schwer verständlichen oder doch fremdartigen lateinischen, richtiger kirchenlateinischen Urtextes. Anfangs hoffte ich, bei den nach rund zwei Dutzend zählenden Literaten, Dichtern oder Meistern der Sprache, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts in deutscher Nachdichtung lateinischer Hymnen sich versucht haben, eine Anleihe machen und ihre Übersetzung meinen Erläuterungen eingliedern und zu Grunde legen zu können. Die Hoffnung erwies sich als nichtig. Sorgfältigste Nachprüfung all jener Übersetzungen ließ immer deutlicher erkennen, daß trotz sehr vielem Schönen und Trefflichen doch auf Schritt und Tritt bald diese bald jene Unebenheit, wenn nicht Schlimmeres, zum Widerspruch herausforderte und mit der zu bietenden Erklärung schlecht oder gar nicht in Einklang zu bringen war. Ein Umgießen jener Nachdichtungen nach meinem Geschmack war selbstredend ein Unding. So mußte wohl oder übel der Entschluß gefaßt werden, außer der Erläuterung der Hymnen auch die äußerst schwierige Arbeit ihrer metrisch-rhythmischen Übertragung oder deutschen Nachdichtung zu wagen. Seit Jahr und Tag liegt sie im wesentlichen fertig vor, stets aber die feilende und bessernde Hand noch erfahrend, so daß buchstäblich das Horazische nonum in annum für sie gilt. Stück um Stück fügen sich nun allmählich diese so übersetzten Lieder, durch Erklärungen möglichst ins rechte Licht gestellt, in jenen Grundriß der lateinischen Hymnodie ein, der als ihr Rahmen und zugleich als geschichtlicher Untergrund der Vollendung entgegenwächst und mit ihnen ein einheitliches Ganze bilden soll.

Diese Mitteilung läßt unschwer erraten, mit welch warmem Interesse ich es begrüßte, als jüngst ein sichtlich verständnisvoller und begeisterter Freund

---

[1] Im Anschluß an das Werk: Die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen von Dr. Hans Rosenberg, Studienrat in Düsseldorf. Erste Abteilung: Die Hymnen des Psalteriums, des Proprium de Tempore und des Commune Sanctorum. Mit einer Einführung in die Hymnen. 12° (XVI u. 226.) Freiburg 1923, Herder. Ist 11. Bändchen der Ecclesia orans von Abt Ildefons Herwegen.

der Hymnodie, der Düsseldorfer Studienrat Dr. Hans Rosenberg, als vielversprechender Übersetzer auf dem Plan erschien und „die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen" vorlegte. Unter „den Hymnen des Breviers" sind die im jetzigen Römischen Brevier noch vorhandenen verstanden und unter der „Urform" der im Mönchsbrevier bis zur Stunde gebräuchliche Text, nicht jener im Brevier des Weltklerus. Ersterer Text deckt sich durchweg, wenn auch nicht immer, mit dem ursprünglichen Wortlaut; letzterer weist die vielfach bedauerlichen Änderungen auf, welche bei der Brevierreform unter Papst Urban VIII. eindrangen (vgl. Stimmen der Zeit 1910 [Heft 3] 245—261).

Der Weltklerus und mit ihm der liturgiebeflissene Laie würde wohl mehr Dank wissen, wenn ihm der Wortlaut *seines* Brevierhymnars, das er vor allem ganz verstehen möchte, verdeutscht worden wäre. Allerdings hätte dabei jede Abweichung vom Urtexte angemerkt und die Bedeutung der Änderung erklärt und bewertet werden müssen. Ohne dieses wird mehr als ein Hymnus nie in seiner ganzen Tiefe und Einheitlichkeit voll verstanden werden; es gilt dies schon gleich für den ersten Hymnus Primo die, quo Trinitas statt des ursprünglichen Primo dierum omnium, womit jedes Hymnar eröffnet wird (bei Rosenberg ist ihm unbegreiflicherweise der Primhymnus vorangestellt). Trotzdem bleibt bestehen: Die Kleidung des eigentlichen *Urtextes* oder der „Urform" in deutsches Gewand ist ein erfreulicher Fortschritt gegenüber der bisherigen Gepflogenheit — Wolters[1] allein, der aber nur einen winzigen Bruchteil der Brevierhymnen seiner Auslese einfügte, macht eine Ausnahme —, einzig den unter Urban VIII. „verbesserten" und mancher Schönheit beraubten Text *ohne* jeden Hinweis und prüfenden Blick auf die Urform ins Deutsche umzugießen. Dafür gebührt Rosenberg unser Dank[2].

Wenn nun hier an das bezeichnete Werk eine ungewöhnlich lange Besprechung geknüpft wird, so liegt der Grund weniger in der Bedeutung seines Inhalts an sich, als vielmehr in der weitgreifenden, typisch zu Tage tretenden Tendenz und in prinzipiellen Fragen, welche die moderne Technik der poetischen Darstellung berühren und für die sprachliche Behandlung der Hymnen und des Kirchenliedes überhaupt zum Heil, aber auch sehr zum Verderb ausschlagen können.

Die gehaltvolle und umfangreiche Einleitung (rund ein Viertel des Bändchens) läßt wohltuend erkennen, mit welch seltenem Verständnis für Bedeutung und Wert der Liturgie *und* ihres Hymnus der Nachdichter Rosenberg, ein Laie, an seine Arbeit herantrat. Mit feinem Tiefsinn kennzeichnet er die „Eigenstellung des Hymnus im kirchlichen Tagesgebet", seine besondere Aufgabe, sein zweckdienlich schlichtes Gewand, sein knappes, schmuckloses, aber zugleich ideenschweres Rüstzeug, sein charaktergebendes liturgisches Gepräge. Es kann nicht

---

[1] Hymnen und Sequenzen. Übertragungen aus den lateinischen Dichtern der Kirche vom 4. bis 15. Jahrhundert. Von Friedrich Wolters. gr. 8° (208 S.) Berlin 1913, v. Holten. Vgl. *diese* Zeitschrift, Heft 7 (1914) 219 ff.

[2] In jüngster Zeit ist auch ein Schweizer dem Beispiel Wolters gefolgt und nicht ohne Geschick. Allerdings hat er in seiner Broschüre nur 22 Hymnen ausgewählt und mit sinnigen Erläuterungen versehen. Lyrische Poesie im Dienste katholischer Liturgie. Von Prof. Dr. Karl Kündig. 4° (48 S.) Schwyz 1923, Selbstverlag des Verfassers.

genug betont werden, daß ein Übersetzer die ganze Eigentümlichkeit eines Hymnus, der viel anderes als ein bloßes Lied ist, stets klar im Auge behalten muß, damit seine Nachdichtung nichts vom Charakter verwische, sondern ihn möglichst restlos wahre. Auch der Leser oder Beter des Hymnus und seiner Nachdichtung hat mit gleichem Verständnis heranzutreten. Beide müssen etwas von dem haben, was Rosenberg einen „liturgisch Ergriffenen“ nennt. Darum stellt er mit Recht und mit Glück gleich eingangs seinen Lesern eine Charakteristik des Hymnus vor Augen, die als Stimmung fördernde Ouvertüre gelten darf. Hier ein Abschnitt als Probe:

Unter den Bestandteilen des kirchlichen Stundengebetes „tritt der Hymnus als einziger im Ziergewande einer eigenen, kunstvollen, zuweilen höchst lyrischen Sangweise auf, die selbst in der Knappheit der Ferialtöne den Wesenskern des Textes vollkommen deckt. So deutet der Hymnus den jeweiligen Stimmungsgehalt des Tages oder der Tagzeit mit dichterischen und wohl auch musikalischen Mitteln aus. Dabei kann man nur bewundern, mit welch geringen Aufwendungen die Hymnoden der guten Zeit ihren Zweck zu erreichen wissen. Im Formalen zeigt sich äußerste Sparsamkeit mit Worten, so daß dem einzelnen Worte eine unerwartete Sinnschwere und Frische zugeteilt wird; dazu das knappe, schmucklose Versmaß, das in seiner echt evangelischen Einfalt schneller Volkstümlichkeit selbst dann gewiß sein durfte, wenn ihm die hellenisierte Volkspoesie der späteren Kaiserzeit nicht vorgearbeitet hätte. Im Sachlichen macht sich Tiefe und Schlichtheit des Gefühls zugleich bemerklich, engste Lebensverbindung von Natur und Übernatur, Einzelseele und Kirche, Kirche und Gott. — Der Gemeinschaftsgedanke ist es, aus dem die liturgische Haltung und Handlung wächst. Gewiß waren die Hymnendichter ausgesprochene religiöse Persönlichkeiten, Führernaturen im innern Leben, und als solche in einen deutlichen Gegensatz gestellt zu der großen Masse der übrigen Gläubigen. Aber darin offenbart sich die gewaltige gemeinschaftsbildende Macht der Liturgie: so sehr und so sicher ihr Hymnus Aussprache ihrer dichterischen Höchstpersönlichkeit war, ebenso klar und umfassend drückt er das Fühlen und Wollen der Gemeinschaft aus. Was auf der einen Seite als subjektive, ja subjektivste Lyrik erscheint, wird anderseits zur betont objektiven Dichtung — eine einzigartige Erscheinung auf dem Felde der Poesie!... Frei von den Willkürlichkeiten persönlicher Selbstsucht empfindet sich der Hymnodiker ganz als den Mund der Gemeinschaft; was Wunder, daß die Gemeinschaft sich seiner Worte mit inniger Begeisterung bedient! (21 ff.)

Entsprechend diesem tiefen Verständnis bringt Rosenberg seinen Hymnen des Römischen Breviers warme Hochschätzung, ja Begeisterung entgegen. Dabei ist ihm allerdings eine verzeihliche Überschätzung unterlaufen. „Aus den Tausenden und Abertausenden von Hymnen“, so glaubt er versichern zu dürfen, „in denen das Mittelalter seine religiöse Glut verströmte, hat die Kirche nur wenige — nicht ganz zweihundert — auserlesen und für immer in die täglichen Gebetsübungen ihrer Diener eingeschmolzen“ (7). Dem ist nicht so. Von einer „Auslese“, gar einer Auslese des Besten „aus Tausenden und Abertausenden von Hymnen“, und das durch den „ersten und weisesten Sachverständigen“, kann bei den jetzt üblichen Brevierhymnen keine Rede sein. Sie sind nämlich nichts anderes als jene Hymnen, die von einem verhältnismäßig

späten Zeitpunkt an, etwa vom Anfang des 11. oder gar erst seit Ende des 12. Jahrhunderts, und in kargem Ausmaß den Grundstock des Breviers der Curia Romana bildeten und sich gelegentlich etwas vermehrt hatten. Italien war vom frühen Mittelalter an in der lateinischen Lyrik und Hymnodie gegenüber andern Ländern arg im Rückstand. Während in den Brevieren anderer Diözesen und der Orden längst die schönsten Hymnen in reicher Zahl einen Ehrenplatz einnahmen, glaubte die römische Kurie noch lange einen ablehnenden Standpunkt einnehmen zu sollen. So kam es, daß die hervorragendsten aller Lieder, wenn wir von einigen dem Römischen und andern Brevieren gemeinsamen Prachtstücken absehen, nicht in dem Römischen, sondern in den nichtrömischen Hymnaren zu finden waren. Letztere aber mußten nach dem Trienter Konzil infolge der mit ihm einsetzenden Zentralisation vor jenen des Römischen Ritus weichen und sind nur noch außerhalb der Liturgie Zeugen früherer gewaltiger Sangeslust und Sangeskunst.

Desungeachtet ist einzuräumen, daß das Römische Hymnar neben vielen mittelmäßigen und minderwertigen Hymnen, die besonders bei Einführung jüngerer Feste eindrangen, eine stattliche Reihe recht guter und mehrere ganz vorzügliche ersten Ranges aufweist. Dazu kommt, daß diese Hymnen aus den verschiedensten Perioden, von der ältesten angefangen und somit als lehrreiche Musterbeispiele, das Emporsprießen und Gedeihen, das Blühen und Verwelken der lateinischen Hymnik trefflich illustrieren. Daher verdienen sie vom ästhetischen und geschichtlichen Standpunkt aus in gewissem Grade vollauf die ehrfurchtsvolle Hochschätzung, mit der sie Rosenberg behandelt, wenngleich dem künstlerischen Genuß durch viele Dichtungen anderer Hymnare köstlichere Nahrung geboten wird. Ob einmal eine „Auslese aus Tausenden durch den weisesten Sachverständigen", von der Rosenberg als von einer schon stattgehabten spricht, in der Zukunft vorgenommen wird, das liegt in höherer Hand.

Die genannte Überschätzung mag darin ihren Grund haben, weil unsrem Nachdichter, wie er selbst gesteht, das „Riesenwerk der Analecta hymnica", dem er höchstes Lob spendet, „nicht zugänglich" war. Aus dieser Unzugänglichkeit erklärt sich wohl auch umgekehrt die Unterschätzung der Sequenz, die kurzerhand als eine „Abart" des Hymnus bezeichnet wird (11). In Wirklichkeit war und ist der Glanz- und Mittelpunkt der Liturgie und Hymnodie — hier Hymnodie im weiteren, die gesamte religiöse Lyrik umfassenden Sinne des Wortes — das Meßopfer oder Hochamt mit seinen einst so zahlreichen herrlichen Sequenzen und Tropen, den poetischen Ausläufern des Graduale. Hinter ihnen stehen die Hymnen des Breviers, die in Ursprung und Entwicklung mit den Sequenzen nichts gemeinsam haben, an künstlerischem Werte weit zurück.

Ein anderes Mißverständnis sei hier kurz aufgeklärt. Die jetzigen Ferialhymnen zur Vesper, welche das Sechstagewerk besingen und meines Erachtens wahrscheinlich von Papst Gregor dem Großen stammen, soll Dreves die „altbenediktinische Hymnengruppe" genannt haben (20). Es ist im Gegenteil durch meine Monographie „Der Cursus s. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.—9. Jahrhunderts" der Nachweis erbracht, daß bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts unsre jetzigen Ferialhymnen nur in der irischen Kirche in liturgischem Gebrauch waren, während im übrigen Abendland eine ganz andere,

mit dem 10. Jahrhundert dort plötzlich verschwindende Hymnengruppe für die Tagzeiten der Feriae verwendet wurde. Diese letztere ältere, schon vor oder zu Benedikts Zeiten gebräuchliche, dann völlig ausgeschaltete Hymnengruppe verdient und erhielt den Namen altbenediktinische, während jene jüngere, jetzt gebräuchliche und auch die Vesperhymnen Gregors umfassende, mit dem Titel altirische bedacht wurde. Für eine genaue, geschichtlich begründete Wertung der alten Hymnen ist dieser Nachweis von großer Bedeutung.

Die Aufgabe nun, die jetzigen Brevierhymnen in echt deutsches Gewand umzukleiden, hat sich Rosenberg fürwahr nicht leicht gemacht. Er steckt ein sehr hohes Ziel auf und faßt dabei die Schwierigkeiten mit klarer Einsicht scharf ins Auge. „So wenig es jemals gelingen mag“, versichert er, „den feinen und unfaßbaren Duft starken Mannestums und zarter Heiligkeit, der die Hymnen durchflutet, ohne Rest und Schaden in deutschen Versen einzufangen, ebenso gewiß steht fest, daß dies das Ziel bleiben müsse“ (41). Und weshalb erscheint dieses Ziel kaum je erreichbar? „Wie schon bei jeder Übertragung ein mehr oder minder bedeutendes Teil vom Reize des Urwerkes unweigerlich und unwiederbringlich verloren geht, so ist das in ganz empfindlichem Maße bei lateinisch-deutschen Übersetzungen der Fall: dort der klare, knappe, fast schroffe, an römischer virtus geschulte, zur Darstellung selbst schwierigster Glaubenswahrheiten trefflich geeignete Ausdruck, dem in seinem Lautreichtum doch auch vielfach der weichere Zauber griechischer Farbigkeit nicht mangelt; hier die zerfließende, wort- und formenreiche Sprache mit den tausend Plagen ihrer Unregelmäßigkeiten, mit ihren unschönen und schwerfälligen Umschreibungen der Beugeformen, mit dem zur Tonlosigkeit abgestumpften Lautbestand, mit ihrer erst so spät, vielleicht erst heute errungenen stilistischen Bildsamkeit. Ist es demnach zu verwundern, wenn weit hinter dem Muster zurückbleibt, was noch heute an Nachbildungen liturgischer Hymnen durchs Land läuft?“ (5 f.)

Diese so von ihm gezeichneten Schwierigkeiten will Rosenberg kühn meistern, will bei der Übersetzung die klare, scharfe Knappheit des lateinischen Originals in die deutsche Sprache möglichst hinübertragen und zu dem Ende „die wertvollen Aufschlüsse“ sich dienstbar machen, welche seines Erachtens „die dichterische Technik der Gegenwart sowie die darüber angestellten wissenschaftlichen Untersuchungen uns über die Sprache als künstlerischen Baustoff vermittelt haben“ (49).

Die modernen sprachlichen Errungenschaften schätzt er äußerst hoch ein. „Es scheint heute“ — das seine Ansicht — „der Augenblick gekommen, wo man das von neuem wagen dürfe, was manche andere ehedem, nicht ohne Verdienst, aber im ganzen mit geringem Gewinn für die Sache unternommen haben: zwischen dem Zeitalter der Stolberg, Diepenbrock, Schlosser, Pachtler und verschiedener anderer und dem heutigen liegt ein Zeitraum von so außergewöhnlich schneller Sprachentwicklung, daß man sie getrost neben die Epoche des Hochklassizismus stellen könnte. Die Einsicht in den innern Bau der Sprache ist nicht minder kräftig gewachsen wie die poetische Urteilskraft, der Mut zur Herrschaft über die Sprache und ihre Ausdrucksmittel mächtig gediehen, das Gesetzbuch der Ästhetik aus schlimmer Epigonenverwahrlosung wieder zur alten Reinheit und Strenge zurückgeführt“ (41 f.). Demgemäß verkündet Rosenberg als seinen Grundsatz: „Die Dichtersprache ist (oder soll sein!)

nicht eine Auslese geschonter Wörter, deren Anwendung im gemeinen Tage verwehrt wäre — ein Irrtum, den wir dem nachklassischen und neuromantischen Zeitalter verdanken —, sondern die Herrschaft des Dichters über die Sprache, seinen Stoff, ist unbeschränkt, und an der Fähigkeit, im Rahmen ihrer beständigen Gesetze sie sich völlig untertan zu machen, erweist sich seine Künstlerschaft. Der Künstler schafft sich also seine Sprache selbst. Er adelt gesunkene Worte, belebt veraltete, formt neue Worte wie Satzgefüge; er benützt die Bildemöglichkeiten, die unsre Sprache so unerschöpflich reich machen wie keine andere der Welt. Aber dadurch, daß er sich in allem Freischalten ernst an ihre Lebensgesetze bindet, schließt sich zwischen dem Dichter und seiner Sprache ein unaufhörlich pulsender, beide gleichmäßig belebender und erwärmender Stromkreis. Der Nachdichter darf für sich nicht in Anspruch nehmen, zu den Begünstigteren der Muse zu gehören; das Beste hat ein anderer ihm bereits vorgetan; ihm bleibt die Nachschaffung. Um so heiliger muß er sich auf jene Gesetze künstlerischer Formbildung verpflichtet fühlen. Und darüber hinaus hat er sich den Weg in die fremde Dichterseele zu erschließen oder zu erkämpfen" (51).

Das die Theorie des Übersetzers und Nachdichters. Manches ist treffend, Fortschritt verheißend. Für ein fein horchendes Ohr klingt aber als Unterton etwas Umstürzlerisches und Selbstherrliches daraus hervor, echt Modernes. Die bisher beliebte, altbewährte Methode des Übersetzens scheint als zwar gut gemeinte, aber durchaus verfehlte der neu erschlossenen, von dem „zur alten Reinheit und Strenge zurückgeführten Gesetzbuch der Ästhetik" beherrschten völlig weichen zu müssen. Kaum anders kann die äußerst scharfe Verurteilung aller früheren Hymnenübersetzer verstanden werden. Etwas maßvoll gedämpft wird deren Leistung noch als „nicht ohne Verdienst, aber im ganzen *mit geringem Gewinn*" unternommene gebucht. Kräftiger schon heißt es: „Wir haben uns bei der an sich gewiß löblichen Verdeutschung kirchlicher Hymnen *von jeher* mit Leistungen zufrieden gegeben, die sozusagen *jedem Kunstbegriff hohnsprachen* und weit eher dazu angetan schienen, das Torengerede vom ‚finstern Mittelalter und der rückständigen, kunstfeindlichen Kirche' der Welt als Grundwahrheit einzuhämmern, denn um liturgisch tiefer Erfaßte der Liturgie näherzuführen; insonderheit die deutschen Diözesangesangbücher enthalten der *Mißbildungen eine Fülle*" (6). Bei Simrock erblickt R. „Verwässerungen und Verwüstungen, die Sinn und Form erleiden müssen, nur um dem Übersetzer Gelegenheit zur Anbringung des elenden Reimes zu geben" (49). Die Vorliebe für den *Reim*, der in der Entwicklung der mittelalterlichen Dichtung neben dem Rhythmus eine ausschlaggebende Rolle spielte und nicht von außen in die poetische Technik hineingetragen sondern naturgemäß aus ihr herausgeboren wurde, ist für R. eine „*unsinnige Reimverschworenheit*" (49). Ihm ist nun einmal „das Verhängnis der Hymnenverdeutschung der Reim" (45), der „geradezu Verheerungen anrichtet". Besonders scharf wird G. M. Dreves bedacht, dessen unumstrittener Ruhm doch bei jenen, die ihn näher kannten, weniger auf seiner wissenschaftlichen Tiefe, als ungleich mehr neben seinem großen Forscherfleiß und Forschergeschick auf seiner feinsinnigen Meisterung der Sprache, seiner hohen poetischen Veranlagung und seiner genialen Übersetzungskunst beruht, beruhen muß. R. aber, nachdem er den Hymnus des

hl. Ambrosius „zum Hahnenschrei", Aeterne rerum Conditor, mit Recht als einen der „vollendetsten und tiefsinnigsten" gepriesen hat, kennt in seinem Reimhaß nur folgende Zensur: „Das ist freilich aus den jammervollen ‚Übersetzungen' unsrer landläufigen Gebetbücher nicht mehr zu spüren, ebensowenig wie aus den bröcklichten Knittelversen, in die G. M. Dreves jenen erhabenen Hymnus hineingestümpert hat — seinem wissenschaftlichen Ruhm zum Schaden. Wer es vertragen kann, der schlage selbst nach: Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern (Kempten 1908" [203]).

Vieles, sogar sehr vieles muß besser werden in den Hymnenübersetzungen. Kritik daran wird, ja darf nie verstummen. Nur zu wahr ist der Satz, den auch R. vertritt, daß bei der außerordentlichen Schwierigkeit einer Nachdichtung das Ideal auch vom gottbegnadetsten Dichter kaum erreicht wird. Angesichts seiner maßlosen, radikalen Kritik jedoch muten die vorhin erwähnten Grundsätze an wie eine revolutionäre Kampfansage gegen alles bisher Gewohnte und in manchem Hochbewertete auf dem technischen Gebiete der Dichtung und der poetischen Übersetzung. Als höchste Errungenschaft wird ja überschwenglich gepriesen die „erst so spät, vielleicht erst heute errungene Bildsamkeit der Sprache", die „dichterische Technik der Gegenwart" und die „unbeschränkte Herrschaft des Dichters und Nachdichters", der sich „seine Sprache selbst schafft" und unter Ausnützung „unerschöpflicher Bildemöglichkeiten" „neue Worte wie Satzgefüge formt". Wird da der altehrwürdige liturgische Hymnus, der so treffend als das Lied der „Gemeinschaft" gekennzeichnet wurde, nicht sein gerühmtes Charisma der „objektiven Dichtung" einbüßen? Wird er nicht zu einem Versuchsobjekt subjektivster neumodischer Sprachkünstelei mißbraucht werden? Wird nicht ob seines ungewohnten Gewandes jede Aussicht, „volkstümlich und volksbrauchbar" zu werden — R. wünscht das ja vom Hymnus (7) — von vornherein preisgegeben? Beruhigen kann demgegenüber nur die Versicherung, daß der Nachdichter „sich in allem Freischalten ernst an die Lebensgesetze der Sprache binden" und „sich auf die Gesetze künstlerischer Formbildung verpflichten" müsse. Das klingt nach zügelndem Konservatismus. Tatsächlich hat ja auch Fried. Wolters schon vor einem Jahrzehnt gezeigt, daß man bei ehrfurchtsvoller Pietät für Altüberkommenes und bei weisem Maßhalten mit Glück neue Bahnen der Übersetzungskunst wandeln kann. Unter gewissem Vorbehalt mag somit die von R. empfohlene Theorie unangefochten hingehen. Alles hängt ab von der praktischen Ausführung.

Wie nun ist die Praxis bei R. ausgefallen? Zunächst sei eine Reihe von Wörtern und Wortbildungen oder Zusammensetzungen vorgelegt, die mehr oder minder ins Gebiet der Neuformung oder Belebung veralteter Wörter gehören.

Unter den Adverbien fallen wenige auf. Es gehören dahin: zeitenfort, rechterzeit, abendan, abendhin, nächtens, allorts, welthindurch, himmelab, erdenieder, erdhalb, höllenher, fußunter, zuhaupt, herzenein, sinneein, machtend (potenter), staubhinaus, schattenab.

Bunter schon wird das Bild bei den Adjektiven, von denen folgende vermerkt seien: pflichtig, wirblicht, strauchlicht, erdisch, heldisch, loh („lohe Glänze"), sudlich, übergänglich (caducus), ungenug, nachtinner (nocturnus),

dreigewandt (trinus), ohnefalt, doppelfalt, reingestalt, endefrei, abgestraucht, holdwillig, güteselig, säldereich, glaubelos, demuttief, heilbetäuft, christverschworen, schuldzerdrückt, reubestürzt (confitens), furchterstaunt, trauerkrankend, wandelsiech (aeger moribus), schadenschwanger, tränenüberschwellt, triumphbeglänzt, siegerstolz, traumvertrunken, fluchtentrafft, nachtgezeugt, flutentboren, meergetaucht, frühstgeopfert, erbverbrüdert, grabentstiegen, fleischenthaftet, pfühlgesättigt, kniegebeugt (supplex), gurtumschnürt, windelüberrollt.

Im Gebrauch der Verba ist der übliche Sprachgebrauch weniger oft und minder kühn verlassen. Immerhin erscheinen die nachstehenden als mehr oder weniger auffällig: höhen (statt erhöhen), lösen (st. erlösen), sänftigen (st. besänftigen), merzen (st. ausmerzen), tönen (st. ertönen lassen), hellen (st. erhellen), erbilden (st. bilden), ersättigen (st. sättigen), gewürdigen (st. würdigen), preistun (st. preisgeben), darblicken (aspicere), einleuchten (st. erleuchten, illuminare), unterspülen (abstergere), übergnaden, überherrschen, verquellen (st. vergießen), schlaffen, schmächtigen, neugieren, heimsiedeln, aufprangen (clarere), niederprangen (fulgere), aufblinken, entschimpflichen, sich einfrechen, sich einglänzen, einwalten, ummanteln, herolden, königen (regnare).

Am ergiebigsten äußert sich die Neuerungssucht und Schaffenslust unsres modernen Nachdichters bei den Substantiven und deren Zusammensetzungen. Hier erst recht wird sich ohne einen Blick auf das lateinische Original manchmal schwer erraten lassen, welches lateinische Wort übersetzt oder nachgedichtet sein soll. Es begegnen uns: Widersatz (hostis), Edelmagd (virgo), Ledigkauf (redemptio), Wiederholdsein (indulgentia), Frühschein (aurora), Schuldbejaher (confitens), Gewalter (cunctipotens), Allesschaffer, Wesenschaffer, Ursacher, Tückebold, Säewalt, Ersprießer (genitor), Hegender (fautor), Opferzug (ritus), Heiltum (sacramentum), Sälde (praemium), Kronendank (praemium), Lobedank, Sterbedank (praemium mortis), Dämmer, Mittertag, Stete, Wesendes, Übelwerk, Unwerk, Mißtanes, Tätigung, Ohneweg, Nirgendwald, Wandelweg (des Taglichts), Zirkelgang (der Tage), Endegang (der Zeit), Jahrlauf, Morgentag, Tagestern, Leuchtefinger, Leuchtebrunn, Taufebrunn, Glaubekraft, Betewort (precatus), Singestrom, Lobechor, Erdetag, Erdeschritt, Erdefrist, Lebetag, Leideweg, Haltekraft, Friedeschau, Steinebau, Schlingetanz, Spiegelblick, Flügelbote, Einfaltherz, Herzekel, Herzendruck, Tiefgemüt, Erdreistung, Friedigung, Finstrung (tenebrae), Bebalsamung (unctio), Gottdurchgeistung, Geistschenkung, Zwistung, Jubelschwung, Zeitenendigung, Verknechtigung, Bußverwirkung (poenae debitae), Brüderscharung, Sündenirrnis, Schuldverseuchung, Huldverdienst, Gottflamme, Christblut, Gottesfleisch, Wortfleisch, Willegeist (voluntas Spiritus), Flatterseele, Zungengetön, Schragenholz, Schneideblatt, Wonnenewigkeit, Siegeredelschmuck, Triumphgebietiger, Todeskampfanprall, Vollunwissendsein, Weltumnachtetsein.

Dies eine Musterkarte, welche von den an moderne Sprachmeisterung weniger Gewöhnten leicht der Unvollständigkeit überführt werden wird.

Ein Barbar nun müßte sein, der miskennen wollte, daß in mehr als einem dieser Wörter und Wortgebilde etwas Urwüchsiges, Kühnes, Treffendes steckt, das überrascht, packt, gefällt. Aber zugleich auch mischt sich unwillkürlich der unangenehme Eindruck des Gesuchten, Gekünstelten, Unnatürlichen ein. Und dieser störende Eindruck wird zum Überdruß gesteigert, wenn bei einer solchen

Überfülle von Neubildungen dem Leser auf Schritt und Tritt hemmende Überraschungen bereitet werden, bei denen er sich oft besinnen muß, was sie eigentlich besagen wollen. Doppelt stört und verletzt dieses bei einem Hymnus, der still erbaulichen Genuß bezweckt, nicht Unterweisung in modernen Sprachkünsteleien.

Die Sprache, auch die sorgfältig abgemessene und kunstgerecht abgewogene des Dichters, muß ungezwungen und natürlich wie etwas ganz Selbstverständliches dahinfließen. Sie muß mühelos hervorsprudeln wie ein naturfrisches, spiegelklares Wässerlein aus dem Bergquell. Spürt man mühsam ächzende und surrende Maschinen und ein schwerfälliges Pumpwerk, dann ist der Reiz der Poesie dahin, der ungetrübte Genuß verflogen.

Viel schlimmer noch und bedenklicher wird es, wenn der gesuchten Künstelei sich Unklarheit, Unverständlichkeit als Folge beimischt. Klarheit ist und bleibt erstes, unabänderliches Gesetz der Sprache, auch der modernen Sprache; ohne sie verfehlt sie ihren Zweck. Und doch, nimmt man gewisse Erzeugnisse der modernen Literatur, namentlich Gedichte, zur Hand, dann erwecken sie nicht selten den Verdacht, als ob gerade das Dunkel, das Rätselhafte, das Schwerverständliche, um nicht zu sagen das Unverständliche, höchstes Ideal der Neuzeit nicht nur für Meißel und Pinsel, sondern auch für die Feder sei. Wie sollen z. B. diese Verse der Else Lasker-Schüler[1], die mir gerade zur Hand sind, gedeutet werden:

„Nun schlummert meine Seele
Zagend auf Zehen.“?

Oder wie versteht ein gewöhnlicher Sterblicher ihre Dithyramben:

„Überall das taube Getöse —
Deine Angst rollt über die Erdstufen
Den Rücken Gottes herab....
Eva, du heiße Lauscherin,
O du schaumweiße Traube
Flüchte um vor der Spitze deiner schmalsten Wimper noch!“?

Das sind nur Pröbchen aus Tausenden. Ganz gewiß, zu solchen, jeder Sprachkunst und jedem Sprachgesetz hohnsprechenden Torheiten hat sich Rosenberg nicht verstiegen, wenngleich er „ganz im Sprachstil der Gegenwart“ schreiben will und selbst seine Übersetzung „die am stärksten vom zeitgerechten Sprachgeist durchformte“ nennt. Aber recht bedenklich ist er doch, trotz seines redlichen Versprechens und Bestrebens, „sich in allem Freischalten ernst an die Lebensgesetze der Sprache zu binden“, in die uferdurchbrechende Zeitströmung hineingeraten. Der Freiburger Dr. Konrad Hofmann äußerte bei aller Anerkennung den dringenden Wunsch: „Wenn er (Rosenberg) nur seine sprachformende Impulsivität fester am Zaume hielte und sich damit der nicht nur gelegentlichen Künsteleien, Verkrampfungen und Unmöglichkeiten begäbe! Dann könnte man seine Übersetzertat — denn als das erscheint sie trotz der Mängel — ungetrübt genießen und in rein liturgischer Zügelung erleben“ (Nr. 788 der „Köln. Volkszeitung“ vom 28. Okt. 1923).

Etliche Beispiele mögen zeigen, daß das Urteil nicht ungerecht ist. In der Sucht nach Neuem und Ungewöhnlichem hat Rosenberg sich verleiten lassen,

[1] Meine Wunder. Gedichte. Leipzig (Verlag der Weißen Bücher). S. 1 und 5.

nicht nur zu einzelnen Wörtern und Wortgebilden, sondern auch zu Wort- und Satzgefügen, die unklar oder unverständlich oder unschön sind, oder den Sinn des lateinischen Urbildes nicht treffen. Dabei bleibe dahingestellt, ob und wo Neuerungssucht oder Mißverständnis die Quelle der Entgleisungen war.

Ein „abgerollter Tag" und auch eine „abgesunkene Zeit" mag noch hingehen; das Bild des Fließens allerdings oder Laufens liegt uns gewöhnlich beim Sprechen von der Zeit näher. Aber eine „abgelebte Osterzeit" ruft doch zunächst eine Vorstellung wach, die wir mit Ostern nicht verbinden mögen. — Ein „Ohneweg" ist für die Vorstellung schon schwer faßbar; erst recht ein „irrer Ohneweg". Das Fehlen eines Weges macht irre, aber ist doch nicht irre. — Nicht weniger unverständlich ist ein „heiliger Sterbedank". Der entsprechende lateinische Vers Sed praemium mortis sacrae läßt ahnen, daß „Sterbedank" wohl gleichbedeutend sein soll mit einem „Danke" (gemeint ist Lohn) für ein frommes, heiliges Sterben. Wegen eines heiligen Sterbens kann doch nicht der Lohn, der „Dank" dafür, auch ein heiliger genannt werden. Das erinnert — man verzeihe das triviale Beispiel — an die „reitende Artilleriekaserne". — Läßt sich ein Gang reihen? Oder ein Rad schirren? Nach Rosenberg „reiht Gott den Kreisgang aller Dinge", und Gott hat „das Rad der Sonne festgeschirrt". — Ein „schreitendes Rund" und ein „beschleichender Schmutz" stellen zu kühne Forderungen an die Phantasie. — Die Aufforderung „Klinge, Lobes Jubelschwung" mutet dem Schwunge Unnatürliches zu. — Wenn Christus gebeten wird: „Zerbrich (repelle) denn du die Finsternis", oder „Du, Christus, reiße durch den Schlaf, Du spreng den nächtigen Fesselstahl", so verzichtet man besser darauf, sich die entsprechenden Bilder vorzustellen, abgesehen davon, daß repellere und discutere in den betreffenden lateinischen Versen etwas anderes besagen. — „Gesteuert" wird ein Schiff oder was nach Art eines Schiffes bewegbar und lenkbar ist. Unser Nachdichter jedoch versteigt sich kühn dazu, den Vers Trinam regentem machinam im Marienhymnus des Venantius Fortunatus zu übertragen durch:

„Den Steurer dreigewandten Baus."

Dabei ist das unverständliche „dreigewandt" und der höchst unschön klingende Genitiv „Baus" mit in Kauf zu nehmen.

Nicht leicht wird erraten werden, was bedeuten soll, eine „Tracht gebotner Speisen" (149), oder ein „Aufenthalt des Wandels" (149), oder wie den Sternen „ein Schlingetanz verliehen" wird (91). Ebenso ist nur mühsam die Harmonie zwischen folgendem deutschen und lateinischen Verspaar herzustellen:

Gottflammen zückten voller Licht	Ignis vibrante lumine
In züngelnder Gestaltung dar.	Linguae figuram detulit.

Überhaupt liebt es Rosenberg, sich nicht selten durch ungewohnte Wendungen vom Originaltext ziemlich stark zu entfernen. So z. B. stehen sich gegenüber: Iter para tutum und „Brich beschirmte Wege"; Sumat per te preces und „Sei durch dich erwunschen"; Da robur, fer auxilium und „Bring Rettung, muntre auf den Geist"; Ob diem natalis tui und „An diesem Tage deiner Kunst(!)" [1]; Sic tu nos visita und „Bleibe so uns eingewaltet". Besondere

[1] Hier wird wohl ein Druckfehler vorliegen: Kunst statt Kunft.

Beachtung verdienen die theologisch fest geprägten Wörter trinus und procedens, jenes auf Gott, dieses auf den Heiligen Geist angewandt, denen ebenso fest von jeher im Deutschen „dreieinig“ („dreifaltig“) und „hervorgehend“ gegenüberstehen. Ganz bestimmte Begriffe verbinden sich mit diesen altehrwürdigen Wörtern, obgleich in ihnen unmöglich voll und ganz zum Ausdruck kommen kann, was sie umfassen sollen. Gerade deshalb sind sie als eine Art von termini technici unentwegt festzuhalten. Der moderne „zeitgerechte Sprachgeist“ aber formt sie keck um und gibt trinus durch „dreigefaltet“, procedens durch „ausgegossen“ wieder.

Es führt viel zu weit, auf alle Einzelheiten einzugehen, gegen die Bedenken oder Einspruch zu erheben ist. Ohne jede Glosse seien etliche Verse vorgelegt, die jeder selbst beurteilen mag: Dein Anschaun hilft Gefallnen auf, Schmelzt tränenüberschwellt die Schuld (S. 61). — Zerstäube Schlaf und Traum ums Herz! (61). — Entschneide alles Fährdende (65). — Wie unser Chor durchs Nachten bricht, Noctem canendo rumpimus (67). — Was durch den frommen Vorsang klingt, Quod praecinentes psallimus (67). — Es springt der Erde dunkler Zwang | Vom Strahl der Sonne quergeschlitzt, Caligo terrae scinditur | Percussa solis spiculo (73). — Zwing ab des Dunkels Herzendruck, Aufer tenebras mentium (67). — Die Schuldverseuchung schränke ab, Arcens mali contagium (167). — Der fahle Urschlamm hascht nach uns, Taetrum chaos illabitur (87). — Der Nacht Verhüllung gleitet dar, Cadit caligo noctium (79). — Sie zwang ihr Fleisch im Fasten dar, Carnem domans ieiuniis (183). — Er hat die Lüste dieser Zeit | Mit Recht, die faulen, ausgespien, Qui rite mundi gaudia | Huius caduca respuens (175). — Des ausgedörrten Herzens Schorf | Entgifte Lenzhauch deiner Huld, Mentis perustae vulnera | Munda virore gratiae (89), — Lauge fort den Seelenrost, Sordesque mentis abluas (73). — Ummantelt sich mit Sklavenkleid | Um Fleisch durch Fleisch entschimpflichend, Servile corpus induit, | Ut carne carnem liberans (107). — Schadenschwangres Schmeichelspiel, blandimenta noxia (165). — Der Himmel schwellt den Singestrom, Caelum laudibus intonat (133). — Mit Ächzen strömt das Reugebet, Preces gementes fundimus (71). — Mit weinenden Gebeten schrein, Vocem domus cum lacrimis (105). — Behorche dies verweinte Flehn, Audi preces cum flatibus (87). — Vernimm, du guter Schöpfergott, | Unser Gebet im Tränenfall | Das wir... vor dich streun, Audi, benigne Conditor, | Nostras preces cum fletibus | ... Fusas (115). — Darum mit zagem Beterwort, Ob hoc precatu supplici (167). — So spricht ein ernstes Flehn dich an, Hinc te precantes quaesumus (139).

Bei manchem dieser aus vielen herausgehobenen Beispiele wird neben anderem aufgefallen sein, welch harte Anforderungen gelegentlich an Zunge und Ohr gestellt werden. Lautes Lesen und besonders Vorlesen bei andern bringt das doppelt unangenehm zum Bewußtsein. Es braucht Zeit, bis ein Hörer versteht, was ein Vers, wie „Das Auge hüt' er Hegender“ (55) bedeute, und ein Vers wie „Das schadenschwangere Schmeichelspiel“, ist nicht nur für die Zunge eines Westfalen eine Gewandtheitsprobe. Solche Härten im Verein mit den Hemmungen, welche durch allerlei ungewohnte und unklare Wörter und Wortgefüge heraufbeschworen werden, machen den Stil recht schwerfällig, holperig. Man lese einmal folgende sapphische Strophe und versuche dabei Rhythmus und Cäsur zum Ausdruck zu bringen:

Denn verzweifacht selig ist diese deine
Jungfrau, die dem brüchigen Leib des Weibtums
Zucht aufzwang und eben mit ihm die Blutrunst
Zähmte des Weltgeists. (S. 181).

Wie glatt und sauber fließt dem gegenüber die entsprechende lateinische Urform:

Haec tua virgo, duplici beata
Sorte, dum gestit fragilem domare
Corporis sexum, domuit cruentum
Corpore saeclum.

Jeder Vers ist nach dem metrischen und rhythmischen Schema (´⏑´⏑‖ ⏑⏑´⏑´⏑ und ´⏑⏑´⏑ ‖ ´⏑⏑ ⏑´⏑) lesbar und wahrt genau die Cäsur nach der fünften Verssilbe. In deutscher Sprache paßt dem sapphischen Verse am besten das rhythmische Schema, wobei ein Widerstreit zwischen Wort- und Versakzent zu meiden ist. Rosenbergs Übersetzung aber duldet ein rhythmisches Schema gar nicht.

Das Unheil, welches, trotz sonstigen besten Wollens und auch besten Könnens unsres Nachdichters, die vielgepriesene „Durchformung mit zeitgerechtem Sprachgeist" hinsichtlich der Klarheit und Verständlichkeit und des leichten Redeflusses angerichtet hat, wirft seine nachteiligen Schatten auch auf die ernstlich angestrebte „Sinntreue" der Übersetzung. Allerdings werden bei diesbezüglichen Verstößen auch andere Ursachen mitgewirkt haben.

Zunächst seien zwei Einzelstellen hervorgehoben. Der Osterhymnus Ad regias agni dapes, Stolis amicti candidis lautet in seiner ursprünglichen Form: Ad cenam agni providi | Et stolis albis candidi | Post transitum maris rubri | Christo canamus principi. Rosenberg bietet folgende Übertragung:

Zum Mahl des vorgewiesenen Lamms,
Als weißgewandet Schimmernde,
Dem Roten Meer Entschrittene,
Laßt uns dem Fürsten singen: Christ.

Was sollen wir uns vorstellen unter dem „vorgewiesenen" Lamm? Überdies hat providus nicht einen passiven, sondern aktiven Sinn, nämlich „vorsehend, vorhersehend, vorsorgend, vorsichtig", keineswegs aber „vorhergesehen" und noch weniger „vorhergezeigt" oder gar „vorgewiesen", welch letzteres Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauch etwas ganz anderes bedeutet als „vorher = im voraus gezeigt". Schließlich bekundet „Et . . . candidi" im 2. Vers genugsam, daß providi mit candidi auf gleicher Stufe steht, also Nominativ der Mehrzahl ist und nicht auf den Genetiv agni bezogen werden kann. Der Hymnus fordert uns auf, daß wir „vorsorglich und glänzend in weißen Gewändern zum Lammesmahle unsrem Herrscher Christus ein Lied anstimmen".

Im Sonntagshymnus zur Matutin hebt die 5. Strophe an mit der Bitte: Iam nunc, paterna claritas, | Te postulamus affatim. Der erste Teil dieses Hymnus ist eine Aufforderung an die Gläubigen, sich am Sonntage, der dem Gedächtnis an die Weltschöpfung und an unsre Neuschöpfung durch den auferstandenen Heiland und Schöpfer („resurgens Conditor" Str. 1, V. 2) gewidmet ist, mit besonderem Eifer an diesen unsern gütigen Schöpfer und Erlöser Christus zu wenden. Dieser Aufforderung des Sängers ent-

sprechend beginnt mit dem zweiten Teil des Hymnus das Gebet an Christus: „So flehn wir nun aus voller Brust (affatim = im Übermaß, reichlichst), Du, Vaters Abglanz, licht und hehr". Bei Rosenberg beginnt dieses Gebet mit der eigentümlichen Wendung:

„Von Vaters Klarheit Widerglanz
Auch deinen Namen sprechen wir".

Der Übersetzer hat sichtlich gefühlt, daß eine solche Anrede „Auch deinen Namen sprechen wir" kaum von jemanden als eine wohlklingende oder gar als eine sinngetreue Wiedergabe der Urform herausgefunden werden kann. Darum fügt er die Erläuterung bei: „Nun wendet sich die betende Gemeinde zur zweiten Person in der Gottheit, während ihr bisheriger Gesang Gott Vater oder auch der Dreieinigkeit gegolten hat; es erscheint also die deutsche Übertragung ‚Auch deinen Namen sprechen wir' gerechtfertigt" (202). Nicht so. Der Gesang im ersten Teil gilt, wie aus der eben gegebenen Darlegung erhellt, nicht Gott dem Vater, sondern ist eine Aufforderung an die Gläubigen, und spricht auch nicht von Gott dem Vater, sondern vom „auferstandenen Schöpfer, d. i. Christus dem Herrn. Nicht „auch ihn" flehen wir an, noch viel weniger „sprechen wir auch seinen Namen", wie die sonderbare Redewendung lautet, sondern nur ihm gilt, gemäß der Aufforderung im ersten Hymnusteile, ganz einheitlich unser inbrünstiges Gebet.

Statt vieler Einzelheiten jedoch mögen nur zu einer Hymnengruppe einige Bemerkungen vorgelegt werden, nämlich zu den gehaltvollen und formvollendeten Fronleichnamshymnen des hl. Thomas von Aquin, die auffallenderweise von Rosenberg weniger hoch bewertet werden.

Der wunderhübsche Laudeshymnus wird mit folgender Strophe in der Urform und in der Übersetzung eröffnet:

Verbum supernum prodiens,	Das Wort, das himmelabwärts trat,
Nec Patris linquens dexteram,	Doch nicht von Vaters Rechten ließ,
Ad opus suum exiens,	Zog aus, zu wirken seine Tat,
Venit ad vitae vesperam.	Bis abendhin sein Leben wies.

Man beachte, daß der erste Vers sich wörtlich genau mit dem Eingangsvers des Matutinhymnus im Advent deckt und dorther vom Aquinaten mit Absicht entlehnt wurde. Die Übersetzung des Verbum supernum prodiens hieß dort „Vortretendes und hohes Wort". Ob das schön und treffend gesagt sei, bleibe dahin gestellt; aber mit welchem Recht wird hier durch „himmelabwärts treten" ein ganz neuer Begriff hineingetragen? Hingewiesen wird vom hl. Thomas im ersten Vers nur auf das ewige Hervorgehen des Höchsten Wortes aus dem Vater (im Adventhymnus ist zum prodiens gleich beigefügt: E patris aeterni sinu) und dann auf seine zeitliche Geburt, auf sein Hinausziehen in die Welt zur Vollendung seines großen Werkes, ohne dabei je von seines Vaters Rechten zu weichen (Vers 2 und 3). Von diesem doppelt gekennzeichneten Heiland, dem ewig aus dem Vater hervorgegangenen und in der Zeit, ohne vom Vater zu weichen, zu seinem großen Heilswerk hinausgezogenen höchsten Worte, stellt der Aquinate den bedeutungsvollen, die Situation ergreifend skizzierenden Satz auf: Venit ad vitae vesperam, Er nahte sich dem Lebensabend, jenem hochbehren Augenblick, der den Abschluß seines tatenreichen Lebens durch eine wunderbare Großtat nicht nur

der Hingabe als Lösepreis am Kreuze, sondern auch der Hingabe als Seelenspeise beim Abendmahl bilden sollte. In diesem Satze Venit ad vitae vesperam liegt der Hauptgedanke der ersten Strophe, und er ist dementsprechend ein Hauptsatz. Rosenberg drückt ihn durch die Übersetzung herab zu einem Nebensatze, in dem obendrein das stimmungsvolle Hauptwort vitae vespera durch ein ungewöhnliches Adwerb („abendhin") abgeschwächt wird:

Zog aus, zu wirken seine Tat,
Bis abendhin sein Leben wies.

Und ist es richtig, daß der Heiland solange zum Wirken seiner Tat auszog, „bis" sein Leben abendhin wies? Trotz aller Mängel, die vielleicht darin gefunden werden, ist doch die Übersetzung sinngetreuer, welche lautet:

Das höchste Wort, das, gottgebor'n,
Nie von des Vaters Rechten wich,
Und zog zum Werk, das es erkor'n,
Naht nun dem Lebensabend sich.

In ganz gleicher Weise vermissen wir unliebsam die Sinntreue der Übersetzung beim Vesperhymnus. Dort heißt es:

Et in mundo conversatus	Ging er erdne Straßen ziehen
Sparso verbi semine	Als des Wortes Säewalt,
Sui moras incolatus	Bis zum Wunderschluß gediehen
Miro clausit ordine.	Seines Wandels Aufenthalt.

Ganz verfehlt ist der Sinn des Doppelverses Verbum caro panem verum/Verbo carnem efficit, der wiedergegeben ist durch:

Er, das Wort-Fleisch, kehrt zum wahren
Brot das Fleisch mit einem Wort.

Ferner wird nicht leicht erraten werden, daß die sonderbaren Verse

Glauben in ein Ganzes ründe,
Was den Sinnen ungenug.

den Schluß des Tantum ergo verdeutschen sollen, nämlich Praestet fides supplementum/Sensuum defectui. Übrigens sind die Sinne nicht bloß ungenügend (oder wie Rosenberg sich auszudrücken beliebt, es ist nicht bloß „den Sinnen ungenug"), um das Geheimnis des Fronleichnams zu erfassen, sondern sie versagen ganz (deficiunt), wie es schon in der vorausgehenden Strophe heißt: Et si sensus deficit. Diesen Vers übersetzt allerdings Rosenberg mit den Worten „Wich auch alles Einsehn fort"; aber „sensus" und „Einsehn" sind zwei verschiedene Dinge.

Schließlich sei hingewiesen auf den jubelvollen Eingang des Matutinhymnus

Sacris sollemniis | Iuncta sint gaudia,
Et ex praecordiis | Sonent praeconia!

Vor mir liegt eine Übersetzung, die also anhebt:

Festlichem Weihetag | Paare sich Freudenklang,
Tief aus des Herzens Hag | Froh erschall Lobgesang!
Fort mit dem Alten nun, | Alles zeig' neuen Drang
Im Minnen, Reden und im Tun!

Statt dessen singt Rosenberg unter Änderung des Metrums:

Solch erhöhtem Ehrentage * Knüpfe sich Erheiterung;
Aus den Herzenskammern schlage * Hellsten Jubels Überschwung!
Altes sei nun abgetan, * Alles wandle neue Bahn: *
Herz und Wort und Tätigung!

Doch, mehr als genug schon ist aus der leider übergroßen Fülle dessen herausgehoben worden, was den Genuß der an prachtvollen Ansätzen reichen und urwüchsiges Können bekundenden Nachdichtung nicht bloß gelegentlich trübt. Einem so warmen und verständnisvollen Freunde der vielverkannten Hymnen gegenüber hätte am liebsten nur Dank und uneingeschränkte Anerkennung Platz finden sollen. Dank und Anerkennung werden auch gern und aufrichtig trotz allem hier ausgesprochen. Wenn sie durch die bittere Beigabe der Kritik entstellt sind, so war der Grund einzig die Überzeugung, daß im Interesse einer gesunden Weiterentwicklung der geistlichen Lyrik und eines gedeihlichen Fortschrittes der deutschen Nachdichtung herrlicher alter Hymnen und damit ihres Eindringens in weitere Volkskreise nicht ernstlich genug vor dem verderblichen Überwuchern des modernen Sprachgeistes gewarnt werden kann. Gewiß, Toren sind die Lobredner alles Alten und nur des Alten. Aber bei allem berechtigten Streben nach Fortschritt ist weise Maß zu halten, darf der Faden mit der Vergangenheit nicht abgerissen, der Boden des geschichtlich Gewordenen und Gewachsenen nicht verlassen werden.

Nicht ohne triftigen Grund hat unlängst in dieser Zeitschrift Kreitmaier das Wort vom „Narrenhaus der Kunst“ geprägt. Es wäre höchst bedauerlich, wenn auch die Freunde der geistlichen Lyrik und des religiösen Liedes, verleitet durch das schillernde Irrlicht der Moderne, sich allgemach in diesem „Narrenhaus“ wohnlich einrichten würden. Die Pforten des Gotteshauses mögen jedenfalls den Liedern, die im Übermaß vom „zeitgerechten Sprachgeist durchformt“ sind, verschlossen bleiben. Darum wurde eingehend an verschiedenen Beispielen zu zeigen versucht, wie sogar die fähigsten Talente durch zu große Nachgiebigkeit gegenüber modernem Sprachgeist und moderner poetischer Technik zu argen Entgleisungen und „Unmöglichkeiten“ verleitet werden können. Hofmann hat Recht, „Rosenbergs Verdeutschung ist im höchsten, mitunter selbst im überhitzten Grade modern“, und das ist bei aller sonstigen Vortrefflichkeit ihr Verhängnis.

Im übrigen bekundet es einen hohen Grad weiser Weitherzigkeit, daß der Abt von Maria Laach diesen deutschen Nachdichtungen der altehrwürdigen lateinischen Brevierhymnen auch trotz ihres modernsten Gewandes in seiner hochgeschätzten Ecclesia orans einen Platz einräumte. Es gibt ja Leute, die nun einmal glauben, für die Moderne eine Vorliebe hegen zu sollen. Wenn diese nun durch die Rosenbergsche Eigenart angelockt zu Kennern und vielleicht auch Freunden der liturgischen Hymnen sich entwickeln, so darf das als Gewinn gebucht werden.

Clemens Blume S. J.

Eine ungedruckte Rede Schellings.

In der Vorrede zum neunten Band[1] von Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtlichen Werken schreibt sein Sohn und Herausgeber, der Dekan K. Fr. A. Schelling (S. VI): „Die in den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wissenschaften in München von 1827 an gehaltenen größeren und kleineren Reden sind am Schluß dieses Bandes zusammengestellt worden, obgleich ein Teil derselben über den Zeitraum, welchen dieser Band umfaßt, hinausreicht." Den Schluß, daß hier sämtliche Akademiereden Schellings vereinigt seien, legen diese Worte um so mehr nahe, als eine ältere Ankündigung der Cottaschen Verlagshandlung ihre Originalausgabe der sämtlichen Werke des berühmten Philosophen als die einzige Ausgabe bezeichnet, die alle seine Schriften enthält und vollständig wiedergibt.

Bei Durchsicht des Personalaktes des Naturforschers Franz von Paula von Schrank im Archiv der bayrischen Akademie der Wissenschaften (XI 265) fand sich indes eine Rede Schellings, die in der Gesamtausgabe seiner Werke fehlt. Es handelt sich um den Vortrag, mit dem er die Verleihung des Kgl. Ludwigsordens an den genannten Botaniker in der feierlichen Sitzung vom 21. Aug. 1829 feierte. Eine Nachforschung in einer Reihe von Münchner Tagesblättern und Zeitschriften aus jenem Jahre führte zu der Überzeugung, daß der Wortlaut dieser Rede bisher noch nicht im Druck bekannt gemacht wurde. Und doch verdient sie ebensogut eine Veröffentlichung wie so manche andere kleine Gelegenheitsrede, ist sie doch gleich ehrenvoll für den Redner wie für den Gefeierten. Zur besseren Würdigung sei ein kurzer Abriß von Schranks Leben vorausgeschickt, der aus Martius' „Denkrede auf Franz von Paula von Schrank"[2] entnommen und aus anderweitigen Quellen ergänzt ist.

---

[1] Stuttgart und Leipzig 1861.

[2] Denkrede auf Franz von Paula von Schrank. Gelesen in der öffentlichen Sitzung der königlichen bayrischen Akademie der Wissenschaften vom 28. März 1836 von Karl Friedrich Philipp von Martius, München 1836. Sie zerfällt in zwei Teile: S. 1—18 Denkrede; S. 21 bis 31 Verzeichnis von Schranks Schriften und Abhandlungen. Die Denkrede (ohne das Schriftenverzeichnis) ist aufgenommen in Martius' Akademische Denkreden (Leipzig 1866) S. 33—54. Martius lagen noch die eigenhändigen Aufzeichnungen Schranks zu einer Selbstbiographie vor (Denkrede S. 4, Anmerkung). Martius, der 1817—1820 eine Forschungsreise nach Brasilien unternahm, veröffentlichte im Verein mit andern Gelehrten von 1840 ab das große Werk Flora Brasiliensis. Vgl. über ihn A. D. B. XX 517—527. — Die Selbstbiographie, die Schrank statutengemäß der Akademie einreichen mußte, ist heute in dem Akt, worin sie früher lag (Archiv der bayr. Akademie der Wissensch. VII 237) als fehlend vermerkt. Auf Martius' Denkrede stützen sich Wunschmanns Ausführungen in der A. D. B. XXXII 450—452 und Schlichtegroll, Neuer Nekrolog der Deutschen XIII (1835) [Weimar 1837] 1115—1121. — Einen Nekrolog Schranks aus der Feder eines ungenannten Verehrers brachte die (Augsburger) Allgemeine Zeitung 1836, Außerordentliche Beilage Nr. 22—24, S. 85 f. 93 f.; abgedruckt in der Zeitschrift „Sion" 1836, Nr. 13 f. — Vgl. auch Prantl, Geschichte d. Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München I (1872) 690 u. a. a. O.; Sommervogel, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus VII 914—922; Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche III (1908) 178; Westenrieder, Geschichte der königl. bayrischen Akademie der Wissenschaften II (1807) 314 319—323 480 578 613 f.; Romstöck, Die Astronomen, Mathematiker und Physiker der Diözese Eichstätt (Programm), 1884, S. 64 ff.

Schrank war geboren am 21. August 1747 zu Vornbach (Varnbach, Farnbach) am Inn, wo sein Vater damals die Stelle eines Klosterrichters bekleidete. Nach Vollendung der Rhetorikklasse am Jesuitengymnasium zu Passau, wohin die Eltern inzwischen übergesiedelt waren, trat der begabte Knabe am 23. Oktober 1762 in das Noviziat der österreichischen Ordensprovinz zu St. Anna in Wien. Er weilte gerade als Magister im Kolleg zu Linz a. D., als die Aufhebung der Gesellschaft Jesu auch in seine Lebensbahn bestimmend eingriff. Nachdem er auf Wunsch der Regierung noch ein Jahr sein Lehramt fortgesetzt hatte, begab er sich zur Vollendung seiner Studien nach Wien, erhielt dort am 17. Dezember 1775 die Priesterweihe und erwarb sich im Juli 1776 nach öffentlicher Disputation aus der gesamten Theologie die theologische Doktorwürde[1]. Nach Hause zurückgekehrt, setzte Schrank seine schon im Juniorat begonnenen naturhistorischen Studien fort, deren Ergebnisse er 1776 zu Augsburg unter dem Titel „Beiträge zur Naturgeschichte" veröffentlichte. Noch im gleichen Jahr erhielt er von der bayrischen Regierung die Professur für Physik und Mathematik am Lyzeum zu Amberg, die er in der Folge mit dem Katheder der Rhetorik in Burghausen vertauschte. Als Direktor der dortigen Gesellschaft der ökonomischen und sittlichen Wissenschaften fand er reichlich Gelegenheit, seine Naturstudien zum Nutzen der Landwirtschaft zu verwerten. Von diesem Zeitpunkt an bis in sein hohes Alter widmete er der heimatlichen Landeskultur sein ganzes Interesse und alle seine Kräfte. Ohne Übertreibung dürfen wir seiner vieljährigen Tätigkeit als Lehrer und Schriftsteller auf diesem Gebiete einen großen Anteil an dem Aufschwung der agronomischen Kenntnisse in Bayern zuschreiben.

Es war ein glücklicher Griff der Regierung, als sie Schrank 1784 die Professur der Landwirtschaft an der Universität Ingolstadt übertrug[2] und ihm dadurch ein seiner innern Veranlagung entsprechendes Wirkungsfeld schuf. Seine hervorragende Lehrbefähigung und offene Denkungsart erwarben ihm bald die Achtung und Zuneigung seiner Schüler[3], deren Zahl um so rascher wuchs, je mehr er seine Forschertätigkeit auf andere verwandte Fächer ausdehnte und neben der Landwirtschaft auch noch Botanik, Forstkultur und Bergbaukunde aus freiem Antrieb in den Kreis seiner Vorlesungen aufnahm. 1799 fügte er auf Wunsch der Regierung noch Zoologie hinzu. Die wissenschaftlichen Ergebnisse der im Auftrage der Akademie der Wissenschaften unternommenen Reisen durch Südbayern hat Schrank in zwei Schriften: Baierische Reisen (München 1786) und Akademische Reise (München 1793) niedergelegt, die würdige Seitenstücke zu Linnés Reisen in die schwedischen Provinzen darstellen. Auf die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kultivierung der scheinbar unfruchtbaren Möser hat er eindringlich hingewiesen in der Schrift: Naturhistorische und ökonomische Briefe über das Donau-Moos (Mannheim 1795), eine Arbeit, die nicht bloß bei der bayrischen Regierung, sondern auch in Rußland und jenseits des Ozeans in Nordamerika Beifall und Anerkennung fand[4].

[1] Felder-Waitzenegger, Gelehrten- und Schriftstellerlexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit II (1820) 311 ff.

[2] Kopie des Ernennungsdekretes v. 28. August 1784, München, Kreisarchiv. M. F. 118/8871.

[3] Vgl. Ringseis, Erinnerungen I (1886) 72 f.

[4] Vgl. M. Doeberl, Entwicklungsgeschichte Bayerns II (1912) 305 f.

Wiederholte Ausflüge in die deutschen Alpenländer benutzte Schrank zur Vervollständigung seiner Stoffsammlung für die schon längst vorbereiteten Werke: Flora von Bayern (2 Bde., München 1789) und von Salzburg (Salzburg 1792); beide Bücher, die sich durch eine damals seltene Selbständigkeit des Urteils auszeichnen, haben ihrem Verfasser einen ehrenvollen Platz unter den deutschen Floristen gesichert. Als Schranks Hauptwerke gelten seine Fauna Boica (3 Bde., 1798—1803) und Flora Monacensis (4 Bde., 1811—1818)[1].

Schrank war ein rastloser Arbeiter. Vom frühen Morgen bis in die späte Nacht war er ununterbrochen mit Vorlesungen, Beobachtungen, Lesen oder Schreiben beschäftigt. Die einzige Erholung, die er kannte, war Abwechslung in der Arbeit, was er auch seinen Schülern und Freunden zu empfehlen pflegte, weil es vor Einseitigkeit und Verirrungen bewahre. Mit Bienenfleiß verfolgte und exzerpierte er die Fachliteratur in Naturgeschichte, Physik und Chemie, wobei er nicht nur die deutsche, sondern auch die ausländische berücksichtigte. Die von ihm hinterlassene schier unglaubliche Masse reinlich geschriebener Materialien bekunden eine literarische Emsigkeit, zu der sich in unserm Jahrhundert nicht leicht ein Gegenstück finden dürfte. Zum Zeugnis dessen seien aus seinem literarischen Nachlasse nur die 36 Foliobände mit botanischen Beobachtungen und die 60 Bände mit Lebensbeschreibungen hervorragender Gelehrter[2] angeführt. Als bei zunehmendem Alter seine Augen zu mikroskopischen Beobachtungen untauglich wurden, wandte er sich theologischen Arbeiten zu, als deren Frucht wir hier „Das Hexaemeron oder die Erklärung der sechs Schöpfungstage" (Augsburg 1829, [2]1838), die „Beiträge zur Geschichte des Christentums in China"[3] und endlich seinen umfangreichen „Commentarius literalis in genesin" (Sulzbach 1835) verzeichnen. „Das letzterwähnte Buch", schreibt Martius, „beschloß die Reihe von mehr als 40 selbständigen Werken und mehr als 200 Abhandlungen und kleineren Aufsätzen, die aus der Feder dieses fruchtbarsten bayrischen Schriftstellers hervorgegangen sind. Er tat damit seinem Herzen, seinem Glauben Genüge" (S. 17)[4].

Von Schranks Persönlichkeit entwirft sein Schüler Martius folgendes anschauliches Bild. Seine Mutter Walburga, geb. Candus, eine Frau von äußerst zartem Körperbau, schenkte fünf schwächlichen Kindern das Leben, von denen das zweite, unser Franz, scheintot zur Welt kam, weshalb er auch

[1] Dem 4. Band ist Schranks Bildnis beigegeben.

[2] Im Archiv der bayr. Akademie der Wissenschaften noch vorhanden.

[3] „Katholische Literaturzeitung" XV (1824) 1, 86 ff. — In der Vorerinnerung (S. 86—88) erzählt Schrank, er habe ursprünglich beabsichtigt, eine vollständige Kirchengeschichte von China zu schreiben, sei aber bald davon abgekommen, weil ihm die Missionsberichte der Dominikaner, Franziskaner, Augustiner usw. ganz fehlten, in denen der Jesuiten und Lazaristen ansehnliche Lücken vorhanden seien. Er könne daher nur Bruchstücke liefern; „vielleicht dürften sie, was Gott geben wolle, einen neuen Xaverius wecken, welcher diese Mission, die so herrliche Früchte getragen hat, aus ihrem Schlummer oder vielleicht völligem Tode mit Gottes Hilfe wieder ins Leben rufe; vielleicht veranlassen diese Bruchstücke einen Verein deutscher Geistlichen, welche aus ihrem Vermögen eine Stiftung für neue Missionen in diesem unermeßlichen Reiche, und für den Unterricht junger Männer, welche dem Herrn in diesem Weinberge dienen wollen, zusammentragen". — Während seines Scholastikates hatte sich Schrank für die auswärtigen Missionen gemeldet, jedoch mit Rücksicht auf seine schwache Gesundheit hatte ihm der Ordensgeneral, P. Ricci, die Erfüllung seines Wunsches versagen müssen (Denkrede S. 7).

[4] Im Anhang zur Denkrede zählt Martius 248 Werke und Abhandlungen auf.

gleich nach seiner Geburt die Nottaufe erhielt. Mehrere Anfälle von Blutbrechen, die er sich durch übermäßige Anstrengungen während der Studienzeit zugezogen hatte, zwangen ihn, der Beschäftigung mit der liebgewonnenen Astronomie zu entsagen. Dennoch erreichte er das patriarchalische Alter von 89 Jahren. Witz und Humor, diese freundlichen Lebensgefährten, hatten sich schon früh aus der Nähe dieses ernsten, gegen sich und gegen andere strengen, im Verfolg seiner Studien einseitigen, in emsiger Arbeitsamkeit einsamen Gelehrten zurückgezogen. Gegen Jüngere war er gemessen, gegen Frauen voll ehrerbietiger Feierlichkeit, gegen Höhere förmlich ohne Schmeichelei, gegen seinen König und das Fürstenhaus im Gefühle seines Patriotismus[1] und seiner treuen Anhänglichkeit offen und zuversichtlich. Die Wahrheitsliebe gehörte zu seinem innersten Wesen. Ein cholerisches Temperament und ein edler, fester Charakter erlaubten ihm nicht, anders zu erscheinen, als er war. Im Bewußtsein seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit und im Vertrauen auf sein scharfes und darum untrügliches Urteil konnte er heftig, eigenwillig und unbeugsam sein. Seine Überzeugungen vertrat Schrank mit leidenschaftlicher Energie und ohne Rücksicht auf äußere Vorteile, denen er bei seiner selbständigen Stellung als Priester und bei der musterhaften Mäßigkeit und Enthaltsamkeit niemals ein Opfer zu bringen brauchte, noch je gebracht haben würde. Nur in späteren Jahren fiel er der Laune zum Opfer, doch selten und immer infolge körperlichen Übelbefindens; sonst war er stets heiter und behauptete den Gleichmut in allen Wechselfällen des Lebens. Gegen Lob und Anerkennung war er nicht gleichgültig, doch wollte er nur laudari a laudato viro. Die hohe Meinung, die er von sich selbst hegte, vermochte man nur da zu erkennen, wo er seine Ansichten verteidigte, was er übrigens bloß tat in Angelegenheiten der Wissenschaft und des öffentlichen Dienstes, und dann stets in einer Weise, daß selbst seine Widersacher ihm die Anerkennung eines unzweideutigen, ehrenhaften Charakters nicht versagen konnten[2].

Auf dem Felde der Naturwissenschaften arbeitete Schrank mit Glück und Verdienst. Bestimmte Auffassung des Gegenstandes, klare, gleichsam bildliche Darstellung desselben, konsequente Anordnung des Einzelnen bezeichnen den Geist seiner zahlreichen Schriften auf diesem Gebiete. Er brachte zu solchen Arbeiten alle Bedingnisse eines Naturbeschreibers mit: scharfe Sinne, ein ruhig-ernsthaftes Temperament, Geläufigkeit des Ausdrucks in der Muttersprache wie im Latein und einen logisch gebildeten Verstand. Seine Beschreibungen zeichnen sich aus durch den Reiz plastischer Wahrheit. Viele seiner Pflanzenbeschreibungen können an lebendiger Bezeichnung und Unmittelbarkeit den besten Mustern an die Seite gesetzt werden, die Linné, Jussieu, Jacquin, Vahl u. a. hinterlassen haben. Bezeichnend für Schranks geistige Richtung ist, daß er mit all seinen Arbeiten einen praktischen Nutzen zu verbinden suchte, nicht als ob ihm das Wissen um des Wissens willen gleichgültig gewesen wäre, sondern weil er glaubte, so am besten seiner Pflicht gegen seine Mitmenschen zu genügen[3]. Wenn seine Werke heute veraltet und auch seine wissenschaftlichen Beobachtungen vielfach überholt sind — er stand am Anfang der Ent-

[1] Vgl. sein Schriftchen: Die Siege der Deutschen im Elsaß im Oktober 1792 (München 1793).
[2] Denkrede S. 15. [3] Ebd. 9.

wicklung der Naturwissenschaften —, so bleibt doch bestehen, daß er „nicht nur ein geschätzter Naturforscher seiner Zeit war, sondern sich auch als Heimatforscher manches Verdienst um Bayern erwarb“ [1].

An Ehren und Anerkennungen hat es Schrank nicht gefehlt. Gelehrte Gesellschaften des In- und Auslandes beeiferten sich, den verdienten Forscher in die Zahl ihrer Mitglieder aufzunehmen: so 1817 die Wernerian Natural History Society in Edinburg und die Gesellschaft zur Beförderung der gesamten Naturwissenschaften zu Marburg, 1820 die Gesellschaft für Physik und Naturgeschichte in Genf und die Gesellschaft zur Aufnahme des Gartenwesens in London, 1821 die Gesellschaft für Natur- und Heilkunde in Bonn, 1826 die Linnéische Gesellschaft der Naturforscher in Paris [2].

Das Wort von dem Propheten, der in seinem Vaterlande nicht geehrt wird, ist bei Schrank zu Schanden geworden. Bereits im Jahre 1778 (10. Dezember) ernannte ihn die kurfürstlich bayrische Akademie der Wissenschaften zu ihrem außerordentlichen Mitglied [3]. Während seiner akademischen Wirksamkeit in Ingolstadt und Landshut (1784—1809) ehrten ihn seine Kollegen wiederholt mit der Rektorswürde. Als Lehrer des Kronprinzen Ludwig gewann er durch seinen Patriotismus und seinen Freimut, sowie durch sein ausgebreitetes Wissen und seine vielseitige Tätigkeit das Vertrauen und das Wohlwollen seines erlauchten Schülers. König Maximilian würdigte seine Verdienste durch Verleihung des Zivilverdienstordens (19. Mai 1808) [4], ließ ihn als Ritter eben dieses Ordens am 1. Juli 1813 in die Adelsmatrikel eintragen [5] und verlieh ihm am 23. Dezember 1824 bei Gelegenheit seines goldenen Priesterjubiläums „in Anerkennung der ausgezeichneten Verdienste, welche sich derselbe in einer so langen Reihe von Jahren durch rastlose Tätigkeit auf dem Gebiete der Wissenschaft erworben hat, den Titel und Rang eines Geheimen Geistlichen Rates [6].“

In der Zwischenzeit hatte Schrank sein Arbeitsfeld gewechselt. Unter dem 12. Oktober 1809 wurde er als ordentliches Mitglied an die Akademie der Wissenschaften nach München berufen mit der Bestimmung, den neuangelegten Botanischen Garten zu bepflanzen und zu leiten. Das Schreiben, in dem das Ministerium des Innern den Senat der Universität von der Versetzung Schranks in Kenntnis setzte, lautet (unter Weglassung der Kurialien): „Wir haben beschlossen, zur Belohnung der ausgezeichneten Verdienste, welche der auf Unserer Universität zu Landshut zeither als Professor der Botanik und als Direktor der staatswissenschaftlichen Sektion angestellte Geistliche Rat Schrank um das Studium der Naturgeschichte sich erworben hat, denselben zum ordentlichen frequentierenden Mitglied bei Unserer hiesigen Akademie der Wissenschaften und zum ersten Vorstand des nach dem von Uns genehmigten Plan dahier anzulegenden Botanischen Gartens dergestalt zu ernennen, daß derselbe

---

[1] M. A. Lüttgendorf im Generalanzeiger der Münchner Neuesten Nachrichten Nr. 612 vom 30. November 1913.

[2] Archiv der bayr. Akademie der Wissensch. XI 265.

[3] Kopie des Diploms ebd.

[4] Königlich-Baierisches Regierungsblatt 1808, 1044.

[5] Ebd. 1813, 935. Bei Felder-Waitzenegger (313) ist der 1. Juni angegeben.

[6] Archiv der bayr. Akademie der Wissensch. XI 265, Original.

zugleich verbunden sein solle, vorzüglich zum Besten der Studierenden bei dem hiesigen Lyzeum öffentlich Unterricht in der Botanik zu erteilen."[1] — In dem neuen Wirkungskreis arbeitete der bereits im 62. Lebensjahr stehende Gelehrte mit dem gewohnten vorbildlichen Fleiße. Seiner rastlosen, unbeugsamen Tatkraft gelang es, die mannigfaltigen örtlichen Schwierigkeiten zu überwinden und den neugegründeten Botanischen Garten in kurzer Zeit zu einem der reichsten Institute dieser Art in Deutschland zu erheben. Es war ein schöner Zug dankbarer Pietät, wenn die Stadt München einer der Seitenstraßen der schönen, waldbegrenzten Menzingerstraße, nahe dem neuen Botanischen Garten, den Namen Franz-Schrankstraße beilegte[2].

Angesichts dieser Verdienste Schranks wird es nicht befremden, wenn auch sein königlicher Schüler, Ludwig I. von Bayern, nach seiner Thronbesteigung freudig die Gelegenheit ergriff, seinerseits dem hochbetagten einstigen Lehrer den Tribut der Anerkennung zu zollen. Am 15. August 1829 erging an das „Generalkonservatorium der wissenschaftlichen Sammlungen des Staats" folgender Auftrag:

Königreich Bayern.
Section für die Angelegenheiten der Kirche und des Unterrichts.
Staatsministerium des Innern.

Seine Majestät der König haben unterm 11. v. Mts. die allergnädigste Verleihung des Ludwigs-Ordens an den geh. geistlichen Rath von Schrank zu beschließen geruht, nachdem sich dieser, dem Vaterlande als Priester und Gelehrter schon seit einem halben Jahrhundert zur Zierde gereichende verdienstvolle Mann auch bereits seit mehr denn 50 Jahren im Staatsdienste befindet.

Dem kgl. Generalkonservatorium der wissenschaftlichen Sammlungen des Staats wird daher das anliegende Brevet über die Verleihung des Ehrenkreutzes des k. Ludwigs-Ordens mit dem Auftrage zugefertigt, dasselbe dem genannten geheimen geistlichen Rathe von Schrank, als dessen vorgesetzte Behörde auf feyerliche Weise zuzustellen.

München am 15. August 1829.

Auf
Seiner Königlichen Majestät allerhoechsten Befehl
v. Schenk.

Durch den Minister
Der General-Sekretär
Fr. v. Kobell[3].

Durch Zirkular vom 19. August berief Hofrat v. Schelling als Vorsitzender der Akademie der Wissenschaften deren Mitglieder zu einer allgemeinen Versammlung auf Freitag den 21. August 1829, um in derselben das Zeichen

[1] Archiv der bayr. Akademie der Wissensch. XI 265, Kopie. Das Schreiben, worin die Akademie der Wissenschaften von dieser Verfügung benachrichtigt wurde, enthält den Zusatz, „daß Se. Kgl. Majestät bei diesem bekannten inländischen Gelehrten, welcher ohnehin schon als auswärtiges Akademisches Mitglied aufgenommen sey, die vorgeschriebene Wahlordnung zu übergehen sich bewogen gefunden haben". Ebd.

[2] Generalanzeiger der Münchner Neuesten Nachrichen Nr. 612 vom 30. November 1913.

[3] Archiv der bayr. Akademie der Wissensch. XI 265 (Personalakt Schranks). Vgl. Regierungs-Blatt für das Königreich Bayern 1829, 694 f.

königlicher Huld dem greisen Gelehrten an seinem 82. Geburtstage feierlich zu überreichen[1]. Nach dem noch erhaltenen Protokoll[2] hielt Schelling in dieser Festsitzung folgende Ansprache, in der er kurz und treffend die Verdienste des Gefeierten hervorhob.

Protokoll,

welches bey Versammlung des General-Conservatoriums der wissenschaftlichen Sammlungen des Staates zur Vollziehung des allerhöchsten Auftrags wegen Verleihung des Ludwigsordens an den Geh. Geistl. Rath und Conservator des botanischen Gartens Herrn von Schrank abgehalten worden am 21. August 1829.

Der General-Conservator, Herr Geh. Hofrath von Schelling, machte folgenden Vortrag:

„Den Anlaß zu der heutigen Versammlung gibt ein allerhöchstes Rescript vom 15. August d. J., welches ich vor allem die Ehre haben werde, der verehrlichen Versammlung vorzulesen."

Nun wurde das Rescript gelesen, und dann fuhr der General-Conservator weiters fort:

„Der allerhöchste Befehl will, daß die Zeichen der von Sr. Majestät dem König den funfzigjährigen Diensten unsers ehrwürdigen Collegen zuerkannten Belohnung demselben auf eine feyerliche Weise zugestellt werden."

„Feyerlicher glaubte ich diesen Act nicht vollziehen zu können als in Gegenwart sämmtlicher Mitglieder des General-Conservatoriums, und indem ich zugleich die vieljährigen Collegen und Freunde des Gefeyerten in der Akademie der Wissenschaften zu eben dieser Versammlung einlud."

„Die zahlreiche Anwesenheit so vieler ausgezeichneten Gelehrten bezeugt allein schon die Allgemeinheit der Theilnahme an dieser, durch Königliche Huld dem ehrwürdigen Mann zu Theil gewordenen Auszeichnung."

„Um so überflüßiger wäre, die Anwesenden erst an die zahlreichen und mannichfaltigen Verdienste des Gefeyerten erinnern zu wollen, deren große Ausdehnung und Verschiedenheit es ohnedieß dem Einzelnen unmöglich machen würde, alle zu umfassen und jeden Theil derselben gehörig darzustellen. Das allerhöchste Rescript nennt als die verschiedenen Kreise seiner Wirksamkeit das Vaterland überhaupt, die Kirche, die gelehrte Welt, und den Staatsdienst. Das Vaterland — unstreitig in Erinnerung an die von ihm vornehmlich ausgegangene Anregung zu einer höheren Cultur des Bodens, und einer durch Naturlehre, Chemie und Naturgeschichte aufgeklärten und verbesserten Landwirtschaft. Die Kirche — es würde uns nicht zustehen, diese Seite seines Verdienstes zu berühren, wenn es schon auch uns unverwehrt seyn muß, zu erwähnen, daß er durch seinen sittlichen Lebenswandel, durch unabläßige geistige und wissenschaftliche Thätigkeit eben so sehr wie durch furchtlos geäußerte, nie aus falscher Scham oder feiger Nachgibigkeit gegen die Zeit verläugnete Religiosität und Anhänglichkeit an einen ehrwürdigen, selbstgewählten Stand, eben diesem über ein halbes Jahrhundert vorleuchtendes Muster war. Die Gelehrtenwelt — in der an wahrhaft unermüdlichem, und auf alles Wissenswürdige sich erstreckendem Forschungstrieb, und besonders auch an schrift-

[1] Archiv der bayr. Akademie der Wissensch. XI 265. [2] Ebd. (Personalakt Schranks.)

stellerischer, bis in das höchste Alter fortgesetzter Thätigkeit vielleicht keiner auch der rüstigsten Gelehrten ihm gleichkommt. Der Staatsdienst — in welchem er eine lange rühmliche Bahn zurückgelegt: als Lehrer der Physik und Mathematik zu Amberg, als Professor der Rhetorik und Director der landwirtschaftlichen Gesellschaft zu Burghausen, als Professor der Landwirtschaft zu Ingolstadt, wo er dem Fach, für das er berufen worden, aus eigenem Antrieb Botanik, Forstwirtschaft und Bergbaukunde hinzufügte, als Professor der Pflanzenkunde und Anleger des botanischen Gartens in Landshut; endlich in die Hauptstadt gerufen, theils als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, der er durch Mittheilung zahlreicher Beobachtungen und ausführlicher Abhandlungen, so wie durch Theilnahme an ihren wissenschaftlichen Berathungen den mannichfaltigsten Vortheil gewährte, theils als erster Vorsteher des botanischen Gartens, welcher seine wissenschaftliche Einrichtung, seinen Reichthum, und den Rang, den er unter den verschiedenen Pflanzengärten Europas, in einer Zeit, wo durch die Liebhaberey der Großen und die ausgedehnteste Weltverbindung die Pflanzenkunde eine zuvor noch nie gekannte Ausbreitung gewonnen hat, noch immer einnimmt, ursprünglich ganz allein ihm verdankt. Wenn nun auch dieses zuletzt erwähnte Verdienst uns, den hier Versammelten, am nächsten steht, so wäre es doch gegen die offenbare Meinung des allerhöchsten Rescripts, eine in weiterem und umfassenderem Sinne gemeinte Auszeichnung bloß auf dieses beziehen zu wollen; selbst das General-Conservatorium hat den ehrenvollen Auftrag, der ihm durch dasselbe geworden ist, nur in sofern erhalten, als es die einzige Behörde ist, mit welcher der ehrwürdige Greis durch eine amtliche Stellung in Verbindung steht."

Nun wandte sich der General-Conservator an den Geh. Geistl. Rath v. Schrank mit den Worten:

„Empfangen Sie also, verehrungswürdiger College, das Brevet Ihrer Ernennung zum Ritter des Ludwigsordens und die Insignien des Ordens selbst aus meinen Händen als ein Zeichen der Allerhöchsten Anerkennung Ihres — nicht bloß auf Ein Amt oder Eine Art von Thätigkeit beschränkten, sondern in den verschiedensten Kreisen durch ein mehr denn funfzigjähriges Wirken erworbenen großen Verdienstes. Empfangen Sie zugleich die Glückwünsche des General-Conservatoriums und — ich darf es hinzusetzen — auch der gesammten Akademie der Wissenschaften zu dieser wohlverdienten, durch ein so langes und zugleich so rühmliches Leben erlangten Auszeichnung. Möge dieses Merkmal der Königlichen Anerkennung Sie noch lange schmücken, noch lange an Ihrer Brust — nicht die Welt, welche Sie kennt und verehrt, sondern Sie selbst an Ihre Verdienste um Vaterland, Wissenschaft, Kirche und Staat erinnern und jenes Gefühl der Zufriedenheit und des Wohlgefallens erhöhen, mit dem Sie auf eine so ehrenvoll durchlaufene Bahn, auf ein durch regelmäßige Thätigkeit, durch Mäßigkeit und glücklichen Fleiß bis zu diesem hohen und seltenen Ziel gebrachtes Leben zurücksehen dürfen."

„Noch liegt uns eine andere Erinnerung nahe: es ist die Ihrer ersten Verbindung mit der Akademie vor nunmehr funfzig Jahren; doch diese Erwähnung sey der zunächst bevorstehenden öffentlichen und feyerlichen Versammlung der Akademie der Wissenschaften vorbehalten."

Hiemit wurde dieser Act und die Sitzung geschlossen.

Die Worte, mit denen Schelling Schranks Stellung zur katholischen Kirche und ihrem Glauben kurz andeutete, hat Martius in seiner Denkrede kräftig unterstrichen. „Festigkeit kirchlicher Überzeugungen", so führte er aus, „gehörte zu dem Wesen dieses seltenen Mannes. Wie im Leben überhaupt Unzweideutigkeit und Wahrhaftigkeit sich als Kern seiner Natur darstellten, so waren auch das Dogma und das Symbol der Kirche mit seinem Gedankenkreise, mit seinen tiefsten Gefühlen verwachsen. Die Fragen über die letzten Dinge des Menschen hatten in seiner kirchlichen Überzeugung volle und beruhigende Auflösung gefunden. In seinem Innern von keinem Wechsel der Schicksale bewegt, schaute er kalt auf das Leben, furchtlos auf den Tod. So erreichte er, in ruhiger Gleichmäßigkeit fortlebend, das 89. Lebensjahr, keiner schweren Krankheit, wohl aber dem ungünstigen Einfluß der Solstitien und Äquinoktien unterworfen, welche Perioden des Erdenlebens immer einen feindlichen Einfluß auf das greise Leben des Menschen auszuüben scheinen. Ihm unterlag er am 22.[1] Dezember 1835 mit der heitersten, ja freundlicher Fassung.

Der Redner hat den ausgezeichneten Greis sterben gesehen. Er empfand in diesem ernstesten Moment tief und innig die beruhigende Kraft der Wissenschaft und des Glaubens. Und wenn des Lebens Ende sein sicherster Prüfstein ist, so durfte er sich sagen, daß dieses Leben, das er nach den Gesetzen der Natur sanft erlöschen sah, ein glückliches Leben gewesen sei. Es war auch ein tatenreiches und ruhmvolles: dies Zeugnis erteilt ihm die Akademie, das ganze Vaterland und die Wissenschaft." [2]

Etwa ein Vierteljahr später erließ Martius im Verein mit andern Männern von Rang und Ansehen einen (gedruckten) Aufruf, dem Andenken Schranks ein Denkmal zu errichten. Darin heißt es: „Der am 22.[3] Dezember 1835 verstorbene geheime geistliche Rat, Mitglied der Akademie der Wissenschaften und Vorstand des königlichen botanischen Gartens zu München, Ritter Franz von Paula von Schrank war eine Zierde des Vaterlandes. An Geist, Gelehrsamkeit und Charakter vor vielen seiner Zeitgenossen hervorragend, hat er in einem langen, ganz dem Vaterlande geweihten Leben der Wissenschaft durch mündliche Lehre und als Schriftsteller vielfach genützt. Seine zahlreichen Schüler, durch alle Gaue Bayerns verbreitet, segnen das Andenken des seltenen Mannes. Die Unterzeichneten, Verehrer, Freunde, zum Teil Schüler des Verstorbenen, durchdrungen von dem Werte desselben als Menschen und überzeugt, daß er vor vielen segensreich im Vaterlande gewirkt habe, vereinigten sich in dem Wunsche: das Andenken an denselben, das zwar für die Freunde der Wissenschaften durch seine zahlreichen Werke gesichert ist, doch auch äußerlich im Vaterlande durch die Errichtung eines jederman verständlichen Denkmals auf die Nachwelt zu bringen. Sie glauben, mit diesem öffentlichen Zeugnisse von seiner edlen Wirksamkeit den Zeitgenossen eine günstige Gelegen-

---

[1] Die Todesanzeige, datiert München 23. Dez. 1835, schreibt: „Er starb heute Morgens um 2 Uhr."

[2] Denkrede S. 17 f. Vgl. Kneller, Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft (⁴1912) 451 f. Über die Stellung von Martius zum Christentum ebd. 447 ff.

[3] Vgl. Anm. 1.

heit darzubieten, sowohl ihrem Dankgefühl genugzutun, als zur Nachahmung von solchen Tugenden anzueifern, wie sie den Verstorbenen zierten....“

München, den 12. Juli 1836.

v. Sutner, Staats- und Reichsrat; v. Steber, Bischof von Birtha; Baron v. Moll, k. Geheimrat; v. Walther, k. Geheimrat; v. Martius, Mitvorstand und zweiter Konservator des botanischen Gartens; Zuccarini, Professor an der Universität[1].

Ein ungenannter Verehrer des verstorbenen Gelehrten sagt am Schlusse seines Nachrufs: „Wir haben seine Leiche gesehen. Sie trug das Jesuitengewand, das er seit einem halben Jahrhundert nicht mehr tragen durfte.“[2] Man könnte versucht sein, daraus den Schluß zu ziehen, daß Schrank sich dem neuerstandenen Orden wieder angeschlossen habe, wenigstens in foro conscientiae. Sorgfältige Nachforschungen in den in Betracht kommenden Ordensarchiven führten jedoch zu keinem positiven Ergebnis[3]. Fest steht aber, daß Schrank der Gesellschaft Jesu zeitlebens eine treue Anhänglichkeit bewahrte, wie die verschiedenen Aufsätze beweisen, die er zu ihrer Verteidigung in der „Literaturzeitung für katholische Religionslehrer“ veröffentlichte[4].

Wilhelm Kratz S. J.

---

[1] Archiv der bayr. Akademie der Wissensch. XI 265.

[2] Augsburger Allgemeine Zeitung 1836, Außerordentliche Beilage Nr. 24, S. 94.

[3] Freundliche Mitteilung von Joh. Bapt. Mundwiler S. J.

[4] Auch ein Wort über die Jesuiten: Jahrg. X (1819) 1, 81—92; Die Jesuiten (unter dem Namen Traugott): Jahrg. XIV (1823) 1, 89—103. In dem Aufsatz: „Einige Anmerkungen zu des Hrn. v. Westenrieder hundert Sonderbarkeiten“: Jahrg. XV (1824) 3, 252 f. 257—260, befürwortet Schrank die Wiederherstellung des Ordens in Bayern.

Von der kommenden Kunst.

Wenn ein Organismus längere Zeit eines Stoffes entbehrt, dessen er zu seinem Aufbau bedarf, dann zeigt sich das durch Hunger nach diesem Stoff an. Umgekehrt: ist dem Körper eine Überfülle eines bestimmten Stoffes zugeführt worden, dann stellen sich Überdruß und Aufnahmeverweigerung ein.

Dieses biologische Grundgesetz gilt auch für den geistigen Aufbau der Menschheit. Heute ist sie religionshungrig, nachdem sie in den vergangenen Jahrzehnten das Diesseits mit einem eisernen Vorhang vom Jenseits getrennt, ausschließlich reine und exakte Wissenschaft getrieben und alles abgelehnt hatte, was über den Grenzen des Greifbaren und Schaubaren liegt. Dem Versunkensein in Physik folgte das Sehnen nach Metaphysik; einer mehr intellektuellen Prägung des religiösen Lebens bei den Gläubigen eine mehr voluntaristische; einem Pflicht- und Tatchristentum das Streben nach Mystik; individueller Frömmigkeit die liturgische Bewegung mit ihrer Betonung des Gemeinschaftsgeistes.

Und die Kunst? Ist sie nicht im Subjektiven festgerannt, so sehr, daß Künstler und Publikum vielfach nur eine Person sind, daß kein zweiter mehr in der Lage ist, sich hineinzufinden und hineinzuleben in die ihm gänzlich fremde Empfindungswelt des Künstlers?

Modernste Künstler- und Kunstkritikerkreise sind sich dieser Tatsache schmerzlich bewußt geworden; sie leiden an ihrer Vereinsamung, an ihrem verschwindend kleinen Aktionsradius. Es ist ihnen nicht recht, und sie klagen laut darüber, daß das Volk abseits steht und lieber zu nichtigem Tand greift als zur heutigen Kunst, die mehr Zivilisationsprodukt als Kunstblüte ist, die am Organismus sitzt wie eine Wucherung und nicht wie ein Organ, das dem Ganzen dient.

So ist der Ruf laut und immer lauter geworden, daß die Kunst heraus müsse aus den Verstrickungen der Einzelseele, deren Regungen in der Fassung ihrer individuellen Einmaligkeit doch so herzlich unbedeutend für das Weltganze sind, daß die Kunst wieder hineinhorchen müsse auf die Grundtöne der Menschenseele und nicht so sehr auf das Gewirr der Obertöne, die den Klang zwar färben, ihn aber nicht bilden. Kurz, die Kunst muß wieder zurück zum Typus, von dem sie in uralten Zeiten ihren Ausgang genommen hat.

In einem Artikel „Stil der Sachlichkeit", in dem die Entwicklung der jungen Kunst gezeichnet wird („Frankfurter Zeitung" Nr. 835, vom 10. Nov. 1923), schreibt Paul Westheim: „Das prinzipiell Wichtige ist hier die Tatsache, daß ein Ressentiment, das aus der Situation der Zeit herauskommt, eine Gruppe von künstlerisch Schaffenden zu dem Versuch drängt, einmal aus der ästhetischen Zielsetzung des Kunstschaffens hinüberzuwechseln in eine ethische, der künstlerischen Betätigung einen Sinn und Zweck zu geben nicht von der Kunst, sondern vom Soziologischen her.... Überhaupt ist die Frage, ob es noch anständig ist, die Intimitäten des privaten Seelenlebens öffentlich zur Schau zu bringen. Wo geschieht das sonst noch?" Wir sehen, das Problem liegt bereits offen.

Als Hermann Muthesius vor zehn Jahren bei der Kölner Werkbundtagung die Forderung nach Typisierung erhob, fand er mehr Widerspruch als Zu-

stimmung. Heute wäre das Stimmenverhältnis wohl umgekehrt, denn die letzten zehn Jahre haben vielen die Augen geöffnet über Weg und Ziel einer wahren Zeitkunst.

Es ist nun allerdings zuzugeben, daß es den Individuen der germanischen Rasse einfach im Blute liegt, eigene Wege zu gehen, das Gemeinsame dem Persönlichen zu opfern. „In dem zerklüfteten Wesen, in jenem zentrifugalen Bestreben, welches dem Deutschen von jeher eigentümlich war, liegt seine Fähigkeit einer unendlich reichen und mannigfachen Ausstrahlung auf das Welt- und Menschheitsganze beschlossen. Je mehr es ihm gelingt, in dieser Hinsicht aus der Not eine Tugend zu machen, desto vollkommener wird er sein Dasein gestalten. Seine Neigung, individuell zu sein, dem eigenen Kopf zu folgen, kurz, die sprüchwörtliche und politisch oft so nachteilig gewesene deutsche Uneinigkeit befähigt ihn ganz besonders, es auf künstlerisch-geistigem Gebiet weiter zu bringen als andere Völker." So hat Julius Langbehn, der Verfasser des anonym erschienenen Buches „Rembrandt als Erzieher", das Wesen des Deutschen treu gezeichnet. Aber auch ihm ist es nicht entgangen, daß dieser Individualismus nicht letztes Ziel und Ende der Kunst sein könne; ihre Naturkräfte drängen zu Höherem, vom Einzelgültigen zum Allgemeingültigen: „Das letzte Ziel nationaler Kunst wie Bildung bleibt zwar stets: Monumentalität, Stil, Gebundenheit; aber zunächst muß das deutsche Leben sich lösen, ehe es sich binden kann; die Schleife muß gelockert werden, ehe sie sich wieder schürzen läßt. Drei Aufgaben sind es, welche jetzt der Deutschen harren, nämlich ihren Geist: erstens zu individualisieren, zweitens zu konsolidieren und drittens zu monumentalisieren. Jede folgende Stufe der Entwicklung ist ohne die vorhergehende undenkbar."

Es ließe sich zwar mancherlei zu diesem Gedanken bemerken, aber ich glaube, daß Langbehn, wenn er heute sein Buch, das dereinst einen so ungeheuern Einfluß ausgeübt hat, wieder schreiben würde, selbst mit der ihm eigenen granitenen Sprache der Überzeugung Ausdruck verliehe, daß nun des Individualisierens mehr als genug geschehen und seine erste Mahnung über Erwarten und Maß gut befolgt worden sei. Heute drängt es über die Stufe des Konsolidierens hinaus — etwas Überreifes konsolidiert man nicht — den deutschen Geist zu monumentalisieren. Monumentalisieren aber heißt vor allem einmal Typisieren. Der Weg zur Monumentalität führt über den Typus. Wir sind schon zufrieden, wenn die kommende Kunst vorerst einmal diese nächste Wegstrecke zurücklegt und sich wieder zum Typus und damit zur Gemeinschaft zurückfindet. Mag man das nun die Wiederkehr einer neuen Klassik nennen, oder, in Hinsicht darauf, daß diese Klassik doch ein andres Gesicht tragen wird als die frühere, es anders bezeichnen, ist gleichgültig. Das also ist das Gebot der Stunde.

Das Gebot der Stunde. Vielleicht sagten wir besser: die Ahnung der Stunde. Denn eine solche wesenhafte Umstellung der Kunst kann nicht erreicht werden durch äußeres Gebot. Es nützt nichts, daß nun die Forderung an die Künstlerschaft ergehe, abzulassen von ihrem einseitigen Subjektivismus und sich auf ihr Verbundensein mit der menschlichen Gemeinschaft zu besinnen. Denn jede Programmkunst, die aus Manifesten und Forderungen herausgestaltet wird, ist ein künstlich Ding ohne Lebenskraft und Lebenswärme, ihre

Bewegungen sind Bewegungen einer an Fäden gezogenen Gliederpuppe. Lange genug mußten wir ja mit Verdruß, aber ohne Macht, es zu ändern, zusehen, wie die Künste infolge tyrannischer Bemutterung gar nicht mehr dazu kamen, sich gerade und aufrecht zu entwickeln; Tempo des Wachstums, Ansatz der Äste und Zweige, alles wurde fein säuberlich mit zahllosen pädagogischen Winken und moralischen Gewaltmaßnahmen vorgezeichnet. Wenn trotz all dieser Hemmnisse die Kunst doch ein wahres Zeitbild vermittelte, so kommt das davon, daß dieses Zeitbild, unendlich zerfahren und vielgestaltig, in dieser Hinsicht gar nicht verpfuscht werden konnte. Eine reine und ganz echte gesunde Kunst wächst von selbst aus dem Mutterschoß der kulturellen Bedingungen heraus und streckt ihren Stamm gerade nach oben, der Sonne entgegen. Sie braucht keinerlei Weisungen unberufener Lehrmeister.

Das also möchte ich sagen: Die Vorbedingungen scheinen heute gegeben, daß die Kunst den Schritt wage vom Erlebnis zum Leben, vom Einzelnen zum Allgemeinen, von den Nerven zur Seele, vom Ich zum Wir, vom Zeitlichen im Menschen zum Ewigen im Menschen, vom Individuum zum Typus. Zuerst negativ. Wir haben übergenug von all den Bloßstellungen persönlicher Empfindungen. Sie sind wie Schellengeklingel, hart im Ton und von bescheidenster Reichweite. Wir möchten wieder einmal mächtige Turmglocken hören, deren majestätische Schwingungen hinausschallen in die Lande und alles mit Feiertagsstimmung erfüllen. Unser Sehnen geht nach großer Form, nicht nach Farbenberauschung. Gewiß, auch die Farbe ist uns willkommen; sie soll aber der großen Idee, dem zeugungskräftigen Gedanken dienen, nicht herrschen. Das Physische der Kunst soll uns nicht in Fesseln schlagen, sondern sanft geleiten ins Metaphysische.

Die Anfänge sind gemacht. Das alles wollte der Expressionismus. Aber viel zu viel Kleidungsstücke hatte er noch vom toten Impressionismus geerbt, und er hat sie getragen, obwohl sie so wenig zu seiner Statur passen. Sodann entsprach seinem Willen nicht die Erfüllung. Denn das Geistige, das er herausholen wollte, blieb in weitaus den meisten Fällen in ganz individuellen Bedingtheiten befangen, es gelang ihm nicht, das Gitter des Ich-Käfigs zu durchschneiden und ins Freie zu dringen. Und seine Metaphysik führte meist in Abgründe, nicht zur Höhe; auf den Anruf erschienen Geister und Gespenster, aber nicht Geist. In den Vorbildern aus alter Zeit aber, in denen er sein eigenes Bildnis zu schauen glaubte, hat er nur das Subjektive entdeckt, nicht aber das, worauf es uns ankommt und was den alten Künstlern als Selbstverständlichkeit galt. Der gleiche Irrtum unterlief beim Urteil über die eigenen Bilder. Man glaubte den ersehnten Typus zu finden, wo doch alles vom Subjekt ausging und in ihm endete. Wir wollen indes nicht ungerecht sein und gerne zugeben, daß das Vollbringen dem Wollen noch gar nicht entsprechen konnte. Es mag zwar scheinen, daß Krieg und Revolution die denkbar stärksten Gemeinschaftsgefühle auslösten und damit die beste Grundlage für typische Kunst geben mußten. Aber zerstörende Katastrophen haben nur die Wirkung, daß gerade die feinfühligen und zarten Menschen sich erst recht in das innerste Ich zurückflüchten. Sturm und Gewitter verhüllen den Weitblick.

So mußte es denn kommen, daß die Erlösung der Kunst aus ihrer Enge noch auf sich warten ließ. Heute hat man wieder, und das sind die posi-

tiven Gründe für unsre Hoffnung, mehr Zeit und Bedürfnis zum Sammeln großer Gedanken; der Materialismus ist zwar nicht praktisch — das wird er überhaupt nie —, wohl aber theoretisch überwunden. Man schaut von der Erde wieder zu den Sternen, vom Hinfälligen zum Bleibenden, vom Historischen zum Wirklichen, vom Endlichen zum Unendlichen, von der Welt zu Gott. Die religiöse Welle, von der man heute so viel spricht, ist nicht wieder zur Ruhe gekommen, sie ist vielmehr angeschwollen zu einem mächtigen Wogengang. Und diese religiöse Sehnsucht zielt nicht mehr wie noch vor zehn Jahren nach religiösem Erlebnis schlechthin, sondern nach dem religiösen Erlebnis innerhalb der festgefügten Grundmauern der alten Kirche, bei der das Bleibende, Typische zu den ältesten Überlieferungen und unantastbaren Schätzen gehört. So hat es selbst ein Graf Keyserling in einem öffentlichen Münchener Vortrag, der freilich von der Presse geschämig totgeschwiegen wurde, verkündet. Auch die Philosophie zeigt ein deutliches Bestreben, aus dem impressionistisch schwankenden Subjektivismus sich in eine Welt von objektiv gegebenen Tatsachen zu flüchten. Könnte da der feinfühlige Registrierapparat der Kunst versagen? Mag die innere Wandlung und Gesundung auch erst langsam vor sich gehen, immer mehr bricht der blaue Himmel durchs Gewölk.

In Olching bei München hat Joseph Bergmann, einer der begabtesten Schüler Becker-Gundahls, die Kirchenapsis gemalt. Seine Leistung fand, wie heutigentags jede starke künstlerische Arbeit, ebenso viel Widerspruch bei den Liebhabern unsrer Heiligenbildchen wie Anerkennung bei Fachleuten, und zwar auch, ja gerade bei solchen, deren Studiengebiet das Mittelalter ist. In der Tat ist das Werk bei aller Herbheit der Einzelheiten von einer feinen Eurhythmie und Ausgeglichenheit und von einem sanften Wohllaut der farbigen Zusammenklänge. Bergmann gehört nicht zu jener Art Expressionisten, die der Naturstudien glauben entraten zu können. Zahlreich sind vielmehr die Studien, in denen er der Natur zu Leibe rückt. Sie gibt ihm aber nur das Rohmaterial für den künstlerischen Aufbau. Rhythmische Bewegung und geistige Steigerung sind das, was der Künstler hinzugibt. Das Zufällige und Einmalige der Naturstudie wandelt der Künstler ins Typische. Es war mir bei der Besichtigung des fertigen Werkes aufgefallen, daß gerade beim Antlitz des Heilandes, der die Mitte der Apsiswölbung beherrscht, diese Wandlung vom Einzelfall ins Typische am wenigsten vollzogen schien. Zwar war der Ausdruck ernst und würdig, und diejenigen, die das leugnen wollten, hatten entschieden unrecht, aber der ganze Schnitt des Kopfes zeigte noch ganz die auffallende Individualität des Modells, und dementsprechend ging auch die farbige Behandlung ins nuancenhaft Impressionistische, was der monumentalen Kunst am wenigsten frommt. Der Künstler hat offenbar selbst den Mangel gefühlt und, von richtigen Gedanken und Trieben geleitet, den Heilandskopf nochmals gemalt. Nun war der Wurf gelungen; die Figur ist ein später Nachfahr jener majestätischen Heilandsgestalten in altchristlichen Kirchen, die uns berühren wie ein Hauch des Ewigen. Dieser eine Fall ist eine deutliche Veranschaulichung dessen, worauf es mir bei dieser Studie ankommt, ein Symptom der Wandlung, die im Großen vor sich gehen muß und wird. Da Wandlungen in unsrer Zeit sich rasch zu vollziehen pflegen, mögen sogar die Älteren unter uns sie noch erleben.

Wird da unsrer Kunst nicht Unerhörtes zugemutet? Sie, die in jahrzehntelangem Ringen alle Farbenwunder aus den Dingen herauszuzaubern lernte, die mit fast wissenschaftlicher Schärfe und Genauigkeit die Einzeldinge in ihren Besonderheiten ausschöpfte, die das Auge des Künstlers so hell und scharfsichtig machte, soll nun verzichten auf ihren Siegespreis, soll all das mühsam Erschaffte nur als Gerüst betrachten für einen Neubau oder vielmehr für die Wiederherstellung einer Ruine, die in Zeiträumen der Sorglosigkeit verfallen konnte und, wie man uns gelehrt hatte, mit Recht verfiel? Nun, wer sein ganzes Herz an diese Kunst der Nuancen, der Pflege des Peripherischen gehängt hat, dem wird es niemand verwehren, auch fernerhin seinen Lieblingsweg zu gehen. Ist es ja überhaupt, um es nochmals zu betonen, nicht ein äußerer Befehl zur Umstellung, sondern innerer Zwang, dem gerade die starken und tiefer gerichteten Künstler notwendig verfallen werden, wie ihr andere in der Stille wirkenden Meister bereits verfallen sind. Ein Leo Samberger z. B. hat schon lange, bevor man von Expressionismus redete, bei allem Reichtum individuell seelischen Gepräges die Umformung ins Typische vollzogen. Ihn hat seine Natur dahin gewiesen, wohin andere vom Geiste der Zeit gezogen werden müssen.

Also nicht darum handelt es sich, daß in Zukunft nun alle Künstler ins Große zu gehen versuchen, das gäbe vielfach nicht Größe, sondern Größenwahn; die kommende Kunst soll vielmehr, statt von Gemeinschaftskunst zu reden, sie auch in ihren bedeutendsten Vertretern anstreben und in irgend einem Grade erreichen. Daß typische Kunst die Zeitkunst ist, das möchten wir bald hören, eine Kunst also, nach der sich der Begründer der Beuroner Kunst bereits vor sechzig Jahren gesehnt hat und die er schon damals so schmerzlich vermißte, als er schrieb: „Die Mängel der letzten (der Anhänger der Cornelius-Schule) waren lediglich nur die Folgen ihres unklaren Verhältnisses zur Antike, die sie noch nicht so klar zu erfassen wußten, wie dies uns nach fünfzig-, ja achtzigjähriger Arbeit und archäologischer Forschung möglich ist, die Folgen ihrer nicht hinlänglich fundierten Formen- und Farbprinzipien. Auch sie waren bemüht, die Formensprache nicht einfach der Natur zu entnehmen, sondern sie in irgend welcher Weise zu idealisieren, zu vereinfachen, der Zufälligkeiten zu entkleiden; aber das alles blieb lediglich Gefühlssache des einzelnen. Ein Herumexperimentieren an der Natur bloß ‚per Gefühl' konnte aber zu nichts führen, mußte notwendig die Kunstgebilde flau, kraftlos, salzlos machen; das war keine Natur mehr, aber auch kein Stil, kein Typus, der mit der Natur harmonierte, der fest und sicher aus ihr herauskonstruiert, nach den Gesetzen der Natur über die Natur hinausgehoben war. Was fehlte, war das Monumentale, das Statische, das die Natur nicht haben kann, weil sie Augenblick ist, das aber die monumentale Kunst, vorab die religiöse, haben muß.... Diese Schule mußte also an dieser Schwäche sterben, und derjenige Teil, der sich ‚die Nazarener' nannte, der das Religiöse ex professo als Beruf erwählte, mußte ebenso außer Kurs kommen; denn Ideen, die bloß mit dem Fund der Naturstudien verarbeitet sind, wenn auch mitunter als Manier ein Lichtstrahl eines alten Meisters darauf zu fallen scheint, geben bloß eine ‚illustrative', aber keine ‚typisch-monumentale' Kunst"[1].

[1] Ästhetik der Beuroner Schule.

Das ist sehr scharf gesehen. Nur möchten wir keineswegs die Typik antiker Stile wiedererweckt wissen. Da heute weniger als damals ein Einfluß archäologischer Wissenschaft auf die Entwicklung der lebendigen Kunst besteht, ist das ja nicht zu befürchten. Auch möchten wir glauben, daß in der typischen Kunst der Zukunft wie in jeder echten Kunst dem warmen Gefühl, dem künstlerischen Instinkt eine wichtigere Rolle zukommt als dem Zirkel und der Mathematik.

Eine Kunstschöpfung, die lediglich individuelle Züge trägt, verdient kein längeres Leben als ihr Schöpfer. Die Welt hat nicht viel an ihr verloren. Dagegen hat eine gütige Vorsehung darüber gewacht, daß uns noch Kunstwerke in reicher Zahl über Jahrtausende hin erhalten blieben, die ob ihrer inneren Größe nicht der Dauer eines Menschenlebens, sondern der Dauer des Menschheitslebens wert sind, weil keine babylonische Sprachverwirrung imstande ist, die Verständlichkeit und Eindringlichkeit ihrer Sprache und Gebärden zu unterdrücken. Das Wort, das sie einmal gesprochen, tönt weiter und verliert nie seinen ehernen Klang. Man sagt, daß einmal ein Geschlecht von Riesen die Erde bevölkert habe. Unter den Werken der Künste hat es ein solches Geschlecht von Riesen gegeben, das am Anfang der Geschichte steht als Mahner und Wegweiser. Lange genug hat man diese Mahner überhört. Heute ist die Stunde gekommen, wo der Feuersamen, den sie aussenden, Zunder und Nährstoff findet in den Seelen.

Schon aus vorgeschichtlicher Zeit sind uns Tierdarstellungen erhalten, die innerer Größe nicht entbehren. Ich habe darauf bereits in der Abhandlung „Von primitiver Kunst“ (Dez.-Jan.-Heft 1923) hingewiesen. Weit bezwingender aber noch sind die machtvollen Werke der alten Ägypter, so machtvoll, daß schwache Zeiten allemal unter ihrem Druck litten. Wie ewige Wahrzeichen ragen sie auf, diese Pyramiden und Sphinxe, diese Riesenstatuen von Königen und Königinnen, diese Memnonskolosse und streng gegliederten Reliefs, diese wuchtigen Pylonen und Säulenwälder, diese in sparsamsten Farben aufgetragenen Malereien und Bilderschriften. Vom Hauch des Ewigen umweht, von der Zeit getragen und doch scheinbar zeitlos in ihrer unerschütterten und unerschütterlichen Ruhe und Festigkeit, erfüllen sie uns Menschen eines von Wirbeln und Strömungen erfaßten Zeitalters mit wehmütiger Sehnsucht. Wir hassen das grausame Menschenleid und die harten Frondienste, durch die diese Riesenwerke erkauft werden mußten, und stehen doch erschüttert und bezwungen vor den Schöpfungen selbst und ihren Geheimnissen von Maß und Zahl. Die Wiederaufdeckung des Tutanchamun-Grabes ist darum gerade für unsre Zeit von besonderer Bedeutung.

Ein biegsamerer Geist beherrscht die Typik der Griechen. Bei den Primitiven hat sich zwar noch etwas vom mystischen Schimmer und der seelischen Unergründlichkeit der ägyptischen Kunst über die Werke gelegt, aber die Klassik hat sich frei gemacht von Geheimnis und Überwelt. Das Ideal irdischer strahlender Schönheit und Klarheit hat dieses lebenbejahende sinnenfreudige Volk umstrickt. Wir Hartgeprüften und Geschlagenen, von überirdischen Sehnsüchten Gepeitschten gewinnen kein rechtes Verhältnis mehr zu dieser Art von Typik.

Ungleich nachhaltiger und tiefer ergreift uns die Typenwelt der altchristlichen Kunst, selbst dort, wo die künstlerische Form hinter dem symbolisierten

Gedanken zurückbleibt, wie zumeist in den Katakomben. Die christliche Seele, die in diesen Gebilden schlummert, ist so stark, daß sie selbst aus einem gebrechlichen Leib noch ein Gefäß ewiger Gedanken macht. Was ist es denn, was uns immer wieder nach Ravenna und Rom und Sizilien führt, wenn nicht die ehrwürdigen Überreste alter Mosaiken und Malereien, in denen sich so oft eine erstaunlich große Form bei lebendigem Architekturgefühl und Schlichtheit des Gedankens offenbart, dabei ein mystisches Leuchten und Gluten, das unsre Seele von der Schwerkraft des Irdischen loslöst. Unpersönliche Feierlichkeit führt uns hinaus aus der Welt des Mannigfaltigen mitten hinein ins christliche Gedankenzentrum, von der Arbeit der Hände zum Falten der Hände.

Und die Kunst im Osten? „In der byzantinischen Malerei im Osten kristallisiert sich die religiöse Malerei mehr und mehr in typischen, herkömmlichen Formen, die das Besondere und Persönliche abstreifen. Es entstehen Kunstbücher, in denen gesagt wird, wie die einzelnen heiligen Geschehnisse und Gestalten dargestellt werden sollen. Viele so entstandene Bilder machen einen fast abstoßenden Eindruck, viele andere überraschen nicht nur durch die Tüchtigkeit der Technik, sondern besonders durch den Ernst der Auffassung, die Tiefe der Gedanken und die Komposition, Vorzüge, die oft selbst in der Schablone nachklingen. Es liegt etwas unumstößlich Richtiges, Zwingendes darin: es ist unmöglich, etwas anderes darin zu sehen als religiöse Malerei.“[1] In seinen Worten ist kurz und bündig das Wesentliche gesagt. So bedenklich es uns anmutet, die Grundsätze der Malerei in kleine und kleinste Rezepte zu bannen, wie es etwa im Malerbuch des Berges Athos geschehen ist, so hat sich doch daraus eine Jahrhunderte überdauernde feste Tradition entwickelt, die in den Ländern des orthodoxen, griechisch-katholischen Bekenntnisses sich weiter erbte mehr oder weniger bis in unsre Zeiten. Wenn man die Tafeln des kostbaren Werkes Matériaux pour l'histoire de l'iconographie russe von N. P. Lichatscheff[2] durchmustert, spürt man die religiöse Inbrunst, die sich an so festgegründeter Typik immer wieder entzündet, in der eigenen Seele. Ja wir könnten geradezu zur schmerzlichen Frage gedrängt werden, ob eine solche „Erstarrung“ nicht doch vielleicht besser sei als ungebändigter Fortschritt. Wem verdankt das russische Volk trotz seiner vielen Fehler und Gebrechen seinen kindlich-lebendigen Glauben als der ehrwürdigen stillen Predigt seiner Ikonen und den eifersüchtig behüteten uralten gottesdienstlichen Formen, die selber wieder typisch sind? Ist nicht Gott selbst, der ruhend wirkt und wirkend ruht, das Vorbild einer solchen Erstarrung, die von innen heraus immer wieder neues Leben gebiert wie das Ei, das sich äußerlich von den andern kaum unterscheidet?

Im abendländischen Westen schritt die Entwicklung vom Typischen zum Individuellen viel rascher voran. Bis weit ins Mittelalter hinein herrschte allerdings der Typus, bald strenger bald weniger streng. Heinrich Wölfflin hat vor einigen Jahren — erstmals 1918 — die Bamberger Apokalypse, eine Reichenauer Bilderhandschrift vom Jahre 1000, herausgegeben, die ein Musterbeispiel mittelalterlicher Stilstrenge und gewollter Typik ist, in der Form oft äußerst herb, aber klar und überzeugend im Gedanklichen.

---

[1] Albert Kuhn O. S. B., Grundriß der Kunstgeschichte. [2] Leipzig 1906.

Von der Zeit der Renaissance behaupten geistreiche Leute, daß sie das Individuum befreit habe. Wie weit das im Leben galt, mag dahingestellt sein, in der Kunst blieb jedenfalls das Typische im Übergewicht bis weit ins 19. Jahrhundert hinein. Dagegen hat die germanische Gotik eine früher und auch später wieder unerhörte Realistik und Individualität ausgebildet. Waren das bereits Vorzeichen der Reformation? Die Renaissancekünstler wollten christlichen Geist in antike Formen zwängen, die der Mystik und Innerlichkeit des christlichen Gedankenkreises am wenigsten gerecht werden. Das Studium der Natur bildete die Grundlage der neuen retrospektiven Kunst, der Schönheitskanon das Ideal. Aber das Übermenschliche, das einer monumentalen Kunst eigen sein muß, wurde um so weniger erreicht, je mehr man sich in die Natur versteifte. Ein Michelangelo war darum kühn genug, die Natur der Größe eines Gedankens anzupassen und nicht umgekehrt die Natur zu fragen, wie viel an Gedanklichem sie hergebe. Der menschliche Geist kann die blinden Gesetze der Natur in der realen Welt nicht ändern, wohl aber kann es der Künstler in seiner Kunst. Diese hätte kein Recht auf Dasein, wenn sie das nicht vermöchte.

Eine besondere Art von Typik hat die Nazarenerzeit herausgebildet. Diese meist frommen Künstler empfanden recht wohl, den kühlen Geist des Renaissanceideals, der das Zarteste und Feinste des christlichen Herzens unausgesprochen ließ. Ihre Kunst wurde ein Amalgam aus der Empfindungswärme der Frührenaissance und der naturgebundenen Form Raffaels. Overbeck und Steinle, Führich und Veit und manche andere haben unter solchen naturgemäß nicht gerade günstigen Bedingungen Werke geschaffen, die auch uns Heutigen noch wie Ruheplätzchen auf mühsamen, ermüdenden Wegen vorkommen. Innere Größe und Monumentalität waren ja freilich nicht Sache der Nazarener; von Cornelius abgesehen, waren sie zu sehr mit romantischen Idealen erfüllt und der religiösen Idylle ausgeliefert. Beim Volke, das Großes gern für Liebenswürdiges hingibt, hat ihre Kunst stets lebhaften Widerhall gefunden und findet ihn heute noch, ja alle Umstände deuten darauf hin, daß sie über kurz oder lang auch in Kunstkreisen eine neue Auferstehung feiert. Die Künstler wollten damals keine art pour l'art, sondern sie suchten einen Ausdruck ihrer frommen Gefühle zu gestalten, der auch auf den Beschauer sittigend einwirken sollte. Diese Absicht ist ihnen so gut gelungen, daß ihre Kunstart geradezu normativ für die spätere Kunst wurde bis auf unsere Zeiten. Der Typus des Andachtsbildes war der Schablone ausgeliefert; Schwindsucht wurde die erbliche Familienkrankheit.

Kulturell ist das, wie ich schon früher einmal ausgeführt habe, sehr zu beklagen, religiös ist es aber ebensowenig verwerflich wie die Freude und Erbauung eines Bauernmalers an seinen ungeschickten derben Figuren. Solche Bilder wollen eben, wie schon im Begriff Andachtsbild liegt, lediglich Brücken sein ins Jenseits. Für eine Brücke aber ist es gleichgültig, ob sie schwankes Holzgerüst ist, oder nüchterne Eisenkonstruktion oder ein steinernes architektonisches Meisterstück. Es kommt nur darauf an, daß sie uns ans andere Ufer führt. Ähnlich spricht Hausenstein in seinem neuen Buch „Fra Angelico": „Besser zur Not die Simplizität, der Ungeschmack der neuen Heiligenfiguren in ererbten Kirchen als die Anwesenheit des neuen ‚Künstlerischen', das nicht

fähig wäre, sich in der Unbedingtheit der Andacht auszulöschen, weil es ja aus sich selbst kommt, aus dem ‚Künstlerischen'." Ein anderer Moderner, Paul Westheim, sagt in seinem bereits erwähnten Aufsatz: „Vielleicht ist es albern und altjüngferlich, sich immer wieder larmoyant darüber zu entrüsten, daß die Masse künstlerisch amoralisch ist, daß sie im Kitsch verkommen sei. Vielleicht ist die Kunst in Artistik verkommen. Vielleicht ist die Masse in ihrem Verhalten gesünder, wenn sie von den Kunstproblemen der Kunstbeflissenen nichts wissen will, wenn sie sich nicht scheut, Freude an dem zu haben, was ihr nun einmal Freude macht." Schriftsteller, die das Volk wohl besser kennen als die genannten Modernen, waren über diese Verhältnisse nie im Zweifel. So sagt Alban Stolz einmal: „Das frömmere Volk fragt nichts nach schön gemalten Bildern, kniet aber mit Andacht vor einem Muttergottesbild, das braun oder schwarz im Gesicht ist, oder vor einem gar unschönen traurigen Kruzifix; denn es sucht im Bild kein Portrait der himmlischen Person, sondern nur ein Denk- und Erinnerungszeichen an dieselbe." Und Rosegger schreibt in seinem Roman „Das ewige Licht": „Das Bildnis schafft der Künstler, die Gottheit legt der Betende hinein."

Die schärfste Abwendung von nazarenischer Formgesinnung kennzeichnet das Wesen der Beuroner Kunst, vorab ihres Begründers P. Desiderius Lenz. Wir haben schon gehört, wie wenig er von den Nazarenern für eine wahrhaft typisch-monumentale Kunst erhoffte, die sein Traum war, seitdem er über den Formrätseln der ägyptischen und primitiv-griechischen Kunst brütete. Was er wollte, hat er zum erstenmal in der Mauruskapelle bei Beuron verwirklicht, und es ist bezeichnend genug, daß dieses heute so viel bewunderte Werk von Meister Steinle abgelehnt wurde. Hier standen eben zwei künstlerische Weltanschauungen einander gegenüber. Die benediktinische Seele des einen suchte das liturgische Ideal in seiner ehernen Prägung, eine erhabene gottesdienstliche Kunst, die sich weniger um die Menschen kümmert als um Gott, der Frankfurter Meister dagegen eine menschlich überzeugende fromme Kunst. Selten genug gelang es Lenz, sein Ideal ohne jeden Kompromiß durchzuführen, wo es ihm aber gelang, da stehen wir auch schon an der Grenze, wo künstlerische Typik in abstrakte Begriffskunst umschlägt.

In der profanen Kunst hatte zur selben Zeit, wo Lenz seine Reformgedanken durchführte, Hans von Marées in endlosem und schmerzlichem Ringen die große monumentale Form angestrebt. Niemand wird sich bei der völligen Vereinsamung seines Strebens darüber wundern, daß er nur selten über dekorative Wirkungen hinauskam. Ähnlich war es ja auch mit Puvis de Chavannes in Paris. Der französische Charakter mit seinem unruhig sprühenden Geist ist für die Schaffung monumentaler Form an sich schon weniger geeignet. Wo sie versucht wird, artet sie leicht in akademische Steifheit aus, worauf bereits Langbehn hingewiesen hatte. Indes: schon der Wille zum Großen heischt unsre Bewunderung. Marées' Freund Hildebrand versuchte auf seinem Gebiet der Bildhauerei Ähnliches. Auch er wollte, wie er selber schrieb, „die ruhige, durch keinen äußern Einfluß aus ihrem normalen Gleichgewicht gebrachte Existenz". Selbst wo er Bildnisse schuf, wußte er das Individuelle, ohne es zu verwässern, ins allgemein Menschliche zu steigern. Es ist klassischer Geist, der in seinem Werk fortlebt. Die Riesenstatue der Pallas Athene, die Franz Drexler für

die Münchener Maximiliansbrücke schuf, atmet ganz den gleichen Geist einer ruhig abgeklärten und doch erhöhten Menschlichkeit. Von geradezu architektonischem Wuchs, und in dieser Hinsicht an die ägyptischen Skulpturkolosse erinnernd, ist Lederers Bismarck am Hamburger Denkmal.

Alle diese Künstler jedoch sind Ausnahmen inmitten einer ganz dem Naturalismus verschriebenen Zeit. Das Einmalige, Individuelle, Naturalistische sind eben suggestiv wirkende Verführer, denen die westeuropäische Kunst seit den Zeiten des Mittelalters immer wieder unterlag. Der Kampf zwischen Naturalismus und Typismus endete meist mit der Niederlage des letzteren, und nur einzelne Meister konnten sich gegen den Ansturm behaupten. Heute ist als Frucht zahlloser Enttäuschungen wenigstens Erkenntnis und Trieb nach einer großen überindividuellen Kunst mächtig hervorgebrochen, und es ist nicht zu leugnen, daß bereits hoffnungsvolle Ansätze vorhanden sind.

Typisch monumentale Kunst, ist mehr noch als alle andere echte Kunst, Dichtung im eigentlichen Sinn. Sie muß verstreuten Gehalt sammeln, das auseinanderliegende verdichten, konzentrieren und zusammenschließen, die an einzelne Individuen abgegebenen und mit künstlerisch Wertlosem gemischten Züge einen. Ein Künstler, der sich nun daran machen wollte, in einem langsamen rationalen Prozeß die Merkmale der Monumentalität zu verwirklichen, würde sie bestimmt nicht erreichen. Nicht durch Abstraktion, Induktion, überhaupt durch keinerlei verstandesmäßige Denkhandlungen kommt ein solches Werk zustande, sondern einzig durch Intuition. Nur ein großer Geist — der auch in einem wenig moralischen Menschen bestehen kann — bringt die überzeugende Kraft instinktiver Synthese auf, die der monumentale Stil erheischt. Großes und Aufgeblähtes sind nicht dasselbe. Will der Künstler überzeugend Übermenschliches schaffen, dann muß er selbst ein Übermensch sein, sonst wirkt sein Werk wie Anmaßung.

Diesen übermenschlichen Charakter der monumentalen Kunst hat Alois Wurm in seinem vortrefflichen Büchlein „Worauf es bei der Kunst ankommt“ folgendermaßen gezeichnet: „Ein Blick auf einen Propheten oder eine Sibylle Michelangelos an der Sixtinischen Decke zeigt, welcher Art die monumentale Übermenschlichkeit sein muß. Sie muß aus Wesen, Drang, Sehnsucht des Künstlers entstehen, also aus tiefen, inneren, lebendigen Kräften, die mit unwiderstehlicher Gewalt auf das hindrängen, was alles Menschliche an Wesen und Gehalt und an Form überragt. Denn du darfst nicht meinen, daß das Monumentale eine Frage der bloßen Form sei. Immer ist es ja ein Leben, das die Form treiben muß, weil sonst nichts als Leere oder Hohlraumform entsteht. Dieses gewaltige, übermenschliche Leben muß man also in einem monumentalen Gemälde spüren. Sonst ist der Form schon von vornherein nicht zu trauen. So ist es auch in der Sixtinischen Kapelle. Da ist keine der großen Gestalten, die nicht ein Ungeheures an Leben ausströmte, und es ist nicht verwunderlich, wenn ein „natürlicher“ und „klassischer“ Mensch wie Goethe sich von der übermenschlichen Gewalt dieses Lebens bedrückt fühlte. Wenn du nun mit der Erwartung, solch übermenschliches Leben zu finden, an die modernen Bilder herangehst, die man dir als monumental bezeichnet, wirst du in der Regel eine Enttäuschung erleben. Denn das gerade findest du nicht,

wohl aber krampfhafte Ansprünge darnach, oder ein äußeres Tun, als ob eine übermenschliche Kraft da wäre."

Ein weiteres Formelement hat die monumentale Kunst mit der Dichtung gemein, das Rhythmische. Ist das Werk zur Symbiose mit einer Architektur bestimmt, dann tritt dieser Rhythmus, der sonst ein innerer sein kann, auch nach außen. Es bilden sich Vers und Reim. Unter den neuern Künstlern hat Hodler dieses Element fast zu sehr betont. Die kommende Kunst wird diesen Rhythmus schon als Reaktion gegen die Prosasprache, die in der Kunst der letzten Jahrzehnte zumeist herrschend war, übernehmen und sich vor Übertreibungen hüten müssen. War es ja immer schon das Verhängnis einer Kunstreformation, daß ein an sich richtiges Prinzip nun der Hypertrophie verfiel.

Lyrisches und Intimes, Spießbürgerliches und Biedermeierisches, Humoristisches und Impressionistisches widerstrebt jeder Monumentalisierung. Menschliches und Allzumenschliches lassen sich nicht ins Übermenschliche strecken. Das gäbe unerträglichen Schwulst und jene Art von Pathetik, die uns in der Kunst des 19. Jahrhunderts oft so sehr mißfällt. An den Toren der Monumentalität steht der Ernst, der tiefe Blick in Leben und Seele, die leidvolle Diskrepanz zwischen Sein und Sollen, oder aber eine beseligte Loslösung von allem Irdischen. Monumentalität ist sodann nicht eine Angelegenheit des Formats, sondern der Gesinnung und Formkraft. Darum kann auch schon die flüchtigste Skizze auf einem Stückchen Papier durchdrungen sein von der geistigen Größe, die den Sauerteig monumentaler Größe bildet. Sollte diese Grundgesinnung des Ernstes unsrem Volk, das seit einem Jahrzehnt so Schreckliches erleidet und trotzdem noch nicht zusammengebrochen ist, so fremd sein? Ausländer, die nach Deutschland kamen, haben gerade diese ernste Grundstimmung des deutschen Volkes als ersten überwältigenden Eindruck empfangen. Das Wort „monumental" ist aus der Wurzel des lateinischen Wortes monere, d. h. „mahnen" gewachsen. Wahre Monumentalität erfordert darum einen durch den Künstler so sehr erhöhten Gegenstand, daß er ob seiner Bedeutung als Mahner für die Menschheit erscheint. Wir finden diesen Geist und die ihm entsprechende Form z. B. in den beiden Meisterwerken August Weckbeckers, dem Denkmal des Kardinals Bettinger im Münchener Liebfrauendom und in der Herz-Jesu-Statue, die der Künstler für die Domkirche in Solothurn gefertigt hat.

Die Gewalt einer künstlerischen Eingebung kann so groß sein, daß sich unter dem fiebernden Griffel des Meisters die Formen der Natur recken und dehnen, um dem gewollten Ausdruck dienstbar zu werden. Formzertrümmerung hat man das genannt. Es ist aber in Wirklichkeit Formaufbau, Formschöpfung. Zertrümmert wurde nur der aus der Natur geholte Anreger. Der Expressionismus hat diesen an sich nicht anfechtbaren Grundsatz zu Tode geritten; meist blieb er im Negativen stecken, ohne Positives zu bieten. Selbst den Figuren eines Lehmbruck fehlt nur allzu oft die Harmonie zwischen den übermäßig gestreckten Formen und dem dadurch beabsichtigten Ausdruck. Es sind sozusagen mehr Mittel angefordert, als nötig gewesen wären. Der Künstler hatte sein letztes Wort nicht mehr sprechen können. Es hätte ohne Zweifel „Zurück" gelautet.

Ist es nötig, daß ein monumentales Kunstwerk irgend ein dramatisches Motiv behandle — dramatisch hier im weitesten Sinn genommen, nicht nur von Spiel und Gegenspiel verschiedener Personen, sondern auch von der innern Zerrissenheit einer Einzelseele? Gerade der eben genannte Lehmbruck mit der seelischen Ausgeglichenheit vieler seiner monumentalen Figuren lehrt uns, daß vielleicht die höchste Stufe der Monumentalität über dem Getriebe menschlicher Handlungen und innerer Kämpfe zu suchen ist. Es gibt nicht nur übermenschliche Leidenschaft, sondern auch übermenschliche Ruhe, und wie diese letztere Ziel und Sehnsucht unsrer Herzen ist, so ist sie auch Ziel und Sehnsucht einer erhabenen Kunst. Nicht nur der Geist eines Michelangelo, sondern auch der Geist der alten Mosaizisten, der den ehrwürdigen altchristlichen Opferstätten ihre künstlerische Wunderkraft verleiht, hat sein Feuer am Feuer des ewigen Weltenschöpfers entfacht. Dramatische Monumentalität. Keine lange Rede kann ihr Wesen so klar legen, wie eine Betrachtung der Rethelschen Fresken im Aachener Rathaus und ein Vergleich mit den andern Bildern des gleichen Saals, die, an Format und Figurenreichtum gleich groß, an künstlerischem Muskelschwund leiden. Wir haben den großen Krieg wenigstens innerlich mitgekämpft und mitgelitten. Eine Unzahl von Bildern und Zeichnungen sind durch ihn angeregt worden. Noch fehlt das monumentale Bild, das alle einzelnen Züge „dichtet", das Wort im obengenannten Sinn genommen. Auch eine Aufgabe der kommenden Kunst. Gelassene Monumentalität. Wir leben im Zeitalter der liturgischen Bewegung oder vielmehr der Bewegung zur liturgischen Ruhe. Von Mystik träumen nicht nur Christen, sondern auch Außenstehende. Sollte das alles ohne Einfluß bleiben auf die Gestaltung der künftigen Kunst?

Die Farbe hat im monumentalen Stil keine optischen Ziele. Es kommt nicht auf den Augenreiz an, sondern auf die Symbolkraft der Farbe. Und wie das Thema des Bildgedankens hinausgesteigert ist über die Wirklichkeit, so kann auch die Farbe naturalistische Gebundenheit nicht brauchen. Gerade weil sie gegen die Grundsätze des Impressionismus nicht herrschen will, sondern dienen, und nur die geistverwandte Begleitung zu stellen hat für das, was dem Wesen nach bereits im Melodiegang des Themas ausgesprochen ist, wird sie sich nicht laut vordrängen. So hat es die alte Monumentalmalerei gehalten, so auch die moderne, wie ein Blick auf Hodler und Egger-Lienz zeigt. Die nazarenischen Kartonmaler waren also dem richtigen Gedanken durchaus auf der Spur. Ihnen galt die Farbe als Nebensache, aber ihre farbigen Akkorde waren meist schlecht gewählt. Auch in dieser Hinsicht hat der Expressionismus der kommenden Zeit bereits Vorarbeit geleistet: die Farbe als Symbolwert ist ja eine seiner Wesenseigentümlichkeiten.

Monumentaler Haltung gegenüber bleibt die dekorative Malerei im Rhetorischen stecken. Es gibt Redner, die alle Kniffe ihrer Kunst beherrschen und durch allerlei Äußerlichkeiten ihre Zuhörer blenden. Es gibt aber auch andere, deren rein rednerische Begabung gering ist, die es aber trotzdem verstehen, uns vom ersten Satze an in ihren Bann zu ziehen. Hier ist es der geistige Gehalt, der wirkt, dort der Schein. Hier werden wir überzeugt, dort überredet.

Aber nun habe ich soviel von Monumentalität gesprochen, obwohl diese doch gerade wegen ihrer geistigen Forderungen an den Künstler nur eine An-

gelegenheit Weniger sein kann und keinerlei Hoffnung besteht, daß die kommende Kunst als gemeinsames hervorstechendes Merkmal monumentalen Charakter tragen wird. Wir müssen froh sein, wenn einmal gründlich mit der leidigen Subjektivität und der eitlen Selbstbespiegelung aufgeräumt ist.

Aber vielleicht sind der monumentalen Begabungen doch mehr als es scheinen möchte. Wie viele von ihnen sind schon unterdrückt worden, weil denen, an die sich das Kunstwerk wandte, das Menschliche lieber war als das Übermenschliche, ein oberflächlicher Schein lieber als tragische Tiefe und heroische Größe. Man denke nur, welche Schwierigkeiten ein Rethel zu überwinden hatte, bis er die ihm gebührende Anerkennung fand. Auch ein Becker-Gundahl hat diese seine beste Eigenschaft nie so recht zur Entfaltung bringen können, während Künstler wie Stuck und Fritz Erler, schmeichelnde dekorative Talente, von Beifall umrauscht waren. Einem Leo Samberger hat eine verständnislose Umwelt gerade die tiefste und stärkste Seite seines künstlerischen Wesens vorzeitig geknickt — die Tragik eines Schicksals, an der er zeitlebens leidet. Zwar sind auch die meisten seiner Bildnisse Kunstdenkmale von unvergleichlichem Wert, in denen sich Typus und Individuum, Größe und Alltäglichkeit die Hand reichen, aber nie war das die größte Sehnsucht seines Herzens. Diese ging vielmehr weit hinaus über die Welt der Erscheinungen. Das hat Richard Muther trotz oder vielleicht gerade wegen seiner impressionistischen Einstellung richtig gefühlt, wenn er über den Künstler schreibt: „Das Sondermenschliche, Individuelle soll hineingesteigert werden ins Typische, allgemein Menschliche, ja Unheimliche, Dämonische, das Körperhafte, die Form, die Wirklichkeit tritt zurück. Etwas Übersinnliches, die Ahnung einer andern unbekannten Welt, in die die Gestalten hineinschweben, oder aus der sie herauskommen, sollen die Betrachter umfangen“ (Geschichte der Malerei im 19. Jahrhundert, Bd. 3).

Unsre katholische Kunstkritik wußte mit einer Erscheinung wie Samberger vorerst nichts anzufangen. Man konnte Urteile über den Künstler lesen, die sein Wesen in jeder Hinsicht verkannten. Solche Urteile, die vom Standpunkte kirchlicher Zweckkunst ja verständlich sind, waren damals fast allgemein, und sie sind es gewesen, die eine der größten Hoffnungen für monumentale Kunst aus ihrer natürlichen Bahn geworfen haben.

Was kann aus solchen Erfahrungen für ein anderer Schluß gezogen werden als der eine: Achtet auf die Talente! Stoßet nicht ab, sondern fördert mit Liebe und Geduld. Das Große wäre nicht groß, wenn es nicht ungewöhnlich wäre. Warum also haben wir eine so große Scheu vor allem Ungewöhnlichen? Etwa, weil wir selber zu klein sind, unser Fassungsvermögen zu gering? Eine Gewissensfrage.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Symbolik.

Lehrbuch der Symbolik. Die Eigentümlichkeiten der vier christlichen Hauptkirchen vom Standpunkt Luthers aus dargestellt. Von Prof. D. Dr. Wilhelm Walther, Geh. Konsistorialrat. Leipzig-Erlangen 1924, Deichert. Geh. *M* 10.—

Ein neues Buch über vergleichende Konfessionskunde ist heute nicht überflüssig. Das Verhältnis zwischen den Bekenntnissen und „Kirchen" hat sich in den verflossenen zehn Jahren so gewandelt und verschoben, daß neue Grenzlinien gezogen und neue Maßstäbe der Beurteilung aufgestellt werden können oder müssen. Inwiefern das in der vorliegenden Symbolik geschehen ist, wäre kurz zu prüfen.

Der Verfasser beschränkt seine Dar- und Gegenüberstellung auf vier „Hauptkirchen", die er als die „orthodoxe morgenländische", die „römische", die „reformierte" und die „lutherische" Kirche bezeichnet. Schon diese Namengebung läßt einiges ahnen. „Vom Standpunkt Luthers aus wird das Bild gezeichnet. Die Anglikaner oder Episkopalen, die Evangelischen der Union, soweit sie nicht Lutheraner oder Reformierte sein wollen, die großen amerikanischen „Sekten", wie Methodisten und Baptisten, und alle kleineren Sekten bleiben außer Betracht. Als „orthodox-morgenländische Kirche" wird das griechisch-(phanariotisch-)russische Schisma behandelt. Die übrigen orientalischen Kirchen oder Sekten (Armenier, Kopten, Abessinier, Syro-Chaldäer) sind ausgeschlossen. Die Zahl der Reformierten auf der ganzen Erde wird von Walther auf 24 Millionen geschätzt, davon nur 70 000 im Deutschen Reiche. Lutheraner rechnet er 60—62 Millionen, und da er die Orthodoxen mit 100 und die „Römischen" mit wenigstens 220 Millionen ansetzt, so ist ihm das Luthertum die „zweitschwächste" Kirche.

Am kürzesten wird die orthodoxe Kirche abgefertigt (S. 5—46); grau in grau, ohne rechte Wahl zwischen Wichtigem und Nebensächlichem, Gemein-christlichem und griechisch-orthodoxen Besonderheiten werden die Schattenseiten dieses Kirchentums, aber auch die spärlichen Lichtblicke hervorgehoben, in denen es den „Römischen" überlegen sein soll. Als Eigenart dieser Kirche bezeichnet Walther das Festkleben am Alten und „die magisch wirkenden Mysterien". Darin findet er einerseits einen Vorzug, auf der andern Seite aber große Mängel. Zum Schluß weist er auf die zahlreichen russischen Sekten hin und sagt: „Man bekommt von ihnen den Eindruck, als hätte man vom Christentum noch nie berührte, aller religiösen Vernunft bare Menschen vor sich. Und doch waren sie als treue gehorsame Söhne der orthodoxen Kirche herangewachsen. Wie wenig vom Christentum muß ihnen diese Kirche geboten haben! Gewiß wird es auch in der orthodoxen Kirche solche geben, die nach wahrer Frömmigkeit streben. Aber solange und soweit sie den Weisungen ihrer Kirche treulich folgen, werden sie gehindert, das Ziel zu erreichen, zu dem das Kirchentum führen soll."

Mit diesem Satz nimmt Walther Abschied von der orthodoxen Kirche. Von dem Umschwung im Zarenreich berichtet er nichts; die dortige Kirche wird nach ihm noch immer von dem „allerheiligsten dirigierenden Synod" regiert. Die tschechisch-orthodoxe und polnisch-orthodoxe Nationalkirche läßt er unbeachtet.

Walther kommt nun an zweiter Stelle auf die „römische Kirche" zu sprechen (47 bis 180). Über das Beleidigende und Unanständige dieser Namengebung haben wir uns früher deutlich genug ausgesprochen. Walther ist sich dessen auch voll bewußt. Was er trotzdem zum Schutz seiner Unart geltend macht, ist darum doppelt unangebracht, weil er der griechisch-russischen Kirche unbedenklich die Bezeichnung „orthodox" gibt, obwohl er als orthodoxer Lutheraner auch dieses Beiwort als „unberechtigt" ablehnen könnte und müßte. Wir Katholiken aber sind immer noch gutmütig genug, den Lutheranern, Kalvinisten und Protestanten aller Farben den unberechtigten Ehrentitel „evangelisch" gedankenlos nachzuwerfen. Etwas mehr würdige Zurückhaltung würde hier nichts schaden.

Abgesehen von einem ganz kurzen Einleitungskapitel (47—50) über Namen, Bestand und Erkenntnisquellen und einem ähnlich kurzen Schlußkapitel (157—177) über „Eigenart der römischen Kirche" wird der ganze Stoff unter dem Haupttitel „Die Lehre und ihre Auswirkung" zusammengefaßt. Hier zeigt sich, wie richtig es auf dem Titelblatt heißt: „vom Standpunkt Luthers aus dargestellt". Nicht eine Symbolik, sondern eine Polemik etwa nach Art von Karl Hase wird geboten, nur mit dem Unterschied, daß der giftige Witz und Sarkasmus jenes Polemikers in eine orthodox-

pastorale und überwiegend fade Prosa altlutherischer Scholastik umgesetzt ist. Lutherisch ist auch die weitere Gliederung dieses Kapitels in die acht Unterteile: Gott. Der Mensch. Christus. Die Kirche. Die Gnadenmittel. Die Heilsaneignung. Die christliche Sittlichkeit. Die letzten Dinge. Nun hat Walther großenteils dieselben „Lehren und Auswirkungen" nach genau dem gleichen Schema, nur etwas kürzer, schon im ersten Teil über die morgenländische Orthodoxie abgehandelt. Um also den Eindruck der Wiederholung zu mildern, werden im bunten Wechsel Verweisungen auf abgerissene Sätze aus Denzinger-Bannwarts Enchiridion, aus dem Catechismus Romanus, dem Einheitskatechismus Pius' X., dem Katechismus der Diözese Paderborn, aus dem Kodex des Kirchenrechts, aus Bellarmin, aus den Dogmatiken von Diekamp und von Scheeben-Atzberger, aus der Moraltheologie von Gury, übersetzt von Wesselack 1869 (!), und nicht zuletzt aus dem Kurzgefaßten Handbuch des Jesuiten W. Willers (sic!) und andern eingestreut. Unter dem Jesuiten Willers verbirgt sich der bekannte Dogmatiker Wilhelm Wilmers S. J.[1] Spuren ähnlicher nachlässiger Arbeit zeigen sich mehrfach. Besonders verwirrend und einem richtigen Verständnis der katholischen Glaubens- und Sittenlehre hinderlich ist es, daß die lutherische Dogmatik nicht nur sachlich, sondern auch methodisch bei der Stoffeinteilung nach den vorhin genannten acht Stichworten als Maßstab genommen wird. So kommt er bei dem Lehrpunkt von der christlichen Sittlichkeit nach langem Reden über Atomisierung der Sittlichkeit und grundfalschen Klagen über die guten Werke („Es ist nicht verstanden, daß das über die Sittlichkeit entscheidende die Gesinnung ist", 143), schließlich auf „das Gebet als gutes Werk" zu sprechen: „Am verletzendsten ist für uns Protestanten, daß auch das Gebet zu den ‚verdienstlichen' und ‚eine sühnende Kraft besitzenden Werken' gerechnet wird" (152). Den Beweis liefert Walther, indem er unvermittelt und mit Verdrehung des Fragepunkts Einzelheiten aus kanonistischen und kasuistischen Mindestforderungen bezüglich des Breviergebets mitteilt. So werde, meint er, auch das formal beste Tun verdorben durch die Tendenz, sich Verdienst bei Gott zu erwerben. Man bekommt als Katholik das Gefühl, das Walther es geflissentlich ablehnt, sich in katholisches Denken und Glauben einzuleben oder einzufühlen, und nur darauf ausgeht, möglichst viele und große Vogelscheuchen aufzustellen. Ein Auseinandersetzen oder Streiten über einzelnes hat da keinen Sinn. Es muß genügen, einige seiner summarischen Kraftsprüche zu verzeichnen.

Mit Berufung auf den Syllabus Pius' IX. und auf die Sätze Leos XIII. (Immortale Dei) und Pius' X. gegen das französische Trennungsgesetz schreibt er: „Demnach kann ein echter Katholik sich nicht in Freiheit von dem Patriotismus bestimmen lassen, den der Staat, dem er angehört, von ihm erwarten zu dürfen meint. Eine irdische Macht, die über allen Staaten zu stehen beansprucht, fordert sein Gewissen gegebenenfalls auch in Opposition zu dem Staate. Und dies nicht nur dann, wenn kirchliche und staatliche Gesetze kollidieren, sondern auch dann, wenn die Leiter der römischen Kirche von politischen Vorgängen, die einem Volke Schaden oder gar Verderben bringen, Gewinn für die Kirche erwarten" (81)[1].

Ganz verwerflich ist nach Walther die „römische" Sittlichkeit. „Daß das über die Sittlichkeit entscheidende die Gesinnung ist" und daß diese Wahrheit bei uns „nicht verstanden" sei, hörten wir ihn schon klagen. Nun denke aber niemand, jene entscheidende Gesinnung bestehe darin, daß der Mensch bereit sei, mit der Gnade Gottes das zu tun, was in seinen Kräften steht, um alle Gebote Gottes zu halten. Das ist „Werkheiligkeit". „Die römische Kirche sieht die Unmöglichkeit ihrer Rechtfertigungslehre deshalb nicht ein, weil sie die absolute Heiligkeit Gottes nicht begriffen hat, sondern ihm eine Gerechtigkeit zutraut, die mit dem von den Menschen Erreichbaren zufrieden ist" (136). Gott verlangt nach Luther und nach Walther von uns das „Unmögliche, Unerreichbare". Die Gebote Gottes sind ja vor allem zu dem Zwecke gegeben, daß der Mensch seiner Ohnmacht innewerde und an sich selbst verzweifle. In dieser Verzweiflung soll er alle Werkheiligkeit daran geben und dafür Luthers Fiduzialglauben ergreifen, der allein ihn gerecht und heilig macht ohne alle Beobachtung der Gebote. Pecca fortiter et fortius fide! So bequem haben wir Katholiken es allerdings nicht. Walther hat denn auch herzliches Mitleid mit uns:

[1] Der Name wird trotz sehr häufiger Nennung standhaft „Willers" oder abgekürzt „Will." geschrieben!

[1] Zum Beweis beruft der Verfasser sich auf die „Aktenstücke" der bekannten Schrift des Evangelischen Bundes: „Papst, Kurie und Weltkrieg", und druckt gerade jenen Hinweis auf die Civiltà Cattolica wieder ab, den wir schon vor Jahren in dieser Zeitschrift (99 [Juli 1920] S. 376 f.) als grobe Fälschung nachgewiesen haben.

„Weil den Katholiken[1] eine Heilsgewißheit untersagt ist, deshalb leidet ihre Sittlichkeit schwer unter einer beständigen sorgenvollen Unruhe." „Die römische Sündenlehre muß vor allem deshalb verhängnisvoll für die Moralität werden, weil nur die freiwillige Übertretung des göttlichen Gesetzes Sünde sei, und eine freiwillige Übertretung nur dann vorliegen soll, wenn man die Vorschrift und Unerlaubtheit der ihr zuwiderlaufenden Handlung kennt. . . . Nach dieser (katholischen Lehre) soll nichts Sünde sein, was nicht das Gewissen für Sünde hält. Damit wird ein anderer als Gott zum Gesetzgeber und Richter gemacht" (138). Was von katholischen Theologen über das zweifelhafte Gewissen und die Lösung der Gewissenszweifel gelehrt wird, ist ihm noch unverständlicher. Zu dem Satz der Theologen, daß ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichte, bemerkt er: „Nicht also Gott soll darüber entscheiden, was Sünde ist, sondern des Sünders Gewissen, dieser raffinierte Betrüger" (139). „Da von Katholiken Luther so oft wegen der Zulassung von heimlichen Ehen getadelt worden ist, sei bemerkt, daß solche noch heute durch das römische Kirchenrecht gestattet sind (Corp. Iur. Can. 1104 ff.)" (S. 118). Matrimonium conscientiae ist doch von Luthers „heimlicher Ehe" himmelweit verschieden!

Über solche Trugschlüsse ohne Zahl mit Walther zu streiten, wäre Zeit- und Raumverschwendung.

Im Schlußkapitel „Eigenart der römischen Kirche" will er eine dreifache Entstellung des Christentums feststellen: Judaismus, Paganismus und Imperialismus (159). Der Schlußsatz lautet: „Rom arbeitet mit dem, was es Besonderes hat, Christo entgegen. Darum hat Luther das spezifisch Römische im römischen Christentum als Antichristentum bezeichnet."

Damit sind wir glücklich beim Papst als dem Antichristen angekommen im Jahre 1924!

Die zwei bisher besprochenen Kirchen gelten dem Verfasser als die „alten" oder „ältesten". Über das Altersverhältnis der beiden zueinander erfährt man nichts; man muß nach seiner Darstellung vielmehr annehmen, sie seien von jeher als zwei getrennte Kirchen einander gegenübergestanden! An dritter und vierter Stelle werden darauf „die beiden später entstandenen" Kirchen gewürdigt. Zunächst die reformierte (S. 180—290).

„Die Zahl der Reformierten auch nur einigermaßen bestimmt anzugeben ist unmöglich." Bekenntnisschriften gibt es fast unzählige. „Karl Müller hat nicht weniger als 58 zusammengestellt." Sechzehn der wichtigsten werden von Walther aufgezählt; „doch gibt es kein von allen reformierten Kirchen anerkanntes Bekenntnis".

Die reformierte Lehre und deren Auswirkung wird nach dem gleichen Schema wie oben unter den neun Stichworten: Gott — Der Mensch usw., abgehandelt. Überall tritt Walthers Bestreben, diese Lehre der lutherischen gegenüber ins Unrecht zu setzen, erkennbar genug hervor. Bald findet er sie zu jüdisch, bald zu „römisch", bald zu wenig logisch und mit innern Widersprüchen behaftet. Aber daneben wird doch Kalvin selbst wieder in Schutz genommen und seine Mitschuld an den Verirrungen des englisch-amerikanischen Kalvinismus in Kapitalismus und Mammonismus abgeschwächt.

Gleich bei der Antwort auf die Frage, zu welchem Zweck Gott diese Welt geschaffen habe, findet Walther die Antworten der beiden Reformatoren grundverschieden: „Zu seiner Ehre", sage Kalvin; „aus Liebe zu den Menschen und um diese selig zu machen", sei Luthers Antwort. Daß beide Lösungen nebeneinander, wenn auch nicht streng koordiniert, wahr sind, hätte ihm ein Blick in die Lehre des hl. Thomas oder sonst eines katholischen Dogmatikers zeigen können. Merkwürdigerweise beruft Walther sich gerade an dieser Stelle (183) auf Thomas: „Kalvin hätte", meint er, „nicht mit Thomas von Aquin schreiben können: Deus suam gloriam non quaerit propter se sed propter nos." Er zeigt aber nur, daß er den Zusammenhang der Stelle[1] nicht beachtet hat. Natürlich wird auch die fürchterliche Lehre von der Vorherbestimmung in grelles Licht gesetzt. Daß aber Luther in der Sache ganz mit ihr übereinkommt, davon ist keine Rede. Das reformierte Dogma von der Erlösung wiederum „bietet infolge der falschen Gottesvorstellung eine Anzahl von Unklarheiten, die nur zu leicht zu völliger Erweichung dieses Lehrstücks führen konnten. So wird Punkt für Punkt scharfe, mitunter kleinliche Kritik am reformatorischen Bekenntnis geübt.

Endlich kommt Walther auf seine lutherische Kirche zu sprechen. Da ändert sich die Tonart merklich. War sie bisher kleinlich nörgelnd, an Nebensächlichem herumtastend, nach Schattenseiten ausspähend und frostig, so wird sie im Anblick der lutherischen Kirche wärmer und vertieft sich in scholastisch-orthodoxe Spekulationen, als lebte der Verfasser in der Zeit der Formula Concordiae, und als wollte er diese Art lutherischer Orthodoxie

[1] Hier ist sogar ausnahmsweise doch einmal von Katholiken und nicht von „Römischen" gesprochen!

[1] $2^a\ 2^{ae}$ q. 132 a. 1 ad 1.

wieder zum Leben erwecken. Schon in der allgemeinen Einleitung bekennt er, daß er nicht nach dem Schein kühler Objektivität strebe, sondern seinen Standpunkt klar erkennbar machen wolle. Dieser sein Standpunkt ist aber nicht, wie man erwarten könnte, derjenige der lutherischen Kirche oder ihrer Bekenntnisschriften, sondern ein „Standort, der sozusagen außerhalb der offiziellen vier Bekenntniskirchen liegt. Als solchen darf man wohl a priori den Standpunkt Luthers bezeichnen, indem sich erst herausstellen muß, ob oder inwieweit mit diesem die nach ihm sich nennende Kirche übereinstimmt" (5).

Das ist eine gewiß einzigartige Verbindung von Orthodoxie und Subjektivismus, die sich aus der Persönlichkeit des Verfassers erklärt. W. Walther ist ein eingefleischter Lutherverehrer und hat schon als junger Pfarrer von Ritzebüttel bei Gelegenheit des Lutherjubiläums 1882/1883 den Reformator gegen Rom und die ihrer Zeit vielgenannten „Briefe aus Hamburg" in mehreren Schriften („Lutherophilus") verteidigt. Als Professor der Kirchengeschichte in Rostock vertiefte er sich noch mehr in Luthers Werke und war auch fleißiger Mitarbeiter an der Weimarer Ausgabe. Bei seiner Belesenheit in allen Lutherschriften ist es ihm nicht schwer, solche Lehren der Bekenntnisschriften, die ihm weniger behagen, z. B. über Willensfreiheit, gute Werke, durch andere, erbaulicher klingende Stellen zu ersetzen oder zurecht zu richten. Krogh-Tonning hat ja schon längst gezeigt, daß viele orthodoxe Protestanten sich auf diesem Wege einen ganz katholischen Reformator aufbauen. Nach Walther legt der echte Lutheraner den Nachdruck nicht auf die sola fides, sondern auf die Liebe, und zwar gerade auf die tätige Nächstenliebe. „Wie ein gar fein Wesen wäre es, wenn ein jeglicher des Seinen wartete und doch den andern damit diente und also häuflich auf der rechten Straße gen Himmel führen." So sagt Luther[1] in seiner Kirchenpostille in einer Predigt auf Sankt Johannis Tag, wie ja überhaupt seine Postillenpredigten ganz katholisch klingen. Fein wäre das auch in der Tat, nur fragt sich, ob das in unsrer Macht steht und ob das Gott von uns erwartet. Hier aber hören wir andere Töne. Maledicta sit caritas, quae servatur cum iactura doctrinae fidei — „Verflucht sei die Liebe, die geübt wird mit Einbuße der Glaubenslehre. Lassen wir sie [die Römischen] also Eintracht und christliche Liebe preisen, wir wollen hingegen die Hoheit des Wortes und den Glauben preisen." [1] Paulus sagt: Am größten ist die Liebe. Luther: Das Größte und allein Notwendige ist mein Fiduzialglaube. Walther sucht beide zu vereinigen, so gut es geht.

Dem Buch fehlt ein Register. Der Verfasser entschuldigt diesen und andere Mängel mit der Zwangslage der schlechten Zeit.

Der Ausblick in die Zukunft des Luthertums erscheint ihm nicht rosig. „Die Gefahr der Depravation" ist groß und dauernd. „Es wird in keiner andern Kirche so wenig Gleichheit der religiösen Anschauungen herrschen wie in der lutherischen" (450). „Wenn aber infolge der mangelhaften Gestalt der lutherischen Kirche das dem Christen einigende Gemeinschaftsbedürfnis in ihr keine volle Befriedigung findet, so kann der Lutheraner dies deshalb ertragen, weil er sich froh und reich fühlt in dem Bewußtsein, der ‚Einen heiligen, allgemeinen Kirche' anzugehören. Der lutherischen Kirche eignet nicht der Expansionstrieb der römischen Kirche, der auch am Kalvinismus von manchen bewundert worden ist. Sie treibt Mission nur unter den Heiden und nötigenfalls unter ihren ihr entfremdeten Gliedern, nicht aber unter Christen anderer Konfessionen" (452). Mit einem Hinweis auf gesteigerte Mischung und Verschmelzung der Konfessionen schließt das Buch.

Da die Drucklegung wesentlich durch amerikanische Beihilfe ermöglicht wurde, so ist bei der Stoffauswahl auf die Wünsche der dortigen Lutheraner Rücksicht genommen. Ob diese am Inhalt und an der Tonart ihre Freude haben, können wir nicht beurteilen. Deutsche Lutheraner werden sich von Walthers „Symbolik" nur dann befriedigt und erbaut fühlen, wenn sie es zu einem hervorragenden Grad von Selbstgenügsamkeit gebracht haben.

Matthias Reichmann S. J.

Kunstgeschichte.

Grundriß der Kunstgeschichte. Von Dr. P. Albert Kuhn. 8° (VIII u. 360 S.) Mit 695 Abbildungen im Text. Einsiedeln 1923, Benziger & Co. Geb. in Ganzleinen *Fr.* 12.50

Einen brauchbaren Grundriß der Kunstgeschichte schreiben, setzt volle Beherrschung des überaus weitschichtigen und umfassenden Stoffes, geschultes ästhetisches Urteil, tiefes Verständnis der Entwicklung des Kunstlebens in sich wie in ihrem Zusammenhang mit der je-

[1] Erl. Ausg. 10², 249.

[1] Comm. in ep. ad Gal., ed. Irm. 1, 336.

weiligen Kultur, aber auch feines Unterscheidungsvermögen zwischen Haupt- und Nebensache, Wichtigem und Unwichtigem, Notwendigem und Übergehbarem, sowie eine klare, ansprechende und anregende Darstellungsgabe voraus. Der Verfasser verfügt über alles das auf Grund seiner vieljährigen, eingehenden Studien und einer langen fruchtreichen Lehrtätigkeit in nicht gewöhnlichem Maße und so hat er denn in dem Werkchen, das er uns vorlegt, nicht bloß einen brauchbaren, sondern sogar einen sehr brauchbaren Grundriß der Kunstgeschichte geschaffen, der ebensowohl zur Einführung in diese und zur Gewinnung eines guten Überblicks über die mannigfaltige Entwicklung der Kunst wie nicht minder zur Ermöglichung einer gesunden ästhetischen Wertung der Kunstwerke und eines verständnisreichen Genusses derselben vorzüglich geeignet ist. Er lehnt sich in seiner Gliederung an des Verfassers vortreffliche sechsbändige Kunstgeschichte an, ist aber kein bloßer Auszug aus ihr, sondern eine dem Charakter eines Grundrisses entsprechende selbständige Verarbeitung des in ihr niedergelegten reichhaltigen Stoffes, bei der in dankenswerter Weise namentlich immer wieder auch auf den ästhetischen Wert und den Schönheitsgehalt der Kunstwerke hingewiesen wird. Eine willkommene Zugabe sind die zwar kleinen, aber scharfen und darum durchweg zweckdienlichen Abbildungen, die in überaus großer Zahl dem Text eingefügt sind.

Die Reste des Atriums des karolingischen Domes zu Paderborn. Von Alois Fuchs. Mit 12 Abbildungen. 8° (44 S.) Paderborn 1923, Bonifazius-Druckerei.

Die Schrift bietet einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der karolingischen Architektur. Im Winkel zwischen der Nordseite des Chores und dem nördlichen Querarm des Domes zu Paderborn liegt eine dreischiffige, mit Gratgewölben eingedeckte Halle, die den Durchgang aus dem Dom zum Kreuzgang bildet und bislang eine recht verschiedene Erklärung und Datierung gefunden hat. Die Schrift zeigt nun in scharfsinniger, vorsichtig Schritt um Schritt vorangehender, alle irgendwie bedeutsamen Eigentümlichkeiten des Bauwerks sorgsam in Rechnung ziehender und auf ihren Sinn prüfender Untersuchung, daß in ihm ein Überrest des Atriums des Domes auf uns gekommen ist, der von Karl d. Gr. 799 begonnen und etwa zwei Jahrzehnte später von Bischof Badurad vollendet wurde. Man darf die sehr eingehende Beweisführung unbedenklich als schlüssig und überzeugend bezeichnen. Möge es dem Verfasser, dem für seine Arbeit aller Dank gebührt, bald vergönnt sein, durch Nachforschungen auf dem hinter dem Chor des Domes liegenden Platze festzustellen, ob sich in Fortsetzung der Außenmauer des Atriums auch dortnoch im Boden Reste des Baues Karls d. Gr. erhalten haben. Ein Anhang der Schrift beschäftigt sich mit der Entstehung der sog. Westwerksanlagen. Sie werden aus dem Atrium als eine Weiterentwicklung desselben hergeleitet: eine Auffassung, die sich jedoch wohl nicht durchsetzen dürfte.

Die Abteikirche St. Willibrord in Echternach. Von Dr. Richard Maria Staud. Mit 28 Abbildungen. Sonderabdruck aus: Publications de la Section historique de l'Institut Grand-Ducal de Luxembourg. Bd. LX. 8° (88 S.) Luxemburg 1922.

Die im Beginn des 11. Jahrhunderts an Stelle eines älteren Baues errichtete, um die Mitte des 13. durch Abt Arnold gotisch umgebaute, im 17. Jahrhundert teilweise erneuerte und erweiterte, 1862 gründlich restaurierte ehemalige Abteikirche zu Echternach nimmt besonders durch ihre eigenartige Krypta und ihren Stützenwechsel, eines der frühesten Beispiele desselben diesseits der Alpen, in der Geschichte der Architektur eine sehr beachtenswerte Stellung ein. Eine eingehende Darstellung der Kirche wie die vorliegende, in der mit Sorgfalt und gutem kritischen Urteil alles zusammengetragen ist, was sich auf Grund des Baubestandes und des vorhandenen schriftlichen Quellenmaterials über dieselbe feststellen ließ, darf daher zweifellos als sehr willkommen bezeichnet werden. In der Beantwortung der Frage nach dem Zusammenhang des Baues mit andern älteren oder gleichzeitigen der gleichen Art zeigt der Verfasser, geleitet von der Erkenntnis, daß zur Zeit darüber noch nicht das letzte Wort gesprochen werden kann, eine anerkennenswerte, Vertrauen erweckende Zurückhaltung.

Josef Braun S. J.

Umschau.

Der Plan einer katholischen Zeitschrift in Bayern im 18. Jahrhundert.

Wie die katholische Kirche im 16. Jahrhundert einen gewaltigen Kampf gegen das Dogma zu bestehen hatte, so mußte sie sich im 18. Jahrhundert besonders der Angriffe der Gallikaner, Jansenisten und Deisten erwehren, von denen die einen ihre Freiheit, die andern ihre Fundamente zu untergraben suchten. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß man auf katholischer Seite auch auf neue Mittel sann, die Kirche gegen die Angriffe zu verteidigen. Unter diesen Mitteln erregt unser Interesse, zumal heute, wo so viele katholische Zeitschriften um ihre Existenz zu kämpfen haben, der Plan der Herausgabe einer wissenschaftlichen katholischen Zeitschrift. Näheres erfahren wir aus zwei Briefen des Augsburger Dompredigers P. Franz Borgia Gözenberger aus Neuburg a. D. an den P. Max Dufréne aus Landshut, der über 20 Jahre Erzieher, Rat und Beichtvater am Fürstenbergischen Hof gewesen war, dann 1746—56 das Beichtvateramt bei der verwitweten Kaiserin Amalia in München versah. Die beiden Briefe liegen im Original in der Handschriftensammlung der Staatsbibliothek zu München (Cgm. 3806 f. 58 u. 63).

P. Gözenberger schreibt aus Augsburg, 12. Juli 1752: Wenn Ew. Hochwürden Ihre Gedanken über die Verbesserung der deutschen Sprache dem Pater Provinzial vorlegen, wäre es wohl auch geraten, zugleich vorzuschlagen, es möchten die Controversisten in unsrer Provinz angeregt werden, mit vereinten Kräften jedes Jahr etwas zu veröffentlichen gegen die so zahlreichen Zeitschriften, die an den verschiedenen protestantischen Akademien gegen unsre Religion in glattem, verführerischem, das Gift verdeckendem Stil erscheinen; in diesen triumphieren sie gleichsam über das Ende des Papsttums und der katholischen Kirche. Diese Zeitschriften sind in aller Händen, besonders bei den Adeligen, die schon zudem auf den protestantischen Akademien die Rechtswissenschaft studiert, und mit der Verachtung des kanonischen Rechtes vielleicht auch, ohne es zu merken, Geringschätzung der katholischen Religion eingesogen haben. An diesen Brief knüpfte nun P. Dufréne den Plan einer wissenschaftlichen Zeitschrift, auf den P. Gözenberger am 19. Juli 1752 näher einging: So hoch habe ich nicht zu zielen gewagt, wie Ew. Hochwürden, nämlich nach Art einer gelehrten Zeitschrift (per modum doctarum novellarum) zu bestimmten Zeiten, jedes Viertel- oder Halbjahr, etwas zu veröffentlichen, besonders zur Verteidigung der Kirche. Hier in Augsburg mußten wir schon so oft unsern Augsburger katholischen Zeitungsmann (Novellistam) abweisen, der fast unter Tränen um Material für eine gelehrte Zeitung gebeten hat. Da ich nun sehe, wie Ew. Hochwürden diesen überaus fruchtbaren Gedanken anregen, kann ich nicht anders als denselben durchaus zu billigen und Gott dafür zu danken. P. Kraus könnte hierfür mit seinen Dialogen helfen. Sehr gut ist der Plan Ew. Hochwürden, den P. Neumayr dafür vorzuschlagen, doch wird er allein, wie mir scheint, nicht genügen. Zu diesem Unternehmen sollte auch P. Fitterer, dieser so solide, bescheidene und kenntnisreiche Controversist eingeladen werden, oder auch P. Biner, der sich vom Kirchenrecht, was ich aber nicht glaube, zurückzuziehen gedenkt. Wenn diesen zwei oder drei Männern von Augsburg, Regensburg, Luzern, Konstanz die Schriften der Lutheraner oder Auszüge daraus geschickt würden, so hätten sie Stoff genug für jedes Viertel- oder Halbjahr oder auch für jeden Monat, damit ihr Unternehmen sich noch mehr als eine gelehrte Zeitschrift (doctarum novellarum speciem) repräsentiert. — Die hier genannten Patres hatten sich als Schriftsteller besonders auf dem Gebiete der Controverse bewährt. Unter dem P. Kraus ist wohl der bereits 1732 verstorbene deutsch-böhmische Jesuit Johann Kraus gemeint, der in unzähligen Dialogen den Dresdener Superintendenten und Herausgeber der „Unschuldigen Nachrichten", Valentin Löscher bekämpfte. Im Jahre 1709 gab er als einer der ersten eine kirchliche Statistik heraus. Von ihm ist auch das kulturhistorisch äußerst interessante Büchlein Scrupuli non scrupuli, Skrupel die keine Skrupel sind, worin er u. a. die Bedrückungen der Leibeigenen und Juden schildert (vgl. darüber Duhr, Jesuitenfabeln[4] [1904] 365 ff.). P. Franz Neumayr aus München hat sich als Schulmann, Controversist und Prediger hervorgetan. In den Jahren 1752 bis 1763 war er Dompredigers zu Augsburg. P. Jos. Fitterer aus dem Salzburgischen verteidigte in akademischen Reden zu Innsbruck die damals so hart angegriffene scholastische Philosophie und Theologie (1735 und 1737). P. Jos. Biner aus Wallis veröffentlichte ein großes kanonisches Lexikon Apparatus erudi-

tionis, das bereits 1767 in fünfter Auflage (8 Bde.) erschien. Über den Plan sind keine weitern Briefe bekannt; P. Gözenberger starb bereits 1753.

Zwanzig Jahre später tauchte der Plan von neuem auf. Näheren Aufschluß darüber gibt ein ausführliches Gutachten eines Jesuiten, das im Jahre 1890 in den Monumenta Germaniae Paedagogica (Band 9, S. 444—456) veröffentlicht wurde. Das Datum des Gutachtens läßt sich bestimmen aus der gelegentlichen Bemerkung von der Teilung der oberdeutschen Ordensprovinz in zwei, nämlich die oberdeutsche und die bayrische Provinz; diese erfolgte 1770, mithin ist das Schriftstück aus den Jahren 1770 bis 1773. Der Verfasser ist ein Mitglied der bayrischen Provinz. Er weist eingangs auf die allgemein gewordene Sitte der gelehrten Akademien hin, die jährlich wissenschaftliche Jahrbücher veröffentlichen. Auch die Gesellschaft Jesu sollte diesem Beispiele folgen und so ihren wissenschaftlichen Arbeiten, die vielfach in lokaler Verborgenheit bleiben, eine größere Publizität geben. Das wäre auch gut wegen der vielen, besonders jetzt so zahlreichen Gegner, die den Ruf der Gesellschaft zu verkleinern suchen. Gewiß seien bisher schon manche tüchtige Bücher erschienen, aber die Publikationsgelegenheiten doch zu beschränkt geblieben. Was nicht Predigt, Betrachtung, Schulbuch war, fand nur schwer einen Verleger. Durch eine Zeitschrift wird manchen Talenten die Gelegenheit geboten, auch kürzere Gelegenheitsarbeiten schnell zu veröffentlichen; die Obern werden in den Stand gesetzt, sich ein Urteil über die jüngern Kräfte zu bilden. Besonders müssen die augenblicklichen Zeitumstände mit ihren zahllosen gegen das Christentum gerichteten Angriffen die Begründung einer häufiger erscheinenden Zeitschrift nahelegen. Gegen die vielen frivolen Angriffe nützten vielfach dicke Bücher nichts. Eine schnelle schlagfertige Abwehr sei geboten gegen den dreifachen Feind, der augenblicklich die Kirche bekämpfe; die Häresie, die Pseudophilosophie und die laszive Literatur. Dazu bedürfe es nicht nur tüchtiger Theologen und Philosophen, sondern auch literarisch gebildeter Schriftsteller. Das Jahrbuch könnte somit in drei Abteilungen erscheinen: Theologie, Philosophie mit Naturwissenschaft, und schöne Literatur. Die letztere Abteilung müßte die deutsche und lateinische Literatur berücksichtigen mit prinzipiellen Aufsätzen und Beiträgen aus der prosaischen und der gesamten poetischen Literatur. Ganz besonderer Fleiß sei auf die deutsche Literatur zu verwenden, durch deren Lasziviät gerade jetzt die Sittenverderbnis so sehr gefördert werde. Mitarbeiter sollten nur Jesuiten sein, denen es bei dem so weit gesteckten Arbeitsfeld nie an Stoff mangeln dürfte. Wenn ich jetzt zu befehlen hätte, würde ich allen Professoren befehlen, jedes Jahr einen Aufsatz aus ihrem Fach nach ihrer freien Wahl zu liefern. Damit wir aber durch die Beschränkung auf die Patres Auswärtigen keinen Anlaß zur Unzufriedenheit geben, und damit wir nicht allein, wie uns so oft vorgeworfen worden, ein Monopol in der Wissenschaft zu beanspruchen scheinen, wäre es vielleicht gut, eine vierte Abteilung beizufügen, die alles das enthielte, was Auswärtige (Nichtmitglieder des Ordens) in unsrer Zeitschrift zu veröffentlichen wünschten, wie es ja auch in Paris und bei andern Akademien Brauch ist. Es würde somit jedes Quartal ein Heft erscheinen. Energisch betont der Verfasser wie durch eine solche Zeitschrift das ganze Niveau der literarischen Arbeiten gehoben und man sich nicht mehr mit schülerhaften Arbeiten wie „Der hl. Aloysius löst ein Geschütz", „Lob einer bayrischen Jungfrau" oder „Der bayrische und Pfälzer Bauer" usw. begnügen würde. Auch für die schöne Literatur seien die großen Probleme der Ethik, Politik und Spekulation zu behandeln, kurz größere, höhere Aufgaben zu stellen. Für die Leitung der Zeitschrift verlangt der Verfasser einen wissenschaftlich tüchtigen Direktor, der von allen andern Arbeiten zu befreien sei. Diesem müßten einige Censoren zur Seite stehen. Weder dem Direktor noch den Censoren dürfe gestattet werden, irgend etwas in den Aufsätzen ohne Wissen und Billigung des Verfassers zu ändern. Jeder Aufsatz muß mit dem Namen des Verfassers oder seinen Initialen oder einem andern Kennzeichen versehen werden. Zum Schluß gibt das Gutachten folgende ernste Mahnung: Wer auch immer von unsern Patres die Irrtümer Auswärtiger widerlegen will, sei es, daß die Irrtümer das literarische, politische oder auch dogmatische Gebiet betreffen, der muß dafür sorgen, daß er dies mit einer solchen Bescheidenheit tut, wie sie Ordensleuten als Männern des Friedens und der öffentlichen Ruhe geziemt. Es bedarf keiner satirischen Ausrufe; am besten werden Irrtümer widerlegt, wenn besseres in ruhiger Gemütsstimmung vorgebracht wird. Deshalb ist es Aufgabe des Direktors zu verhindern, daß nichts, was eine satirische oder auch nur zu aufgeregte Gemütsstimmung verrät, an die Öffentlichkeit trete. Wenn der Autor in solche Perlen so verliebt ist, daß er sie nicht entfernen lassen will, so soll sein Aufsatz keine Aufnahme finden. Die Vernachlässigung dieses einen

Punktes wird Abneigung gegen uns erregen, die Berücksichtigung aber in keinem Falle schaden. —

Über den Erfolg dieses Gutachtens ist nichts weiteres bekannt. Die bald (1773) erfolgte Aufhebung des Ordens bereitete allen solchen Plänen ein jähes Ende.

Bernhard Duhr S. J.

Aus der

Konfessionellen Schulstatistik

brachte die „Deutsch-Evangelische Korrespondenz" des Evangelischen Bundes (Nr. 22 vom 15. November 1923) einen Ausschnitt, der auch für Katholiken beachtenswert ist. In dieser Statistik, heißt es, „treten erstmalig die Folgen des verlorenen Krieges und der Abtretung weiter preußischer Gebiete in Erscheinung. 1921 ist die Zahl der katholischen Schüler auf 37,60% gesunken gegenüber 40,33% im Jahre 1911. ... Die Zahl der evangelischen Volksschüler nahm in den preußischen Regierungsbezirken, deren Einwohnerzahl sich durch Gebietsverlust nicht verminderte, um 140000 ab, die der katholischen um 55500 zu."

Wenn diese Zahlen richtig sind, und wir sehen keinen Grund, daran zu zweifeln, so dürfte das frühere Verhältnis in absehbarer Zeit wieder hergestellt und vielleicht überholt werden.

Ein ähnliches Verhältnis wird gleichzeitig aus England berichtet. Auch hier gab 1923 das Unterrichtsministerium eine amtliche Statistik heraus. Die Augsburger Postzeitung (Nr. 36 vom 12. Februar 1924) entnimmt ihr folgende Zahlen: „Gegenüber der Zeit von 1914 zeigen die Schulen der anglikanischen Hochkirche (richtiger Staatskirche) einen Rückgang von 116000 Schülern, die Schulen der Wesleyaner einen solchen von 10000, jene der Juden einen von 2000 Schülern. Demgegenüber können die katholischen Schulen eine Zunahme von 140000 Schülern aufweisen."

Wird man etwa auch eine derartige Störung des Gleichgewichts als Bedrohung des konfessionellen Friedens beklagen und bekämpfen?

Matthias Reichmann S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.
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 130337.
Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Hefte einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Kantischer und katholischer Geistestypus.

Eine Betrachtung zum Kant-Jubiläum.

Das ist die heilende und klärende Wirkung der geschichtlichen Distanz: das leidenschaftliche Spiel der Parteien beruhigt sich, der früher umfehdete und umschwärmte Heros erscheint in seiner überparteilichen Wirklichkeit. Ja, das scheint das Merkwürdige geschichtlicher Entwicklung zu sein, daß alles Gegeneinander der Parteien nur der allseitigen Erkenntnis des einen Heros diene. Bewunderung der Freunde wie Kritik der Gegner bringen nur verschiedene Seiten seiner Eigenschaft zur Erscheinung, und es mag sein, daß ein Tag der Rückschau dieses letzte Zusammenarbeiten auch zu überraschtem Bewußtsein bringt. So war es beim Luther-Jubiläum, als F. X. Kiefls Aufsatz im „Hochland" (Okt. 1917) und Ernst Troeltschs Darlegung in der „Neuen Rundschau" (Okt. 1917) die Persönlichkeit des Vielumstrittenen auf nahezu dieselben historischen und seelischen Komponenten zurückführten. Und es scheint, daß auch Kant gegenüber dieser Standpunkt unbeirrter Objektivität am Durchbruch wäre. Die neueste Kantwürdigung der Marburger, wie sie im Nachwort der Neuauflage von Natorps Platonbuch und noch mehr in Nikolai Hartmanns Erkenntnismetaphysik sich herausbildet, die tiefbohrende Kantdarstellung und Kantkritik, die Simmel vom Standpunkt des konsequenten modernen Individualismus geschrieben hat, endlich die bedeutsame Auseinandersetzung des französisch-belgischen Thomismus mit Kant, die Maréchal in seinem „Point de départ de la Metaphysique" vollzieht — alle diese drei Richtungen dürften auf ein einziges Kantbild hin konvergieren[1]. Diese tiefere Erfassung Kants fußt auf tieferer Erfassung der Zeitprobleme, als deren Lösung seine Philosophie gedacht war[2].

Es ist einmal das Erkenntnisproblem, wie es durch den Gegensatz vom Rationalismus und Empirismus gegeben war: im Rationalismus wohl eine Grundlegung der Allgemeingültigkeit der Vernunftwahrheiten, aber die Unmöglichkeit einer genügend gesicherten Erfassung der konkreten Sinnen- und Individualwelt, eine Unmöglichkeit, die durch die Vermittlungsversuche Leibniz' eigentlich nur deutlicher heraustrat; im Empirismus wieder wohl eine positive Wertung der Erfahrungswelt, aber die Unmöglichkeit des Aufbaus einer allgemeingültigen Wissenschaft. Die aristotelisch-scholastische Vermittlung, welche die Erfahrungswelt als versinnlichte Ideenwelt faßte und damit das (abbildhafte) Erkennen der Erfahrungswelt als ein einschlußweises Erkennen ihres ideenhaften Grundwesens — diese Vermittlung war in den Enttäuschungsstürmen des ausgehenden Mittelalters untergegangen, und es bedurfte einer neuen, die aus der neuen Problemstellung herauswuchs. Daß diese Vermittlung eine Vermittlung im Menschen allein wurde und nicht, wie vordem, eine Vermittlung in

---

[1] Paul Natorp, Platos Ideenlehre[2] (Leipzig 1922). Nikolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik des Erkennens (Berlin 1921) 109 ff. Georg Simmel, Kant[5] (Berlin 1921). J. Maréchal, Le point de départ de la Metaphysique III (Paris 1923).

[2] Wie sehr Kant eine Synthese bedeutet, dazu vgl. auch Ed. v. Hartmanns Ableitung Kants aus der Zeitphilosophie (Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik [Leipzig 1894] 1 ff.).

der Zweiheit von Welt und Mensch, das liegt, wie Georg Simmel meisterlich nachgewiesen hat, an dem eigentümlichen Individualismus der Umwelt Kants, an jener Lehre vom „Menschen schlechthin", der dem 18. Jahrhundert der Inbegriff aller Wirklichkeit und allen Wertes war. Dieser Individualismus, der im Grunde doch kein Individualismus war, glaubte an die völlige „Gleichheit" desselben Menschen in allen individuellen Menschen. Dieser „Allgemein-Mensch" war das Idol des Jahrhunderts, der Mensch der absoluten Autonomie gegenüber Natur und Gott, aber gleichzeitig der unerbittliche Tyrann gegenüber jedem Eigenrecht und Eigenwillen des konkreten Individuums. Die „Menschheit im Menschen", das ist jener Mensch, von dem die „Menschenrechte" sprechen, an den Rousseau als den wahren Menschen glaubt, — und dieser Mensch allein, der Allgemein-Mensch, nicht der Individualmensch, ist der kantische „Gesetzgeber der Natur", — in kantischer Terminologie, das transzendentale, nicht das empirische Subjekt. So kann man mit Recht mit Simmel sagen, daß für Kant „Wahrheit nur objektive, d. h. für alle gültige Wahrheit sein kann", und daß für ihn „die Idee, daß ein jeder seine besondere Wahrheit hat, ein Widerspruch und ein Greuel" wäre; denn diese Objektivität ist in der Objektivität des „Allgemein-Menschen" verankert, der als ein und derselbe allen Einzelmenschen einwohnt, oder besser, der das Ideal ist, dem der Einzelmensch in „unendlichem Progreß" zustrebt, aber gleichzeitig ein Ideal, das „von der Ferne her", wie Simmel sagt, das Erkennen des empirischen Individualmenschen normiert. Es ist „hier erkenntnistheoretisch die Welt auf das Ich gestellt, aber auf das schlechthin allgemeingültige Ich.... Die objektiv wahre, sachlich notwendige Erkenntnis ist die subjektiv allgemeine, an der Übereinstimmung aller möglichen Subjekte erkennbare; damit aber wird sie zum Produkte dessen, was eben allein allen gemeinsam ist, des Allgemein-Menschen in uns, des überhistorischen, überindividuellen ‚Menschen überhaupt', der sich zu allen einzelnen verhält wie der Allgemeinbegriff zu seinen Exemplaren."[1]

Und was für die Erkenntnisfrage gilt, gilt in gleicher Weise für die ethische Frage. Alles Gesetz steht nicht über dem Ich, sondern ist Produkt des Ich; aber dieses Ich ist nicht das konkrete Ich des individualen Menschen, sondern wiederum der „Allgemein-Mensch". Darum ist das „selbstgegebene" Gesetz nur dasjenige Gesetz, das seiner logischen Natur nach für alle Menschen Gültigkeit hat oder wenigstens haben kann, und es ist sogar ein Gesetz, das als ewig unerfüllbares Ideal über der empirischen Wirklichkeit steht, die immer nur, wiederum in „unendlichem Progreß", nach ihm strebt, ohne es je zu erreichen.

Ist also das wahre Bild der kantischen Philosophie nicht dasselbe wie das Bild jener griechischen Philosophie, die einen schroffen Strich zog zwischen der empirischen Sinnen- und Individualwelt und der ewigen, unveränderlichen Ideenwelt? In platonischer wie kantischer Philosophie — die eine einzige Beziehung des „Strebens" zwischen empirischer Welt und Ideenwelt, dort das Streben des platonischen „Eros" und hier des kantischen „unendlichen Progreß"! Und wir wissen ja auch jetzt, daß nicht bloß Platon dieser Entwertung der Sinnen- und Individualwelt unterlegen ist. Denn was bedeutet bei Aristoteles die Alleinwertung der Allgemeinideen in der Methodenlehre und

[1] Simmel, Kant (XVI. Vorlesung) 256 f.

die Lehre von den Allgemeinideen als Wesensformen der konkreten Dinge anders als Entwertung des Konkreten und Individuellen zur ratio materiae, zum schlechthin Unwirklichen, weil Vergänglichen? Und wenn diese echt spätantike Auffassung noch im thomistischen Individuationsprinzip fortlebt —, müssen wir dann nicht Maréchal und den früheren Andeutungen Sertillanges' recht geben, wenn sie in der kantischen Philosophie trotz allem eine Lösung sehen, die dem Thomismus innerlich näher stehe, als es den Anschein hat?

Darin kann also im Grunde kein Zweifel sein, daß Kant mit Platon und Aristoteles und Thomas den Standpunkt einer Entwertung der konkreten Sinnen- und Individualwelt teilt und den einer Alleinwertung des „Allgemeinen". Wenn Platon, Aristoteles und Thomas nur eine Wissenschaft der „Allgemeinideen" kennen und Kant jede Wissenschaft nur durch das ‚a priori' ermöglicht sein läßt, so bedeutet das im Grunde dieselbe Ablehnung einer wahren Wissenschaft des Konkreten und Individualen. Kant bedeutet hier im Grunde nur einen Rückgang zur vorskotistischen Philosophie, wie auch Maréchal klar zugibt. Er steht hier in ausgesprochenem Gegensatz zu Leibniz, der auf deutschem Boden, wie Suarez auf spanischem Boden, die skotistische Linie zu (relativer) Höhe führt. Wie der weltweite Geist eines Leibniz die Franziskusehrfurcht vor Eigenwirklichkeit und Eigenwert des Individuellen weiterzuführen wußte, so erstickte in der kantischen Kasernenenge alle Reichtumsfülle der Individualwelt zum wohlgezirkelten Ebenmaß des allgemeingültigen „transzendentalen Subjekts".

Aber diese Betrachtungsweise führt doch nur bis vor das Tor des eigentlichen Kantproblems. Auch Platon, Aristoteles und Thomas kennen keine Eigenwertung des Individuums, aber aus ihrem Gedankenbau wächst doch organisch die spätere skotistische Neuwertung[1]. Warum aber ist der Ausklang der kantischen Geistesperiode das furchtbare Chaos von heute? Die skotistische Neuwertung des Individuums eint sich letztlich bruchlos in den einen Bau der philosophia perennis. Warum aber brachten die mächtig emporstrebenden empirischen Wissenschaften des 19. Jahrhunderts die kantische Zwingburg des „transzendentalen Subjekts", des Tyrannen „Allgemein-Mensch", immer wieder zum Zusammenstürzen, — oder warum wenigstens ist so bittere Fehde zwischen ihnen und so geflickter Friedenszustand, wie ihn die Theorien Diltheys, Troeltschs, Sprangers, Windelbands u. a. versuchen?

Hier rühren wir an die eigentliche Tragik des kantischen Geistestypus. Hier liegt auch die eigentliche wurzelhafte Auseinandersetzung zwischen ihm und dem katholischen Geistestyp: der eigentliche Grund ihrer Unvereinbarkeit. Gewiß, kantische Philosophie wie die philosophia perennis der Antike, Patristik und Scholastik sind einig im Programm einer objektiven Wahrheit. Aber diese objektive Wahrheit ist für die philosophia perennis verankert im Sein und damit letztlich in Gott, während Kant sie verankert im reinen Bewußtsein und damit im Menschen (d. h. dem Allgemein-Menschen). Der Dualismus von Sein-Bewußtsein in der philosophia perennis ist der unendlich weite Spannungsbogen, der alle Individualitätsfülle unvermindert umschirmt. Der Bewußtseins-

[1] Vgl. zu diesem allmählichen Übergang M. Grabmann, Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez, in der Suarez-Festschrift (Innsbruck 1917).

Monismus Kants aber ist die heillose Enge, die alle Fülle ineinanderpreßt, wohl auch zu einer Spannung, aber zur Spannung eines Explosivstoffes, zur Spannung, die in Revolution sich entlädt. Der wahrhaft „katholische", d. h. weltweite, Geistestypus trägt in seiner Andacht zum Objektiven letztlich die Andacht zum unendlichen Gott, und darum fordert er geradezu Fülle und Entfaltung eigenwertigen individualen Lebens, weil erst in dieser Fülle und Entfaltung eine Ahnung aufdämmert von der Unausschöpflichkeit der Tiefen Gottes. Der kantische Geistestypus aber hat zum letzten Sinn seiner Andacht zum Objektiven nur die Andacht zum reglementierten Normmenschen, und darum sieht seine Welt aus wie jene Gärten französischer Parkkultur, die nicht emporwachsen in Auswirkung eigener Natur, sondern die schemenmäßig zugeschnitten werden müssen nach fremden Mustern. Katholischer Geistestypus ist ein freies Hin- und Herwogen zwischen Welt und Seele und damit die fruchtbare Urbedingung immer neuen und reicheren Lebens. Kantischer Geistestypus ist wohl heroisch in seiner Einsamkeit des Bewußtseins, aber es ist ein Heroismus, der die Seele selbst zerstört.

Das sind vorläufige Grenzlegungen. Wir müssen nun das Einzelne sehen, und zwar nach dreifacher Hinsicht: das Problem von Welt und Ich, Freiheit und Gesetz, Gott und Mensch.

* * *

Welt und Ich. — Es ist unleugbar: Kant stand vor einem weit schwierigeren Problem als die Philosophie der Vorzeit. Diese hatte die erkenntnistheoretische Lösung eines natürlichen Realismus vorausgesetzt, ihre eigentliche Arbeit galt der Philosophie des realen Seins. Kant aber war der Erbe Descartes' und Leibniz'. Descartes', der das Problem in seiner schärfsten Form gestellt hatte, und Leibniz', der an seinem Lösungsversuch gescheitert war. Denn was bedeutete die Flucht Descartes' in den im Erkennen unmittelbar erfaßten Gott anders als die Flucht vor einer innergeschöpflichen Lösung des Problems der Erkenntnis der Außenwelt? Und was ist der Sinn der unentwirrbaren prästabilierten Harmonie Leibniz' anders als das verzweifelte Ringen um eine solche innergeschöpfliche Lösung?[1] Wie also ist die prinzipielle Geschlossenheit unsres Bewußtseins zu vereinigen mit dem doch ebenso notwendigen Dualismus von empfangendem Erkennen und ich-unabhängigem Erkenntnisobjekt? Das ist ja das Paradox des Erkenntnisvorgangs, daß beides in ihm nicht wegzuleugnen ist: die Tatsache der unentrinnbaren Geschlossenheit des Bewußtseins, seiner völligen „Fensterlosigkeit", und die Tatsache, daß dasselbe Bewußtsein unwegdeutbar auf ein von ihm unabhängiges, in sich selbst ruhendes Objekt weist. Die Lösungsversuche Descartes' und Leibniz', die diese Unabhängigkeit des Objekts in einer vom Ich verschiedenen realen Welt verankern wollten, waren gescheitert oder wenigstens unbefriedigt geblieben. Sollte es nicht möglich sein, die notwendige Dualität von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt in das eine Erkenntnissubjekt selber zu verlegen? Das ist die Fragestellung, in der Kants Transzendentalismus uns seinen letzten Sinn enthüllt. Simmel hat recht, wenn er die populäre Mär vom Subjektivismus Kants scharf bekämpft, und er trifft sich ja hierin nur mit der Mar-

[1] Vgl. u. a. H. Heimsoeth, Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz (Gießen 1912 u. 1914).

burger Kantdeutung, die aus ihrem sachlichen, in sich schwebenden Gesetzgewebe jede Spur des konkret Individuellen getilgt hat und so eigentlich dem Husserlschen „transzendentalen Objekt" fast näher steht als dem „transzendentalen Subjekt" ihres Meisters.

Kant faßt die Welt als reines Erkenntnisprodukt des Ich, und insofern ist seine erkenntnistheoretische Lösung Gleichsetzung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, Identität von Welt und Ich. Aber dieses Ich „ist nicht der reale, historische Mensch, sondern ein ideelles Gebilde" [1]. „Nicht der Intellekt als seelische Energie, als Bewährung eines individuellen Lebens ist mit der ‚Einheit des Bewußtseins' identisch, die den Gegenstand der Erkenntnis formt ..., sondern um das ‚Bewußtsein überhaupt' handelt es sich; und dieses ist nicht individuell, nicht kraftmäßig, sondern ist der Sinn, die Formbedeutung für den geistigen Zusammenhang der Weltinhalte, der in dem jeweilig aktiven Individuum wohnt wie in dem Materienstückchen eines geschriebenen Satzes der logische Sinn, den er trägt." [2] „Das Ich ist nur noch der Punkt, in dem alle Elemente der Erkenntniswelt sich treffen, der Träger oder das Gegenbild des theoretisch erfaßbaren Daseins; eigentlich existiert nur der gleichsam freischwebende Komplex unsrer Erkenntnisse, und das Ich wie das Objekt sind nur Ausdrücke für die einheitliche Form, in der diese sich darbieten. Das Ich als Persönlichkeit, die dem erfaßbaren Dasein gegenübersteht, die subjektive Innerlichkeit, die von sich aus erst ein Verhältnis zur Wirklichkeit sucht — ist dieser theoretischen Philosophie fremd. Aber ebenso fehlt in ihr, sosehr sie eine Philosophie der Objektivität ist, das eigentliche Problem des Daseins." [3] Das Ich Kants ist also mithin nur die „Funktion" dieses Gewebes objektiv insich schwebender Erkenntnisse, der rein formale Ausdruck ihres Ineinandergebundenseins. „Außerhalb ihrer kann es nur die ideelle Gültigkeit der reinen, absoluten, restlos harmonischen Einheit haben, der die Welt innerhalb unsres Erkennens sich zuentwickelt." [4] So kann Simmel den Ausdruck wagen, daß Kant nicht eigentlich „die Welt subjektiviert", sondern „das Ich objektiviert" habe, weil eben Kants Ich, das transzendentale" Ich, letztlich nichts ist als die formale Einheit der in sich schwebenden Weltinhalte. „Dieses Weltbild ist durch das Ich da, aber das Ich ist für das Weltbild da." [5] Denn das ist „schließlich die Einheit des kantischen Weltbildes: das Aufeinanderhinweisen, Auseinanderfolgen, Miteinanderverbundensein aller Elemente der Wirklichkeit — weil sie eben nur dann der Wirklichkeit angehören, wenn der Verstand sie als der Erfahrung notwendig zugehörend begreift, d. h. in gesetzlichen Verbindungen, die schließlich jedes mit jedem in Beziehung setzen" [6].

So hat die Kantkritik des konsequentesten deutschen Philosophen des Individualismus dasselbe Kantbild gestaltet wie auch die konsequenteste deutsche Kantschule: die Marburger Schule. Was Simmel schließlich als den Sinn des kantischen gesetzgebenden Ich herausschält, ist nichts als der absolute, in sich selbst schwebende objektive „Sinn", der für Natorp Kern und Struktur seiner allein bestehenden idealen Gesetzeswelt ist. Kants Identität von Welt und Ich endet mithin mit der vollständigsten Ent-Individualisierung von Welt

[1] Simmel, Kant 3/4. [2] Ebd. 63. [3] Ebd. 112/113. [4] Ebd. 77.
[5] Ebd. 78. [6] Ebd. 114.

und Ich. Seine „Welt" ist schließlich nur ein in sich schwebendes Gefüge mathematischer Formeln, und sein „Ich" ist nur die formale Einheit, die sie zusammenschließt, besser, der formale Ausdruck ihres „Ineinanderschwebens". Gewiß, auch für die griechische, patristische und scholastische Philosophie galt als Wissenschaftsideal das Ideal der rein logischen Ableitung, das Ideal einer logischen Struktur der Allgemeinbegriffe. Aber dieses kalte Gewebe war doch für sie nur wie ein Schleier, hinter dem die ganze Wunderfülle der unausschöpflichen Individualwelt aufleuchtete und mit Blut und Leben ihn durchbrach. Für Kants rationalistische Blickenge aber war diese eigentliche Welt das schlechthin Unerkennbare, das ignotum X, und was von ihr, in unerklärlicher Weise, durch die Sinne einströmte, war nur „Materie" der Erkenntnis, „Materie" im verächtlichen Sinne der antiken Sinnenentwertung. Das letzte Restchen der wirklichen Welt muß erst umgeformt werden in jenen grauen, wesenlosen Schleier der in sich schwebenden Begriffswelt. Welt und Ich, kosmische und seelische Lebensfülle sind für den kantischen Geistestypus nur ignotum X, ein Etwas, von dem alte Sagen melden, und der aufgeklärte Denker zuckt darüber die Achseln. Die Welt, in der er zu Hause ist, das Ich, an das er glaubt, ist allein die unveränderliche Einerleiheit des Kosmos starrer Gesetze und toter Allgemeinbegriffe.

Doch spricht der Kantianismus nicht von einem „unendlichen Progreß", in dem der Erkenntnisprozeß zur Höhe seines Ideals strebt? Ließe sich also nicht vielleicht sein Geistestypus dahin deuten, daß er das strömende Leben in das „unendliche Streben" des Erkennens verlege? — Aber was bedeutet denn dieser verführerische „unendliche Progreß" in Wirklichkeit? Ist er ein wirkliches Ansteigen zu immer größerer Erkenntnis, immer reicherer Erfassung des Wesens? Oder besagt dieser „unendliche Progreß" nicht vielmehr, daß das Ideal der Erkenntnis, nämlich das mathematisch-zwingende Gesetzgebäude, nie erreicht werden könne? Wenn es aber nach Kant keine wahre und gültige Erkenntnis gibt als die methodisch-mathematische, und diese Erkenntnis nie erreicht werden kann, weil das apriori reines Ideal, unverwirklichbarer Grenzbegriff ist, ist dann der „unendliche Progreß" etwas anderes als „unaufhörliches Versagen"? Und wenn dem so ist, kommt dann nicht, durch die Lehre vom „unendlichen Progreß", zu der kasernengrauen Trostlosigkeit der Weltstruktur der Allgemeinbegriffe noch der Hohn der Sisyphusarbeit?

Damit rühren wir an die erschütterndste Tragik des kantischen Geistestypus: den unheilvollen Zwiespalt zwischen jener idealen Identität von Welt und Ich und den konkreten erkennenden Individuen. Gewiß, die erkenntnistheoretische Schwierigkeit des Dualismus zwischen Ich und realer Welt war wie ein gordischer Knoten durchhauen, wenn Welt und Ich in Eins gesetzt wurden. Aber die gewaltsam durchhauene, nicht organisch gelöste Schwierigkeit verwandelte sich nun in eine weit größere: die Schwierigkeit, nun innerhalb der Subjektivität des Ich die Objektivität der Erkenntnisinhalte zu retten. Um diese Schwierigkeit zu lösen, mußte Kant zu seiner Doppelung des Ich greifen: die Erkenntnisinhalte des konkreten Ich sind nicht die schlechthin objektiv gültigen, sie sind nur der „unendliche Progreß" zu den Erkenntnisinhalten des ideellen, des „transzendentalen" Ich. Nicht fällt die objektive Welt mit dem konkreten Ich zusammen, sondern allein mit dem allgemeingültigen Ich, mit

dem „Allgemein-Menschen". Das ist aber noch nicht alles. Auch für die griechische, patristische und thomistische Philosophie galt, daß das Wesen, die forma des konkreten Individuums der „Allgemein-Mensch" sei. Aber dieser „Allgemein-Mensch" wohnte irgendwie dem konkreten Individuum ein, das konkrete Individuum hatte irgendwie positiven Teil an der Alleinwirklichkeit und dem Alleinwert dieses „Allgemein-Menschen". Dieser letzte Rest einer Ehrfurcht vor Realität und Wert der konkreten, individualen Welt, der noch geblieben war, ist bei Kant indes völlig getilgt. Bei ihm ist der „Allgemein-Mensch", d. h. das „transzendentale Subjekt", schlechthin über alle empirische Verwirklichung erhaben. Ja, wenn wir den Worten der Kantdeutung des derzeitigen Präsidenten der Kant-Gesellschaft, Artur Lieberts[1], glauben wollen, so wäre eine empirische Verwirklichung geradezu der Sündenfall, ja der Todessturz und Höllensturz dieses idealen „Allgemein-Menschen". Alle empirische Verwirklichung ist Sündenschmutz und Todeswunde für das kantische mit der Welt identische „Allgemein-Ich". So strebt denn im kantischen System das konkrete Individuum immer wieder, in „unendlichem Progreß", zur allein gültigen Erkenntnisweise des idealen Ich, des „Allgemein-Menschen". Aber es *darf* dieses sein Ziel nicht erreichen, und das ideale Ich übt seine Wirkung auf das konkrete Ich nur „von der Ferne" her. Beide verhalten sich gleichsam wie der orientalische Aussätzige und der an der Straße stehende Gesunde: sie dürfen nicht zueinander kommen, damit der Aussätzige nicht den Gesunden beflecke. Der „unendliche Progreß", der sein Ziel nicht erreichen darf und *in* diesem „Nicht-dürfen" von seinem Ziele normiert wird, ist die Klapper des Aussätzigen, die eine Verbindung zwischen ihm und dem Gesunden herstellt, indem sie sie verbietet. Mit diesem ethischen Untergrund der kantischen Erkenntnislehre aber ist bereits seine Ethik berührt.

Freiheit und Gesetz. — Es ist wahr: Kant stand vor dem vielleicht schwierigsten Problem der Sittlichkeit, dem Problem der Vereinigung objektiver Sittlichkeit, deren Ausdruck das allgemeingültige Gesetz ist, und subjektiver Sittlichkeit, deren Ausdruck persönliche Wesensentfaltung ist, also Freiheit von allem rein äußern Gesetzeszwang, Freiheit zum innern Gesetz des eigenen gottgewollten Wesens. Auch Patristik und Scholastik standen vor dem gleichen Problem. Wenn Augustinus von der Liebe spricht, die über dem Gesetze stehe und aus innerer Selbstbestimmung die Inhalte des Gesetzes erfüllt, — wenn die Scholastik diese Lösung in ihre Formel von der Liebe als forma virtutum, als innere Triebkraft und Wurzel des sittlichen Lebens kleidet, so ist das nichts als Antwort auf dieses Problem. Denn mit dieser „Liebe" ist eine Kraft oder Richtung menschlichen Innenlebens aufgezeigt, die aus sich, von innen her, das Gesetz nicht bloß erfüllt, sondern geradezu in einer Art unfehlbaren Instinkts enthält: Ama, et fac quod vis — „Liebe, und dann tu, was du willst! ... Innen sei die Wurzel der Liebe; aus dieser Wurzel kann nur Gutes sprossen" (Aug., In ep. Ioann. tract. 7 8). Aber das ist der große, unübersteigliche Unterschied zwischen Patristik-Scholastik und Kant. Für Augustinus und Thomas war diese „Liebe" darum *die* Kraft subjektiver Sitt-

[1] Die geistige Krisis der Gegenwart (Berlin 1923) 51 u. a. Vgl. *diese* Zeitschrift 106 (1923/24 I) 36 f.

lichkeit, weil sie auf eine doppelte Realität zurückwies, auf die Realität des gottebenbildlichen Menschen und die Realität des Mensch-Urbildes Gott. In der „Liebe" ist gleichsam die vollkommenste Bewußtheit des objektiven Menschenwesens und darin die tiefste bewußte Einheit mit Gott, dem Einheitsurgrund objektiver Sittlichkeit, und damit ist die in der „Liebe" wurzelnde subjektive Sittlichkeit nur das Aufstrahlen der objektiven[1]. Für Kant dagegen, dem Welt und Ich zusammengeschmolzen sind in ein einziges, insichschwebendes Bewußtsein, ist diese Lösung unmöglich. Er muß wiederum, wie eben subjektives Erkennen und objektiver Inhalt, so hier objektive und subjektive Sittlichkeit in das eine Bewußtsein hineinspannen. Der erkenntnistheoretischen Identität von Welt und Ich entspricht die ethische Identität von Gesetz und Freiheit: wie die Welt erkenntnismäßig das Produkt des Ich ist, so das Gesetz das Geschöpf der Freiheit. Sittlichkeit ist Selbstbestimmung des Menschen, Autonomie, aber Selbstbestimmung zum allgemeingültigen Gesetz. Denn der kategorische Imperativ lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!"

Aber wiederum, dieses Ich, das in absoluter Freiheit (Freiheit auch Gott gegenüber) dieses Allgemeingesetz sich gibt, ist nicht das persönliche Ich des konkreten Menschen. Weder Freiheit noch Gesetzgeberrolle kommen dem konkreten Individuum zu. Freie Selbstbestimmung und Gesetzgebung sind allein die, aller empirischen Wirklichkeit entrückten, Taten des idealen „Allgemein-Menschen". Das konkrete Individuum ist wiederum nur der „unendliche Progreß" zu dieser „intelligiblen" Freiheit und Gesetzgebung. Das konkrete Individuum ist, immer nur in unerbittlicher Folgerichtigkeit das kantischen Apriorismus, der Sklave, der nichts ist als das in sich selber wertlose Anwendungsgebiet allgemeingültiger Gesetze, und noch dazu einer, der verurteilt ist, ewig nach Erfüllung des über ihn verhängten Gesetzes zu streben, ohne diese Erfüllung je erreichen zu können, ja zu dürfen. Er ist nicht bloß Sklave, dem jede Freiheit der Selbstbestimmung genommen ist, sondern auch noch Sklave, der aus Ehrfurcht vor dem idealen Gesetz, das durch empirische Verwirklichung nicht beschmutzt werden darf, sich lebenslang als Verbrecher und Aufrührer fühlen muß, sozusagen als die personifizierte Sünde. Das ist die folgerichtig ethische Seite des kantischen Geistestypus: die Autonomie des idealen „Allgemein-Menschen", erkauft um den Preis der Versklavung und völligen sittlichen Entwertung des konkreten, individualen Menschen. Und wenn wir wiederum hier daran denken, daß, wie Simmel es darlegt, dieser ideale „Allgemein-Mensch" letztlich nur ein unpersönliches Gesetzgefüge ist, — bedeutet dann nicht das scheinbar so freiheitliche kantische Ethos in Wahrheit die erschreckendste Gesetzvergötzung, eine solche Herrschaft des alleinwertigen Reglements des für alle unterschiedslos geltenden „Normmenschen", die allen Eigenwert des Individuums nicht bloß zertritt, sondern in den gröbsten Schmutz tritt, in den Schmutz der Sünde? Denn ist nicht, kantisch folgerichtig gedacht, gegenüber dem ideal strahlenden Gesetz das Individuum der notwendig ewige Sünder? — So stehen wir, fast unbewußt, an der eigentlich religiösen Wurzel des kantischen Geistestypus.

[1] Vgl. unsre Ausführungen in der Zeitschrift „Seele" V (1923) 203 ff. 239 ff.

Gott und Mensch. — Wir brauchen hier nur die letzten Folgerungen aus den bisherigen Darlegungen zu ziehen. Wir sahen auf der einen Seite, wie Kants Lösung Identität ist, Identität von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, Identität absoluter Freiheit und absoluten Gesetzes. Wir sahen auf der andern Seite, wie diese Identität, um die Anforderungen objektiver Wahrheitsgeltung und objektiver Sittlichkeit erfüllen zu können, in sich selber eine neue Dualität ausbilden mußte, die Dualität des idealen Menschen zum konkreten Menschen, des schlechthin „Vollkommenen" zum schlechthinnigen „Sünder". Wenn wir uns nun daran erinnern, daß, wie Kiefl und Troeltsch es übereinstimmend ausführen, das ursprüngliche Luthertum (wie es heute fast nur noch in der Barth-Gogarten-Thurneysen-Gruppe lebt) aus zwei Komponenten sich zusammensetzt, der Lehre vom alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott, und der Lehre vom seinshaft sündigen Menschen (in Kraft der seinshaften, untilgbaren Erbsünde), — ist dann nicht Kants Identitätslehre nur Fortwirkung des lutherischen Gottesbegriffes und seine Dualitätslehre Fortwirkung des lutherischen Menschbegriffes?

Die ganze Geistesentwicklung von Meister Eckart bis Luther hatte alle Eigenwirklichkeit und allen Eigenwert des Geschöpfes so lange aufgelöst, bis bei Luther, wie Troeltsch sich ausdrückt, die „Spontaneität" des Menschen nur Erscheinungsform des alleinwirklichen und alleinwirksamen Gottes war. Ja, in Meister Eckarts Lehre selbst war bereits der spätere Umschwung vom Menschen als Erscheinungsform Gottes zum vergöttlichten Menschen, vom Allein-Gott zum Allein-Menschen, vorbereitet. Denn mit zwei Ausdrücken belegt der Altmeister der deutschen Mystik den ewigen Kern des Einzelmenschen, einmal mit dem Namen des „Seelenfünkleins", in dem Gott ganz „bloß" wäre, und dann wieder mit dem Namen der „Menschheit" schlechthin, so daß der von Eckart ausgehenden neuzeitlichen Geistesbewegung bereits das Prognostikon ihres Umschlagsschicksals gestellt ist: von der Auflösung des Menschen in Gott zur Auflösung Gottes in den Menschen, vom alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott Luthers (der Entfaltung des Eckartschen „Seelenfünkleins") zum alleinwirklichen und alleinwirksamen „Allgemein-Menschen" Kants (der Entfaltung der Eckartschen „Menschheit").

Und werden wir in konsequenter, geistesgeschichtlicher Ableitung nicht auch sagen müssen, daß der Eckartsche Ausgangspunkt seinen eigentlichen Ursprung im thomistischen Individuationsprinzip habe? Nach thomistischer Auffassung, die nur die antike Entwertung des Individuums übernimmt, ist die Wesensform des individuellen Menschen der „Allgemein-Mensch", die natura humana qua talis. Mithin gründet alle Verschiedenheit der Einzelmenschen allein im Körper. Es droht also die Lehre nicht bloß einer qualitativen Gleichheit der Menschenseelen, sondern auch einer quantitativen Selbigkeit. Denn wenn wir von den verschiedenen Körpern absehen, so ist nicht einzusehen, warum die eine „menschliche Natur an sich", der eine, überall gleiche „Allgemein-Mensch" in einer Mehrzahl vorhanden sein sollte. Wenn die Menschenseelen grundsätzlich der eine überall gleiche „Allgemein-Mensch" sind, wodurch unterscheiden sie sich voneinander, wenn sie ohne Leib gedacht werden? Hier wird sichtbar, wie die Lehre von der qualitativen Gleichheit der Menschenseelen in gefährlicher Nachbarschaft steht zu der Lehre der arabischen Aristoteliker von dem einen Intellekt, der allen Men-

schen gemeinsam ist[1]. Dieser arabische, allen gemeinsame eine Intellekt ist aber in gleichfalls folgerichtigem Aristotelismus der nus, der Intellekt schlechthin, d. h. Gott. Wenn wir diese unterirdischen Verknüpfungen beachten, gewinnen wir erst die rechte Schätzung des großen Dienstes, den Duns Scotus mit seinem neuen Individuationsprinzip dem Thomismus geleistet: wie er ihm die Wege freimachte für jene geklärte Erbsündelehre, die die letzten Spuren einer irgendwie seinshaften Sünde beseitigte und sie einzig und allein in die freiwillige Gnadenberaubtheit verlegte, so schnitt er auch jene letzten Fäden durch, die den Thomismus noch mit dem arabischen Aristotelismus verbanden. Denn wenn — wie Scotus lehrt — die Individualität in der Seele selber begründet ist, so schwindet die letzte Möglichkeit jener gefährlichen Gleichsetzung des „Allgemein-Menschen" mit Gott.

Wenn also Kant sein „transzendentales Subjekt" zum eigentlichen All-Inbegriff macht, zum Identitätspunkt zwischen Subjekt und Objekt im Gebiet des Erkennens wie des Wollens —, und wenn er dieses „transzendentale Subjekt" als den „Allgemein-Menschen" faßt: ist dann nicht der „Mensch-Gott" der eigentliche Sinn seines Systems, — so daß er eigentlich schon darum alle christliche Menschwerdung ablehnen muß, weil ihm der „Mensch schlechthin" bereits Gott ist?

Die andere Seite der Entwicklung aber — vom lutherischen untilgbaren Erbsündemenschen zum kantischen wesenhaft unvollkommenen „empirischen Subjekt" — fußt in geradliniger Entwicklung in jener Erbsündelehre der Spätscholastik, die die Erbsünde geradezu in das Sein des Menschen verlegte. Wenn die Erbsünde aber so gefaßt wird, hat dann Luther nicht Recht, wenn er von Untilgbarkeit der Sünde spricht und nur eine äußerliche Nicht-Anrechnung zuläßt? Damit aber beginnt jene Seelenhaltung des eigentlich gewollten Zwiespaltes: des Zwiespaltes zwischen dem notwendig und unausrottbar sündhaften konkreten Menschen und dem strahlenden Christenideal, das ihm vor Augen gestellt ist. Dieses Christenideal heißt in der ersten Periode des Protestantismus Christus: Er allein ist die „Gerechtigkeit" des Christenmenschen; alle gute Tat des Christen ist unter keiner Rücksicht seine Tat, sondern völlig allein Christustat. Der Periode des orthodoxen Protestantismus folgte der humanitaristische Rationalismus. Nun lautete das Ideal nicht mehr: Christus, sondern: der reine Mensch, der „Mensch an sich". Das Ideal hatte seinen Namen geändert, aber die Haltung des konkreten Menschen zum Ideal war die gleiche geblieben, wie wir es nun bei Kant sehen: der konkrete Mensch ist wie einst so auch jetzt der wesenhaft Unvollkommene, der Sünder schlechthin; Wirklichkeit und Wert hat, wie einst allein „Christus", so jetzt allein der „Allgemein-Mensch", und zwischen beiden gähnt, wie einst die Kluft der vergeblich angestrebten eigenen „guten Werke", so jetzt der Abgrund des wesenhaft versagenden „unendlichen Progresses"; wie einst im orthodoxen Protestantismus „Christus" von oben her, nicht kraft seiner Einwohnung, die Sünde deckte, so normiert jetzt der „Allgemein-Mensch" „von der Ferne" her das

[1] Thomas selbst grenzt sich gegen diesen Averroismus ab, indem er das forma materiae als Wesenseigenschaft der Seele bezeichnet (S. Theol. 1 q. 56 a. 2 ad 1[m]): et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei. Es bleibt also auch in dieser Lösung die materia das principium individuationis formarum (ebd. q. 55 a. 5 corp.), und Thomas sagt unbedenklich: non enim potest intelligi quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei (ebd. q. 55 a. 7 corp.).

Sisyphusringen des „unendlichen Progresses". Es sind nur andere Namen, der Geistestypus ist derselbe.

Ist also der kantische Mensch-Gott nicht erkauft um den Preis des ewigen Sündertums des konkreten Individuums? Und sehen wir nicht in diesem letzten Sinne der kantischen Lösung keimhaft das ganze Schicksal der neuzeitlichen Geistesperiode, besser, der neuzeitlichen Seelenperiode überhaupt? Das Anwachsen des Mensch-Gottes, der ja, wie wir früher sahen, im letzten Sinne nur das vergöttlichte Allgemeingesetz ist, zum allmächtigen Staat-Gott? Und ihm gegenüber die notwendige Entfaltung des geknechteten und bis in den Grund seines Seins zum ewigen Sünder und Verbrecher entwürdigten Individuums zum wahrhaftigen Anarchisten und Revolutionär? Wenn dem konkreten Individuum die Erreichung des Gesetzideals des „Allgemein-Menschen" grundsätzlich versagt ist, warum sollte es nicht dieses unerhörte Joch abwerfen? Ist also der lutherische „Knecht aller Dinge" und der kantische pflichtgekettete Homo phaenomenon nicht der Revolutionär im Keime? Warum wundern wir uns also, daß unser neuzeitliches deutsches Geistesleben hin und her schwankt zwischen dem Extrem absoluter Staatsomnipotenz und Gesetzvergötzung und dem andern Extrem fesselloser Gesetzlosigkeit und absoluter Anarchie? Sind das nicht einfachhin nur notwendige Symptome der Krankheit, an der wir alle, Katholiken wie Protestanten, seit Jahrhunderten leiden? Ist es nicht, wie Max Scheler sehr wahr gesagt hat, die „deutsche Krankheit" —?

* * *

So sehen wir deutlich auf diesem Hintergrund jenen katholischen Geistestypus, dem, wie an anderer Stelle ausgeführt ward, die heutige Entwicklung tatsächlich zustrebt[1].

Das Grundwort der Befreiung heißt „Realität". — Gewiß wollte auch Kant noch eine letzte Zweiheit von Ding-an-sich und Erkennen; aber er machte das Ding-an-sich zum schlechthinnigen ignotum X, zu einem Faktor, der keinerlei Wert und Sinn mehr hatte, und so wurde Identität von Objekt und Subjekt das Entscheidende, mit andern Worten: die furchtbare Verschlossenheit des Ich in sich selbst. Scheler hat durchaus recht, wenn er beim Kantianismus viel mehr die seelische Grundeinstellung als die einzelnen Lösungen betont. Die Einzellösungen sind zeitgeschichtlich begrenzt, die seelische Grundeinstellung aber dauert fort, und das ist jener mißtrauische, in sich selbst verbohrte Ichstandpunkt, jene völlige Unfähigkeit, eine Realität anzuerkennen, deren Fülle alles Erfassen übersteigt und die darum vom Erkennen die hingegebene Demut des Empfangens fordert, aber der herrscherlichen Geste sich verschließt. Gewiß, auch Kant und Kantianismus sprechen von einem „unendlichen Progreß", der gerade für den Standpunkt des Transzendentalismus erfordert sei. Aber wir sahen bereits, wie dieser „unendliche Progreß" in Wahrheit ein „unendliches Versagen" bedeutet. Ja im Gegenteil, gerade der „unendliche Progreß" ist der Punkt, von dem aus Nikolai Hartmann seine eigene (Marburger) Schule ins Herz trifft: „Unendlicher Progreß" gerade ist nur erklärbar durch die unausschöpfliche Realität. „Der ... Sinn dieser Idee" (d. i. des „unendlichen

[1] Vgl. des Verfassers „Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart" (München 1923).

Progresses"), so schreibt Hartmann in den machtvollen Schlußworten seines Buches, „ist nicht die idealistische Auflösung des transzendenten Gegenstandes, sondern gerade seine Bestätigung. Denn bestünde er nicht an sich und unabhängig vom Erkennen, so wäre nicht zu verstehen, warum der Progreß in infinitum fortgehen sollte. Der Gegenstand muß eben an sich unendlich und unerschöpflich ‚sein', um einen unendlichen Progreß im Gange zu halten. Vom Progreß aus gesehen ist gerade die Transzendenz des ontologisch Realen die erste Bedingung des gnoseologischen Grundphänomens."[1] Erst vor der Unausschöpflichkeitsfülle der selbständigen Realität zerbricht die Enge des beschränkten Selbst, bricht der vorher selbstzufriedene Mensch demütig in die Kniee und ist doch gleichzeitig unsäglich emporgehoben, emporgehoben in Weite und Größe der überragenden, alles Fassen überragenden Objektivität. Anerkenntnis der eigenen Enge und Erlösung zur unendlichen Weite sind hier nur zwei Seiten desselben Vorganges. Demut ist Erhebung, und Erhebung ist Demut.

Wenn dem aber so ist, dann leuchtet in ungeahnter Größe gerade von dieser neuen Wendung zur Realität der Gottesgedanke auf. Wenn der „unendliche Progreß" einen „an sich unendlichen" Gegenstand fordert, ist dann nicht die Fragestellung der Erkenntnistheorie bereits die Fragestellung nach Gott? Alle „Unendlichkeit" des geschaffenen Gegenstandes gerade in ihrer „Unendlichkeit" als der geheimnisvolle Fingerzeig auf Ihn, der allein Der Unendliche ist: Deus infinitus et incomprehensibilis? Wenn Augustin den „unendlichen Progreß" vom „unendlichen Gott" ableitete, da er von Ihm sprach, den man sucht, um Ihn zu finden, und den man findet, um Ihn weiter zu suchen, so ist der neuzeitliche Weg, der sich dämmernd aufzuschließen scheint, die Blickrichtung auf den „unendlichen Gott" vom kantisch gegebenen „unendlichen Progreß" aus. Der Kantianismus überwindet sich selbst: so wenig kann er dem scheinbar „unerkennbaren" Gott, dem ignotum X entrinnen, daß dieser Gott aufleuchtet gerade im Herzpunkt des Systems, im scheinbar in sich geschlossenen „unendlichen Progreß". Und von hier aus zerstört das kantische Denken auch folgerichtig seinen eigenen theologischen Rationalismus, jene philiströse „Religion in den Grenzen der Vernunft". Wenn unser Erkennen selbst schon als Erkennen letztlich auf den Unendlichen und darum unbegreiflichen Gott weist, warum sollte es nicht den letzten Schritt tun und praktisch im Autoritätsglaubensakt anerkennen, daß es Gotteswahrheiten und Gottestatsachen gibt, die alles Erkennen überhaupt übersteigen, die ich also nur wissen kann, indem ich demütig Gott „glaube, was Er allein sieht" (Augustinus)? Warum sollte unser Erkennen zurückschaudern vor der Tatsache der heiligsten Dreipersönlichkeit, deren abgrundtiefes Geheimnis doch am tiefsten und entscheidendsten die Unendlichkeit Gottes sozusagen zur Erscheinung bringt, die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit gerade im Innersten Gottes, in seiner Persönlichkeit? Warum sollte weiter unser Erkennen Ärgernis nehmen an der Tatsache der Menschwerdung und gerade der in der Kirche fortlebenden Menschwerdung, wo wiederum dieses Geheimnis der unbegreiflichen Erniedrigung, wie Newman sagt, sozusagen nur der menschlich sichtbarste Erweis der Unendlichkeit

[1] N. Hartmann, Metaphysik des Erkennens, Schluß.

und Unbegreiflichkeit Gottes ist: gerade Krippe und Kreuz, gerade die Ärgernisse der Kirchengeschichte als leuchtender Erweis jenes Gottes, der größer ist als unser Herz und unser Verstand: „Anbetungswürdig ist Er in Seiner ewigen Ruhe, anbetungswürdig in der Herrlichkeit Seines Hofstaats, anbetungswürdig in der Schönheit Seiner Werke, aber über alles anbetungswürdiger, königlicher, überzeugender in Seiner Erniedrigung.“ [1] — Ist nicht gerade erst das Geheimnis der Menschwerdung, und zwar in seiner Vollgestalt im Geheimnis des sichtbaren „Haupt und Leib Ein Christus“, jenes Gottgeheimnis, das dem „unendlichen Progreß“ am tiefsten entspricht, der Deus infinitus, qui quaeritur inveniendus et invenitur quaerendus, der Gott, der nicht nur die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Seines ewigen Lebens umspannt, sondern auch und gerade jene ungeheuerlichste Unbegreiflichkeit, die am lebendigsten uns das Unfaßliche und Überragende unsres Gottes zum Bewußtsein bringt: die Person-Einheit von Gott und Mensch, die sich im „Haupt und Leib Ein Christus“ noch auswächst in die schwindelnde Höhe der Einheit von Gott und Menschheit? Bedeutet also der „unendliche Progreß“, folgerichtig durchgedacht, nicht den Zusammenbruch des ganzen kantischen Systems bis hinein in seine Nationalisierung des Christentums?

Das ist aber noch nicht das Letzte. Simmel macht sehr gut aufmerksam, wie für den kantischen Geistestypus das Innewohnen des „Allgemein-Menschen“ im Individual-Menschen schließlich zu einer unerträglichen Intoleranz des persönlichen Urteils führe [2]. Wenngleich es wahr ist, daß theoretisch nach Kant das Erkennen und Urteilen des Individuums nie mit dem alleingültigen Erkennen und Urteilen des „Allgemein-Menschen“ zusammenfällt, so führt doch die Verlegung aller Gültigkeit in den „Menschen“ psychologisch dazu, daß (freilich kantisch inkonsequent!) jeder Mensch sich für den Menschen halte und darum Unterwerfung unter sein Urteil fordere. Mit andern Worten, gerade der kantische Anthropologismus, der kantische Primat des Menschen, führt psychologisch zur unerträglichen Tyrannis des subjektiven Urteils, zur weitgehendsten Intoleranz. Und da jeder Einzelmensch sich praktisch als den Menschen ansieht, so ergibt sich das Chaos unzähliger Systeme, die sich bis aufs Blut bekämpfen, weil jedes für sich die Unfehlbarkeit in Anspruch nimmt. Hier ist wieder das einzige Heilmittel im folgerichtig durchgedachten „unendlichen Progreß“. Ist dieser Progreß letztlich in der Unendlichkeit der objektiven Realität verankert, so wandelt sich das Chaos wiederstreitender Erkenntnisse in das organische Ineinanderwachsen des „kooperativen“ Erkennens. Vor der Unausschöpflichkeit und Unendlichkeit der Realität ist alles Erkennen des Einzelmenschen, und sei er der größte Denker, nur ein stückhaftes Erkennen und darum der Ergänzung bedürftig. Mit andern Worten: an die Stelle des kantischen in sich allein verbohrten einsamen Grüblers tritt die Gemeinschaft des Erkennens; an die Stelle des Chaos in sich selbst verschlossener Systeme tritt die eine philosophia perennis. Die Überwindung des Einsamkeitshochmuts erreicht ihren entscheidenden Punkt: nicht bloß Demut und Bescheidung des stolzen Erkennens vor der Unermeßlichkeit der Realität und letztlich Gottes,

[1] J. H. Newman, Christentum III (Freiburg 1923) 95 ff.
[2] Simmel, Kant 256 f.

sondern auch Demut und Bescheidung gegenüber den Miterkennenden: statt der kantischen Herrschaftsgeste die christliche Demut in ihrer folgerichtigsten Gestalt: Demut nicht nur vor Gott, sondern auch und gerade voreinander. Und wiederum: Demut ist Erhebung, und Erhebung ist Demut. Denn gerade erst im hingegebenen Mit-einandersuchen, Mit-einanderringen, Mit-einanderfinden öffnet sich der ganze Reichtum Gottes und seiner Welt. Die Fülle des Unendlichkeitsgottes in der Natur, die Überfülle des Unendlichkeitsgottes in der Übernatur des „Haupt und Leib Ein Christus", — dieser objektiv seiende Unendlichkeitsgegenstand kat' exochen fordert gerade die Fülle der verschiedenen individuellen Einstellungen, aber eine Fülle, die in selbstloser Nächstenliebe sich zu dem einen Blick der Liebe zusammenschließt, dem sich Gott, der die Liebe ist, am tiefsten kundtut. Augustinus hat recht: In der demütigen, ehrfürchtigen, selbstlosen Liebe leuchtet Gott auf. „Liebe den Nächsten und schaue hinein in dich, woraus deine Liebe quillt: hier wirst du, soweit du kannst, Gott schauen" (In Ioann. tract. 17, 8).

Das ist sozusagen das innerste a priori oder, um mit Newman zu sprechen, das letzte first principle, die letzte Grundeinstellung des kantischen Geistestypus: die bewußte Verschlossenheit und Verschlungenheit im Ich. Und das ist a priori und first principle des katholischen Geistestypus: das demütige und ehrfürchtige Sich-ausdehnen zu einem Nicht-Ich. Gewiß, das objektiv Letzte und Entscheidende ist das Heil der unsterblichen Einzelseele. Aber für den Weg ihres Heils gilt das Wort des Herrn: „Wer bewahren will, verliert; wer hingibt, gewinnt." Wer sein Ich krampfhaft festhält, verliert es; wer es in Demut hingibt, gewinnt es.

Es ist letzte, tiefste Wahrheit, was Newman in seinen Discourses to mixed congregations schreibt: „Wenn Glaube irgendwie das Wesen aller Religion ausmacht, wenn die Hauptschwierigkeit für den grübelnden Geist in der Annahme eines lebendigen Gottes liegt — dem Dunkel zum Trotz, das Ihn umgibt, den Schöpfer, den Zeugen und Richter aller Menschen —: dann muß erst einmal der Geist innerlich sich gebeugt haben zum Glauben an eine Macht über ihm und muß einmal begreifen, daß nicht er selbst das Maß aller Dinge ist im Himmel und auf Erden —: und von da an bietet es nur mehr geringe Schwierigkeiten weiterzugehen. Ich will nicht sagen, es werde oder könne der Geist zu weiteren Wahrheiten vorwärtsschreiten ohne Überzeugung, ich will nicht sagen, er müsse die katholische Lehre glauben ohne Gründe, die ihn rechtfertigen — aber ich sage: Wenn einmal einer an Gott glaubt, dann ist für ihn das große Hindernis zum Offenbarungsglauben überhaupt beseitigt: der stolze, selbstgenügsame Geist."[1]

Erich Przywara S. J.

[1] J. H. Newman, Christentum I (Freiburg 1923) 38.

Neues Licht über Wallensteins Schuld?

Die Wallenstein-Frage will nicht zur Ruhe kommen. Die gewaltige Persönlichkeit des Feldherrn und Organisators, seine hervorragende Stellung in einem der größten und folgenreichsten Kriege, sein schneller Aufstieg und sein jäher Fall, sein verschlossenes und geheimnisvolles Wesen und die gerade deshalb so schwierigen und vielverschlungenen Probleme dieses tragischen Lebens haben die historische Forschung immer und immer wieder gereizt, den Spaten von neuem anzusetzen.

Schon Schiller hatte unter der Last der Vorarbeiten für seinen Wallenstein geklagt: „Des Stoffes ist gar zuviel, es ist ein Meer auszutrinken." Aber wie hoch sind seither die Fluten dieses Meeres gestiegen!

Vor mehr als drei Dezennien versuchte ein Aufsatz in dieser Zeitschrift einen Überblick über die damalige bedeutendere Literatur zu vermitteln[1]. Auf Grund des gesamten Materials untersuchten dann zwei Aufsätze die Frage über „Wallensteins Schuld"[2]. Diese Untersuchung schloß mit den Worten: „Wir können die entsetzliche Tat (die Ermordung Wallensteins) bedauern — Wallenstein konnte sich nicht beklagen; er ging zu Grunde durch seine eigene Schuld: er hatte sich aufgelehnt gegen die Autorität, seine eigene Autorität fiel als erstes Opfer; er hatte gespielt, lange gespielt mit dem Feuer des Hochverrats, und dieses Feuer verschlang ihn in dem Augenblick, wo er vielleicht glaubte, dasselbe noch einmal dämpfen zu können. Ein furchtbar tragisches Geschick! Was hätte Wallenstein Deutschland und seinem Kaiser werden können, wenn er seinen Egoismus, seinen Ehrgeiz, seine Habsucht entschieden zu bemeistern vermocht!... So aber haben seine ungebändigten Leidenschaften in dem brausenden Aufschäumen ihrer Kraft nicht nur sein eigenes Glück, sondern auch das Glück einer ganzen Nation verschlungen."[3]

Besteht dieses Urteil auch heute nach drei Dezennien noch zu Recht? Oder haben die zahlreichen neuen Publikationen neues Licht über die Schuldfrage verbreitet? Eine kurze Übersicht über diese neue Wallenstein-Literatur und eine eingehendere Berücksichtigung des neuesten Werkes über das Ende Wallensteins soll die Antwort geben.

Eine gute Übersicht über die gesamte Wallenstein-Literatur bieten die Zusammenstellungen des Egerer Archivars Georg Schmid und seines Fortsetzers Viktor Loewe in den „Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen"[4].

In der vierten Ergänzung (Nov. 1900) bemerkt Viktor Loewe: „In den fünf Jahren, die seit dem Erscheinen der letzten Ergänzung dieser Bibliographie verflossen sind, ist die Forschung nur von ganz geringem Umfang gewesen. Nach einer Epoche intensivster Arbeit und reichster Erfolge, wie sie die Wallensteinforschung in den achtziger und in der ersten Hälfte der neunziger Jahre erlebt hat, ist ein gewisser Stillstand eingetreten."[5]

---

[1] Diese Zeitschrift 40 (1891) 63 ff.: Randglossen zur Wallenstein-Literatur.
[2] Ebd. 195 ff. 303 ff. [3] Ebd. 312.
[4] Die 3., 4. u. 5. Ergänzung im 34., 40. u. 49. Band.
[5] Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 40 (1902) 514.

Über das folgende erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts urteilt Loewe: „In den zehn Jahren, die seit dem Abschluß der letzten Ergänzung verstrichen sind, ist die Forschung zum größeren Teil von einer Persönlichkeit und ihren Schülern geleistet worden: eine Reihe von wichtigen Einzelstudien M. Ritters gingen der tiefdringenden Darstellung der Wallensteinperiode voraus, die er im dritten Band seiner deutschen Geschichte von 1555 bis 1648 lieferte."

In der Tat ist die Darstellung Ritters tief eindringend; sie ist vorwiegend rein sachlich, indem sie Tatsache an Tatsache reiht. Das Endurteil bejaht die Schuldfrage.

Wallensteins Verhalten in Schlesien, in Bayern, sein fortgesetztes Ignorieren der drängendsten kaiserlichen Befehle mußten ihm schließlich — so führt Ritter aus — die Ungnade des Kaisers zuziehen. „Für Wallenstein war die Ungnade, in die er gefallen, kein Geheimnis. Er sah sich dadurch vor die Wahl gestellt, ob er sich einer gewiß nicht ehrenvollen Absetzung, vielleicht auch einer gefährlichen Rechenschaft unterwerfen, oder unter den in seinen Unterhandlungen mit den Feinden eröffneten Wegen den zweiten, der auf einen Pakt mit allen Feinden des Kaisers und auf die Zertrümmerung der österreichischen Macht hinauslief, einschlagen sollte. Und da war es nun sein durch dreijährige perfide Umtriebe vorbereitetes Verhängnis, daß seine Wahl auf diesen zweiten Weg fiel. Zum Ziel sollten ihn dabei führen: einmal die jetzt untereinander zu verbindenden und zum Abschluß zu treibenden Verhandlungen mit Schweden und Frankreich, mit Sachsen und Brandenburg, sodann die durch gemeinsame Interessen verbürgte Ergebenheit der Armee. Aber indem er sich nach beiden Seiten ans Werk machte, war es wieder ein anderes Verhängnis, das ihn verfolgte: die Zweideutigkeit, die er nicht abzulegen; das Zaudern, das er nicht zu überwinden vermochte." Das Verhängnis sollte sich bald erfüllen. Es kam für Wallenstein „die Zeit der letzten verzweifelten Gegenwehr. Am 22. Februar 1634 brach er von Pilsen nach Eger auf, von wo er nach Franken hin dem Herzog Bernhard, nach Sachsen dem Arnim die Hand zu bieten hoffte. Vor und nach dem Aufbruch ließ er zugleich an Herzog Bernhard durch Ilow seine letzten Hilferufe ergehen: der Bruch mit dem Kaiser sei vollzogen; der Herzog möge mit einem Truppenkorps ihm schleunigst nach Eger entgegenziehen." Der katholische Irländer Butler und der kalvinische Schotte Gordon „hatten einen Einblick in Wallensteins rebellische Absichten gewonnen und waren sofort entschlossen, sich nicht daran zu beteiligen. Aber sollten sie den Verrat auch gewaltsam hindern? und wenn ja, war dann nicht die Ermordung Wallensteins und seiner Vertrauten das einzige zum Ziele führende Mittel? Darüber berieten sie am Abend des 24. Februar bis zum folgenden Morgen; als da aber ein blinder Lärm erscholl, daß Arnim schon bis auf zwei Meilen herangekommen sei, fiel die Entscheidung für die blutige Tat". „Und wie lautete das sittliche Urteil über die Bluttat? In den Kreisen des Kaisers, seiner Diener und Verbündeten kam kein Zweifel daran auf, daß die Mörder kraft eines unerbittlichen Notrechtes gehandelt und des Lohnes würdig seien." [1]

[1] Moriz Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges 3 (1908) 572 576 f.

Mit diesem Urteil stimmen im wesentlichen überein die neuesten Geschichtsschreiber Österreichs und Bayerns.

Der österreichische Geschichtsschreiber Alfons Huber hat der Frage Wallenstein und besonders dessen Ende eingehende Studien gewidmet. Das Kapitel „Wallensteins Ende" beschließt er mit den Worten: „Dies war das Ende eines Mannes, der die Geschicke Deutschlands und des Kaiserhauses in seinen Händen zu haben geglaubt und in der Tat eine Zeit lang eine welthistorische Stellung eingenommen hatte. Nachdem er vom Kaiser mit beispiellosen Vollmachten ausgestattet worden war, *starb er als Verräter an demselben*".... „Nicht die Jesuiten und Spanier haben zuletzt seinen Tod herbeigeführt, sondern seine eigenen protestantischen wie katholischen Offiziere, welche die Treue, die sie dem Kaiser geschworen, nicht brechen wollten. Und weil Verschlagenheit und diplomatische Kniffe seine Lieblingswaffen waren, trauten ihm nicht einmal jene, mit denen er sich gegen den Kaiser verbinden wollte, und kamen daher zu seiner Rettung zu spät." [1]

Der Geschichtsschreiber Bayerns, Riezler, urteilte im Jahre 1903: „Über den Tod Wallensteins herrschte in Wien Jubel wie über einen glänzenden Sieg. Und mit gutem Grund: von all den Feinden, die in diesem großen Drama der Tod schon hinweggerafft hatte — hat wohl der habsburgischen Monarchie kaum so große Gefahr gedroht wie von Wallenstein.... Es war nur ein glücklicher Zufall, daß im Augenblick der Entscheidung die loyalen Elemente (der Armee) die Oberhand behielten, und es dem gesinnungslosen Genie nicht gelang, die moralisch nicht höher stehende Masse mit sich zu reißen.... Daß Wallenstein den Frieden aufrichtig ersehnte,... darf uns doch darüber nicht täuschen, daß ihm die Befriedigung seines Eigennutzes weit höher stand als das Interesse seines Kaisers; daß er *wahrscheinlich Verrat* im Schwange führte, *jedenfalls in illoyaler Weise mit dem Verrat spielte*." [2]

Von neuen *Quellen* erschien nach der im Jahre 1891 erfolgten Veröffentlichung des dritten Bandes von Irmers wichtigen Akten über die Verhandlungen Schwedens und seiner Verbündeten mit Wallenstein und dem Kaiser eine größere Quellenpublikation erst zwanzig Jahre später. Im Jahre 1910 veröffentlichte der unermüdliche Verteidiger Wallensteins, Hermann Hallwich, drei starke Bände unter dem Titel „Fünf Bücher Geschichte Wallensteins" (Leipzig). Im Geleitwort zum dritten (Urkunden-) Band zählt er die vielen Staatsarchive und noch zahlreicheren wichtigen Adeligen- und Stadtarchive auf, die er mit mehr oder weniger Erfolg durchforscht: „Mit der bereits in der Zeit von mehr als zwei Dezennien gesammelten einschlägigen Urkundenmenge stieg meine Ernte im weitern Verlaufe von mehr als dreißig Jahren allmählich auf die Summe von weit über 23000 bisher ungedruckter Briefe und Akten, sämtlich unmittelbar oder mittelbar Wallensteins Tätigkeit berührend." Die Urkunden umfassen die Zeit von April 1625 bis Februar 1630. Aus dem darstellenden Teile verdienen besonders hervorgehoben zu werden die interessanten eingehen-

[1] Geschichte Österreichs 5 (1896) 484 f. Vgl. Hubers „Studien über die Korrespondenz der Generale Gallas, Aldringen und Piccolomini im Februar 1634", im Archiv für österreichische Geschichte 82, 563 ff.

[2] Geschichte Baierns 5 (1903) 471.

den Mitteilungen über den Verfasser der Kapuziner-Relationen P. Valerio Magni und seine Familie[1].

Dafür daß es Wallenstein mit seiner katholischen Überzeugung Ernst war, bringt Hallwich viele Belege aus Wallensteins Testament und Stiftungsbriefen, besonders aus dem Anfang der zwanziger Jahre. Wallenstein baut „auf zwei feste Säulen: Religion und Kaisertum — Ergebenheit gegen die Kirche und das Herrscherhaus". In dieser Zeit „verkörperte sich in ihm das Ideal eines entschiedenen, ja rücksichtslosen Bekenners und Verfechters der katholischen und der kaiserlichen Sache"[2].

In Bezug auf Wallensteins Aufenthalt im Jesuitenkolleg zu Olmütz stimmt Hallwich der gleich zu erwähnenden Untersuchung Stieves bei. Die Konversion möchte er schon früher, auf das Jahr 1602, in die erste Zeit seines Aufenthaltes in Innsbruck, verlegen. Er macht dafür geltend die 1602 erfolgte Stiftung Wallensteins in der Kirche seiner Heimatgemeinde Heřmanitz: eine Glocke mit dem Bilde des Gekreuzigten, der allerseligsten Jungfrau Maria und der hl. Maria Magdalena. „Jahr und Tag dieses Ereignisses (der Konversion) werden nirgends genannt." „Es bleibt auch bei ihm die Frage offen, ob der tatsächliche Übertritt jemals durch einen formellen Akt vollzogen wurde, dessen es (damals) keineswegs bedurfte." Nach Hallwichs Ansicht „ist es durchaus nicht ausgeschlossen, daß das Madonnenbild der Heřmanitzer Glocke vom Jahre 1602 mit der von Khevenhüller und von andern aufbewahrten Überlieferung in Zusammenhang zu bringen ist, die dahin geht, der Sturz des jugendlichen Albrecht aus einem hohen Fenster des Schlosses Ambras und seine wunderbare Erhaltung sei die Ursache gewesen, ‚daß er sich von der lutherischen Religion, darinnen er gebohren und erzogen, zu der Catholischen gewendet, weil ihm gedunket, daß die Mutter Gottes ihn aufgefasset und ihn vor Schaden bewahret.'"[3]

Eine bedeutendere Quellensammlung gab Hallwich schon zwei Jahre später (1912) in vier Bänden heraus: Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins 1630—34[4]. In der Einleitung bemerkt er: Die beiden ersten Bände der Fünf Bücher Geschichte Wallensteins „versuchten den Werdegang des Genannten bis zum Höhepunkte seiner Laufbahn, d. h. bis zum Jahre 1629, pragmatisch darzustellen, während ein dritter Band die urkundlichen Belege hierzu erbrachte. Die Fünf Bücher hängen mit der gegenwärtigen neuen Sammlung aufs innigste

---

[1] Fünf Bücher Geschichte Wallensteins 1, 659 ff.; 2, 464 ff.

[2] Fünf Bücher 1, 134 f., die Belege 1, 81 ff. 123 ff.

[3] Fünf Bücher 1, 9 ff. — Ähnlich urteilt Paul Schweizer, Die Wallenstein-Frage (Zürich 1899) 65.

[4] In den Fontes rerum Austr. Band 63—66. Zu einem Briefe Wallensteins an Montecuculi (Prag, 5. April 1633) 4 (85), in dem W. von dem Lothringer Residenten in Wien spricht, macht Hallwich die Anmerkung: „P. Wilh. Lamormain? — ‚Dieser P. Lamormain führte zwar in Wien den offiziellen Titel eines Beauftragten des Herzogs von Lothringen, im Grunde aber dachte er oft für Richelieu', Dudik, Waldstein 195." — Eine Königsberger Doktor-Dissertation (Skowronnek, Quellenkritische Beiträge zur Wallensteinfrage, 1882) macht daraus: Lamormain „war Spion Richelieus, trotzdem er den offiziellen Titel eines Beauftragten des Herzogs von Lothringen am Wiener Hofe führte" (S. 17). P. Lamormaini führte weder den Titel eines Lothringer Residenten noch dachte er oft für Richelieu. Vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge II 2, 691 ff.

zusammen und müssen bei Benützung als bekannt vorausgesetzt werden." Sie umfaßt die Zeit von 1630 bis 1639 (1653). Für die Entlastung Wallensteins bieten diese Publikationen kein neues Material[1].

Von Einzeluntersuchungen verdienen hervorgehoben zu werden die Arbeiten von Steuer über die Flugschriften[2], von Günter über die Habsburger Liga[3], von Parnemann über den Briefwechsel der beim Sturze Wallensteins beteiligten Generale[4]. Sehr interessant ist die Untersuchung Stieves über Wallensteins Übertritt zum Katholizismus[5]. Auf Grund eingehender Quellenkritik will Stieve den Nachweis erbringen, daß Wallensteins Übertritt nicht im Jesuitenkonvikt zu Olmütz erfolgte, ja daß Wallenstein überhaupt niemals Schüler der Jesuiten gewesen, wie man bisher, gestützt auf den Bericht des spätern Balbin, ziemlich allgemein angenommen hat. In der Tat bleibt für einen Aufenthalt im Konvikt zu Olmütz bei den sonst gesicherten Daten der Jugendgeschichte Wallensteins kein Raum; man müßte sonst annehmen, daß der katholisch gewordene junge Wallenstein die protestantische Schule zu Goldberg und die protestantische Akademie zu Altdorf besucht hätte. Stieve meint, daß Wallenstein erst im Herbst 1606 zum Katholizismus übergetreten. Die erste ganz sichere Nachricht von seinem Übertritt findet sich in einem Briefe seines Schwagers Karl von Žerotin vom 10. April 1607. Bei dieser Frage spielt natürlich der Aufenthalt Wallensteins in Altdorf eine große Rolle. Dieser wurde vielfach angezweifelt, aber er ist jetzt durch die Akten des Nürnberger Stadtarchivs sichergestellt. Karl Siegl druckte diese Dokumente ab in seinem Aufsatz: Wallenstein auf der Hohen Schule zu Altdorf[6]. Anfang 1599 ist der 1583 geborene Wallenstein in der Schule zu Goldberg bei Breslau, Ende August 1599 in Altdorf, wo er sich durch sein ausgelassenes und grausames Benehmen eine verschleierte Relegation zuzog. Nach siebenmonatigem Aufenthalt tritt er Anfang April 1600 seine Reise nach Italien an, später ist er Page beim Markgrafen Karl von Burgau, dem Sohne des Erzherzogs Ferdinand in Innsbruck.

Ein sehr interessantes und wichtiges Gutachten des bedeutenden Staatsmannes Gundacker von Lichtenstein über das letzte Stadium der Tragödie veröffentlichte Freiherr von Mitis im Jahre 1908[7]. Das „Gutachten wegen des Friedländers, so ich J. M. übergeben 11. Januar 1634", geht ganz sachlich die

---

[1] Zur Kritik Hallwichs überhaupt vgl. diese Zeitschrift 40 (1891) 72 ff.

[2] Friedr. Steuer, Zur Kritik der Flugschriften über Wallensteins Tod, in den Mitteilungen des Vereins für Gesch. d. Deutschen in Böhmen 43 (1905) 141 ff.; auch separat Prag 1905.

[3] Heinr. Günter, Die Habsburger Liga 1625—1635 (Berlin 1908). „Eine wertvolle Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnis der spanischen Politik in einem entscheidungsvollen Zeitraum", so Ritter, Historische Zeitschrift 105, 374.

[4] Friedr. Parnemann, Der Briefwechsel der Generale Gallas, Aldringen und Piccolomini im Januar und Februar 1634. Ein Beitrag zum Untergange Wallensteins. Parnemann stellt in eindringender Untersuchung Daten der wichtigen undatierten Briefe fest.

[5] Sitzungsberichte der kgl. bayer. Akad. d. Wissensch. 1897 (II) 195—219, wörtlich abgedruckt auch in den von Hans v. Zwiedeneck herausgegeb. „Abhandlungen, Vorträgen und Reden von Felix Stieve" (Leipzig 1900) 208—227.

[6] Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 49 (1910) 127 ff.

[7] Gundacker von Lichtensteins Anteil an der Kaiserlichen Zentralverwaltung 1606—1654, in den Beiträgen zur neuern Geschichte Österreichs 4 (Wien 1908) 103 ff.

einzelnen Unterlassungen und Verfehlungen des Feldherrn durch und schildert deren schlimme Folgen für Österreich und die Religion. Alles dies verlangt die Absetzung, „weil summum periculum in mora, ehist wie man kann und mag ohne Verlust seines Lebens“.... „Wenn aber befunden wird, daß ohne Privirung seines Lebens Euer Majestät ihn nicht wohl versicherter absetzen khönnen, so vermeine ich, weil die justitia omnes actiones nostras praecedere debet, wider dieselbe nicht gebührte zu rathen noch zu thun, und Menschenbluet nicht Ochsenbluet ist, daß sie zween oder drey deroselben confidentiores Räth, welche gewissenhaft und in Rechten gar wohl gegründet sein, lassen in Gehaimb recht und gründlich informiren, was der Generalissimus wider Eure Majestät gethan, was vor indicia sein seiner verern Intention, in was Gefahr Euer Majestät Persohn, hochlöbliches Haus, Länder und die Religion gesetzt sein: darüber von ihnen Gutachten begehren, ob Euer Majestät, wenn sie kein anderes gar sicheres Mittel haben ihn abzusetzen, ihn, ohne Offension der justiti, des Lebens privіren khönnen, befindt sichs nicht, so ist nichts zu thun, es gehe gleich zue, wie es wüll, denn um keine Sachen in der Weld wider Gott zu handeln: permittirts aber die justitia, so ists zu exequiren, Euer Majestät Persohn, Haus, Länder, Religion, und so viel Unschuldige, Tyrannisirte aus der Gefahr und Bedrengnus dadurch zu salviren. Denn... wenn Sie ihn des Lebens mit Recht privіren und dadurch Obgemeldtes meistentheils erlangen khönnten, und solches nicht theten, so unterließen Sie das, was Sie mit Recht nicht unterlassen khönnen, denn extremis malis extrema remedia adhibenda, und pro conservatione status soll man alles thun, was nicht wider Gott ist.“

Über die Stellung des kaiserlichen Beichtvaters, des Jesuiten Wilhelm Lamormaini, zu Wallenstein sind die widersprechendsten Behauptungen aufgestellt worden. Bald wird er als der bestochene Parteigänger, bald als grimmiger Gegner des Feldherrn geschildert. Es sind hier, um zu einem richtigen Urteil zu gelangen, vor allem die verschiedenen Stadien auseinanderzuhalten. Die erste Periode, in der Wallenstein praktische Ausübung seiner religiösen Pflichten mit opferbereiter Treue gegen den Kaiser an den Tag legte, zeigt uns Lamormaini an der Seite Wallensteins; als Wallenstein zu wanken anfängt, schwankt auch das Verhalten Lamormainis; je mehr die Leidenschaften Wallensteins die Ufer überschritten und je offenkundiger seine Untreue wurde, um so mehr tritt der Beichtvater wie alle treuen Kaiserlichen als Gegner des vom Ehrgeiz verzehrten Generalissimus auf[1].

An dem Endurteil des Kaisers gegen Wallenstein ist P. Lamormaini insofern beteiligt, als er in der Stunde der wichtigsten Entscheidung um Rat gefragt wurde. Dudik veröffentlichte 1876 in seiner „Korrespondenz Kaiser Ferdinands II. mit P. M. Becanus und P. W. Lamormaini“ ein Handbillet des Kaisers vom 24. Januar 1634 an seinen Beichtvater: Der Bischof von Wien werde ihm eine Sache von der größten Wichtigkeit unter dem Siegel der strengsten Verschwiegenheit mitteilen; er möge ohne lange Überlegung seine Meinung dem Bischof mitteilen, da die höchste Gefahr in Verzug sei[2]. Das Absetzungs-

[1] Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge (1913) II 2, 706 ff., und Wallenstein in seinem Verhältnis zu den Jesuiten, Hist. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft 1892, 89 ff.

[2] Et hoc sub summo sigillo conscientiae seu confessionis, de cuius observantia a R^{a} V^{ra} tutum me scis. Dudik 58 f.

patent gegen Wallenstein erfolgte an eben diesem 24. Januar. Über die Wirkung und Ausführbarkeit war man in Wien in bangster Sorge, das strengste Geheimnis war bis zur Ausführung unbedingt notwendig.

Nachdem die Nachricht von der Ermordung Wallensteins (25. Februar) in Wien eingetroffen, berichtete Lamormaini am 3. März 1634 dem Jesuitengeneral Vitelleschi über Genesis und Verlauf des tragischen Untergangs: Die Machinationen Friedlands sind endlich am 12. Januar in Empörung ausgebrochen. Er wollte den Kaiser verderben, das österreichische Haus vernichten, sich selbst der österreichischen Länder bemächtigen und die Gebiete der dem Kaiser Treuen unter die Genossen der Verschwörung verteilen. Sobald der Kaiser von einigen Eingeweihten Kunde erhielt, tat er im geheimen alles, um diese Pläne zu vereiteln. Er ließ, ohne den Grund anzugeben, viel beten; ich bat den Provinzial, in einer äußerst wichtigen Sache, die aber nicht genannt werden könne, in der ganzen Provinz Gebete und Bußwerke zu verordnen. Dann gab der Kaiser Gallas, Aldringen, Piccolomini und Coloredo den Befehl, die Obersten aufzuklären und zu ihrer Pflicht zurückzurufen, das Haupt und die Mitverschworenen nach Wien zu bringen oder nach ihrer Überführung (convictos) hinzurichten. Diese Befehle wurden am 24. Januar gegeben. Alles blieb geheim bis zum 22. Februar. An diesem Tage erfuhr Wallenstein in Pilsen, daß die Patente für Gallas in Prag veröffentlicht worden und der größte Teil des Heeres dem Kaiser treu sei. Deshalb verließ er noch am selben Tage Pilsen und zog nach Eger. Dort wurde er am 25. (Februar) ermordet. Erst heute ist die Nachricht hier eingetroffen [1].

Unter den Darstellungen des letzten Jahrzehnts ist wohl die umfassendste und fleißigste diejenige des Grazer Professors Srbik [2]. In der Schuldfrage verwirft er die Versuche, „Wallensteins Verhandlungen mit Sachsen, Schweden und Frankreich als rechtlich und moralisch einwandfrei zu erklären", ebenso wie die Bemühungen, „den Friedländer als ganz schuldloses Opfer spanischer, italienischer und jesuitischer Intriguen am Wiener Hof erscheinen zu lassen". „Es bleibt auch heute unbezweifelbar, daß Wallenstein schon gleich nach seiner 1630 zu Regensburg erfolgten Enthebung vom Kommando vom Wege der

[1] So nach Barber. Lat. 6515 bei Duhr, Geschichte der Jesuiten II 2, 708 f. In dieser Mitteilung erblickt der gleich zu nennende Srbik einen schweren Vertrauensbruch: „Der Kaiser hatte Lamormaini sub summo sigillo conscientiae seu confessionis die Mitteilung machen lassen. Der Beichtvater beging einen sehr schweren Vertrauensbruch, aber eines Bruches des Beichtsiegels wird man ihn nicht beschuldigen dürfen, da Ferdinands Eröffnungen nicht in der Beicht erfolgt waren und nicht den Charakter eines Schuldbekenntnisses im Bußsakramente hatten" (86 [198]). Dagegen ist zu bemerken, daß die Geheimhaltung der Mitteilung so lange verpflichtete, als der Zweck der Geheimhaltung reichte; war der Zweck der Geheimhaltung erreicht, so entfiel auch der Grund für die Geheimhaltung. Zweck war hier: Verhinderung irgend einer Störung des kaiserlichen Befehls. Dieser Befehl war aber bereits endgültig ausgeführt, als Lamormaini schrieb. Der kaiserliche Befehl erging am 24. Januar, die Ermordung erfolgte am 25. Februar, die Mitteilung Lamormainis am 3. März. Daß Lamormaini im vertrautesten Briefverkehr mit dem General stand, wußte der Kaiser, und Lamormaini durfte für die Mitteilung an den General die Genehmhaltung des Kaisers voraussetzen, auch wenn er nicht ausdrücklich um dieselbe gebeten hat — was ja bei dem häufigen persönlichen Verkehr mit dem Kaiser auch leicht möglich gewesen ist.

[2] Wallensteins Ende. Ursachen, Verlauf und Folgen der Katastrophe. Auf Grund neuer Quellen untersucht und dargestellt von Heinrich Ritter v. Srbik. (408 S.) Wien 1920.

Treue abirrte, von gekränkten Selbstgefühlen, Herrschaftstrieb und Geringschätzung gegen Hof und Regierung geleitet, und daß er dann während des zweiten Generalates schwankend, unschlüssig, immer die letzte Entscheidung hinausschiebend, sich tiefer und tiefer in unzweifelhaften Verrat am Kaiser verstrickte" (3). Srbik „will im strengsten Sinne Wallensteins Ende behandeln", und dafür hat er eine Reihe von Einzelheiten und genauere Feststellungen geliefert, die allen Dank verdienen. Seine Voraussetzungen und Folgerungen sind aber stellenweise derart, daß sie wohl kaum allgemeine Billigung finden werden.

Trotz der schweren Schuld Wallensteins sucht er den Feldherrn besonders an seinem Lebensabend mit der Gloriole des Erretters Deutschlands und des Friedensfürsten zu schmücken: „Der Lebensabend ließ seine weitausgreifende Machtgier verblassen vor der tiefen Sorge für die Zukunft der Allgemeinheit; er ließ ihn den Ruhm seines Namens nicht mehr in Kriegstaten, sondern in der Schaffung des Friedens suchen" (7; vgl. 77). „Eigensüchtige Motive haben bei dem entschiedenen Friedenswillen des Herzogs ... unzweifelhaft mitgewirkt; aber war es nicht eine sittliche und nationale Tat, auf einen ehrenvollen Frieden hinzuwirken?" (48). „Als Verräter des Kaisers ist Wallenstein gefallen, aber das Ziel, das er mit seiner Untreue verfolgte, war neben und über dem persönlichen Vorteile der Friede des deutschen Volkes auf der festen Grundlage des religiösen Friedens. Nach seinem subjektiven Ermessen war er nicht dem Kaiser, sondern der Kaiser ihm, dem Reichsfürsten, zu politischem Dank und zur politischen Gefügigkeit verpflichtet, und wenn er ihm die Armee zu entfremden suchte, so sah er sich moralisch aus vielen Gründen hierzu als berechtigt an: in seinen eigenen Augen war er als Schöpfer des Heeres dessen eigentlicher Herr, nicht das Organ Ferdinands" usw. (208 f.). „Er war *zu groß*, um Ideen treu zu dienen, die ihm wesensfremd waren" (209; vgl. 203 216 239 f.).

Gegen diese teils phantastischen, teils widerspruchsvollen Entschuldigungen sticht das Urteil über den Kaiser scharf ab.

Dem Kaiser, „ehrlich, gutmütig und einfach, sehr bescheiden begabt ...", „*fehlte die Festigkeit des Charakters*, die Unabhängigkeit des Willens ...; ihm fehlte auch die *reife politische Einsicht*" seiner Nachfolger. „Bei allem Arbeitseifer *ohne tieferes Staatsgefühl* kannte der Kaiser *nur zwei Idole*: einmal Gott und die Kirche und dann die ‚egoistische Ader dieser Religiosität' — das Wohl und die Macht des Hauses Österreich." „Der *Mangel an innerem Halte* stammte nicht allein aus angeborener Schwäche, sondern war auch Ergebnis der jesuitischen Erziehung" (23 f.; vgl. 223). Der Jesuit Weingartner bietet „ein furchtbares Zeichen, wie dunkelste Einflüsse den *haltlosen*, gutmütigen, schwachen Geist des Kaisers oft wirklich beherrschten" (272). „Es müssen doch *furchtbar geheime Mächte* gewesen sein, die auf den *urteilsschwachen* Monarchen einstürmten" (293).

Es ist das alte, auf antikatholischen und antijesuitischen Vorurteilen beruhende Urteil über den frommen, gewissenhaften und in den schwersten Stunden starkmütigen Kaiser, das immer wieder verrät, wie wenig wissenschaftliche Arbeit man es sich kosten läßt, um in die Grundlagen des kaiserlichen Charakters, katholische Moral und katholische Lebensführung, etwas näher einzudringen und dieselben verstehen zu lernen.

Von den sieben Kapiteln seines dritten Buches hat Srbik ein ganzes Kapitel einer Flugschrift, dem Chaos perduellionis Alberti Fridlandi (1634), und deren angeblichem Verfasser gewidmet: dem Jesuiten Johannes Weingartner, der seit 1625 deutscher Hofprediger in Wien war[1].

Über das Chaos urteilt Srbik: „Kein zweites Werk hat mit so infernalischem Hasse, so ausnehmender Leidenschaftlichkeit, mit einem so erschreckenden Übermaß von Verleumdung und Gleißnerei den Toten verfolgt wie diese Schrift" (S. 259); „bis zur blutigsten Gehässigkeit versteigt sich der dritte Teil" (261). „Falls der Verfasser wirklich ohne Auftrag arbeitete, hat er seinem Werke doch freiwillig offiziösen Charakter gegeben." Der Verfasser „war ein Geistlicher. Ganz unzweideutig beweist das die Tatsache, daß sein Werk Cum licentia superiorum erschienen ist; wenn er ... Kinsky den Bruch des Fastengebotes zum Vorwurfe macht.... Nur der Angehörige eines strengen Ordens band sich wohl an die Druckerlaubnis des Obern.... Jesuit war der Verfasser unleugbar. Für ihn ist Wallenstein geradezu die Verkörperung des Macchiavellismus". „Wie soviele andere Jesuiten verschloß auch dieser Publizist sich der Erkenntnis, daß Politik mit privatmoralischem Maßstabe schlechthin nicht gemessen werden kann, daß der Staat notwendig in bestimmtem Maße amoralisch sein muß" usw. (267 f.). Dieser Jesuit ist „ein Mann von leidenschaftlichem Temperamente, wie seine ganze Schrift zeigt: er schont selbst den Kaiser nicht, indem er ihm zu große Abhängigkeit von seinen Räten vorwirft"; es fehlt sogar nicht „eine keineswegs überraschende Oppositionsstellung gegen den Papst" (270). „Der Name des fanatischen, über das Grab hinaus unerbittlichen Gegners Wallensteins soll nicht länger vergessen bleiben: es ist der Hofprediger Kaisers Ferdinands P. Johannes Weingartner S. J." (272).

Dafür will der Verfasser einen Indizienbeweis antreten. Von drei Schriften sollen „zwei mit Wahrscheinlichkeit, eine mit unbedingter Sicherheit als Erzeugnis Weingartners nachzuweisen sein" (273). „Die Gunst des Kaisers vermochte sich Weingartner bis zum Tode Ferdinands im höchsten Maße zu bewahren. Sein Einfluß am Hofe tritt in der verhältnismäßigen Raschheit entgegen, mit der die sonst schwerfällige Finanzverwaltung seinen Bitten um Bezahlung der Ausstände an seine Mutter willfahrt; Bitten, die sich durch Jahre immer wiederholen und wenigstens einen Strahl warmen Lichts auf die sonst so düstere Persönlichkeit werfen" (276). „Vorauszusenden ist die nicht mehr überraschende Feststellung, daß das berüchtigte, ohne Ortsangabe erschienene Chaos zu Prag, in der Druckerei des erzbischöflichen Seminars, gedruckt worden ist" (286). „Es erübrigt, meine ich, nur noch eins, um Weingartners Verfasserschaft des Chaos über den letzten Zweifel zu erheben, der Nachweis eines im ganzen Charakter übereinstimmenden, ganz sicher seiner Feder entsprungenen Werkes" (294).

„Auch dieses Werk trägt nicht den ganzen Namen des Verfassers, aber unverkennbar hat sich Weingartner als solchen in den Initialen J. W. J. C. bezeichnet, und alle Kenner der Gelehrtengeschichte des Ordens haben ihm das Werk zugeschrieben. Ein

[1] Ein Abdruck der Flugschrift bei Murr, Beyträge zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges (Nürnberg 1790) 133—202. Als Verfasser des Chaos wurde von Ranke ein zu Slawata in naher Beziehung stehender gelehrter Mann vermutet (Wallenstein 348 f.). Schebek meinte: „Sobald man sich Slawata als Verfasser denkt, hat es in den meisten Punkten keine Schwierigkeit, denn, was bei einem nicht mitten in der Agitation Stehenden rätselhaft bliebe, löst sich leicht bei einer Person, die alle Fäden in den Händen hat, über ein zahlreiches Korps von Berichterstattern verfügt und mit allen leitenden Persönlichkeiten im Verkehre steht" (Die Lösung der Wallensteinfrage 395). Ähnlich Steuer, Zur Kritik der Flugschrift über Wallensteins Ende, in den Mitteilungen 43, 331. Srbik weist diese Vermutungen und auch die angebliche Autorschaft des P. Lamormaini und des P. Albert Kurtz zurück.

seltsames Buch, dieser Antipoliticus regis Davidis spiritus in Ferdinando II redivivus Paraphraste J. W. J. C. anno 1638" (348). „Das Wort Blasphemie drängt sich angesichts dieses Nachrufes auf Ferdinand auf die Zunge. Man hat wohlgetan, den Antipoliticus Davidis spiritus nicht der Öffentlichkeit zu übergeben. Als letztes Glied in einer Reihe von Werken voll unsagbarer Gehässigkeit, heimtückischer Intrigue und unmenschlichen Fanatismus liegt diese Schrift vor uns; von Dokumenten, wie sie die neuere Geschichte nicht allzu viele aufweisen kann. Ein Abgrund menschlicher Verirrung hat sich um uns aufgetan, aber es ist nicht Amt der Geschichte, moralisierend zu richten" usw. (349).

Sind diese Beweise für die Autorschaft des P. Weingartner wirklich so zwingend? Die Antwort lautet verneinend. Als Verfasser des Chaos ist bisher weder P. Weingartner, noch überhaupt irgendein Jesuit erwiesen.

Das einzige „sichere" Fundament, die Autorschaft für den Antipoliticus, ist keineswegs sicher. Die Behauptung, alle Kenner der Gelehrtengeschichte schreiben das Werk Weingartner zu, ist irrig. Die ältesten Bibliographen Alegambe-Southwell (1643 u. 1675), die der Zeit Weingartners am nächsten standen und die ihre bibliographischen Notizen direkt von den betreffenden Provinzen erhielten, kennen P. Weingartner nicht[1]. Die Quelle des letzten und besten Bibliographen Sommervogel ist der Wiener Handschriftenkatalog. Dieser Katalog weiß nichts weiteres als: „Denis meint, der Verfasser sei P. Joh. Weingartner." Denis selbst schreibt 1793 in seiner Beschreibung der Wiener Handschriften: „Wie, wenn die Buchstaben J. W. den P. Joh. Weingartner S. J., den Hofprediger Ferdinands, und die Buchstaben J. C. nicht Juris Consultor, sondern entweder Jesuita Concionator oder Jesu Commilito deckten? Aber ich will nichts entscheiden (Nihil definio)". Srbik kann diese Auflösung des J. C. nicht teilen: „Ich löse auf imperialis concionator oder imperialis capellanus. Weingartner war 1638 nicht mehr aktiver Hofprediger" (346[15]). Beide Auflösungen sind willkürlich; die einfachste und gewöhnlichste Auflösung für J. C. ist in dieser Zeit stets Juris Consultus. Das imperialis vor concionator wäre ganz ungewöhnlich.

In jedem Fall fällt damit das einzige sichere Fundament, auf dem Srbik aufbaut[2].

Bei der Zurückweisung des P. Lamormaini als Autors betont Srbik: „Gewichtiger fast noch ist die Tatsache, daß von einer Rolle Lamormainis als Verfassers politischer Agitationsschriften keine Spur nachzuweisen ist." Nun, dasselbe gilt von P. Weingartner. In den vielen tausend Briefen und Berichten der vertrautesten Art, die in der Wallensteinfrage gedruckt wurden, ist nie von P. Weingartner die Rede[3]. Ferner wird in zahlreichen ungedruckten Briefen des Generals Vitelleschi an Lamormaini, die stets auch die vertrautesten Hofsachen berühren, eine solche Tätigkeit des P. Weingartner nie erwähnt. Das fällt um so mehr ins Gewicht, als Lamormaini seit Dezember 1632

[1] Alegambe sammelte sein Material noch zu Lebzeiten Weingartners. Die Druckerlaubnis seiner Bibliotheca durch Vitelleschi trägt das Datum vom 8. September 1640.

[2] Selbst wenn alle Bibliographen des Ordens vom ältesten bis zum neuesten einen Jesuiten als Verfasser einer Schrift anführen, bietet diese Angabe für sich allein noch keinen sichern Beweis, wie das ja z. B. bei dem Processus juridicus contra sagas der Fall ist, den alle Ordensbiographen dem P. Laymann zuschreiben, und der trotzdem nicht von P. Laymann herrührt. Vgl. Zeitschrift für kathol. Theologie 24 (Innsbruck 1900) 585 ff.

[3] „In den Quellen — so Schebek (Lösung der Wallensteinfrage 106) — ist uns kein einziges Symptom aufgestoßen, aus welchem zu schließen wäre, daß der Orden (Gesellschaft Jesu) oder auch nur außer Lamormaini noch ein anderes Mitglied desselben gegen Wallenstein tätig gewesen ist." Und doch „muß — nach Srbik 264 — sein Name dem engeren Kreise um Ferdinand II. wohl bekannt gewesen sein; gibt er doch selbst an, daß er den zweiten Teil seines Werkes nach dem ersten Pilsener Schlusse einigen der vornehmsten Räte am Kaiserhofe vorgelesen habe".

als Praepositus des Profeßhauses der unmittelbare Obere des P. Weingartner war. Von Lamormaini stammen die Klagen über Wallenstein, deren Echo der Brief des Generals vom 19. Januar 1630 wiedergibt[1].

In diesen Briefen spricht der General Vitelleschi u. a. wiederholt von der Bestellung eines Geschichtsschreibers, den der Kaiser gewünscht (16. März und 23. November 1630, 26. Februar 1633). Am 29. April 1634 betont er insbesondere die Notwendigkeit einer aktenmäßigen, auf zuverlässigen Zeugnissen beruhenden Darstellung des Prozesses Wallensteins, aber auch hier wird der Name Weingartner nicht erwähnt[2].

Bei seiner Anregung verlangte Vitelleschi überhaupt nicht die Mitarbeit eines Jesuiten, und dafür hatte er gute Gründe. Die Meinung über die Schuld Wallensteins war nämlich in der österreichischen und böhmischen Provinz eine sehr verschiedene. Während man in der österreichischen Provinz an der Schuld festhielt, meinten hervorragende Patres der böhmischen Provinz, daß Wallenstein ungehört verurteilt und ohne kaiserlichen Auftrag von den Verschworenen ermordet worden sei. Die böhmischen Jesuiten bewahrten ihrem großen Wohltäter ein dankbares Andenken[3].

Endlich ist auch nie die Rede von einer Schrift des P. Weingartner in den zahlreichen Briefen des Generals an die Provinziale der österreichischen und böhmischen Provinz. Dieses Stillschweigen ist deshalb beweiskräftig, weil wegen der bestehenden Zensurvorschriften die Schrift in diesen Briefen hätte erwähnt werden müssen. Die damalige Praxis der Zensur betont Vitelleschi in einem Briefe vom 27. August 1622: „Ich pflege stets von den Provinzialen zu fordern, daß sie vor Einleitung der Druckerlaubnis für wichtigere Werke die Urteile der Zensoren und deren Handschrift hierhinschicken." Zu den wichtigeren Werken gehörten stets Schriften, die Verhältnisse an den oft so zwiespältigen Höfen betrafen. Ferner mußten nach einer Bestimmung des P. Aquaviva vom Jahre 1607 Schriften, die nach der Zensur in der eigenen Provinz in dem Bereiche einer andern Provinz gedruckt werden sollten, dem Provinzial dieser letzteren Provinz zugesandt werden, und ohne dessen Billigung durften sie nicht gedruckt werden[4]. P. Weingartner war Mitglied der österreichischen Provinz, die Schrift wurde im Bereiche der böhmischen Provinz gedruckt; sie müßte also irgendeine Erwähnung in den Briefen finden. Bei der eben angeführten Stellung der böhmischen Je-

---

[1] Duhr, Geschichte der Jesuiten II 2, 235. Vitelleschi schreibt an Lamormaini am 2. Februar 1630: P. Johannes Weingartner gravi epistola 19. Jan. scripta a nobis serio est monitus, quare magnopere spero, si talis sit indolis, qualis eum Reverentia V^a descripsit, melius mores suos compositurum. Si, quod sane nollem, aliud acciderit, agendum erit cum S. C. M^te, ut illum ab aula revocari sinat, cuius spiritui aula tam parum prodest (Originalregister Ad Austriam, Ordensbesitz).

[2] Quod in nuperis nostris appendicis loco annexum fuit, visum esse nobis valde necessarium, ut tota proditionis series et universae accusationis damnationisque veritas in publicas tabulas relata ac testimoniis fide dignissimis confirmata toti orbi legenda proponatur, secundo quidem repetere non volo; tamen pro Suae Majestatis innocenti fama dignitateque tuenda, et ut ii, qui factiosorum studiis sermonibusque facile ad alia credenda impelluntur, vel qui immoderato animi affectu sua sponte in transversum se rapi sinunt, rei aequitatem cum fide ac veritate conjunctam agnoscere possint; omnino ut id fiat necessarium esse duco: Original-Register Ad Austriam. Die hier geforderte dokumentarische Verteidigungsschrift erschien 1635: „Ausführlicher und gründlicher Bericht der vorgewesenen Friedländischen und seiner Adhärenten abscheulichen Prodition." Abdruck bei Murr, Beyträge zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges 203—296. Der Verfasser ist ein Beamter. P. Albert Curtz lieferte auf Wunsch des Kaisers eine lateinische Übersetzung: Sotvellus, Bibl. Scriptor. S. J. (1672) 17.

[3] Vgl. Wallenstein in seinem Verhältnis zu den Jesuiten: Histor. Jahrbuch 1892, 98 f. Schebek, Die Lösung der Wallensteinfrage 110 ff. 609 ff. Der General Vitelleschi schrieb am 19. Dez. 1637 an Lamormaini: Pro Gizinensi (fundatione) indicta suffragia sunt pro Walstenio: Original-Register Ad Austriam.

[4] Duhr, Geschichte der Jesuiten II 2, 367.

suiten zu Wallenstein hätte schwerlich ein Provinzial der böhmischen Provinz seine Einwilligung zum Druck gegeben.

Die Originalregister mit den Briefen des Generals Vitelleschi an die österreichische und böhmische Provinz, insbesondere an deren Provinzialobern, sind erhalten. In diesen Briefen, speziell in denen von 1630 bis 1635, ist oft die Rede von Schriften und deren Zensur, aber von irgend einer Schrift des P. Weingartner findet sich keine Spur. Die Briefe des Generals an den österreichischen Provinzial von 1638 bis 1641 erwähnen wiederholt den P. Weingartner, die Klagen über ihn (Mangel an religiöser Zucht und zu vertrauter Verkehr mit Damen[1]) und die schließliche Entlassung aus dem Orden; aber auch in diesen Briefen vor, bei und nach der Entlassung wird nirgends irgend einer Schrift des P. Weingartner Erwähnung getan. Der Schluß scheint deshalb doch wohl unangreifbar: also hat P. Weingartner keine Schrift verfaßt.

Da in den angeführten Briefen auch nie von einer dem Chaos ähnlichen Schrift die Rede ist, so erscheint überhaupt die Autorschaft eines Jesuiten ausgeschlossen. Daß der Verfasser des Chaos unbedingt ein Jesuit sein muß, dafür bringt Srbik nur Vermutungen vor, die teilweise viel zu allgemeiner Natur sind, teilweise auf antijesuitischen Vorurteilen beruhen. Ebensowenig wie man aus der Bemerkung über das Fastengebot am Freitag auf einen Geistlichen schließen muß, ebensowenig beweist die Vertrautheit mit den Vorgängen am Hofe etwas für die Autorschaft eines Jesuiten. Es ist nicht kritisch, wenn aus Sätzen, die allen katholischen Moralisten gemeinsam sind, wie Verwerfung der „amoralischen" Politik und macchiavellistischer Grundsätze, unbedingt auf einen Jesuiten geschlossen wird. Es ist ferner durchaus nicht erwiesen, daß der Verfasser des trockenen lehrhaften Gutachtens An expediat und der rhetorischen Apostrophe an den Kaiser durch den Angelus Provincialis dieselbe Persönlichkeit ist. Die sachlichen Übereinstimmungen lagen gleichsam in der Luft und waren Gemeingut der kaiserlich Gesinnten, wie ja die Gutachten von Slawata, Lichtenstein, Aldringen u. a. beweisen. Aus der Betonung der Astrologie Wallensteins auf einen Geistlichen schließen zu müssen, geht wieder nicht: bei Slawata wird die Astrologie noch stärker angezogen und verurteilt. Ähnlich verhält es sich mit den andern Vermutungen[2].

Einen weiteren Beweis gegen die Autorschaft eines Jesuiten hat Srbik selbst geliefert, wenn seine Vermutung richtig ist — es mag einstweilen dahingestellt bleiben —, daß das ohne Ortsangabe erschienene Chaos zu Prag in der Druckerei des erzbischöflichen Seminars gedruckt worden ist (286). Nun ist es aber ausgeschlossen, daß ein Jesuit bei dem damals auf der Höhe stehenden hitzigen Streite zwischen Jesuiten und Erzbischof um die Prager Akademie eine Schrift in der erzbischöflichen Druckerei zum Druck gegeben, oder daß diese eine solche angenommen hätte. Zudem besaßen ja die Jesuiten zu Prag eine eigene Druckerei, in welcher die von Jesuiten herausgegebenen Bücher gedruckt wurden[3].

---

[1] Excessus in vestitu — Liberior est in conversatione cum mulieribus — Familiaritas cum altero sexu.

[2] Für theologische Beratungen und Gutachten wurde fürs gewöhnliche der Hofprediger (Rhetoriker) nicht zugezogen, sondern die Beichtväter und Theologie-Professoren, wie z. B. bei der großen Beratung in Prag am 5. Oktober 1629 über die kirchliche Reform in Böhmen außer den beiden Beichtvätern Lamormaini und Philippi die beiden Theologie-Professoren Peñalosa und Bastianschitz.

[3] Originalexemplare der Flugschrift sind bisher mit einer einzigen Ausnahme nur in Böhmen nachgewiesen (Schebek 383, Srbik 259). Auch das spricht für den böhmischen und deshalb nichtjesuitischen Ursprung.

Demnach kann auch die Behauptung von der unbedingt sichern Autorschaft eines Jesuiten nicht aufrecht gehalten werden.

Bei dem Mangel an direkten Zeugnissen, ob der Kaiser den Befehl gegeben, Wallenstein „lebendig oder tot" einzubringen, hat der oben angeführte Brief Lamormainis vom 3. März 1634 erhöhte Bedeutung[1]. Das Wort convictos hat Srbik „als überführte Schuldige" übersetzt. Wostry bemerkt dazu in seiner Besprechung von Srbik: „Duhr hat convictos mit ‚nach ihrer Überführung' übersetzt; Srbik übersetzt es ‚als überführte Schuldige'.... Auch nach der von Lamormaini gebotenen Überlieferung des Doppelbefehls ist zunächst und vor allem die Gefangennahme Wallensteins ins Auge gefaßt: si ulla ratione fieri posset[2]; oder, wie es Lichtenstein umgekehrt ausgedrückt hatte, nur wenn Ferdinand ‚kein anders gar sichers Mittel habe, ihn abzusetzen', soll er getötet werden dürfen.... Vorausgesetzt nun, daß die Wiedergabe des Befehles in Lamormainis Brief neben dem genauen Inhalt desselben auch seinem Wortlaut gleich- oder nahekommt, möchte es mir scheinen, daß eben diese Fassung nicht nur den Beauftragten die Alternative der Entscheidung offen läßt, sondern schon so gewählt ist, daß sie des Kaisers Namen für den zweiten Fall, die Tötung, decken kann. Darum wohl steht das convictos nach dem aut und läßt in seiner absichtlich gewählten unbestimmten Partizipialform ebenso eine kausale Auflösung — als Überführte — wie eine konditionale, wenn sie überführt sind, nach ihrer Überführung zu" (36)[3].

Der kaiserliche Befehl schloß in der Tat auch den Auftrag einer womöglich anzustellenden Untersuchung ein, denn der ebenfalls eingeweihte spanische Gesandte Oñate schreibt am 21. Februar 1633 an den Kardinal-Infanten, daß der Kaiser nach einer Beratung, zu der er ihn (Oñate) zuzog, geheimen Befehl an die treuen Befehlshaber schickte, daß sie trachten sollten, ihn (Wallenstein) und einige wenige seiner engsten Vertrauten gefangen zu nehmen, um ihn zu verhören und ihm über die ihm zur Last gelegten Beschuldigungen den Prozeß zu machen[4].

Gerade das gewissenhafte und kluge Verfahren des Kaisers bei der letzten Entscheidung ist durch die neuesten Forschungen in helleres Licht gestellt worden und hat dadurch auch zur weitern Aufhellung der Schuldfrage beigetragen. Am 11. Januar 1634 gab Lichtenstein sein gewichtiges Gutachten ab[5]. „Tage des schwersten Ringens mit sich selbst", so schreibt Srbik (83 f.), „sind für Ferdinand gekommen; er suchte Trost und Stärkung bei Gott und befahl[6] — ganz nach Lichtensteins Rate — dreien seiner Vertrautesten: Eggenberg, Bischof

[1] Duhr, Geschichte der Jesuiten II 2, 708 f. Ganzer Wortlaut bei Srbik 381 f.

[2] Die betr. Stelle lautet: der Kaiser befahl: caput et precipuos conjurationis asseclas captivandi, si ulla ratione fieri posset, ac Viennam transmittendi aut convictos e numero mortalium exturbandi (381).

[3] Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 40 (1922) 358 ff.

[4] para oyrle y hacerle su processo. Ganzer Wortlaut im Anhang bei Ranke, Geschichte Wallensteins[6] (1910) 368 f. Ähnlich heißt es in dem offiziellen, „Ausführlichen und gründlichen Bericht": Der Kaiser hat befohlen „ihn Fridland und seine fürnehmste zween Adhärenten in gefängliche Verhaftung" zu bringen, „allda er gehört werden und sich über alles dieses defendiren und purgiren möge, oder doch sich seiner lebendig oder todt zu bemächtigen" Murr 257.

[5] Vgl. oben S. 179 f. [6] Sofort, jedenfalls schon vor dem 18. Januar.

Anton Wolfrath von Wien und Trautmannsdorf, mit größter Gewissenhaftigkeit an der Hand aller Schuldbeweise und aller Beweise für die Gefährdung des Kaisers, des Hauses Österreich, des Landes und der Religion die Frage zu beantworten: ob es dem Kaiser nach Recht und Gerechtigkeit zustehe, den Herzog des Lebens zu berauben, wenn er kein anderes sicheres Mittel habe, ihn seiner Stelle zu entsetzen. Es entspricht durchaus Ferdinands Streben nach objektiver Erkenntnis und einem gerechten Urteile, daß er zu diesen Beratungen niemanden wählte, von dem er alte parteimäßige oder persönliche Feindschaft gegen den Friedländer voraussetzen konnte." Mit dem Beschluß dieser Vertrauten schickte Ferdinand einen derselben, den Bischof von Wien, an den Beichtvater Lamormaini, um auch dessen Meinung vom theologischen Standpunkte aus zu erfragen. Dann erst fiel am selben Tage die Entscheidung im Sinne des Lichtensteinischen Gutachtens.

Rückblickend dürfen wir wohl feststellen: das frühere Urteil über Wallenstein bleibt auch nach den neuesten Veröffentlichungen voll und ganz bestehen. Die Forschung der letzten drei Jahrzehnte hat nichts wesentlich Neues in der Wallensteinfrage beigebracht. Wohl aber wurde über Einzelheiten, auch solche von größerem Interesse, neues Licht verbreitet. So erscheint nunmehr der Aufenthalt Wallensteins als Jesuitenzögling in Olmütz endgültig erledigt, sein tolles Toben als Student an der lutherischen Akademie zu Altdorf aktenmäßig erhärtet, seine Konversion vom Luthertum zur katholischen Kirche bestimmter umgrenzt. Genaueres wissen wir nun auch über die früher so widerspruchsvoll beurteilte Stellung Wallensteins zu den Jesuiten und insbesondere zu dem kaiserlichen Beichtvater Lamormaini. Die neue, ganz überraschende und von der Fachkritik schon mehrfach akzeptierte Entdeckung des Hofpredigers Johann Weingartner als unheilvollen Verfassers von Flugschriften und Gutachten gegen Wallenstein kann vor einer eingehenden Kritik nicht Stand halten. Was die Schuldfrage insbesondere betrifft, so wird sie auch in den letzten Jahrzehnten von fast allen hervorragenden Historikern entschieden bejaht, ja in Einzelheiten noch schärfer betont und das Vorgehen des Kaisers als durchaus berechtigt anerkannt. Schon aus diesem Grunde müssen deshalb die Versuche, den Feldherrn mit der Gloriole eines Nationalhelden und Friedensfürsten zu schmücken, als gescheitert betrachtet werden.

Bernhard Duhr S. J.

Mission und Propaganda.

In unserem Artikel „Eine neue Aussprache“ (Bd. 106, Heft 5/6, S. 191 ff.) ist ein Wort Hermelinks über evangelische Mission und katholische Propaganda kurz erwähnt. Die dort berührte Sache verdient genauere Aufmerksamkeit und bedarf einiger Zusätze.

„Bei dieser ganzen Auseinandersetzung“, sagt Hermelink, „kommt es auf einen Unterschied der beiden Konfessionen hinaus, den der Gießener Privatdozent der Religionswissenschaft H. Frick in seinem vorzüglichen Buche über die ‚Evangelische Mission‘ (1922) aufs trefflichste herausgearbeitet hat: Die evangelische Kirche treibt grundsätzlich Mission, d. h. sie weiß sich gesandt zu den einzelnen Völkern, um mit den Kräften des Evangeliums die einzelnen Völker in ihrer Eigenart zu vertiefen und zu bereichern; die katholische Kirche treibt ‚Propaganda‘ ihres wahren Glaubens. Das sind nun einmal zwei verschiedene Aufgaben, die in ihrer Gegensätzlichkeit erkannt und von uns anerkannt werden müssen. Die katholische Kirche wird nie auf das Ziel verzichten können, daß sie uns oder unsere Kinder in ihren alleinseligmachenden Schoß aufnehme. So wie sie ist, mit ihrem Trieb zur Propaganda ... gilt es also diese Kirche für unsere irenischen wie für unsere polemischen Auseinandersetzungen zu nehmen.“

Die hier ausgesprochene Bereitwilligkeit, unsern Willen zur Ausbreitung des Glaubens oder zur „Propaganda“ anzuerkennen und sich damit abzufinden, bedeutet einen großen Fortschritt gegen die Zeit vor dem Krieg und noch gegen die jüngsten Jahre. Ehe wir aber darauf eingehen, muß ein Irrtum in dem, was Hermelink seinen Kollegen Frick[1] sagen läßt, berichtigt werden. Die Stelle, auf die er sich augenscheinlich bezieht, lautet im Original:

„Es gibt Mission, und es gibt Propaganda. Propaganda will aus dem andern machen, was man selbst bereits ist oder wenigstens zu sein meint. Mission dagegen heißt Dienst mit dem Ziele, dem andern zu sich selbst zu verhelfen, ihn seiner ureigenen, eingeborenen Bestimmung gewiß zu machen. Martin Kählers feinem Gefühl für Seele verdanken wir die Einsicht in diesen Unterschied. Aber wenn er nun das Begriffspaar Mission—Propaganda mit dem andern Begriffspaar: evangelisch—katholisch sich inhaltlich decken läßt, so hat ihn sein Drang nach Systematik zu weit geführt. Denn der Historiker sieht sowohl im evangelischen wie im katholischen Lager beide Formen der religiösen Welteroberung ausgebildet oder besser: beide Gestalten durchgängig miteinander ringen.“

Man braucht gar nicht viel Geschichte studiert zu haben, um zu wissen, daß Fricks Richtigstellung sich noch sehr verstärken ließe. Mit mehr Recht könnte man sehr vielen deutschen Katholiken den Vorwurf machen, daß sie zu wenig daran denken, ihre andersgläubigen Mitbürger über den Katholizismus auf-

[1] H. Frick, Die evangelische Mission. Ursprung, Geschichte, Ziel (Bonn u. Leipzig 1922) 5. In einer Erstlingsarbeit von 1917 hatte Dr. Frick sich zwar auch noch zu der These M. Kählers bekannt. Er ließ sich aber von P. M. Größer P. S. M. überzeugen, daß die Sache sich anders verhalte. In den Leipziger „Theologischen Blättern“ 1923, Nr. 2 gibt er davon Rechenschaft. P. Größer hatte in seiner gründlichen und lehrreichen Schrift „Die Neutralität der katholischen Heidenmission“ (Abhandlungen aus Missionskunde und Missionsgesch. Nr. 19 [Aachen 1920], Xaveriusverein) überzeugend nachgewiesen, daß die Behauptungen von Warneck, Kähler und Frick über die Mängel der katholischen Missionsmethode auf arger Unkenntnis der Tatsachen beruhen. Dr. Frick war unparteiisch genug, die Kraft dieser Beweise anzuerkennen, und bedauerte nur, sie nicht früher gekannt zu haben.

zuklären und ihnen den Weg zur Kirche zu bahnen. Unsere Glaubensgenossen wissen eben fast zu gut, daß es neben dem Recht und der Pflicht, seinen Glauben zu verteidigen und sein Licht vor den Menschen leuchten zu lassen (Matth. 5, 16), auch eine unzeitige, taktlose und schädliche Proselytenmacherei gibt. Gerade weil sie von Jugend auf vor dieser indiskreten Zudringlichkeit gewarnt werden, aber zuweilen auch aus Menschenfurcht und andern nicht so edeln Beweggründen versäumen manche ihre Pflicht gegenüber ihren irrenden Brüdern. Wer in der Konvertitenliteratur sich etwas umsieht, kann auf manche Klagen ehemaliger Protestanten über die auffallende und unberechtigte Zurückhaltung der geborenen Katholiken in dieser Hinsicht stoßen.

Stellen wir aber jetzt lieber einmal die Frage: Wie hat man bis vor kurzem auf protestantischer Seite über Proselytenmacherei und Propaganda gedacht?

Im Jahre 1908 gab Professor Paul Tschackert in Göttingen seine Schrift „Modus vivendi — Grundlinien für das Zusammenleben der Konfessionen im Deutschen Reich“ [1] heraus. Ein Kapitel darin ist überschrieben: „Ablehnung aller Propaganda“.

„Nur um einen Modus vivendi“, sagt er da, „kann es sich in Deutschland zwischen den Evangelischen und Katholischen handeln, um ein freundliches, ehrliches Neben- und Miteinander bei voller Respektierung der Eigentümlichkeiten des einen Teils durch den andern. Mehr zu wollen, wäre Schwärmerei.“

Sein Zweck ist also der gleiche wie bei Hermelink. Trotzdem fährt er auf derselben Seite fort:

„Der allererste Rat von unserer Seite an die Katholiken geht also dahin, daß man von der ‚Rückkehr der Protestanten in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche‘ schweige; es ist zu dieser Rückkehr absolut keine Aussicht vorhanden.... Die Katholiken haben in Deutschland den älteren Besitz; majestätisch ragen die Dome ihrer Väter gen Himmel.... Das sind Verhältnisse, gegen die wir die Augen nicht verschließen dürfen. Aber die Katholiken sind der schwächere Teil der Deutschen, nicht bloß der Kopfzahl nach. Die Bildungsstatistik ergibt die Inferiorität der katholischen Seite; der selbständige moderne Staat ist eine protestantische Schöpfung.... Dann müssen wir beiderseits auch alles vermeiden, was auf Belästigung hinausläuft, d. h. wir sollen gegenseitig alle Propaganda ablehnen.“

Einige Einwendungen, die gegen Tschackerts Beruhigungsgründe erhoben werden könnten, erledigt er kurzerhand wie folgt:

„Von evangelischer Seite ist in dieser Hinsicht wenig gesündigt; wir lassen die deutschen Katholiken ruhig bei ihrem Glauben. Nun hat sich zwar vor einigen Jahren eine Evangelisationsgesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums unter Katholiken gebildet; aber diese Gesellschaft führt vorläufig in Berlin und am Rhein nur ein Veilchendasein [2]. Es wird ihr immer das Odium des Bekehrungseifers anhängen; das wollen wir aber auch in kirchlich evangelischen Kreisen nicht auf uns nehmen.... Man halte hier nicht die Evangelisationsbestrebungen der sog. Los-von-Rom-Bewegungen in Österreich und Frankreich entgegen; diese sind durch die eigenartigen Konfessionsverhältnisse dieser Länder bedingt, und wenn sich auch an der österreichischen Bewegung viele deutsche Evangelische beteiligt haben, so haben die hinübergegangenen Geistlichen doch nicht eigentlich Propaganda getrieben, sondern nur denen, die das Evangelium zu hören

[1] 144 S. München, Beck.

[2] Die Gesellschaft besteht auch heute noch.

begehrten, es in ordnungsmäßiger Weise verkündigt. Aber das gehört ja überhaupt nicht zum Konfessionsstand im Deutschen Reich, mit dem wir es hier allein zu tun haben. Wir wollen uns also gegenseitig in Ruhe lassen."

So dachte man in Göttingen vor kaum fünfzehn Jahren. Damals war es noch in frischer Erinnerung, wie Kaiser Wilhelm II. bei Gelegenheit der Berliner Domfeier im Februar 1905 mit dem Senior der Hamburger Predigerschaft D. Behrmann einen voraussichtlichen Sieg des Protestantismus über Rom besprach und dabei die Hoffnung ausdrückte, „daß der Protestantismus den Katholizismus besiegen werde: nicht durch irgendwelche Organisation, sondern durch den Geist und die Früchte des Evangeliums und dies, wenn nicht in zwanzig, so doch in zweihundert oder mehr Jahren". So war es damals im Hamburgischen Kirchenblatt zu lesen. Noch deutlicher äußerte sich des Kaisers Bruder Prinz Heinrich ein Jahr darauf bei der Vermählung des Großherzogs von Hessen. In einer Unterredung mit dem Hofprediger Waitz in Darmstadt ließ er die Worte fallen: Er selbst sowohl als sein Bruder, der Kaiser, wünsche eine antiultramontane Bewegung, die sich von Süddeutschland her nach Preußen fortpflanze. Der Wink wurde von dem Hofprediger sofort in die Öffentlichkeit gebracht. Die deutschen Katholiken aber mußten sich in acht nehmen, daß sie ihrer Verwunderung über derlei Propaganda nicht zu deutlich Luft machten.

Wir könnten solche Erinnerungen ins Endlose fortsetzen. Das Obige genügt aber; denn wir wollen ja nicht anklagen, sondern nur darauf hinweisen, mit welch naiver Unbefangenheit jene Protestanten das Proselytenmachen oder die „Propaganda", wenn sie von ihrer Seite geübt wurde, als etwas Selbstverständliches, Pflichtmäßiges und Ehrenvolles ansahen. Nur wenn die Katholiken einmal das gleiche Recht in Anspruch nahmen, fand man solche „römische Propaganda" unerlaubt und unsittlich. Es wird noch einige Zeit dauern, bis Hermelink mit seiner Aufforderung an die Glaubensgenossen durchdringt, sie möchten auch unserm Trieb zur Propaganda die Anerkennung nicht versagen.

Selbst das Beten um Einigkeit im Glauben, um das Aufhören von Ketzerei und Spaltung wird uns, wie schon früher bemerkt, übel genommen. Beim Lutherjubiläum 1917 erinnerte der verstorbene Professor Jak. Hoffmann in München daran, daß ein Jahrhundert früher Erzbischof Klemens August den Vorschlag machte:

„Was wäre natürlicher, als daß auch wir Katholiken ein Fest hielten, den göttlichen Stifter der Kirche bittend, daß er die von unserer Kirche getrennten Brüder und Schwestern in den Schoß der liebenden Mutter zurückführe. Kein verletzendes Wort dürfte bei dieser Feier gegen die Getrennten fallen." [1] Dafür bekam er von der „Wartburg" [2] die Antwort: „Unseres Dafürhaltens ist der Vorschlag an sich schon verletzend genug"; das sei „katholische Verhetzung".

So empfindlich sind wir Katholiken nicht. Wenn die Protestanten um unsere Bekehrung zum Evangelium beten wollen, werden wir eher dafür dankbar sein.

Wie steht es endlich mit dem zweiten Element des Begriffspaares Propaganda und Mission?

---

[1] Allgem. Rundschau 1917, Nr. 13 14. [2] Jahrgang 1917, Nr. 31.

„Die evangelische Kirche treibt grundsätzlich Mission, ... die katholische Kirche treibt Propaganda ihres wahren Glaubens.“ So mögen Theoretiker wie Warneck und Kähler die Sache ansehen. In Wirklichkeit liegen die Dinge umgekehrt. Mission heißt Sendung. Von wem sind denn die protestantischen Missionäre gesandt? Die Frage hat, wie gerade Hermelinks Gewährsmann Frick berichtet, im protestantischen Missionslager schon viel Kopfzerbrechen verursacht. Der Mangel eines einwandfreien bevollmächtigten Amtes, von dem die Sendung hätte ausgehen können, war schuld, daß die protestantische Kirche oder richtiger: die verschiedenen lutherischen, reformierten, unierten, episkopalen, presbyterialen, independenten usw. Landeskirchen oder Sekten sich jahrhundertelang dieser Pflicht der Sendung an die einzelnen Völker der Welt gar nicht bewußt geworden sind. In der Not half man sich damit, daß man die Sendung oder ‚Mission‘ zur Predigt des Evangeliums bei denjenigen weltlichen Mächten holte, welche mit ihren überseeischen Kolonien heidnische oder ungläubige Untertanen erworben hatten. Das erschien um so selbstverständlicher, als auch die evangelischen Prediger und Pastoren in den Stammländern der Reformation ihr Amt durchaus im Auftrag des Staates ausübten. Später fand man diesen Rechtsweg ungenügend; aber die protestantischen ‚Kirchen‘ wollten sich immer noch nicht dazu entschließen, im eigenen Namen Sendboten zu den Ungläubigen abzuordnen. Solche Sendungen überließ man kleinen, frommen Konventikeln, Gemeinschaften oder Vereinen, die auf eigene Faust und Verantwortung ‚Missionäre‘ anwarben, ausbildeten, aussandten, unterhielten und regierten. So kam es nun erst recht zu einer bunten Mannigfaltigkeit von allerlei großen und kleinen Missionswerken aller möglichen Denominationen, Konfessionen, Kirchen und Richtungen. Der Wettbewerb, die Rivalität und der Unterschied in der Lehre und Lebensordnung, die fast überall zwischen diesen Missionen bald offen bald heimlich bestehen, bildeten schon auf dem großen protestantischen Weltmissionskongreß in Edinburg 1910 den Gegenstand lauten Jammers [1].

Ein Heilmittel ist bis heute noch nicht gefunden. Nicht einmal die orthodoxen Lutheraner verschiedener Gesellschaften und Nationalitäten können ohne Reibung und Eifersüchtelei in ihrem Missionsbetrieb auskommen. Man höre z. B., was der Direktor der Berliner lutherischen Missionsgesellschaft berichtet:

„Ich war im vorigen Jahr in China und besuchte viele Stationen der lutherischen Kirche in China. Warum gibt es noch so viele lutherische Missionsarbeiter in China, die dieser Kirche nicht angehören? Mehr als einmal hörte ich: Wir Missionäre wollten wohl, aber die heimatlichen Leitungen sind zu eng. Und doch fordert die ungeheure zahlenmäßige Überlegenheit und Tatkraft der nichtlutherischen Missionen und die sehr große Gefahr des wachsenden Modernismus in der jungen chinesischen Kirche unter diesem Einfluß aufs dringendste zum Zusammenschluß all der Kräfte auf, die reines biblisches Evangelium verkündigen wollen. Gegen keine Eigenart der evangelischen Mission haben die chinesischen Christen auf der großen Konferenz in Shanghai so heftig Einspruch erhoben wie gegen die denominationelle Zersplitterung.“ [2]

[1] Vgl. diese Zeitschrift 106 (1923) 105.

[2] Missionsdirektor Knak aus Berlin auf dem lutherischen Weltkonvent in Eisenach im August 1923 (Allgem. Evang.-Lutherische Kirchenzeitung Nr. 47). Dabei bekannte sich Knak ausdrücklich zu Kählers Theorie über Mission und Propaganda.

Hier wiederholt sich dasselbe, was aufmerksame Beobachter festgestellt haben über die verschiedene Handhabung der Toleranz oder Intoleranz bei Katholiken und Protestanten. Die Katholiken, sagen sie, sind intolerant in der Theorie, in der Lehre (die sog. dogmatische Intoleranz), dabei aber sind sie ungemein tolerant in der Praxis, im Umgang und Verhalten gegen Andersdenkende. Die Protestanten dagegen führen die Toleranz im Munde, als wäre es eine besondere Tugend ihres Glaubens, in Wirklichkeit aber, und wenn es auf die Tat ankommt, sind sie vielfach die Engherzigkeit und Intoleranz selber. Ebenso verhält es sich mit der Proselytenmacherei oder der „Propaganda". Jede Missionsgesellschaft, jede Sekte, jedes Konventikel will theoretisch nur „das reine biblische Evangelium" an die Heiden bringen, praktisch aber sucht jede Mission das partikuläre Kirchlein oder Denominatiönchen, von dem sie unterhalten wird, zu pflanzen und auszubreiten. Die Kirche des „reinen, biblischen Evangeliums" ist eine unsichtbare Kirche; deren Mitglieder lassen sich nicht statistisch nachweisen. Die protestantischen Gesellschaften aber verlangen von ihren Sendboten zahlenmäßige Nachweise, wie viele Mitglieder sie für die „Kirche" gewonnen haben, die sie besoldet; sie verlangen organisierte, sichtbare Gemeinden ihrer besondern Färbung, sonst bleiben die finanziellen Beiträge aus. Das führt mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes zur beklagten Unfruchtbarkeit der „christlichen", d. h. der protestantischen Missionen und zu immer größerem „Denominationalismus" oder zu Sektiererei. Daß unter dem Zustand auch die katholische Mission leidet, ist selbstverständlich. Kein Wunder, daß man schließlich freiprotestantischerseits auf den Ausweg verfiel, die Heiden nicht mehr „bekehren" und in eigenen Gemeinden sammeln zu wollen, sondern als neues Missionsziel aufstellte, man wolle ihnen nur den Gedankeninhalt des Evangeliums bekannt geben, um mit dessen Kräften „die Völker in ihrer Eigenart zu vertiefen". So wollte wenigstens der aus Kreisen des Protestantenvereins hervorgegangene „Allgemeine Evangelisch-protestantische Missionsverein" (gegründet 1884) sein Missionswerk betreiben. Er scheint aber nicht über schüchterne Anläufe hinausgekommen zu sein.

Trotzdem hält offenbar Hermelink sowohl als Frick diese Methode für die einzige, die als „evangelische Mission" anerkannt werden könne. Man braucht darüber nicht zu streiten. Tatsache ist aber, daß bis jetzt, von einigen englisch-amerikanischen Enthusiasten abgesehen, alle protestantischen Missionen nicht nach dieser Methode vorangehen, sondern ausgesprochen sonderkirchliche oder denominationelle „Propaganda" treiben. Weil indes die Gebildeten unter den zum Protestantismus übergetretenen Neuchristen für diese abendländischen Denominationen kein rechtes Verständnis haben, so neigen sie mehr und mehr dem von Knak „Modernismus" genannten Neu- oder Freiprotestantismus zu, dem Dr. Frick selber nicht fern steht. Wie sollten auch gebildete chinesische, japanische oder indische Protestanten sich für die ihnen unverständlichen Unterscheidungslehren der abendländischen Konfessionen erwärmen, wo die modernen Weltanschauungsfragen des Pantheismus, Monismus, der Theo- und Anthroposophie für sie brennender sind und ihrem Gedankenkreis viel näher liegen?

Der Übelstand hat seine Wurzel darin, daß es auf protestantischer Seite an einem klaren Kirchenbegriff und folglich an einer apostolischen Amtsgewalt

fehlt. Der Subjektivismus, Individualismus und Independentismus, die freie Forschung ist nun einmal dem Protestantismus ins Blut gelegt. Wo ist die apostolische Zentralstelle, die den nichtkatholischen Sendboten den Auftrag, die Sendung, die Mission erteilt: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker und taufet sie"?

Nur eine mit apostolischer Sendung beauftragte Kirche mit einheitlichem Episkopat, dem gesagt ist: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch", nur diese sichtbare, in ununterbrochener Rechtsnachfolge von den Aposteln herrührende Hierarchie hat die Vollmacht, solche „Sendungen" vorzunehmen. Das Wort Mission und Missionär gehörte dem katholisch-kirchlichen Wortschatz schon jahrhundertelang an, bevor es den Protestanten in den Sinn kam, den Wettbewerb in der Heidenmission aufzunehmen und auch die Benennung sich anzueignen, obwohl der Ausdruck Mission bei ihnen keinen rechten Sinn hat.

Ein berühmter protestantischer Missionär, der eine Professur der Theologie daran gab, Medizin studierte und als Missionsarzt sich der Bekehrung der Neger in Innerafrika widmete, D. Dr. Schweitzer, faßt unsere Streitfrage in wenige Worte kurz und gut zusammen. Bei Besprechung des oben erwähnten Werkes von Dr. H. Frick sagt er:

„Es sind vier Fragen, um die es sich handelt: 1. Wer sendet die Missionare aus? 2. Wer soll als Missionar gehen? 3. Wie soll gearbeitet werden? 4. Nationale oder übernationale Mission? Erstens: Wer sendet die Missionare in der evangelischen Mission? — Nicht die Kirche, denn es gibt keine einheitliche, für Mission organisierte evangelische Kirche. Weil diese elementare Frage keine normale Lösung findet und keine finden kann, liegt ein tragischer Zug über der Geschichte der evangelischen Missionen." [1]

Der von Dr. Schweitzer beklagte tragische Zug durchzieht übrigens nicht nur die ganze protestantische Missionsgeschichte, er ist ebenso wirksam in dem Kirchenwesen der ganz christianisierten Länder, sobald die Staatsgewalt ihre führende Hand davon zurückzieht. Die amerikanischen Kalvinisten, Methodisten, Baptisten und andere Sekten betrachten die Länder Europas, einerlei ob katholisch oder „evangelisch", und im besondern auch die deutschen Landeskirchen, als ihr zugewiesenes Missionsfeld. Solang es eine Staatskirche und einen Summepiskopus gab, war dafür gesorgt, daß diese Propaganda sich in bescheidenen Grenzen hielt.

„Mit diesem Eindringen amerikanischer Frei- und Missionskirchen entsteht nun vielleicht das schwierigste Problem für die Beziehungen zwischen dem amerikanischen und europäischen Protestantismus", sagt Pfarrer Adolf Keller in Zürich [2]. „Diese amerikanischen Freikirchen betrachten die ganze Welt als ihr Kirchspiel und fühlen sich berufen, die Arbeit aufzunehmen, ‚wo sich ihnen eine Tür auftut'. Sie werden damit notwendig und aus ihrem Prinzip heraus zu missionierenden Kirchen im Gebiet der alten Reformationskirchen Europas. Diese empfinden die Gefahr.... Manche holen daher gleichsam den alten Grundsatz Cuius regio illius religio wieder hervor, wohl ohne großen Erfolg. Denn diese Freikirchen sind bereits da, fest organisiert und üben vielfach durch

[1] Theologische Blätter Nr. 9. Leipzig 1923, Hinrichs.
[2] Die Christliche Welt 1923, Nr. 49/50.

ihre fremde, frischere, angriffigere Art einen starken Einfluß auf das religiöse Leben aus. Ob man sie wünscht oder nicht, sie sind in unserer Mitte, und wir müssen mit ihnen zu einer freundlichen Verständigung kommen.... Die Auseinandersetzung zwischen diesem amerikanischen Freikirchentum und dem alten europäischen Reformationskirchentum hat noch kaum begonnen." [1]

So also sieht genau betrachtet und aller dichterischen Verklärung entkleidet die Gesandtschaft dieser Sendboten aus, denen es unter bewußtem Verzicht auf Propaganda einzig obliegt, „die einzelnen Völker in ihrer Eigenart mit den Kräften des Evangeliums zu vertiefen".

Bei den Protestanten fehlt die übernationale, für alle Völker beglaubigte und bestimmte Kirche. Darum stehen die einzelnen Gemeinschaften und Sekten dem in neuer Zeit so krankhaft in die Halme geschossenen Nationalismus wehrlos gegenüber und müssen sich, ob sie wollen oder nicht, zu Verbreitern dieser abendländisch nationalistisch gefärbten Kulturen hergeben. Es ist wahr, daß auch die katholischen Glaubensboten dieser Versuchung, zumal unter dem Druck der weltlichen Macht verblendeter Kolonialreiche, nicht immer widerstanden haben. Aber an ihnen ist ein solcher Abfall von dem Ideal ihres Berufes so augenfällig und die kirchliche Oberleitung ist über kurz oder lang mit so eindringlichen Gegenwirkungen bei der Hand, daß der Mißbrauch nicht zur Regel werden kann.

Die Wurzel der Schwierigkeit liegt hier wie in vielen ähnlichen Streitfragen, wir wiederholen es, in dem beiderseitigen Kirchenbegriff. Wir Katholiken glauben an eine heilige katholische apostolische Kirche unter dem Apostelfürsten Petrus und seinen rechtmäßigen Nachfolgern. Die Protestanten sind bis auf diesen Tag noch nicht darüber im reinen, was ihre „Kirche" ist und aus welchen Elementen sie besteht. Ob der ungezählten Menge der immer neu sich bildenden und sich bekämpfenden Kirchen droht Kirche und Evangelium ihnen unter den Händen zu zerrinnen. Ob sie ihre Missionstätigkeit Evangelisation oder Propaganda nennen, es wird immer eine von Subjektivismus, Partikularismus und Nationalismus angekränkelte, gebrochene Mühewaltung sein.

Matthias Reichmann S. J.

[1] Eine Andeutung, wie der Verlauf sein dürfte, bietet diese Zeitschrift 105 (1923) 43 f.

Vom Sakrament des hochzeitlichen Bundes.

Sein Geheimnis, sein Recht, seine Liturgie.

Ströme ehelichen Leides überfluten die Erde seit den ersten Tagen, da sie Menschenkinder beherbergte. Wer kann sie messen und zählen? Wer sie ergründen? Hat jemals einer bis in die letzten Tiefen rotgeweinter, totgeweinter Frauenaugen geschaut? Läßt sich das Weh eines verratenen Mannesherzens in Worte kleiden? Millionenfach klingt das Schmerzenslied von der Seele zum Himmel empor und seine Melodien und Variationen überbieten wohl alles sonst Dagewesene. Und erst das Leid der Kinder mit den zermürbten Leibern und den zerbrochenen Seelen!

Wer will da in Einzelheiten eingehen? Heißt es nicht das scheu und keusch Verborgene ans Tageslicht zerren? Heißt es nicht dem einen Leid einen Vorzug geben vor dem andern, das ihm doch meilenweit nachsteht? Von welch banger Erwartung, enttäuschter Freude, abgrundtiefer Angst und Not, von wieviel Ekel und Überwindung, Ernüchterung und Entsetzen weiß doch ein Frauenwort zu erzählen, das ein paar Monate nach dem Freudentag des Lebens sich den zitternden Lippen entringt: Wenn ich das gewußt, ich hätte nie den Bund geschlossen! Kann es aber gleichwohl soviel wiegen, wie der ergebene, abgeklärte Schmerz einer an ihrem Eheleid reif gewordenen Mutterseele, die nach Jahrzehnten auf ihr Leben zurückschaut und trotz aller Familienfreuden und alles Eheglücks sich der Worte nicht enthalten kann: Wenn ich es noch einmal zu tun hätte, ich würde es nicht wieder tun? Und wenn erst das Paradies des Lebens zur Hölle gewandelt wird, wenn Sinneslust und Roheit, Verrat und Untreue den Brautkranz welken lassen und aller Lebenshoffnung ein kaltes Grab schaufeln! Wenn ...

Ja, alle diese „wenn" sind längst in Erfüllung gegangen und wiederholen sich mit der Mannigfaltigkeit alles Naturlebens. Ist es da nicht ein Wagnis sondergleichen, dem Treuwort eines Menschen zu glauben, der sich „unter allen Bedingungen", die ihm das Leben, das weite, unbekannte, stellen mag, an einen andern bindet! Wer kennt nicht die Vorsätze, die heute beschworen und morgen gebrochen werden! Ist es nicht eine Torheit, einen Bund zu schließen, der die eigene Freiheit an einen andern gibt und als Unterpfand und Tauschgegenstand die Freiheit des andern nimmt! Wer kann die Liebe in ein Gesetz wandeln und zwischen Grenzpfählen halten wollen, die „Liebe", von der alle Menschen reden und die doch keiner zu greifen und zu meistern vermag! Die „Liebe", die so unzählig viele Nachahmungen und Fälschungen aufweist, daß es mit der rechten nicht zu oft anders geht, als mit dem echten unter den drei Ringen Nathans des Weisen!

Und doch!

Ob es seit den Paradiesestagen wohl hundert Menschen gegeben hat, die sich durch diese Weisheit haben abhalten lassen, der Stimme ihres Herzens zu folgen? Es ist ja Weisheit. Aber es ist die Weisheit der Enttäuschten, die Weisheit des Pessimismus. Ein Stück Weisheit. Ihre lebenabgewandte Seite. Aber nicht die ganze Weisheit! Und das Leben geht immerzu über sie hinweg,

denn es hat seine eigene Kraft und Fülle. Hier waltet ein Gesetz, das Gesetz der Natur, das Gesetz des Schöpfers. Indes bleibt es wahr, daß die Pforten des Paradieses dem verschlossen bleiben, der mit dieser Schattenweisheit den Bund der Ehe schließt oder erfüllt.

Sie öffnen sich auch allen denen nicht, denen falsche Erziehung die Welt ehelicher Ideale verkümmern ließ; ob ihnen nun das geistige Geheimnis der Ehe nicht aufgegangen oder ob ihnen einseitige und mitunter falsch gerichtete ethische Grundsätze mit auf den Lebensweg gegeben wurden. Wie vielsagend ist doch das Wort so manchen jungen Mädchens: „Wie kann Gott verlangen, daß man in der Ehe tun muß, was vorher und sonst eine Sünde ist!“ Wie kann eine Erziehung es verantworten, daß jungen Menschenkindern das Heiligtum des Lebens so einseitig und verkehrt vom sinnlich-geschlechtlichen Standpunkt geoffenbart wird!

Ja, wir stehen vor einem Heiligtum, und jeder, der sich anschickt hineinzugehen, entziehe sich nicht dem Einfluß der religiösen Scheu, die uns beim Betreten eines solchen überkommt. Es ist das Heiligtum der Liebe zweier Menschen, die seelisch und leiblich einander sich schenken, sich damit aussondern auf ihre Weise aus der menschlichen Gesellschaft und untereinander und mit ihrem Gott ein neues Reich begründen, in das einzudringen gewalttätiger Frevel wäre. Ehrfurcht ziemt sich da und Schweigen; und wir könnten es gar nicht wagen, über die Geheimnisse dieser Zweieinsamkeit zu sprechen und sie vor andern zu besprechen, wenn nicht Gott selbst uns durch sein geoffenbartes Wort die richtigen Worte gegeben.

„Lasset uns den Menschen machen nach unsrem Bilde und Gleichnis; ... und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde — nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie“ (1 Mos. 1, 26 f.).

Also nicht Geschlechtslosigkeit kann das Ideal sein, auch nicht das Ideal einer noch so großen Heiligkeit und Aszese; denn sie wäre dem ausdrücklichen Willen Gottes entgegen. Auch die Jungfräulichkeit ist in dem Sinne nicht das Ideal, das alle oder auch nur viele sie erstreben sollten; sie ist ja dem natürlichen Menschen ganz fremd und erhält ihre eigentliche Weihe auch nicht aus der Not, sondern aus dem religiösen Beweggrund und Ziel. Auch eine Geschlechtsgleichheit an Rang und Aufgabe, an Rechten und Forderungen darf uns nicht vorschweben, denn „Mann“ und „Weib“ sind die Menschen nach Gottes Willen und der Natur Fügung, beide so verschieden wie eben Mann und Weib an Leib und Seele verschieden sind. Es sei vielmehr der Mann ganz Mann und das Weib ganz Weib; dann werden sie nach Gottes „Bild und Gleichnis“ sein und nur so.

Es gehören aber Mann und Weib zusammen. Es ist, als ob uns Gott selbst durch sein schlichtes und doch so vielsagendes Wort einprägen wollte: erst in der geheimnisvollen Zweieinheit von Mann und Weib ist der Mensch das Abbild seines Schöpfers.

Wie ist das möglich, da doch in Gott kein Geschlecht, da doch in Gott eine unteilbare Einheit ist? Hat uns dieser gleiche Gott nicht belehrt, daß in ihm bei einer einzigen Natur doch auf geheimnisvolle Weise drei Personen sind, und daß erst in der Vollendung dieser Dreipersönlichkeit sich Gottes Wesen erschöpft! Und das ist das Wunderbare an der Schöpfung des Menschen,

daß er nicht allein durch Verstand und freien Willen nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, sondern durch die Erhebung der Geschlechtlichkeit in die Sphäre des Geistigen auch ein Bild des dreipersönlichen Schöpfers wird. Der Sohn, das Wort, geht aus in ewiger Zeugung vom Vater — ein anderer und doch nicht ein anderes: das Weib „ist dem Manne entnommen" (1 Mos. 2, 23) — eine andere als er und doch nicht ein anderes, weil beide Mensch sind. Aus dem Hauche der Liebe zwischen Vater und Sohn, aus ihrem Andererseinund doch Einssein geht der Heilige Geist hervor: aus dem Hauche der Liebe, aus dem restlosen Sichschenken von Mann und Weib, aus dem in der Geschlechtlichkeit begründeten Andererseinund dem durch die Geschlechtlichkeit ermöglichten Einssein geht die Vollendung in der Dreiheit der Personen, das Kind, hervor, das aller Geschlechtlichkeit Ziel und des Mannes und noch mehr des Weibes tiefstes Sehnen besagt. So wird der Mensch als Mann und Weib und letztlich in der Zweieinheit der Seele und des Leibes das vollkommenste Nachbild seines Gottes. „Und Gott sah, daß alles, was er gemacht, sehr gut sei" (1 Mos. 1, 31).

Lassen wir uns durch den Schlamm, der im Laufe der Jahrhunderte an den Wänden dieses heiligen Tempels emporgespritzt ist, lassen wir uns durch den Mißbrauch der hohen Ziele und Wege nicht abhalten, sondern treten wir mutig ein in die heiligen Hallen.

„Es ist nicht gut für den Menschen, daß er allein sei; ich will ihm eine Gehilfin schaffen, wie sie für ihn paßt" (1 Mos. 2, 18).

Allein sein! Kann ein Stern „allein" seine Bahn ziehen? Weiß Stein oder Pflanze oder Tier etwas von Einsamkeit? Nur der Mensch kann um seine Verlassenheit wissen, um seine Einsamkeit trauern. Die Seele ist's, die den Anschluß sucht. Wohl kennt das Tier den Herdentrieb, wohl sucht es zur Zeit der Brunst seinesgleichen, aber allein die Seele begründet die soziale Seite der Menschennatur. Und die erste soziale Ergänzung für das „Allein"-sein ist dem Menschen „seine Gehilfin". Die Seele des Mannes ist ohne die des Weibes „allein", es fehlt ihr etwas so Wichtiges, daß nach der Darstellung des Schöpfungsberichtes Gott seinem Werke noch eine Ergänzung geben mußte, die weder Pflanze noch Tier abzugeben vermochte; daß er noch eine Lücke finden sollte, die eben nur das Weib, der dem Manne nachgebildete und aus ihm genommene weibliche Mensch, ausfüllen konnte. „Das ist nun endlich Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch" (1 Mos. 2, 23).

Dieses Alleinsein und diese wesensgemäße Ergänzung im Weibe ist es ja auch, die den Menschen immer wieder Haus und Hof verlassen macht, die ihn nicht rasten und ruhen läßt, die ihn arbeiten und werben, lachen und weinen, wandern und zelten macht, bis er gefunden, was seine Seele sucht. „Darum" — ja darum — „verläßt einer seinen Vater und seine Mutter, um seinem Weibe anzuhangen" (1 Mos. 2, 24); denn sie allein kann ihm geben, was ihm fehlt, mögen Vater und Mutter auch noch soviel zu bieten und für ihn zu bedeuten haben. Er der Werbende und sie die Wartende, beide auf ihre Art einander verlangend und einander entgegenkommend. Und nicht genug, daß sie beieinander weilen, daß sie zusammen durchs Leben gehen, Freude und Leid miteinander teilen, alles und jedes einander schenken; die Seelen suchen einander und

wollen eins sein, eins und doch wieder einander gegenüberstehend, zwei und doch nicht getrennt; und darum schenken sie einander in heiliger Zweieinheit des Leibes und der Seele, bis vollendet ist, „daß sie zwei sind in einem einzigen Fleische“ (1 Mos. 2, 24).

Welch eine Harmonie des ganzen Wesens beider Menschenkinder besagt doch dieses Wort! Welche Fülle des Friedens und der Genugtuung! Welche Ruhe nach langem Suchen mühevoller Wanderung durch einsame Wüste! Wie sich die Seelen einander anschauen, als ob ein Mensch sich selbst ins klare Auge schaut und mit sich zufrieden ist! Wie beide sich eins wissen in Absicht und Erreichung, in Verlangen und Besitz, in Wollen und Können! Es sind in Wahrheit nicht mehr zwei, sondern der eine ganze Mensch, „Mann und Weib“. Und wo solche Zweieinheit, da ist keine Scheu und kein Verbergen, keine Sorge und kein Zweifel. Ja, wir verstehen das Wort der Schrift: „Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib, und schämten sich doch nicht voreinander“ (1 Mos. 2, 25). Es sind Paradiesesklänge, die unsrer Zeit wie aus Märchenland klingen; aber wo die Ehe zwischen zwei Menschenkindern wirklich das Lebensparadies geworden, wo Seele zu Seele steht in jeder Hinsicht wie die des Mannes zu seinem Weibe und des Weibes zu ihrem Manne, da mag auch heute noch trotz des Sündenfalles diese heilige Stunde wahr werden oder selbst zu einem dauernden Besitz sich auswachsen: „sie schämten sich nicht voreinander“. Denn wo Liebe und Ehrfurcht sich paart, wo Hingabe und Verlangen sich finden, wo Scham und Keuschheit sich wohlgeborgen mit Gebefreudigkeit und Nehmelust begegnen, wo zwei Menschenkinder sich so eins wissen in der Zugehörigkeit zueinander, da eröffnet sich ihnen leichter wieder Paradiesesfriede.

„Zwei in einem einzigen Fleische.“ Es ist, als ob Gott selbst sich über ein treffendes Wort freuen könnte, — unsre Sprache ist ja so arm und unbeholfen, wenn sie wirkliches Leben zeichnen soll, — denn auch Christus, der Herr, weiß kein besseres zu finden, wenn er von den Idealen des Ehelebens spricht: „Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer sie von Anfang an als Mann und Weib erschuf? und sagte: darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die zwei werden ein einziges Fleisch sein.“ Und damit nur niemand es mißverstehe, fügt er bei: „So sind es demnach nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was also Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“ (Matth. 19, 4 ff.). Und auch der große Theologe des Neuen Bundes wiederholt das Wort und nennt das in ihm ausgesprochene Geheimnis ein großes und tiefes (Eph. 5, 31 f.). Ja er macht gar keinen Unterschied zwischen der Liebe des Mannes zu sich und zu seinem Weibe: „So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Wer seine Frau liebt, der liebt ja sich selbst. Denn niemand hat noch sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er hegt es und pflegt es“ (Eph. 5, 28 f.).

Das ist also das Geheimnis des Menschen, das Geheimnis der Geschlechtlichkeit und der Geschlechtsunterschiede: die Zweieinheit in der Liebe, in der Seele und im Leibe. Das auch das Geheimnis der geschlechtlichen Besonderheiten.

Der Mann ist des Menschen Urbild und Ursprung, des Lebens Quelle und Fortschritt, des ehelichen Bundes Haupt und Träger, der menschlichen

Gesellschaft Stütze und Entwicklung. Er ist der Gebende und Werbende, der Besitzende und Schenkende, der Tätige und Sorgende. Er ist nicht auf sich allein gestellt, denn er kann nicht gut „allein" sein, er verlangt nach einer „Gehilfin" seines Denkens und Wollens und Lebens, für die er dann leben und schaffen kann. Er ist „das Haupt des Weibes" (1 Kor. 11, 3), aber im Sinne der Liebe, nicht der Herrschaft. Er soll nie vergessen, daß er „durch die Frau" ist (1 Kor. 11, 12) und darum mit Ehrfurcht vor ihr stehen, vor ihrer Natur, vor ihrem Wesen, vor ihrer Person, vor ihrer Seele und aus allen den Gründen nicht zuletzt vor ihrem Leibe. „Die Frau ist des Mannes Glanz" (1 Kor. 11, 7) und Ruhm und Stolz, weil er in ihr die Ergänzung seines Wesens gefunden hat und erst durch sie zu dem ganzen Menschen geworden ist, den er gesucht, da er Vater und Mutter verließ. In ihr ist sein Liebeverlangen erfüllt, und so liebt er sie wie sich selbst mit jener Liebe, die da das Höchste alles menschlichen Könnens, das Heiligste seines Wollens ist. Vor ihr steht er allezeit mit Ehrfurcht, denn sie ist ihm die Verkörperung des Lebensgeheimnisses, das vor seiner Seele schwebt und nach Aufhellung ruft, und aus ihr klingt ihm die Antwort entgegen, die ihn mit Frieden und Ruhe erfüllt. Darum kann der Mann, der es wirklich ist, nicht anders als das Wort des Apostels erfüllen: „mit Einsicht die Ehe führen und dem weiblichen Gefäße Rücksicht zollen" (1 Petri 3, 7).

Das Weib ist seinem Daseinszweck nach die Ergänzung des Mannes, seine „Gehilfin", „einem Manne entnommen" (1 Mos. 2, 23), „aus dem Manne" und „wegen des Mannes" (1 Kor. 11, 8 f.). Die Frau ist in der Tat — unbesonnene und dem weiblichen Geschlecht in Wirklichkeit unzuträgliche Forderungen frauenrechtlerischer Kampfnaturen ändern an der Sache nichts — ihrem tiefsten Wesen nach für den Mann, auf den Mann eingestellt und in ihm ihre Erfüllung suchend. Dies alles ist natürlich zu verstehen im Sinne einer Geschlechtshinordnung, keineswegs aber im Sinne einer Geschlechtsunterordnung oder gar -minderwertigkeit; denn im geschlechtlichen Leben gilt das Wort: „Der Mann gewähre der Frau, was er ihr schuldig ist, ebenso auch die Frau dem Manne. Die Frau hat nicht über ihren Leib zu verfügen, sondern der Mann; und ebenso auch der Mann nicht über den seinigen, sondern die Frau" (1 Kor. 7, 3 f.). Ihre ganze Seele neigt sich dem Manne zu, läßt sich von ihm werben und schenkt sich ihm. Sie ist glücklich, wenn sie lieben kann und geliebt wird. Sie will den Mann verehren können, will ihm ihrer Natur nach untertan sein (Eph. 5, 22. Kol. 3, 18), ihn ergänzen wie ein „Haupt" (1 Kor. 11, 3), will die Mutter seiner Kinder sein. Sie schmiegt sich an ihn an wie an den Großen und Starken, dem sie sich und all ihr Sein, all ihre Scheu und all ihre Keuschheit, all ihr Suchen nach Schutz und Geborgensein mit der Sicherheit eines Kindes anvertrauen darf. Sie sorgt für ihn „mit dem unvergänglichen Wesen des sanften und stillen Geistes, der vor Gott kostbar ist" (1 Petri 3, 4) und freut sich auf sein Kommen und Gehen, sein Geben und Nehmen; sie lebt in ihm und nicht mehr in sich selbst, sie freut sich über sein Tun und Lassen mehr als über das eigene. Sie steht ihm gegenüber in der Tat wie „dem Erlöser ihres Leibes" (Eph. 3, 23), ja ihres ganzen Wesens. Und wie er sie besitzen will, so möchte sie nichts anderes als „sein" sein. In ihm findet sie ihren Lebenszweck, in ihm erhält all ihre Keuschheit und Scham, all

ihre Zurückhaltung tiefsten Sinn, in ihm lösen sich all die vielen Rätsel ihres weiblichen Wesens. So kann sie auch ihm geben, was sie niemand geben würde, der eben nicht ihr einzig geliebter Gatte wäre, das Geheimnis ihres fruchtbergenden Schoßes; ja sie gibt es ihm gern und verlangt danach, daß er es nehmend erschließe; Geben und Nehmen auch des Tiefsten und Persönlichsten gehen ja ineinander über und gelten als eines, wo solche Einheit obwaltet, zumal wenn beiderseits ein so unaussprechliches Schenken und Empfangen zugleich sich verwirklicht.

So erfüllt sich in der heiligen Zweieinheit das Geheimnis des Menschen: Ergänzung suchend und Ergänzung schenkend zur Einheit.

In dieser Einheit des Lebens und der Liebe, des Leibes und der Seele erhebt sich auch alles körperliche Nahesein, alles dingliche Schenken und Empfangen, alle Liebkosung und liebende Umarmung über die Sphäre des rein Sinnlichen; denn alles das wird zum Symbol eben jener Einheit und Vereinigung, wird als solches nicht allein gemeint, sondern auch empfunden. Und das wieder begründet jene wunderbare und heilige Ausschließlichkeit, mit der sich Ehegatten auch auf dem Gebiet des Sinnlichen einander angehören, aus der heraus sie alle sinnliche Anregung des Auges und Empfindens, die ihnen von irgend einer Seite zustößt, unwillkürlich aufeinander übertragen.

Nun verstehen wir, wie die Ehe das Urbild aller Vereinigung, aller Einheit aus einer Mehrheit werden konnte. Und darin liegen wieder neue Geheimnisse. Die Ehe, êwa, ist ja auch unsern Vorfahren der „Bund" schlechthin gewesen, wie ihnen die Hochzeit die „Festzeit" und die Trauung „das in Zuversicht Anvertrauen" schlechthin war.

Ehe und ehelicher Bund sind aus Gott geboren und finden in der Nachahmung Gottes ihre höchste Vollendung. Wenn in allem Tiefen und Großen des menschlichen Lebens letztlich eine religiöse Weihe und Vollendung liegt, dann um so mehr hier. Und das empfinden die Menschen allüberall auf dieser Erde, wie denn auch die Ehe bei allen Völkern von religiösen Feierlichkeiten umkleidet ist. Mögen die religiösen Tiefen und Beziehungen auch nicht immer bewußt sein, der Mensch fühlt irgendwie bei so weittragenden Entschlüssen von so durchgreifender Änderung und Erfüllung und nicht selten so erschütternder Tragik des Lebens die Wucht des Göttlichen, das ihm in diesen Stunden nahe ist.

Mag nun die Offenbarung sich anlehnen an das Urbild aller menschlichen Vereinigung, mag sie auch die vom Herrn selbst hineingelegte religiöse Beziehung zu Grunde legen, auffallend und doch nicht mehr merkwürdig ist die Tatsache, daß sie alles Nahen Gottes an die Menschen, alle Hingabe der Menschen an die Gottheit unter dem Bilde des ehelichen Bundes faßt und begreift. Umgekehrt ist ihr der Abfall vom Glauben und von den guten Sitten ein „Ehebruch". Nirgendwo aber hat Gottes Bund mit seinem auserwählten Volke eine so tiefe und plastisch-greifbare Gestalt der Darstellung gefunden wie im Hohen Liede, jenem Hochgesang bräutlicher und ehelicher Liebe, der auch vom rein menschlichen und künstlerischen Standpunkt aus nicht leicht seinesgleichen aufweist.

In der Fülle der Zeiten kommt Gottes Sohn auf diese Erde herab, mit den Menschen einen Gnadenbund der Kindschaft zu schließen; und wieder ist

es das Bild des ehelichen Bundes, in das ein Paulus die Lebensgemeinschaft Christi mit seiner Kirche kleidet: „Sie werden zwei sein in einem einzigen Fleische; das ist ein großes Geheimnis, aber, so sage ich, wegen seiner Beziehung zu Christus und seiner Kirche“ (Eph. 5, 31 f.). Christus und seine Kirche sind ihm ein einziger Leib, an dem Christus das Haupt ist; und aus diesem, menschlich gesprochen, ehelichen Verhältnisse beider leitet er die Pflichten und Ideale christlicher Eheleute zueinander ab. Die Frau soll dem Manne untertan sein wie dem Herrn (Eph. 5, 22. Kol. 3, 18). Der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist (Eph. 5, 23). Und so geht es fort durch alle seine Briefe.

Auch die Liturgie der Kirche hat sich dieses Bild zu eigen gemacht. Einzig schön kommt es am Epiphaniefest zum Ausdruck, an dem ja letzten Endes die Selbstoffenbarung Christi als des Sohnes Gottes, also die Mitteilung Gottes an die Menschen auf eine ganz neue Art, durch die Verbindung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur gefeiert wird: „Heute ist die Kirche ihre Verbindung mit dem himmlischen Bräutigam eingegangen; denn Christus hat im Jordan (bei der Taufe) ihre Sünden abgewaschen, es eilen die Magier zur königlichen Hochzeit mit Geschenken herbei, und die Gäste erfreuen sich am Weine, der aus dem Wasser verwandelt worden“ (Antiphon zum Benediktus). Und gerade die Liturgie ist es, die auch von der dritten göttlichen Person, dem Heiligen Geiste, das Bild von dem Eingehen eines ehelichen Bundes gebraucht. Es ist dies bei Gelegenheit der Taufwasserweihe am Karsamstag. Es verbindet sich hier der Heilige Geist in heiliger Ehegemeinschaft mit dem Wasserelemente, und aus dem keuschen Schoße des Taufbrunnens gehen die Neugeborenen der Gnade hervor[1]. Selbst in die Ewigkeit soll die eheliche Verbindung Christi und der Kirche weiterreichen, wie uns die Geheime Offenbarung sagt; denn der große Tag der Verherrlichung des Lammes steht wieder unter dem Zeichen des hochzeitlichen Bundes. „Selig, die berufen sind zum Hochzeitsmahl des Lammes“ (19, 9). „Komm, ich will dir zeigen die Braut, das Weib des Lammes. Und er trug mich im Geiste auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, herabkommend aus dem Himmel von Gott her mit der Herrlichkeit Gottes“ (21, 9 f.). „Und die heilige Stadt, das neue Jerusalem, sah ich herabkommen aus dem Himmel von Gott, bereitet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut; und ich hörte eine laute Stimme vom Throne her sprechen: Siehe die Hütte Gottes bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen“ (21, 2 f.).

Hat Gott nun einmal den hochzeitlichen Bund als Sinnbild seiner Vereinigung mit den Menschen genommen, hat er ihm diese Weihe aller Gnadenverbindung und Gnadenerhebung von Anbeginn der Welt bis zum Tage der Ewigkeit geschenkt, dann wundert es uns nicht mehr, wenn er ihn auch selbst zum Träger der Gnade macht. Und so ist es geschehen. Wie jede Eheschließung ein Bild des dreipersönlichen Gottes, ein Vorbild und zugleich Nachbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche ist, so hat der Herr den ehelichen Vertrag christlicher Brautleute zum Sakrament erhoben, zum heiligen, gnadenspendenden Zeichen seiner Liebe und Vereinigung, die den Brautleuten in dem

[1] Vgl. Kramp, „Meßliturgie und Gottesreich“ I 3–5 372 ff.

gleichen Augenblick zuteil wird, in dem sie sich gegenseitig in vertrauendem Schenkungsakt für Zeit und Leben zusammenschließen. Es ist, als ob in solchen Stunden der Herr von neuem sich zu seiner Kirche liebevoll herabneigte und den Kuß der Treue und Hingabe mit ihr austauschte; zu seiner Kirche, die ihm in den Vertragschließenden sich naht und als festlich geschmückte Braut sich ihm anvertraut. „Sie werden zwei sein in einem einzigen Fleische; das ist ein großes Geheimnis, aber, so sage ich, wegen seiner Beziehung zu Christus und seiner Kirche" (Eph. 5, 31 f.). Hier, wo der Mensch die gottgewollte Vollendung seiner geschlechtlichen Natur erhält, da schenkt ihm auch Christus der Herr eine neue Vollendung der Gnade. Hier, wo sich das Abbild Gottes selbst verwirklicht, da soll auch das Nachbild gnadenvoller Herablassung Gottes an die Menschen, wie es in der Kirche vorliegt, eine neue Wirklichkeit erhalten. Und wo Gott sich herabläßt und mitteilt, da wird der Mensch erhoben in Huld und Kindschaft; er wird hineingepflanzt in den Garten des Ewigen als Edelfrucht Gottes, er wird hineingetaucht in das Licht des Ewigen als Leuchte Gottes. Und so geht die wundervolle Zweieinheit des Menschenpaares auch als solche ein in die Herrlichkeit der Nähe Gottes, empfängt seinen Segen und seine Mitteilung, um selbst wieder ein Sinnbild jener ewigen Vereinigung jeder Seele, jeder Zweieinheit, der ganzen Kirche mit Gott dem Herrn in ewiger, seliger Liebe zu werden [1].

Weit hinein also in das Geheimnis des unfaßbaren Gottes reicht die Zweieinheit des hochzeitlichen Bundes bei all ihrer natürlich-menschlichen und rein persönlichen Ergänzungswahl und dem Ziele einer Erhaltung menschlicher Stammesart.

Weiter noch hinein ragt nach dem Völkerapostel die Jungfrauschaft, nicht jede aus Veranlagung oder äußerer Notwendigkeit, sondern jene, die nach einem Worte des Herrn „sich selbst verschnitten hat um des Himmelreiches willen" (Matth. 19, 12), die da „für des Herrn Sache sorgt, auf daß sie heilig sei an Leib und Geist" (1 Kor. 7, 34); und das, weil sie nicht auf dem Umweg über den Menschen, sondern unmittelbar mit Christus jenen Bund der zugehörenden und anhängenden Liebe eingegangen ist, um als seine Braut für ihn zu leben, wie eine andere für ihren Gatten lebt.

Ob aber nicht dem Geheimnis Gottes noch näher kommt ein anderer Bund, ein hochzeitlicher Bund von persönlicher Ergänzungswahl, der dem Ziele menschlicher Stammeserhaltung entsagt und dem Herrn in heiliger Jungfrauschaft um des Himmelreiches willen dient und die Interessen seines Gnadenreiches verfolgt, dabei aber doch Mann und Weib zusammenschließt in heiliger und keuscher Liebe und sie einander angehören läßt, soweit jene unmittelbaren Dienste an den Herrn und seine Kirche es immer zulassen? Auch ein Paulus scheint an ihn gedacht zu haben, als er das Ideal religiöser Jungfrauschaft zeichnete; auch er ist sich bewußt, welche Kraft der Seele, welche Harmonie des innern und äußern Lebens diese Zweieinheit erfordert, welch eine schier übermenschliche Geistigkeit und religiöse Einstellung alles Seelenlebens dazu gehört. „Wo einer denken muß, er handle ungeziemend an seiner Jungfrau,

[1] Vgl. hierzu auch die schönen und tiefen Gedanken von P. Lippert S. J. in „Credo" Bd. VI, S. 113 ff.

wenn sie überreif wird, und es kommt so zu einem Muß, der tue, was ihm gut dünkt; er sündigt nicht; sie mögen heiraten". Aber auch er hält das Ideal eines solchen Bundes hoch trotz aller menschlichen Schwachheit bei einem so ausschließlich Gott zugewandten und aus Gott Kraft schöpfenden Verhältnis. „Wenn aber einer in seinem Herzen feststeht, keinen Zwang erleidet, sondern Herr seines Willens und in seinem Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau zu bewahren, der tut wohl daran" (1 Kor. 7, 36 f.). Wahrhaft paradiesisches Leben in Glück und Schönheit, in Kraft und Gnade, wahrhaft übernatürlich in der Nachbildung des göttlichen Innenlebens und der Brautliebe Christi zu seiner Kirche, aber wohl auch wahrhaft außergewöhnlich und selten auf dieser Erde mit ihrer „Trübsal für das Fleisch" (1 Kor. 7, 28).

*

Der hochzeitliche Bund ist ein Vertrag der Eheschließenden über die Begründung einer Familie und die gegenseitige Schenkung des Körpers zum Zweck der ehelichen Nachkommenschaft. Als Vertrag mit seinen rechtlichen Bedingungen und Wirkungen für das öffentliche Leben, z. B. die Rechtmäßigkeit der Kinder und damit ihre Erbberechtigung, die gesellschaftliche Stellung der Frau u. a., untersteht die Eheschließung natürlich in gewissen Grenzen der staatlichen Gewalt. Als Vertrag unter Christen mit seinen Voraussetzungen und Wirkungen für das sittliche Leben, z. B. das Gebot des Herrn von der jeweiligen Einheit und der Unauflöslichkeit der Ehe, sowie als Vertrag, der von Christus zur Würde eines Sakramentes erhoben worden ist, untersteht die Eheschließung in den entsprechenden Grenzen auch und in ihrem Wesen zunächst und ausschließlich, eben weil Sakrament, der kirchlichen Gewalt. Leider ist es in unsern Tagen so, daß zwar die Kirche das staatliche Interesse achtet, der Staat hingegen nur auf die Erfüllung seiner Forderungen Gewicht legt, damit die Ehe für abgeschlossen betrachtet und sich um die kirchlichen Rechte und Ansprüche nicht kümmert.

In dem heutigen kirchlich geschlossenen Ehebund begegnen sich römische und germanische Rechtselemente[1]. In Wirklichkeit ist die Kirche erst verhältnismäßig spät mit einer besonderen kirchlichen Form der Eheschließung hervorgetreten.

Bei ihrem ersten Auftreten im Rahmen des römischen Reiches schloß sie sich dem geltenden römischen Rechte an und betrachtete eine Ehe, die nach ihm geschlossen war, einfachhin als eine rechtsgültige. Nach dem römischen Recht aber machte die beiderseitige Übereinkunft der Eheschließenden den Ehevertrag aus, mochte er nun feierlich vor der Öffentlichkeit oder formlos im Stillen geschlossen sein. Wir haben auch keine Anhaltspunkte dafür, daß die Ehe damals unter Christen vor dem Bischof (Priester) oder gar im Gotteshause eingegangen worden wäre. Vielmehr bestanden die religiösen Feierlichkeiten schon sehr früh in äußerer Anlehnung an die heidnischen in dem nach Abschluß der Ehe gefeierten Meßopfer mit dem in seinem Rahmen vollzogenen Brautsegen, der Verhüllung und Krönung der Brautleute am Schluß der Brautmesse.

Die feierliche Eheschließung der Römer hatte verschiedene Stufen. Man unterschied vor allem Verlöbnis und Ehe; ersteres besagte das Versprechen

[1] Zum Folgenden vgl. Thalhofer-Eisenhofer, „Handbuch der kathol. Liturgik" II (1912) 439 ff.

für eine künftige Heirat und brachte der Braut als „Unterpfand" der Verlobung den Ring ein. Am Morgen des Hochzeitstages wird der Wille der Götter durch Vogelschau oder Eingeweideschau erkundet und ihr Ergebnis von den Augurn den Gästen mitgeteilt. Die Braut trägt auf ihrem Haupte einen roten Schleier und darüber einen Blumenkranz; auch den Bräutigam ziert ein Blumenkranz. Beide Brautleute erklären ihren Ehewillen, dann legt die Brautführerin die Hände der Neuvermählten ineinander. Sogleich wird ein Opfer dargebracht als Dank und Bitte an die Gottheit. Daran schließt sich das Hochzeitsmahl und nach seinem Abschluß die feierliche Heimgeleitung der Braut in ihr neues Heim.

Die Kirche ließ es, wie gesagt, bei einer christlichen Umänderung der rein religiösen Gebräuche bewenden; indessen lesen wir schon bei Schriftstellern des 2. Jahrhunderts Mahnungen, die kirchliche Obrigkeit vor einer Ehe zu Rate zu ziehen, damit sie über die Einhaltung des christlichen Sittengesetzes wachen könne. Die erste zusammenhängende Darstellung christlicher Ehefeierlichkeiten lesen wir in einem Bericht des Papstes Nikolaus I. im 9. Jahrhundert. Hier begegnet uns die vor Zeugen abgeschlossene Verlobung, bei der der Bräutigam der Braut als Unterpfand den Verlobungsring ansteckt und ihr die Mitgift und den Brautvertrag überreicht. Nachdem dann außerhalb des Gotteshauses und unabhängig von der Kirche der Ehekontrakt abgeschlossen worden, wird die Ehe feierlich eingesegnet durch das heilige Meßopfer, bei dem die Neuvermählten opfern, kommunizieren, mit dem Brautschleier umhüllt werden und den Brautsegen erhalten, um dann mit Kränzen geschmückt das Gotteshaus zu verlassen. Brautmesse und Brautsegen erwähnt schon Tertullian im 3. Jahrhundert; Formulare für erstere finden wir schon in den ältesten Sakramentarien, auch der heute verwandte Brautsegen liegt zum Teil schon hier vor, begegnet uns aber vollständig erst im 9. Jahrhundert. Der Brautschleier lag in alter Zeit über beide Brautleute gemeinsam ausgebreitet, und zwar je nach der Gewohnheit nur während des Brautsegens oder auch schon vom Sanktus der Messe an; auch den Brautkranz trugen ursprünglich wie bei den Römern beide, nach christlicher Auffassung ein Zeichen des Sieges über Begierlichkeit und Fleisch. Mit dieser Anschauung mag es auch zusammenhängen, daß nur jungfräuliche Brautleute des Brautsegens teilhaftig werden sollten.

So geht also der zweite Teil unsrer heutigen kirchlichen Eheschließung, d. h. der Teil *nach* Abschluß des eigentlichen Ehevertrages, auf die Einwirkung des römischen Rechtes zurück. Einfluß und Anteilnahme der Kirche an dem Eheschluß als solchem hängen mit der Gestaltung und Entwicklung des germanischen Rechtes zusammen.

Auch dieses unterschied Verlobung und Eheschließung; indessen liegen doch ganz andere Auffassungen zu Grunde. Die Ehe ist den Germanen wesentlich „Trauung", d. h. Anvertrauen der Braut an den Bräutigam durch den Vater oder Vormund der ersteren, also ein „in die Ehe geben". Infolgedessen bekommt auch die Verlobung einen entsprechenden Charakter; sie ist ein für die Rechtmäßigkeit der Ehe bedeutsamer Teil und wird nicht zwischen Braut und Bräutigam, sondern zwischen diesem und dem Vater oder Vormund der Braut abgeschlossen. Es mag hier noch die altgermanische Sitte des Frauen-

kaufes nachwirken, die ihren Einfluß auch darin geltend macht, daß eine Verlobung nicht ohne Gegengabe (Sachvertrag) oder später doch wenigstens nicht ohne Symbol, so vor allem nicht ohne den Verlobungsring für die Braut, abgeschlossen werden konnte. Im 12. Jahrhundert vollzieht sich eine bedeutsame Wandlung in den Rechtsanschauungen des Eherechts. Die Geschlechtsvormundschaft schwächt sich ab, die Frau wird selbständiger und kann aus sich und auf eigene Verantwortung einen Verlobungsvertrag abschließen und damit auch sich selbst in die Ehe geben. Herkommen und Gebrauch lassen aber einen ganz schroffen Übergang nicht zu, und so tritt an die Stelle des bisherigen „geborenen" Vormundes der „erkorene", d. h. der von der Braut selbst gewählte, der dann die Trauung vornimmt.

Erst unter diesen geschichtlichen Voraussetzungen wird die Einflußnahme der Kirche auf den Eheabschluß als solchen verständlich. Sie setzt auch auf dem Boden des germanischen Rechts erst ein, als diese Änderung im zivilen Eherecht eingetreten war. Als einmal auch der Priester als „erkorener" Vormund die Trauung vornehmen konnte, ergab es sich von selbst, daß bei einer solchen Gelegenheit auch die Überwachung christlicher Ehegrundsätze stattfand; und die Kirche benutzte die Lage der Dinge, in dieser Form ihre Rechte geltend zu machen. Zuächst eine Trauung durch einen Laien *vor* dem Priester, wurde sie dann zu einer Trauung *durch* den Priester selbst. Es mehren sich daher im 13. und 14. Jahrhundert die kirchlichen Verbote der sog. Laientrauung. Aber erst als durch das Konzil von Trient dem Priester bei der Trauung eine rechtlich bedeutsame Stellung zugewiesen worden, hatten diese kirchlichen Bestrebungen durchgreifenden Erfolg. Mit der Zeit ist dann der alte Sinn der „Trauung", das „in die Ehe Geben" gänzlich aus dem Rechtsbewußtsein der Gläubigen geschwunden, und die zeitweise *durch* die Kirche vorgenommene Trauung ist nunmehr zu einem bloßen Entgegennehmen des Ehewillens der Brautleute geworden, die sich gegenseitig selbst in die Ehe geben. So rückte auch die amtliche und öffentliche (vor Zeugen) Feststellung des Ehewillens, die frühere Verlobung, unmittelbar an die Eheschließung heran, und aus dem Verlobungsring wurde ein Trau- oder Ehering.

Die eigentliche Eheschließung geht demnach als solche und in ihren beiden Teilen (Traufragen zur Entgegennahme des Ehewillens und Zusammengeben der Brautleute) auf das germanische Recht zurück; Verlobung und Ehe der alten germanischen Zeit sind hier zusammengelegt. Doch ging auch hier die Entwicklung so, daß der erste Akt einst zu Hause im Kreise der Familie vollzogen und dann vor einer amtlichen kirchlichen Person wiederholt wurde; und auch das nicht sofort im Gotteshause, sondern, wie alte Bezeichnungen noch erkennen lassen, am Eingang der Kirche an der sog. Brauttüre, an der dann auch die Brautleute (vom Vater der Braut dem Priester übergeben und dann) durch den Priester einander in die Ehe gegeben wurden.

Der Gedanke der germanischen *Trauung* ist dem Einfluß des römischen Rechts erlegen; es hat sich die Anschauung allgemein Bahn gebrochen, daß der *Ehewille* der Brautleute den Ehevertrag begründet und daß seine Äußerung ihn ausmacht. Dementsprechend ist, wie schon bemerkt, auch die Stellung des Priesters beim Eheabschluß eine andere geworden; sie kommt sehr gut in der Formel zum Ausdruck, die er nach vielen deutschen Ritualien

spricht; es ist nicht mehr, wie einst im späten Mittelalter: „ich verbinde euch zur Ehe...", sondern nach amtlicher Entgegennahme des Ehewillens: „die zwischen euch abgeschlossene Ehe möge Gott befestigen, und ich bestätige sie feierlich angesichts der Kirche...." Die kirchliche Auffassung von der Ehe ist ja die, daß die Eheleute selbst durch die Äußerung des Ehewillens (vor dem Priester und andern Zeugen) rechtlich die Ehe schließen und zugleich auch sich gegenseitig das Sakrament der Ehe spenden. War die Annahme des Verlobungsringes seitens der Braut einst ein Zeichen ihres Jawortes und für sie selbst ein Unterpfand für den abgeschlossenen Verlobungsvertrag, so hat heute der Ring nur mehr die Rolle der sinnbildlichen Bekräftigung des vollzogenen Ehevertrages und bringt da, wo ein Austausch der Ringe zwischen Braut und Bräutigam stattfindet — die römische Liturgie kennt an sich nur die Segnung eines Ringes, den der Bräutigam der Braut anlegt, und steht damit noch auf dem alten Standpunkt von dem Ring als „Unterpfand" für die Braut — den Gedanken der gegenseitigen Bindung, Liebe und Treue schön zum Ausdruck.

Die einzelnen Bestimmungen des geltenden Eherechts darzulegen, überschreitet den Rahmen dieser Ausführungen. Das Grundlegende ergibt sich übrigens aus dem bisher Gesagten. Erwähnt seien nur noch die Eheproklamationen, die vor der Eheschließung vorgenommen werden und dem Zwecke einer Erkundung öffentlicher Ehehindernisse dienen, als da sind: Verwandtschaftsgrade, Bindung durch eine andere noch bestehende Ehe usw. Wenn die Kirche bei einer Ehe zwischen einem Katholiken und einem Nichtkatholiken die sonst geforderte Eheschließung innerhalb des Gotteshauses ablehnt und nur in Einzelfällen zur Verhütung größerer Übel mit bischöflicher Erlaubnis gestattet, hingegen in einem solchen Falle von der Brautmesse und dem Brautsegen niemals etwas wissen will, so ergibt sich die Begründung dieser Vorschriften von selbst aus dem, was früher über die tiefen Beziehungen dargelegt worden ist, wie sie zwischen einer Ehe unter Katholiken und dem Brautverhältnis Christi zu seiner Kirche obwalten. Eine sog. Mischehe ist Sakrament, kann aber kein vollkommenes Nachbild des rein religiösen Verhältnisses Christi zu seiner Kirche sein und steht darum auch innerlich der tiefsten Idee des Meßopfers fremd gegenüber[1]; der Brautsegen aber wird nur innerhalb der Messe gegeben und knüpft in seinen Gedanken und Wünschen ebenfalls an die Verbindung Christi mit der Kirche an.

*

Die Liturgie der Eheschließung ist im römischen Ritus auf die denkbar kürzeste und einfachste Form gebracht. Der Priester fragt die Brautleute einzeln, ob sie einander zu rechtmäßigen Ehegatten nach dem Brauche der Kirche nehmen wollen, und nachdem er ihr Jawort erhalten, bestätigt er die vollzogene Eheschließung, wobei er die Brautleute die Hände zusammenlegen läßt und sie mit Worten und Weihwasser segnet. Sodann segnet er mit einem Gebet, das unversehrte Treue und gegenseitige Liebe erfleht, und mit Weihwasser den für die Braut bestimmten Ring und läßt den Bräutigam ihr denselben an den Ringfinger der linken Hand stecken, wobei er wiederum einen Segen ausspricht. Zum Schlusse bittet er den Herrn, der den Ehestand zur

[1] Vgl. mein „Eucharistia", Kap. 3. (Freiburg 1924, Herder.)

Fortpflanzung des Menschengeschlechts geschaffen, er möge die Neuvermählten vor allem Übel bewahren und mit seiner kraftvollen Hilfe in ihrem neuen Stande unterstützen.

Aus der Rechtsgeschichte der Ehe und den auf ihr fußenden verschiedenartigen Gebräuchen der einzelnen Länder und Gaue verstehen wir ohne weiteres den Wunsch des Trienter Konzils, der bis heute maßgebend ist, es möchten diese Gewohnheiten bei der Ehespendung beibehalten werden. Und so finden wir denn auch bei diesem Sakrament wie bei keinem andern eine große Mannigfaltigkeit der liturgischen Gebete und Zeremonien, die sich zudem der Bedeutung des Augenblicks entsprechend durch eine größere Ausführlichkeit von den römischen unterscheiden. Auch bei uns wechseln die Gewohnheiten fast in jeder Diözese. Der Grundgedanke und Aufbau ist aber bei allen der gleiche. Auf einzelne Abweichungen und Eigentümlichkeiten, wie den Ringwechsel und die hiermit gegebene Änderung der Bedeutung des Ringes, wurde schon hingewiesen; auch ist es bei uns Brauch, die Ehespendung durch eine Ansprache einzuleiten, die auf der einen Seite die Feierlichkeit der Stunde hebt, zugleich aber auch an die Ideale und Pflichten des zu erwählenden Standes erinnert.

Der Ehevertrag ist eine Sache des Rechtes und daher in knappen juristischen Formen gehalten. Der hochzeitliche Bund ist aber auch ein religiöses Fest, ja für die Brautleute persönlich nicht selten das Hochfest ihres Lebens. Da finden wir es selbstverständlich, daß die Kirche diesen Tag durch eine besondere Messe auszeichnet und der religiösen Feierlichkeit durch die Spendung des Brautsegens innerhalb dieser Messe abrundende Vollendung gibt. Alle religiöse Feier hat ja in der eucharistischen Opferhandlung ihren Mittelpunkt und erhält durch sie neues Leben und neue Blüte, neue Kraft und neue Fruchtbarkeit. Um den Opferaltar ist die christliche Familie der Kirche versammelt, und da aus ihrem Kreise eine neue Familie sich abheben und ein Eigenleben beginnen soll, kann auch die Opferliturgie nicht ohne liebevolle Rücksichtnahme bleiben. Ja es ist nicht ohne besondern Reiz, zu beobachten, daß gerade dort, wo die kirchliche Familie sich durch das Tischgebet zum Genuß der Herrnspeise gerüstet hat, der eben begründeten neuen Familie in der Gestalt des Brautsegens eigene Erwähnung geschieht und ihr eingehende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Hier, wo wir alle die Gnadenverbindung mit Christus in der Kommunion eingehen, da wünscht die Liturgie der neuen Gemeinschaft den Segen einer vollkommenen Gleichgestaltung mit jener bräutlichen Verbindung, die Christus mit seiner Kirche eingegangen ist und die er tagtäglich durch die hingebende, opfernde, schenkende und spendende Liebe in der Eucharistie erneuert.

Es liegt ja eine gewisse Tragik darin und ist ein erschütterndes Zeugnis für die wechselvolle Endlichkeit und Unzulänglichkeit alles Geschaffenen, daß alles Leben in der Natur wie in der Seele nach bestimmten Formen hindrängt und in diesen Formen zu erstarren und zu sterben droht, wenn nicht lebenspendende Erneuerung und lebenschaffende Fruchtbarkeit den Tod fernzuhalten imstande ist. Auch das Höchste unter uns Menschen, die Liebe, drängt nach Formgestaltung und weiß sich erst beruhigt, wenn diese Form gar eine rechtlich unanfechtbare und für das Leben dauernde geworden ist. Daß nun gerade da zugleich meist der Höhepunkt erreicht ist, wo die bindende Form sich einstellt, übersehen wir Menschen nicht selten; und doch beginnt auch mit dem Tage

des rechtlich abgeschlossenen hochzeitlichen Bundes schon ein Abstieg in das Tal der Sterblichkeit, da für ein Geschlecht der Weg bereitet wird, das nach uns leben soll. Wir verstehen also den feierlichen Ernst, der über den Hochzeitstag bei aller Freude und Genugtuung ausgebreitet ist; denn was unser Geist auch nicht immer klar vor Augen hat, die Natur fühlt es dunkel: das ganze Gewicht einer sterblichen Endlichkeit, das auf dem Seelenleben um so schwerer lastet, je kleiner und beschränkter sie ist.

Aber auch die Freude hat ihren Raum, und im bewußten Seelenleben wohl meist einen im Lichterglanz der Festlichkeit strahlenden Raum. Es ist ja die Stunde da, nach der sich zwei liebende Menschen solange gesehnt; die Stunde, die so manche Beteuerung und so manches leise und liebend gemachte Versprechen einlösen soll und einlöst; die Stunde, die ganz neue Lebensaussichten eröffnet, so warm und lockend, daß auch der Schmerz über den Abschied von liebenden Eltern und Geschwistern, von lange gepflegten Gewohnheiten, von vielsagender Umgebung nicht dagegen aufkommt. Und mag auch die Tragik des Tages ihr Wort zu sprechen haben, es leuchten die Sterne der Hoffnung und es strahlt die Sonne der Liebe!

Von dieser weihevollen Doppelstimmung ist die Brautmesse getragen. Epistel und Evangelium erfüllen gleichsam die Pflicht der Hochzeitspredigt und verbinden mit der Schilderung des Ideals einer christlichen Ehe die Darlegung des Ernstes der Stunde. „Die Frauen seien ihren Männern untertan wie dem Herrn; denn der Mann ist das Haupt der Frau, genau wie Christus das Haupt der Kirche ist: er der Erlöser ihres Leibes. Wie aber ihrerseits die Kirche Christus untertan ist, so seien es auch die Frauen ihren Männern in allem. — Männer, liebet eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie dargebracht hat, um sie zu heiligen, indem er sie gereinigt mit dem Wasserbad (der Taufe) im Worte des Lebens; um sich eine ruhmwürdige Kirche zu bereiten, die keine Makel und keine Runzel oder sonst etwas dergleichen an sich habe, sondern heilig sei und ohne Fehl. So sollen auch die Männer ihre Frauen lieben, wie ihren eigenen Leib. Wer seine Gattin liebt, der liebt ja sich selbst. Denn noch niemals hat jemand sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er hegt es und pflegt es; wie auch Christus die Kirche, denn wir (die Kirche) sind ja Glieder seines Leibes und von seinem Fleisch und seinem Gebein. Darum verläßt der Mensch seinen Vater und seine Mutter und hängt seinem Weibe an; und es werden zwei in einem einzigen Fleische. Das ist ein großes Geheimnis, aber, so sage ich, wegen seiner Beziehung zu Christus und seiner Kirche. Indes auch bei euch soll jeder einzelne seine Frau lieben, wie er sich selbst liebt; die Frau aber sei ihrem Manne in Ehrfurcht zugetan“ (Epistel; Eph. 5, 22—33).

Das Evangelium berichtet von der restlosen Wiederherstellung der Unauflöslichkeit der Ehe durch Christus den Herrn. „In jener Zeit traten Pharisäer an Jesus heran und sagten: ‚Ist es dem Mann erlaubt, seine Frau aus jedem beliebigen Grunde zu entlassen?‘ Er antwortete ihnen und sagte: ‚Habt ihr nicht gelesen, wie der, der den Menschen im Anfang erschuf, sie als Mann und Weib erschuf? und gesprochen: Darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und die zwei werden ein einziges Fleisch sein. So sind es demnach nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch.

Was also Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden'" (Matth. 19, 3—6). Diese Worte sind geeignet, Zaghaftigkeit und Scheu vor der Ehe zu wecken, wie denn auch die Jünger des Herrn damals sagten: „Wenn es so mit dem Recht zwischen Mann und Frau ist, dann ist es nicht gut zu heiraten"; ermutigend klingt es darum im Offertoriumsvers: „Auf dich vertraue ich, Herr; ich spreche: du bist mein Gott, in deiner Hand steht mein Leben."

Wie grünender Schmuck durchrankt die ganze Messe der Psalm 127, der den Familiensegen der Gottesfurcht preist und mit ermunternder Freude erfüllt: „Wohl einem jeden, der den Herrn fürchtet und auf seinen Wegen wandelt! Was deine Hände erarbeitet, das wirst du genießen können; wohl dir, du hast es gut! Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock im Innern deines Hauses, deine Kinder wie Ölbaumschößlinge rings um deinen Tisch. Ja, so wird der Mann gesegnet, der den Herrn fürchtet. Der Herr segne dich von Sion her; so wirst du alle deine Lebenstage das Glück Jerusalems schauen und Kinder deiner Kinder erleben. Friede über Israel!" Gleich die ersten Worte des Introitus führen uns das Idyll vor Augen, wo der alte Tobias den von der gefahrvollen Brautfahrt heimkehrenden Sohn begrüßt und über das junge Ehepaar den Segen des Himmels herabruft: „Der Gott Israels verbinde euch und sei mit euch, er, der sich erbarmt der beiden Eingeborenen[1], und nun, Herr, laß sie dich noch mehr preisen" im Stande der Ehe.

In die Tiefen des ehelichen Geheimnisses führt uns der Brautsegen wieder hinein, der wie alle derartigen Segnungen der Kirche sich auszeichnet durch Anschaulichkeit der Form, Weihe der Darstellung und Weite des Ausblicks. „Herr, neige gnädig dein Ohr unserm Flehen und leihe dem Bund deinen Beistand, den du zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes geschaffen, auf daß er mit deiner Hilfe erhalten bleibe, der nach deinem Willen geschlossen ward." — „Gott, der du mit kraftvoller Macht aus dem Nichts alles geschaffen und nach des Weltenmorgens Schöpfung dem gottebenbildlich gestalteten Menschen im Weib eine so untrennbare Gehilfin gebildet, daß du den weiblichen Körper aus dem Fleische des Mannes schufest, und so uns lehrtest, es dürfe niemals getrennt werden, was aus einer Einheit nach deinem Wohlgefallen geschaffen; Gott, der du die eheliche Verbindung durch ein so erhabenes Geheimnis geheiligt, daß du im hochzeitlichen Bunde die geheimnisvolle Vereinigung Christi und der Kirche vorgebildet; Gott, durch den das Weib mit dem Manne verbunden und die zuerst und vor allen andern begründete Gemeinschaft mit einem Segen bedacht wird, der allein weder durch die Strafe für die Erbsünde noch durch das Gericht der Sündflut betroffen und geschmälert worden; wirf einen Blick der Huld auf diese deine Dienerin, die zu Beginn ihrer ehelichen Gemeinschaft um deine schützende Macht bittet. Es ruhe auf ihr das (sanfte) Joch der Liebe und des Friedens, treu und keusch vermähle sie sich in Christus und verharre immerdar in der Nachahmung heiliger Frauen: liebenswürdig gegen ihren Mann wie Rachel, weise wie Rebekka, langlebend und treu wie Sara. Keinen Anteil an ihren Werken habe der Vater der Sünde, sie bleibe fest im Glauben und treu in der Beobachtung der Gebote, einer einzigen ehelichen Gemeinschaft treu, fliehe sie

[1] Tobias und Sara waren die einzigen Kinder ihrer Eltern.

allen unerlaubten Umgang und sie schütze ihre Schwachheit durch die Kraft der Zucht. Würdevoll sei sie durch weibliche Zurückhaltung, ehrwürdig durch Schamhaftigkeit, wohlunterrichtet in himmlischer Lehre; gesegnet sei sie mit Kindern, dabei erprobt und makellos und gelange so einst zur Ruhe der Seligen und zur himmlischen Herrlichkeit. Und beide mögen noch die Kinder ihrer Kinder sehen bis ins dritte und vierte Geschlecht und ein so erwünschtes Alter erleben." Die letzten Wünsche und Bitten kehren dann am Schlusse der Messe in anderer Form wieder: langes und gesegnetes Leben hier auf Erden und ewiges Leben im Himmel.

So führt uns die Liturgie der Brautmesse wieder zum Ausgang zurück, zum Geheimnis des ehelichen Bundes. In Gott und seinem innerpersönlichen Leben hat es seinen Ursprung, Vorbild war es allezeit der Vereinigung Christi mit der Kirche und ist Nachbild dieses gottmenschlichen Bundes seit den Erdentagen unsres Herrn, ist eine Besonderung eben dieses Bundes, die Gnade kündet und Gnade wirkt.

Joseph Kramp S. J.

Romane aus der Zeitseele.

Einen Roman aus der Zeitseele nennt Friede H. Kraze ihre Dichtung „Amey". Dieselbe Bezeichnung verdient manches Buch der letzten Jahre, das nicht nur aus den Erlebnissen und Stimmungen der Nachkriegszeit hervorgegangen ist, sondern auch Begebenheiten, Personen und Bewegungen dieser Zeit zum Stoff der künstlerischen Gestaltung wählt. Selbst wenn der Blick des dichtenden Chronisten weiter zurücksucht in ein und mehrere Menschenalter vor dem Kriege, so macht sich doch oft der Nachkriegsstandpunkt des Schauenden in der Auswahl und Bewertung geltend. Er gräbt die in die Vergangenheit hinabreichenden Wurzeln der Gegenwart aus, er tastet nach alten Rissen in Gemäuer und Fundament, die unter den jüngsten Erschütterungen sich plötzlich und zerstörend weiteten. Fast immer sucht der Zeitroman der letzten Jahre auch nach dem Weg in eine bessere Zukunft; aber soweit dieser Weg über die Abkehr von Irrgängen der Vergangenheit hinausgeht, verschwindet er meist allzubald im Nebel. Immerhin ist's schon ein gutes Ding, wenn die vorgeschlagene Richtung dem ersehnten Ziel der Gesundung und Erstarkung zuführt.

Eine grausam aufdringliche und geschmacklose Umschlagszeichnung läßt einen das Schlimmste befürchten, wenn man Karl Widmaiers „Kulturroman der Gegenwart" zur Hand nimmt[1]. Aber man wird angenehm enttäuscht; der Roman verrät bedeutendes technisches Können. Die ganze Kultur der Gegenwart spiegelt er freilich nicht, er ist vielmehr beherrscht von der Tendenz, Erzbergers Ehre zu retten. Nicht nur setzt er sich ritterlich für die reinen Absichten des Vielgelästerten ein, sondern er verficht auch die Richtigkeit und Zweckmäßigkeit der politischen Entschlüsse, die mit dem Namen Erzbergers verknüpft sind. In dem erbitterten Streit, was besser gewesen wäre, die Waffenstillstandsbedingungen anzunehmen, den Frieden zu unterzeichnen und durch schonungslose Steuern Erfüllungspolitik bis zum Äußersten zu treiben, oder die Waffen zu behalten und in aktivem und passivem Widerstand weiter zu kämpfen, in diesem Streit mag man sich entscheiden, wie man will — auf jeden Fall tritt Widmaier mit Recht für die Forderung ein, Erzbergers reine Absichten, seine von katholischer Religiosität getragene Vaterlands- und Menschenliebe anzuerkennen. Die Gegner Erzbergers kommen freilich zu schlecht weg. Nicht eigentlich der Mörder, der in seinem verblendeten Idealismus fast sympathisch geschildert ist, wohl aber die Kreise, deren maßlose Befeindung des „großen Schädlings" den Haß gegen Erzberger geschürt hat. Gewiß sind einige Hintergrundsfiguren wie Hindenburg, General von Winterfeld mit fühlbarer Bewunderung gezeichnet, aber der Gegenspieler Erzbergers, ein Graf Sassen, ist doch ein Bösewicht in Reinkultur. —

Ganz andern Geist atmen die halb epischen, halb lyrischen Stücke, die Peter Weber unter dem Titel „Aus der Tiefe rufe ich..." zusammenfaßt[2]. Zwar

[1] Erzberger. Ein Kulturroman der Gegenwart. 412 S. Dillingen 1922, Veduka-Verlag.

[2] Aus der Tiefe rufe ich ... Das deutsche Erwachen. 182 S. Berlin 1923, Paetel. G.-M. 3.—; geb. 4.—

fehlen nicht Stellen von sentimentaler Süßlichkeit, aber die Gesamtwirkung geht einmal auf Weckung des Widerstandes gegen Kommunismus und Sozialdemokratie, weil sie die nationale Bewegung hemmen, vor allem aber sieht Weber das „deutsche Erwachen" im Aufflammen des Hasses gegen die Macht, die Rhein und Ruhr besetzt hält, im Wiederaufflammen des Hasses der „Urväter" gegen den Erbfeind, in einem Haß, der zum Kampfwillen wird. Der Verfasser besitzt einen kräftigen Zug zum Religiösen, Karfreitag- und Osterstimmung der katholischen Liturgie schwingt tröstend und mildernd durch Not und Elend, aber er fühlt sich im Widerspruch mit der Friedfertigkeit und Feindesliebe Christi und seiner Lehre. Mehr als einmal läßt er den zermarterten Heinrich die Klage zum Gekreuzigten erheben: „Du bist ein Mann des Leidens, ein Mann der Schmerzen, wie ich, ein Leidensgenosse — mehr nicht. Trost kann ich bei dir Armen finden, aber nicht Hilfe." — Durch das Ganze geht ein Zug religiöser Verworrenheit und nationalistischer Überhitzung.

Ruhig und lateinisch klar ist dagegen Pierre Gourdons Johanna Beaumont sarrelouisienne[1]; um so peinlicher berührt die nationale Selbstüberschätzung, die eisige Verachtung fremden Blutes und Wesens. Das Buch ist literarisch ein guter Unterhaltungsroman, politisch eine Werbeschrift für den Anschluß des Saargebiets an Frankreich. Johanna, Tochter einer deutschstämmigen Mutter und eines Vaters aus früh eingewanderter französischer Familie, schlägt in ihrer ganzen Geistesrichtung dem Vater nach. Daß sie zwischen einen deutschen und einen französischen Werber gestellt, sich für den letzten entscheidet, ist ja nichts Merkwürdiges. Es soll aber Symbol der Haltung des ganzen Saarlandes sein, die mit der früheren Zugehörigkeit des Gebiets zu Frankreich, besonders aber mit der Rassen- und Kulturüberlegenheit des französischen Volks über das deutsche motiviert wird. Der Verfasser hebt mit großem Geschick, ohne die germanophilen Saarländer zu reinen Vogelscheuchen zu machen, die nur mit deutschen Fehlern behängt sind, die Schattenseiten der Kultur des neuen deutschen Kaiserreichs hervor: geschmacklose, prunkende Bauart, schneidig-schnarrendes Autoritätswesen, das allgemein Menschliche versäumende Geschäftstüchtigkeit und Arbeitsraserei. Dagegen fehlt ihm jeder Blick für die Vorzüge deutscher Art, wie sich für ihn das Französische aus eitel Seelenadel und feinem Geschmack zusammensetzt. Er unterliegt dabei der Geschmacksverirrung und, was schlimmer ist, der beschränkten Nationaleitelkeit, in einer Gesamtwertung die eigene Rasse und Kultur himmelhoch über die fremde zu stellen. Geradezu eine Gefahr für die Menschheit wird aber diese nationale Selbstverhimmelung dadurch, daß mit der Rassen- und Kulturüberlegenheit politische Ansprüche begründet werden. Einen ganz fatalen Beigeschmack hat es, wenn in diesen imperialistischen Zusammenhängen der Katholizismus Frankreichs gegen den Protestantismus Deutschlands ausgespielt wird. —

Hier möge auch auf den Roman Batuala des französisch schriftstellernden Negers René Maran hingewiesen werden[2]. Afrikanisches Land und Volk mit dem ganzen Reiz des Exotischen wird lebendig; oft fährt einem beklem-

[1] 226 S. Paris 1922, Bloud & Gay. Geh. *Fr.* 7.—

[2] René Maran, Batuala. Ein echter Negerroman. Deutsche Ausgabe von Claire Goll. Basel 1922, Rhein-Verlag.

mender Wildgeruch in die Nase. Das Werk wurde erst mit dem Goncourtpreis gekrönt wegen der unleugbaren Darstellungskraft, später aber aus politischen Rücksichten verfolgt. Die anscheinend völlig gegenständliche Schilderung wirkt ja als glühende Anklage gegen die „Zivilisation" der Weißen. Eine der vielen literarischen Äußerungen des Selbständigkeitswillens, der sich in den Eingeborenen aller Kolonialreiche zu regen beginnt.

Können die bisher gekennzeichneten Romane als Beispiele gelten, wie Politisches sich in der Dichtung spiegelt, so wenden wir uns im Folgenden zum ästhetischen Widerschein kulturell-sittlicher Zustände und Bewegungen.

Einen Übergang möge hier Walter Bloems flott und spannend geschriebener Roman „Brüderlichkeit"[1] bilden, der in der Hauptsache eine Frage nationaler Gesittung behandelt, aber doch eine kräftige politische Note besitzt. Mit stürmischer Begeisterung predigt Bloem die nationale Volksgemeinschaft. Weder religiöses Bekenntnis noch Standesunterschiede sollen trennende Klüfte zwischen den deutschen Volksgenossen aufreißen — auch nicht die Verschiedenheit der Rasse. Bloem nimmt eben Nation und Volk im Sinne moderner Historiker, für die nicht Blut und Abstammung, sondern Sprache und Kultur das einigende Band eines Volkes ist. Darum ist eine Hauptabsicht seines Buches die Bekämpfung des hakenkreuzlerischen Antisemitismus.

Ludwig Löwenstein, „getaufter Vollblutsemit", Kriegsfreiwilliger, ist Mitglied eines schlagenden Korps geworden, dem schon sein Vater in liberaleren Zeiten angehört hatte. Deutsch durch Gesinnung, Gefühl und Willen, sucht er den vollständigen Anschluß an das Deutschtum. War es ihm im Krieg gelungen, durch rücksichtslose Hingabe die Vorurteile wenigstens beim gemeinen Manne niederzuzwingen, so hoffte er, im Korps seines Vaters auch mit der oberen Schicht lebendigen Zusammenschluß zu finden. Aber hier stößt er auf eisige Kälte und grimmigen Haß, obgleich er tadelloser Korpsier ist und glänzende Mensuren schlägt. Und schließlich kommt es trotz seiner eisernen Selbstbeherrschung zum Zusammenstoß mit einem hakenkreuzlerischen Korpsbruder. Im Pistolenduell fällt Löwenstein. Wenn schon Bloem gewisse angeborene und durch jahrhundertelange Verfolgung entstandene Fehler seinem Helden nicht erspart, weckt er doch eine lebhafte Empfindung des beschränkten Rassenstolzes, der menschlicher Gesittung hohnsprechenden Brutalität, die den Antisemitismus oft beseelen. Der Widerspruch, in den sich ein auf Rassenhaß gegründeter Antisemitismus mit dem Christentum setzt, wird nur leise angedeutet.

Abbau des Antisemitismus ist nur ein Punkt in dem Programm der Volksgemeinschaft. Politische und soziale Zusammenarbeit von Katholiken und Protestanten ist ein anderer. Bloem läßt die Vertreter seiner Idee höchste Anerkennung für die katholischen Studenten und ihre Leistungen im Krieg aussprechen, der Studentenseelsorger Hofmann ist sogar mit übertreibender Bewunderung geschildert. Besonders das katholische Sozialstudententum wird den Korpsstudenten als Vorbild hingestellt. Bloem, der die Mängel der Studentenkorps schonungslos aufdeckt, ihr starres Festhalten an der Tradition, ihr hochmütiges Kastenwesen geißelt, hegt gleichwohl die Hoffnung, daß sich das Verbindungsleben als gegenseitige „brüderliche" Erziehung zur

[1] 380 S. Leipzig 1922, Grethlein & Co.

Volksgemeinschaft erneuere. Träger dieses Gedankens ist Hans Joachim Eichholz, der nach vierundzwanzig Luftsiegen die Nervenproben der Bestimmungsmensuren auf sich nimmt, um seine Frankonia mit dem Geist dieser Brüderlichkeit zu erfüllen. In einem Vortrag vor seinen Bundesbrüdern verkündet er den „Willen zur Volkheit" als Weg zur Rettung. „Das bedeutet bewußten Verzicht auf jedes Privilegium — der Bildung, des Geldbeutels, der sozialen Stellung; das heißt: bewußte Abkehr von allen Lebensformen und Lebensgrundsätzen, die dem einzelnen oder einer Gruppe irgendwelche nicht durch persönliche Leistung verdiente Vorteile einräumten und vorbehielten. Das bedeutet: opferfreudige Erneuerung des ganzen Stils unseres Lebens in dem Sinne, daß wir es ganz auf Arbeit und Hingabe an die Gesamtheit einstellen.... Es bedeutet: hingebende Liebe zu allen deutschen Menschen, das heißt zu allen deutschen Staatsbürgern, wes Standes und Glaubens sie sein mögen, welcher Klasse und Rasse sie angehören mögen."

Wohl ist diese Verbrüderung zunächst national-deutsch gedacht, aber sie zeigt die deutliche Tendenz, sich auch auf das Verhältnis zwischen den Nationen auszudehnen und einem vernünftigen Pazifismus den Weg zu bahnen. Der moderne, auch der deutsche Nationalismus sei ein Wiederaufflammen des Heidentums. Während Christus die ganze Menschheit zu einer großen Gemeinschaft habe zusammenschließen wollen, in Wahrheit zu einem einzigen Volk von Brüdern, lasse der Nationalismus die Vergottung des Stammesideals wieder aufleben. Der „alte deutsche Gott", mit dem gewisse Kreise einen schwärmerischen Kultus trieben, sei niemand anders als Wodan, der Schlachtenvater. Durch diese Äußerungen eines jungen Privatdozenten klingt deutlich die Überzeugung des Autors hindurch.

Weniger radikal als Bloem ruft Paul Keller zu nationaler Volksgemeinschaft auf. Sein Zeitroman „Die vier Einsiedler"[1] zeigt deutliche Spuren, daß er in der ersten Phase der Ruhrbesetzung in brennendem Leid vollendet wurde. Der Vertreter des alten konservativen Offiziersstandes, Major v. Bärsfeld, der zum Schutz bedrängter Sozialisten zur Waffe gegriffen hatte und tödlich verwundet wurde, mahnt sterbend „Versöhnung! Versöhnung! Deutschland retten! Deutschland retten! Sonst nichts!" Mit diesem Mahnruf schließt die Erzählung, von dieser Tendenz ist sie getragen. Versöhnung oder wenigstens Zurückstellung des Haders zwischen den bürgerlichen Parteien stellt das friedliche kulturelle und wirtschaftliche Zusammenleben der vier Einsiedler auf dem Schlosse des Majors als ideale Möglichkeit vor Augen, etwas zaghafter werden auch Brücken zwischen Bürgertum und Proletariat geschlagen. Die ungemein sympathische Gestalt des Polenmädchens Jascha zeigt, daß P. Keller bei aller nationalen Begeisterung doch sich die Aussicht ins Übernationale, allgemein Menschliche nicht verrennen läßt. Diese Überlegenheit des romantischen Dichtergemüts und eine bei unbestechlichem Wirklichkeitssinn doch unüberwindliche Menschenliebe geben selbst diesem Zeitroman von 1922 auf 1923 die Wärme und den Humor, die allen Dichtungen Paul Kellers eigen sind und die den nunmehr Fünfzigjährigen zu einem Lieblingserzähler des deutschen Volkes gemacht haben. —

[1] 252 S. Breslau 1923, Bergstadtverlag. *M* 3.20; geb. 5.—

In „Oberlins drei Stufen“[1] setzt sich Jakob Wassermann mit dem Männerbundideal auseinander, das in der Jugendbewegung und Erziehungsreform aufgetaucht ist. Julian von der Leyen, der Leiter der Schulgemeinde Hochlingen im Schwarzwald, sucht seine Zöglinge ganz aus Familien- und Traditionsbindungen zu lösen. Im Schulbetrieb tritt der Autoritätsgedanke völlig zurück; nicht auf Disziplin und Gehorsam kommt es ihm an, sondern auf den freien Entschluß des einzelnen, sich der Erkenntnis eines Führers zu beugen, der zugleich Liebender ist. Auch für alle Zukunft sollen die Männer, die er heranbildet, den „nur auf animalische Instinkte“ gegründeten Familienbanden entzogen bleiben. Er verachtet die Liebe zwischen Mann und Weib; die Frau ist ihm ein Geschöpf aus fremder, untergeordneter Region. Er anerkennt nur ein Verknüpfendes: die Freundschaft. Er beklagt es, daß heute nicht mehr die „Entzückung von Mann zu Mann“ da ist, und er scheut auch vor der Folgerung nicht zurück: „Laßt lieber die Erde und die Nationen vergehen, als daß ihr so weiter lebt, so arm, so halb!“ Diese Freundschaftsentzückung von Mann zu Mann ist durchaus ideal gedacht, rein von niedrig sinnlicher Entzündung.

Wassermann sucht in seiner psychanalytischen Novelle dies Ideal als Illusion zu erweisen. Illusion in doppelter Richtung: einmal führt die „Entzückung von Mann zu Mann“, vom Lehrer-Liebhaber zum Schüler-Liebling zur erotischen Affektion, und zweitens bringt das Leben den normal veranlagten Zögling der Schulgemeinde, sobald er dem Zauber der Persönlichkeit des Meisters entzogen ist, zur Loslösung von dem Männerbund-Ideal.

Auf der ersten Stufe steht Oberlin, als er die Schulgemeinde verläßt. Der formgebändigten Tradition der Patrizierfamilie, der er entstammt, völlig entfremdet, ist er in „jüngerhaft leuchtender Hingabe“ dem Banne Julians verfallen. In einem seltenen Augenblick vertraulicher Aufgeschlossenheit erklärt er der Mutter, die ihn umsonst wiederzugewinnen sucht, heiraten wolle er niemals. „Er könne sich gar nicht vorstellen, daß eine Frau das Leben des Mannes zu teilen vermöge, im schönen, tiefen Sinn zu teilen; er fürchte überhaupt, daß es ihm versagt sei, zu lieben; ja er glaube gar nicht an die Liebe zwischen Mann und Weib. Es sei ein tragischer Wahn, dem die Geschlechter durch grausamen Machtwillen der Natur verfielen, dessen Einfluß sich zu entziehen, sein Vorsatz sei.“ Aber trotzdem fühlt er schon die Unruhe des Blutes, ein unterirdisches Wühlen und Drängen. „Mit einem bestimmten Augenblick hat es angefangen“, schreibt er in einem nie abgesandten Brief an Julian, „ich will ihn nicht bezeichnen, denn das hieße ein unvergeßliches Erlebnis besudeln, das eine Gnade war.“ Gemeint ist Umarmung und Kuß, zu der sich Julian bei einem Turnspiel von seinem Gefühl hatte hinreißen lassen; „maßloses Glück und schreckensvolles Erstaunen, fiebrig schamhafte Verwirrung“ hatten Oberlin erschüttert. Dieser Vorgang war auch der Anlaß gewesen, daß Julians Schulgemeinde aufgelöst wurde[2].

Nun führt der Dichter Oberlin mit allerlei Frauen zusammen. Zuerst mit einer ausgesprochenen Dirne, und der haltlose Schwärmer ist im Begriff, dem

[1] Berlin 1921, S. Fischer.

[2] Daß hier Gustav Wyneken und Vorgänge der Wickersdorfer Schulgemeinde, die ein gerichtliches Nachspiel hatten, den Stoff abgeben, braucht nicht hervorgehoben zu werden.

animalischen Trieb zum Opfer zu fallen. Ein Zufall, der ihn die Gemeinheit des Mädchens mit Ekel empfinden läßt, und eine Roheit, zu der ihn die Leidenschaft gegen seine Mutter fortreißt, ernüchtern ihn; er macht sich frei vom brutalen Trieb. Nun hat er die zweite Stufe erreicht. Der Schritt zur dritten geht über eine sentimental-ästhetische Schwärmerei für die überirdisch schöne Cäcilia und die sentimental-erotische Schwärmerei für deren Schwester Hanna. Beide werden auf die unwahrscheinlichste Weise durch Mord und Selbstmord aus der Welt geschafft, damit Oberlin auch von ihnen erlöst als normaler junger Mann, der die Beziehung von Mann zu Weib weder unterschätzt noch überschätzt, frei und froh ins Leben hinausgehen kann.

Ist die Grundtendenz auch gesund, so muß man doch von der moralischen Seite beanstanden, daß die letzte Befreiung durch ein vollständiges Abreagieren erzielt wird. Von der ästhetischen Seite stoßen die konstruierten, unwahrscheinlichen Charaktere der Dirne, Cäciliens und Hannas und des Vaters der Schwestern, der als ins Dämonische gesteigerter Psychanalytiker gezeichnet wird ab. Bewunderungswürdig ist die verhalten innige, wie von Perlmutterglanz matt schimmernde Darstellung. —

Literarisch weniger anspruchsvoll, aber sachlich durchsichtiger setzt sich „Das trunkene Jahr“[1] von Heinrich Lilienfein mit einer ähnlichen Strömung der Jugendbewegung auseinander. Mancher Zug spielt deutlich auf die „Neue Schar“ in Thüringen an, die F. Lamberti, genannt Muck, durch sein Evangelium der Freude zu begeistern wußte. — Von Herbst zu Herbst währt Konstantin Burks trunkenes Jahr. Ende der Dreißiger leidet der dichterisch veranlagte Gymnasiallehrer unter dem Einerlei von Schule und Häuslichkeit. Seiner Frau wird er innerlich fremd; ihre Liebe ist ihm zu bemutternd, zu hausbacken, ohne alle sinnliche und seelische Leidenschaft, und dazu ist ihre Jugend verblüht. In dieser Stimmung trifft ihn das Evangelium der kommenden Menschheit, wie es von Albin Hochgart verkündet wird. Erst teilt er das Mißtrauen, das die Bevölkerung den „Barfußaten“, der „Schloßbande“ entgegenbringt, die im langen Haar mit Zupfgeigen das Land durchwandern. Aber bald gewinnt Hochgart, der Erlöser und Prophet dieser Bewegung, Einfluß auf ihn. Beim Herbstfest gibt er sich der neuen Botschaft gefangen, die Hochgart auf der Augustenburg ausruft. „Zum Fest des reifen Menschen luden wir ein — in des Jahres reifster Stunde. Die Scharlachröte des Weinlaubs drunten am Hause deuten wir als Sinnbild und Zeichen unsrer Hoffnung und unsrer Erfüllung. Nicht die Purpurfarbe des Blutes und der Schrecken, aus der wir kommen — die scharlachne der Freude verkündigen wir, zu der wir gehen. Das Kreuz, das düstere, gespenstische — wo war seine Kraft wider Zwietracht und Mord? Getötet hat es die Freude und erlag darum dem Leid. In Fleisch zerschnitt es den Menschen und in Geist: das Tier ohne Geist verachtete den Geist und ward reißend; der Geist ohne Fleisch verachtete das Tier und ward ohnmächtiger als ein Schatten. Wir aber preisen und loben den ungeteilten, reifen Menschen der scharlachroten, der königlichen Freude!“ Dieser dionysischen Lebensauffassung gibt Burk sich hin, da eine trunkene Leidenschaft zu der jugendfrischen, für feinste

[1] 316 S. Stuttgart 1923, J. G. Cotta.

Bildung empfänglichen Aline in ihm erwacht. Schon hat er sich von Frau und Kind getrennt und die Scheidung eingeleitet, da bringt die Katastrophe auf der Augustenburg den Umschwung. Hochgarts Frau, die Mutter von fünf Kindern, stürzt sich am Tage, da Hochgarts außereheliches Kind die Sonnentaufe empfängt, aus dem Fenster. Der neue Prophet geht zwar in seiner sinnlichen Lebenslust und weitschweifenden Geistigkeit unbeirrbar seines Weges weiter, aber Aline löst sich erschüttert von Burk, und dieser kehrt mit neuerwachter Wärme zu Adelheid und seinem Uli zurück. Nicht dionysische Lebenslust, harmonisches Ausleben im Genuß jeder Freude steht siegreich am Schlusse, sondern die alte Weisheit vom immer wachsamen Kampf des Geistes gegen das Fleisch, auch gegen dessen sublimierte Triebe, die Weisheit vom frohen Verzichten und dem Primat der Pflicht über die Lust.

Die nun folgenden Dichtungen wollen nicht einzelne Strömungen der Zeitkultur auffangen, sondern suchen bis in die Grundtendenzen hinabzutauchen. Friede H. Kraze[1] ist selbst gesättigt mit der alten Kultur. Reich an lebendigem, warmem Menschentum besitzt ihre Dichtung eine unerschöpfliche Fülle von Farbtönen und zärtlichen Naturgefühlen. Ein Beispiel ihrer Schilderungskraft sei der Blick durch die nächtliche Stadt. „... Die Mauern der Häuser hatten etwas eigentümlich Durchscheinendes bekommen. Ihre Profile standen seltsam klar gegen den eingedunkelten Himmel. Es war Vollmond. Die übergoldete Domkuppel schwebte wie ein Stern. Grüne Gletschwasser strömten von den Kupferplatten der Türme und Dächer über die versteinerten Drachen und Heiligen ...“

Die herbstliche Buntheit und Süße der Darstellung ist wie ein Beispiel der alten Kultur, die in Amey eine letzte Blüte treibt. Von ihr und ihresgleichen urteilt der arme Fischerpfarrer: „Für sie ist jahrtausendelang gedacht, erfunden und gearbeitet, gesät und geerntet, gekämpft und gelitten worden. Alles Blut und aller Schweiß, alle Tugenden und Laster, ja Rausch und Erniedrigungen sind nur dazu gewesen, ihnen zu dienen. Das alles mußte ihnen helfen, ihre Art und ihr Wesen recht vollkommen auszuwirken. — Es ist wunderbar, sie sind nicht produktiv, sondern allein Ästheten. Wie verstehen sie zu genießen! Sind sie selber dadurch nicht eine Art Kunstwerk geworden?“ Aber in Amey regen sich auch neue Impulse; es ist, als ob das Blut der Urgroßmutter, der Müllerstochter, die einer der altadeligen Hellberg heimgeführt, sich geltend machte. Sie empfindet das ästhetisch Spielende ihres Daseins, den Mangel an sozialer Bindung mit dem Volksganzen. Einmal fragt sie einen Standesgenossen: „Glaubst du, daß wir richtig für unsere Leute sorgen?“ Sie erhält die Antwort, die wie ein Peitschenhieb trifft: „Natürlich sorgen wir für unsere Leute. Was meinst du damit? Wir sorgen doch auch für unsere Pferde.“ — Was ihr Oheim Rhaban in seinem Testament von der dem Absterben geweihten Kultur schreibt, für die er eine Weltkatastrophe ahnt und halb ersehnt, das empfindet Amey in innerster Seele. Nur kennt sie die „großen Müdigkeiten“ Rhabans nicht, der sich als Letzten seines Geschlechtes fühlt. Sie empfindet in sich den Drang zur neuen Entwicklung, zur neuen

[1] Amey. Ein Roman aus der Zeitseele. Von Friede H. Kraze. 368 S. Leipzig o. J., C. F. Amelang.

Erde. Nicht dem vernichtenden Untergang soll das Beste der alten Zeit geweiht sein; es soll mit eingehen in das neue Leben. Im Besitz ihrer uralten Adelskultur reicht Amey Donatus Lund, dem traditionslosen, außer der Ehe geborenen Vertreter der neuen Zeit, die Hand. Don Lund, wie er genannt wird, ist mit höchster Bewunderung als kosmisch verwurzelter Weltwanderer, als volksverbundener Menschenfreund geschildert, ohne daß freilich die Eigenart der neuen Lebensideale klar erkennbar würde. Nur dies ist bestimmt ausgesprochen, daß er die Entwicklung der Menschheit nicht im Kreise laufen sieht, sondern „in der Spirale und im Gipfelpunkt der Spirale und in ihrem Herzen — Gott." Aber dies Wort Gott hat einen pantheistischen Klang, und die ersehnte Religion soll über allen Glaubenssystemen stehen. —

Erst in der letzten der fünf Novellen verrät Heinrich Eduard Jacob, was mit dem schwingenden und leuchtenden Titel „Flötenkonzert der Vernunft"[1] gemeint ist. Da wird dem Professor Bastineller das forschende Denken, das Zusammenhänge und Zusammenklänge von physischem und moralischem Sein aufdeckt, zur Musik. „Was aber ist das", schluchzt er auf, „für eine unsäglich süße Musik, in deren Quell ich hier sitze? Was für kühle und gute Klänge! Bin ich es, der diese Musik macht? Spiele ich denn ein Instrument? — Ah, nun merke ich's wohl. Es ist das Flötenkonzert der Vernunft ..., es sind die Linien des reinen Geistes, die sich schlängeln wie Flötenläufe. Es sind die reinen Linien des Geistes, die sich erheben aus allen Werken und aller menschlichen Tätigkeit.... Es ist die Flötenkunst der Vernunft, der Klang der reinen, geistigen Bilder, der übereinstimmt mit den Dingen. Wie hold! Hat Mozart das nicht geschrieben? — Nein, es ist gar keine Musik. Es sind ja Bücher, viele Bände. Es ist ja die neue Enzyklopädie, die das Geistige aller Fakten, das Warum der Natur- und Sittengesetze, das Höchste, das Feine, das Ausgeglühte der Weltmaterie zusammenfaßt.... Das ist die Wahrheit, welche auch Schönheit heißt — das ist die Schönheit, die der Erkenntnis gleicht. — Das ist die Erkenntnis, die der Musik gleicht. Ach, warum lieben die meisten Menschen die Musik des Denkens nicht — den Marsch aufgehender Rechnungen, der gleichlinigen und unfehlbaren Schlüsse, diese erregende Musik, die doch nicht über sich selbst erregt ist und nicht über die niedern Stromschnellen des Seins, nicht über Liebe, Ehrgeiz und Tod? Warum verehren die Menschen nur das Konzert ihrer eigenen Leidenschaften, nur die mißhandelten Liebesqualen der Geigen und Pauken über sich selbst, die Schreie des Schmerzes, die Schreie der Lust, die aus Gezerrtem, Gezupftem steigen — nicht den kaum berührenden Hauch der Flöte, welche Betrachtung heißt?... Auch die Vernunft ist ein Rausch. Sie ist der höchste, der einzige, der keine Übelkeit hinterläßt. Die Vernunft ist die erdenfernste und zugleich die sachlichste Leidenschaft. Die Vernunft ist feiner verteilt als der Äther, und sie will überall sein gleich ihm. Sie dringt in die Poren jeder Tat. Kein Besitz, kein Recht, kein Staat kann ihr wehren. Sie ist angreiferisch wie das Licht — doch, wie das Licht, verletzt sie keinen. Wer ihrer inne ward, tauscht sie um nichts." Spricht sich hierin die Rückkehr vom Primat des Gefühls zu dem der Vernunft aus, so ist der Träger dieser Idee politisch ein Anhänger des neuen Staates,

[1] 202 S. Berlin 1923, Ernst Rowohlt.

im Gegensatz zu seinen Schülern, die am liebsten Füllfedern und Wachstuchhefte mit Büchsenkolben vertauscht hätten, um die Säulen der Republik niederzuschlagen.

Leider sind die fünf Novellen kein vollkommenes Vernunftkonzert. Sie atmen eine gewisse Kühle, weil sie als Lösungsversuche geistiger Probleme auftreten, die Form, bisweilen gekünstelt, verrät den Virtuosen der Sprache — aber es fehlt der Idee an Durchsichtigkeit und Leuchtkraft, um den Mangel an warmem Leben zu ersetzen.

Jakob Wassermann sieht in seinem letzten Roman[1] den heutigen Zustand der deutschen bürgerlichen Welt im großen Zusammenhang der Geschichtsepoche 1870—1920. Sein Auge ist vor allem offen für die sittlichen Schattenseiten, und man muß ihm zugestehen, daß es ihm nicht erst durch den politischen Zusammenbruch geöffnet wurde. Schon vor dem Weltkrieg hat er ähnliche Gedanken ausgesprochen, wie er sie als Vorwort dem „Dritten Wendekreis" vorausschickt. „Vielleicht zu keiner Zeit sind die Menschen so wissend und zugleich so ahnungslos, so zweckbeladen und so entherzt, so von Täuschungen umgittert und ohne Stern den Lebensweg entlang gerast wie die zwei oder drei Generationen dieses halben Jahrhunderts. Es ist, als stürmten sie mit Anspannung aller Nerven- und Geisteskraft, in erbittertem Wettlauf steil gegen einen Gipfel hinauf, und oben, von der wütenden Bewegung weitergetrieben, obgleich sie den tödlichen Abgrund vor den Füßen erblicken, gibt es kein Halten mehr: die Vordersten schaudern noch, die entfesselte Menge hinter ihnen hört nicht einmal den Angst- und Warnungsschrei, und alles stürzt in die Tiefe." Um jeden Preis will der Überlebende die Fügung ergründen, „er möchte seine unsterbliche Seele hingeben für einen Augenblick der Erleuchtung, es ist wie ein flehendes Hinauflangen zu Gott, seine Lippen flüstern das ewig unbeantwortbare Warum".

In Ulrike Woytich glaubt Wassermann eine Gestalt zu schauen und zu schaffen, welche die Rätsel deutet, „die ganze Sphäre erhellt, den Gang der Begebenheiten verständlich und geheime Verkettungen offenbar macht."

Ulrike ist ein rassiger Diesseitsmensch, gesund, schön, gescheit, arbeitstüchtig und genußfroh — aber ohne Herz und ohne Seele. Kein Funken reiner Liebe, kein Hauch religiösen Lebens ist in ihr. Jung weiß sie sich in der Familie Mylius, der sie sich unter dem Schein selbstloser Freundschaft anschließt, ein Vermögen zu ergattern. Sie entdeckt, daß der Vater Mylius, ein Antiquitätenhändler, seinen Millionenbesitz geheimhält und Frau und Kinder ärmlich leben läßt. Mit List und Gewalt setzt Ulrike es durch, daß er der Familie den Genuß des Reichtums gewährt. Darüber gehen die Frau, die beiden älteren Töchter und der Sohn an dem Genußleben seelisch zu Grunde. Nur die Jüngste, Josepha, die Gegenspielerin Ulrikes, religiös und philanthropisch angelegt, behauptet lange ihr besseres Selbst gegen die alles überflutende Weltlichkeit. Aber schließlich zwingt die Mutter, von Ulrike gehetzt, sie zur Ehe mit dem ungeliebten und innerlich verworfenen Melander. Ihre Seele erstarrt, sie stürzt „in lieblose, eisige Einsamkeit".

---

[1] Ulrike Woytich. Roman. 544 S. Berlin 1923, S. Fischer. Brosch. *M* 7.—

Nach dem Tode der Mutter verschwindet Ulrike mit einem bedeutenden Vermögen. Erst dreieinhalb Jahrzehnte später, in den Jahren nach dem Weltkrieg taucht sie sechsundsechzigjährig wieder auf. Sie hat das Leben genossen und zur rechten Zeit sich zurückgezogen. Geizig und schäbig haust sie in einer mit Riesenwerten ausgestatteten Villa, während sie mit ihrem Vermögen an der Börse spekuliert. Da tritt in ihr Leben das Enkelkind Josephas, die kleine Fanny, und zum ersten Male fühlt sie etwas wie lautere Liebe sich regen, empfindet sie den Durst ihres ganzen Wesens nach dem Glücke selbstloser Hingabe. Aber mit unüberwindlichem Grauen flieht Fanny vor ihr zurück, flieht in die Arme Josephas, der aus dem unschuldigen, von keiner Lüge getrübten Kinde ein neues Leben erwächst.

Allerlei Symptome sind um den Krankheitskern gelagert, von astrologisch-okkulten Anwandlungen bis zu widernatürlichen Triebverirrungen. Aber als innerster Zerrüttungsgrund zeigt sich der seelenlose Götzendienst des Stofflichen, Sinnenfälligen. Am stärksten ist dieser Götzendienst symbolisiert im Kult des Besitzens. Am alten Mylius erlebte Ulrike im tiefsten Kern, was Besitz ist. „Dieser Mann besaß! Alle diese Gegenstände (Mylius zeigte ihr die unschätzbaren Kostbarkeiten seines Antiquitätenlagers) waren sein, weil er in allen lebte, in allen herrschte, sie alle durchdrang, durchwirkte, durchblutete. Dieser alte Mann war unnahbar, unangreifbar durch Besitz, und durch Besitz wuchs er in ihren Augen zu gewaltiger Größe.“ Und da ihr Mylius als letzten Trumpf aus seinem Testament den Gesamtstand seines Vermögens mit über neun Millionen Gulden bezifferte, wurde sie weiß wie das Blatt Papier vor ihr. „Die Stimme brach und verlor sich in ein rauhes Gurgeln. Die Augen näßten sich, wie sie oft unter dem Einfluß des Grauens oder der tragischen Erschütterung feucht werden. Sie schaute Mylius leeren Blickes an, verstummt, regungslos, atemlos.“ Was Mylius schließlich als Antwort erhielt, „war kein menschlicher Laut, sondern ein eigentümliches Krächzen, zugleich brach aus ihren weitgeöffneten Augen eine diabolische Flamme, etwas Verheerendes, Gelbes, Jaguarhaftes, das seinen zärtlichen und wortreichen Fiebereifer plötzlich dämpfte.“ Und sie selbst hatte ihr langes Leben in den Dienst dieses Kultes gestellt. Jede Regung, jeder Gedanke, jeder Schritt und jede Tat ihres Lebens war ihm geweiht. Rückschauend seufzt sie: „Wie ruhig machte es, zu besitzen! Wie königlich, sagen zu können: ich besitze! Nicht bloß was der Markt des Lebens bot und was vor der Notdurft schützte. Die Dinge waren nur Ausdruck. Das Wesen war jenes andere, das mysteriöse, heilige, ehrfurchtgebietende, zaubermächtige Element, das Geld hieß.“ — Und doch fühlt sie zuletzt „einen Durst, über dessen Beschaffenheit sie sich nicht klar werden kann, keinen gewöhnlichen Durst, der sich in der Begierde zu trinken äußert, sondern ein Verlangen, das ihren ganzen Organismus erfüllte, eine tiefe, quälende Sehnsucht, die zu befriedigen nie möglich gewesen war undvon deren Vorhandensein sie erst jetzt eine deutliche Erfahrung gewann. Es war etwas versäumt worden. Hier fehlten Wort, Begriff und Anhalt. Im Blute lag es, oder tief drinnen noch....“ Es ist der Durst nach Seelischem, nach Liebe und dem Schenken und Dienen aus Liebe, der sich spät, zu spät in Ulrike regt. Dieser Mangel an Herz und Seele gibt dem Antlitz der Zeit die „unglückselig verworrenen, unwahr

lächelnden, Greisentum und Verfall höhnisch und schwächlich leugnenden Züge." —

In ähnlicher Weise hält Oskar Franz Wienert in seinem Roman „Sturz des Tieres"[1] Gericht über das jüngst verflossene Zeitalter. Sinn des apokalyptischen Titels ist: Mit dem großen Krieg wird der Zeitgötze gestürzt oder wenigstens erschüttert. Johannes Domwald, der Bannerträger der besseren Zukunft, ein Maler, hat ein Bild dieses Götzen entworfen. „Ein in Gestalt und Angesicht ungeschlachter Mensch sitzt auf einem Thron, der mit Tiergesichtern ausgefüllt ist. Auf den Stufen des Thrones liegen Menschen. Der Unhold auf dem Thron achtet ihrer nicht, er zertritt sie mit seinen Füßen. Seine Gesellen, kleine, rattenfeiste und rattenähnliche Teufel, tragen herbei, was an Schätzen und Gaben den Menschen gehört." Da Petersmarck, einer der Vertreter der untergehenden Zeit ratlos vor dem Bilde steht, erklärt Domwald dessen Bedeutung. „Wir kennen ihn alle, denn er ist es, dem wir alle dienen: Europas Herrscher. Sein Name ist Mammon.... Er hat es den Menschen verlernen lassen, was in der Brust ein Gott ist. Erloschen ist der Mensch, der zu seinen Füßen sich hinwarf. Wir andern aber sind ein Aufschrei. Rufen, rufen werden wir, bis wir ein Aufstand sind aus dem Geiste, um ihn, den schwarzen, bestialischen Fürsten über uns zu stürzen." Vom Krieg und seinen Opfern erhofft Domwald die Erlösung vom Tier, das ihm erdverstrickte Herrschsucht und Habsucht verkörpert. „Krieg! Du sollst uns, den nach Leben Hungernden, ein Bad sein!... Vernichte du in Europa den Staatsmann und seinen Bruder, den Geschäftsmann! Töte beide und befreie Europa!..." Mit dem entthronten König zieht er hinaus aus der Großstadt, um in ländlicher Siedelung ein neues Reich zu gründen. „König in der Zukunft wird sein, wer den Menschen dazu verhilft, daß jeder selbst ein Königreich sein eigen nenne. Nirgend mehr würde es eine Wüste, überall aber den Atem und Liebreiz der Erde geben, der Erde, die in dem Äther schwebt und lebt, auf daß sie erlöst werde, empor zum Abglanz Gottes."

Es bleibt verschwommen, was sich Wienert als das neue Leben aus dem Geiste vorstellt. Um so bestimmter verurteilt er Mammonismus, nationalistische Machtpolitik, Selbstvergötterung in den Errungenschaften moderner Technik, die Abkehr von Gott und Christus. Leider geschieht dies Verdikt in einer grotesken, geschmacklosen Mischung von biblischer Salbung und plumpem Zynismus. Die Personen sind keine lebendigen Menschen, sondern wirken wie grimassenhafte Marionetten. Trotzdem vernimmt man hie und da einen echten Ton, der für künstlerische Anlagen zeugt. —

Auch Jakob Stab[2] läßt in den Schrecken des Weltkrieges die Kultur unserer Zeit ihre Seelenlosigkeit, ihre Versklavung an „die Maschine" offenbaren. Feldgeistlicher ist der Priester Anton Berg. Tiefe Blicke tut er in das leibliche Elend des Krieges, tiefere in die sittliche Not. Ein französischer Offizier bekennt ihm die unmenschliche Grausamkeit, mit der er wehrlose, sich gefangengebende Soldaten niedermachte; ein Deutscher beichtet ihm, wie er in Trunkenheit einem Weib vor den Augen des gefesselten Mannes Gewalt tat.

---

[1] 435 S. Trier 1923, Friedr. Lintz. Geb. *M* 7.50

[2] Die Versuchung des Priesters Anton Berg. 165 S. Kempten 1921, Kösel & Pustet.

Beide leiden unter marternden Gewissensbissen, und doch sind sie fast unfreiwillig in die Schuld hineingetaumelt. Als Beispiele für viele ähnliche Fälle stehen die beiden Begebenheiten. Die Krise wird herbeigeführt durch das Standgericht, das einen flüchtenden französischen Bauern, der in seiner äußersten Not Brotbeutel, Feldflasche und Geld eines gefallenen Deutschen sich aneignete, wegen Leichenplünderung zum Tod verurteilt. In der Nacht vor der Hinrichtung kommt die furchtbare Versuchung über den Priester. „Herr, verlaß mich nicht! Meine Kraft ist zu Ende. Ich zerbreche.... Wo ich hinsehe, ist Unheil, nirgends ist ein Sinn. Die Menschen müssen freveln, täglich, und können dem nicht entrinnen. Die zu dir beten, werden enttäuscht. Eine Maschine hat uns gefaßt, taucht uns täglich tiefer ins Böse — ohne Hilfe. Herr, Herr, warum geschieht das? Wir tun's nicht selbst. Unsere Taten sind nicht die unsern. Wessen Taten sind es? Wer tut all dies?... Die Menschen sind fehlbar und schwach — aber auch alle, die guten Willens sind, müssen Böses tun. Die Schicksale sind wie Hohn auf die Gebete, die wir zu dir sprechen. Du bist wie Stein und Fels, du bist wie Sonne und Mond, wie Sturm und Blitz, wie kalter Sterne fernstes Licht — ganz einsam ist es um die Menschen geworden.... Herr, wenn du nicht bist und ich ein Lügner war alle Jahre meines Lebens, die ich für dich kämpfte und stritt, oder wenn du dennoch bist, aber fern und starr und unberührt — dann gibt es nur einen Freund: das Nichts, den Tod." Verzweiflung an Gott, Versuchung zum freigewählten Tod wandelt den Priester in der flandrischen Herbstnacht an.

Mit ergreifender Kraft ist der entsetzende, verwirrende Eindruck geschildert, den die „Maschine" auf diese feinfühlige, hochgestimmte Seele macht, die „Maschine, die mit unwiderstehlicher Gewalt die Menschen ergreift und sie zu Taten, zu Untaten zwingt, vor denen ihnen grauft: die Politik, die Kriegstechnik, selbst die in Paragraphen erstarrte Gerechtigkeit sind solche Maschinen, seelenlose Mächte, die lebendige Menschen mit dem Gottesfunken des Gewissens wie totes Material in dem Mechanismus ihres Räderwerks zermalmen. Nicht die Menschen tragen die eigentliche Schuld, sondern die „Maschine", der Mechanismus, dem sie fast ohnmächtig gegenüberstehen. Aber diese Maschinen, diese Mechanisierung von Mächten, die von Seele und sittlichem Leben erfüllt sein sollten, das ist doch auch Werk und Schuld der Menschen. Gewiß, aber eine Schuld, die sich auf Jahrzehnte und Jahrhunderte verteilt, eine Schuld, in die die ganze zivilisierte Welt verstrickt ist, die also nicht einem einzelnen Volk oder gar dem Einzelmenschen voll zugerechnet werden kann.

Es ist große Kühnheit, daß der Dichter die Frage stellt, wie Gott das zulassen konnte, da er doch tausend Wege und Mittel in seiner Vorsehung hatte, die Menschheit am Bau der grauenvollen „Maschine" zu hindern. Kühn ist die Frage, weil wir keine andere Antwort darauf haben als den Hinweis auf die Beschränktheit unseres Erkennens, das sich vor Gottes unbegreiflichen Ratschlägen beugen muß.

So hinreißend und atemraubend der seelische Kampf des Priesters sich steigert, Lösung und Entspannung müssen etwas Unbefriedigendes haben, müssen die letzte Antwort auf die qualvolle Rätselfrage ins Unendliche, ins Jenseits verlegen. Der Aufblick zum Gekreuzigten bricht die Gewalt der Ver-

suchung: „Nein, ich lasse dich nicht. Du starbst am Kreuz. Verlassen. Von Gott und Menschen. Du betetest. Nun bin ich am Kreuz. Wir folgen dir nach, wenn wir auch nicht verstehen... Nicht von dieser Welt ist dein Reich. Es komme zu uns. Immer mehr..."

Und nicht umsonst hat er dem zum Tode Verurteilten Aufschub der Hinrichtung erkämpft. Es gelingt ihm, den in Verzweiflung sich Aufbäumenden mit Gott zu versöhnen. Versöhnlich, fast zu optimistisch klingen die letzten Worte des Priesters: „Wenn wir im Innern treu bleiben, so wird nach langem Mühen und Irren Gottes Reich doch noch zu uns kommen und die ‚Maschine' besiegen, die von der Unvollkommenheit der Menschen kommt." Er selbst muß sein Leben der „Maschine" zum Opfer geben, ein Granatsplitter erschlägt ihn.

Ein prüfender Rückblick zeigt, daß keiner der hier genannten Zeitromane ein Kunstwerk ersten Ranges ist. Anspruchsvoll expressionistisch tritt Oskar Franz Wienert (Sturz des Tieres) auf, ein Meisterstück impressionistischer Natur- und Seelenschilderung liefert Friede H. Kraze (Amey), an Goethe mahnt die Gegenständlichkeit und gebändigte Gestaltung Wassermanns. Aber wo auch die Technik auf der Höhe steht, hindert die Befangenheit den dichtenden Zeitgenossen den Stoff ins Allgemein-Menschliche zu heben. Man hat nirgends den Eindruck, daß Probleme und Menschen unsrer Zeit vom Standpunkt allumfassender, parteiloser Gerechtigkeit geschaut sind. Zu laut tönt das, was S. Kracauer einmal die „Drehorgelballade vom Untergang" und „den Sirenengesang der Erneuerung" nennt, in diesen Dichtungen wider. Weil Deutschland den großen Krieg verloren hat, und weil im Gefolge der Niederlage und der Verarmung allgemein menschliche Schwächen sich rücksichtslos geltend machen, wird so viel von sittlichem Tiefstand und kulturellem Untergang geredet. Uns will scheinen, daß das sittliche Niveau, gemessen an ethischer Gesinnung und Energie einerseits und den moralischen Widerständen und Verlockungen anderseits, im Deutschland der Vorkriegs- und Nachkriegszeit nicht niedriger stand und steht als zu andern Zeiten und bei andern Kulturvölkern. Damit soll wahrhaftig nicht geleugnet werden, daß unser deutsches Volk der Läuterung und Befruchtung durch lebendiges Christentum höchst bedürftig ist. Hier hat die katholische Jugendbewegung, wie Walter Bloem richtig sieht, eine große Sendung zu erfüllen. Ihm ist freilich nur ihre sozial bindende Kraft deutlich geworden, ihren tiefsten Antrieb, ihre radikale Religiosität, die von der durch Pius X. erweckten eucharistischen Strömung getragen ist, läßt er bloß ahnen.

Sigmund Stang S. J.

Besprechungen.

Liturgik.

Der Liber ordinarius des Lüttticher St. Jakob-Klosters. Von P. Dr. Paulus Volk, Benediktiner der Abtei M.-Laach. (XII u. 156) Münster i. W. 1923, Aschendorff. Grundpreis *M* 6.—

Im Mittelalter gab es zwei Klassen von Büchern, die man Liber ordinarius oder kurz Ordinarius nannte. Die der ersten wie der Liber ordinarius von Essen, die Ordinarii von Bayeux, Laon, Vienne, Erlau, Utrecht u. a., enthielten nur die in den betreffenden Stiftskirchen und Klöstern während des Kirchenjahrs übliche Gottesdienstordnung. Sie zählten zu den liturgischen Büchern, waren Nachfolger der alten Ordines. In denjenigen der zweiten waren die für das tägliche Leben der Stifts- und Ordensangehörigen geltenden Gebräuche und Gewohnheiten zur Nachachtung verzeichnet. Sie hatten nur insofern liturgischen Charakter, als in sie auch die Regeln und Vorschriften betreffs der Feier der Messe, der Abhaltung des Offiziums und der Vornahme der sonstigen gottesdienstlichen Verrichtungen aufgenommen waren. Beide Klassen sind für die Geschichte der Entwicklung der Liturgie im Mittelalter von großem Werte, die letzte Klasse aber hat überdies noch die Sonderbedeutung, daß sie dem Forscher einen lehrreichen, durch nichts zu ersetzenden Einblick in das mittelalterliche Kloster- und Stiftsleben gewährt. Der in der vorliegenden Veröffentlichung, dem 10. Heft der unter der sachkundigen Leitung des hochw. Herrn Abtes von Maria-Laach, Ildefons Herwegen O. S. B., herausgegebenen Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, von P. Volk O. S. B. der wissenschaftlichen Forschung dargebotene Liber ordinarius gehört zur zweiten Klasse. Er stammt, wie sein Herausgeber nachweist, aus dem im 11. Jahrhundert gegründeten, 1785 auf Antrag der Mönche säkularisierten St. Jakobs-Kloster zu Lüttich und entstand gegen Ende des 13. Jahrhunderts, näherhin zwischen 1283 und 1287. Sein Verfasser oder besser Kompilator ist nicht bekannt. Als Quellen dienten ihm bei seiner Arbeit außer den in St. Jakob bestehenden Gebräuchen und Gewohnheiten, die zweifellos irgendwie auch schon schriftlich fixiert waren, wie P. Volk zeigt, der Ordo Cluniacensis des Mönches Bernard von Cluny, der Ordo Cisterciensis, der Ordinarius Praemonstratensis sowie namentlich die Instructiones de officiis ordinis des Dominikanergenerals Humbert de Romanis. Eine weitere, über St. Jakob hinausgehende Bedeutung gewann sein Werk durch den Einfluß, den es im 15. Jahrhundert auf die Reform einer Anzahl belgischer und deutscher Benediktinerklöster, sowie besonders auf den Liber ordinarius der damals gegründeten Bursfelder Benediktinerkongregation ausübte. Die Ausgabe des Liber ordinarius von St. Jakob zu Lüttich, für die gleicherweise die Liturgiker wie Historiker P. Volk aufrichtigen Dank schulden, ist in jeder Beziehung vortrefflich. Von den Handschriften, in denen er sich erhalten hat, ist die Pariser, die beste und anscheinend der Urtext, ihr zur Grunde gelegt. Die Abweichungen von dieser, die sich in den übrigen Handschriften, von denen die zweitälteste, bisher im Besitz der v. Fürstenbergischen Familie befindliche, von den Belgiern für Löwen eingefordert wurde, vorfinden, sind in den Fußnoten vermerkt. Wertvoll ist der lehrreiche Überblick, den der Herausgeber einleitend über den Entwicklungsgang der benediktinischen Ordinarien von der Regel des hl. Benedikt an bis zu den Ordinarien des späteren Mittelalters gibt.

Josef Braun S. J.

Philosophen und philosophische Schulen.

Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles. Von Walter Kinkel. 8° (328 S.) Berlin u. Leipzig 1922, Vereinigung wissenschaftl. Verleger.

Kinkel hat bereits mehrmals diesen Teil der Philosophiegeschichte mit ausgezeichneten Fachkenntnissen behandelt. Man darf also Gründliches erwarten, und wird nicht enttäuscht. Aber gerade ein Kenner wie Kinkel hätte eine gedrängte, verdichtete Darstellung geben können und müssen. Jener gemütlich breiten, die noch ganz den Charakter der Vorlesung tragen, haben wir genug. So bewegt sich denn gleich die Einleitung „Von der innern Form der griechischen" zu sehr in Bekanntem und Herkömmlichem. —

Innerhalb einer gedrängteren Form wäre auch die Grundidee des Werkes, die griechische Philosophie einzubauen in das griechische Ideal des Ebenmaßes, welches Natur und Kunst, Wissen und Seelenleben in Hellas beherrschte, besser hervorgetreten. Jetzt verschwindet diese Grundidee hinter Einzelheiten.

Vielleicht bieten die Abschnitte über Sokrates und die „kleinen" Sokratiker die lebhaftesten Anregungen. Platon wird aus einer Fülle des Wissens heraus und mit großer Liebe behandelt, freilich auch, im Sinn der Marburger, gar zu nahe an Kant herangerückt. Des Stagiriten Realismus wird angezweifelt, weil nicht genug zwischen naivem und kritischem unterschieden wird. Gerade bei Aristoteles bekommt man kein vollklares, anschauliches Bild. Hier werden auch scheinbare Widersprüche stark unterstrichen, während offenbare Schwächen Platons freundlich gedeutet werden. So lernt man viel über den freilich idealisierten Platon, wenig über den herabgedrückten Stagiriten. Um gerecht und allseitig zu urteilen, muß man allerdings neben diesem Werk die frühere Arbeit des Verfassers „Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie" vergleichend heranziehen. Das vorliegende Buch ist sehr klar und verständlich geschrieben und empfiehlt sich schon deshalb allein vor manchen andern.

Fr. Petrus Johannis Olivi O. F. M. Quaestiones in secundum librum sententiarum. Quas primum ad fidem Codd. Mss. edidit Bernardus Jansen S. J. Volumen I: Quaest. 1—48. 8° (10* u. 764 S.) Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typogr. Coll. S. Bonaventurae 1922.

Die Erkenntnislehre Olivis. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt von Bernhard Jansen S. J. 8° (XV u. 126 S.) Berlin 1921, Dümmler.

1. Diese wertvolle Erstausgabe enthüllt der wissenschaftlichen Welt einen Philosophen, der zu den bedeutenderen der Hochscholastik gehört, in einigen Fragen, so z. B. in der Bewegungslehre, im Freiheitsproblem und, trotz mancher Irrgänge, in der Erkenntnistheorie sogar in die erste Reihe aufrückt. Jansen unterzog sich einer mühevollen und entsagungsreichen Aufgabe.

Wenn man Olivis eingehende metaphysische Untersuchungen über die tiefsten Probleme studiert, kommt es jedem, der nicht voreingenommen ist, zu klarem Bewußtsein, wie die großen Scholastiker keineswegs von den Begriffen auf die Wirklichkeit schlossen, sondern bereits jene Untersuchungsmethode kannten und übten, die wir heute an jenen Denkern schätzen, die vom Bewußtsein ausgehend und vorsichtig vorwärts tastend zur Wesenserkenntnis des Wirklichen aufstreben. Man lese z. B. nur, um zufällig einiges herauszugreifen, die Studien Olivis über das Continuum (78 ff.), über das Unendliche (32 ff.), über die Bewegung (422—570).

In manchen Fragen ist er freilich, wie die meisten seiner Zeitgenossen, eng und kleinlich, so bei der Untersuchung über eine Vielheit der Welten (129 ff.); in andern weitschweifig und spitzfindig bis zum Überdruß, so in den langatmigen und zwecklosen Erörterungen zur Engellehre (S. 574—672!), wo er über Dinge spekuliert, die sich jedem Wissen entziehen. In den wirklich bedeutsamen Fragen aber spricht aus Olivis Gedankengängen eine gewissenhafte Gründlichkeit und große Kraft spekulativer Tiefe. So freut man sich auf die beiden folgenden Bände, die P. Jansen versprochen hat.

2. In seinen erkenntnistheoretischen Studien ist Olivi teils der tiefe Philosoph, der auch viel Sinn hat für naturwissenschaftliche Beobachtungen, teils der typische Wissenschaftler des 13. Jahrhunderts, der die unglaublichsten Dinge a priori behauptet. Aber der echte philosophische Sinn wiegt bei weitem vor. Die Erkenntnislehre der Nominalisten wird von ihm aus belichtet, die aktive geistige Erkenntnis, welche, allein auf die substantielle Einheit der Seele und des Stoffes aufgebaut, ohne ursächliche Einwirkung der sensitiven Erkenntnis entsteht, findet an ihm einen ausgezeichneten Vertreter und leitet zu Suarez und der um ihn herüber. P. Jansen hat die ganze Lehre mit großer Liebe ausgearbeitet und auch weitausgreifende geschichtliche Ausblicke geklärt. In der Einleitung wird Olivis philosophische Eigenart kurz und abschließend gezeichnet. Das ist die siebte Monographie Jansens über den geistesstarken franziskanischen Spiritualen, voll neuer Aufschlüsse für die Geschichte der Scholastik.

Die Ethik Spinozas. Von Benzion Kellermann. 8° (436 S.) Berlin 1922, Schwetschke & Sohn.

Was man von Benzion Kellermann von vornherein erwartet, findet sich vollauf bestätigt: Eine ungemein eindringliche, in die unzugänglichsten Tiefen hinabsteigende Würdigung der spinozistischen Spekulation. Auch das, was viele bereits aufgedeckt haben — am temperamentvollsten Constantin Brunner in seinem großen Werk „Die Lehre von den Geistigen und vom Volke" —, der unüberbrückbare Abgrund nämlich zwischen Spinoza und Kant, wird hier allseitig und endgültig erwiesen. Wo sich der Verfasser mit Cassirer auseinandersetzt, bleibt er siegreich. Dagegen verwirrt das Gegenbild Platons die Sachlage, statt sie zu klären. — Kellermanns Kritik

löst sich allerdings nie vom Boden der Kantischen Grundlage los. So wird denn Spinoza auf der ganzen Linie von einem Standpunkt aus und mit Gründen widerlegt, denen gegenüber der Amsterdamer immer wieder entgegengehalten hätte: Nego suppositum. Er würde nicht bloß die Ergebnisse Kants, sondern auch die Voraussetzungen, selbst die meisten logischen, ablehnen. Man kann nicht mit Euklidischen Sätzen eine Nicht-Euklidische Geometrie widerlegen. Für Spinoza ist z. B. das Wesen der Dinge naturnotwendig zweifach, eines in sich, ein Ding selbst, ein zweites, als erkennbare Form in jedem denkenden Wesen. Diese im Denkenden real existierende Wesenheit des Dinges verkürzt natürlich Wahrheit und Gewißheit. Man kann über diese Voraussetzung streiten, man muß sie aber bei der Beurteilung der Erkenntnislehre des Philosophen als gegeben hinnehmen. Etwas Ähnliches gilt vom Parallelismus des Geistigen und Ausgedehnten; Spinoza faßt ihn nach Analogie der analytischen Geometrie Descartes' auf, während Kellermann ihn immer nur rein geometrisch-euklidisch denken läßt. Die Identität der Attribute mit der Substanz und ihre reale Verschiedenheit unter einander hängt bei Spinoza mit der Lehre von den möglichen Beziehungen im Absoluten zusammen. Weil Kellermann das nicht berücksichtigt, entfernen sich seine sonst ungemein scharfsinnigen Erörterungen über den Gegenstand stark vom Spinozistischen Sinn.

Auf diesem Gebiet und bei der Kritik der Substanz zeigt es sich deutlich, daß man ohne geschichtliche Eingliederung der Definitionen Spinozas nicht auskommen kann, und daß die jüdischen Religionsphilosophen nicht ausreichen. Spinozas Definition der Substanz fällt begrifflich zusammen mit der scholastischen und cartesianischen Begriffsbestimmung des absolut unabhängigen Wesens. Von dieser Tatsache muß man also ausgehen. Da zeigt es sich denn auch, daß der scholastische und spinozistische Begriff der Realität nicht, wie Kellermann meint (S. 62), eine Abstraktion ohne Inhalt bedeutet, sondern ganz im Gegenteil den inhaltreichsten Wert ohne jede Abstraktion ausdrückt. Die scholastische Ansicht über das Unendliche als höchste Realität ist genau die cartesianische; zum Teil auch die spinozistische. Man vergleiche z. B. Descartes' Brief an Clerselier vom 23. April 1649 (Adam Tannery, Corresp. V 352 ff.): Per infinitam substantiam intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod non est accidens notioni substantiae superadditum, sed ipsa essentia substantiae absolute sumptae, nullisque defectibus terminatae. Das ist aufs Wort auch Spinozas Auffassung. Die Scholastik, Descartes und Spinoza fassen den Begriff „Inhalt" ganz anders als Kant und Kellermann.

So ging es mir denn fast auf jeder Seite dieses Ethikkommentars, so daß ich mir immer wieder sagte: Hier werden Begriffe und Lehrsätze mit außerordentlicher Denkkraft zergliedert, aber Spinozas Gedankenwelt zieht an dieser Kritik unbehelligt vorüber, denn ihre Voraussetzungen sind ganz andere. Für Kant kann man aus diesem Werk weit mehr lernen als für Spinoza. K. Fischer, Busolt und Freudenthal, Cammerer und Brunschvieg, Wenzel und Ehrhardt, W. Meyer, Gebhardt, Baensch und Appuhn, Pollock und Martineau, Caird, Duff und besonders Joachim, Delbos, Höffding und Léon bilden Spinoza richtiger ab und werden hier nicht eigentlich überholt, so sehr auch Kellermanns Leistung Bewunderung verdient.

Chronicon Spinozanum. Tomus primus. 8° (326 p.) Hagae Comitis 1921, Curis Societatis Spinozanae.

Es liegt hier das erste internationale Werk seit dem Kriegsende vor. Ein stattliche Reihe Forschungen und Aufsätzen von Spinozakennern bilden den Inhalt. Was man von so eminenten Fachleuten wie Harald Höffding (Die drei Gedankenmotive Spinozas) und Sir Fred Pollock (Spinoza's Political Doctrine with special regard to his relation to English publicists) zu erwarten hat, weiß jedermann. Aber des Hochwissenschaftlichen ist noch mehr. Ignaz Myslicki sucht Verbindungslinien zwischen Jonston und Spinoza, für die Kenntnis des ersteren allerdings interessanter als für den Amsterdamer Philosophen. Hillesum schreibt Wertvolles zu Spinozas hebräischer Sprachlehre (De spinozistische spraakkunst). Carl Gebhardt, der ein besonderes Verdienst hatte um das Zustandekommen dieses Bandes, weist in seinem Aufsatz „Spinoza und der Platonismus", den großen Einfluß Leone Ebreos auf Spinoza nach. Vor ihm hatte nur Couchaud in seinem bekannten Spinozabuch diesen Zusammenhang so stark betont, noch mehr als ich in meinem Jungen De Spinoza. Gebhardt erhärtet ihn hier zum ersten Mal im einzelnen, und ich verbessere gern mein bisheriges allzu negatives Urteil, wenngleich ich immer noch bei andern Autoren in manchen Punkten dieselben Ähnlichkeiten mit Spinoza finde. Jedenfalls wird der vielgestaltige geschichtliche Einschlag der Spinozaphilosophie wieder

einmal einleuchtend klar, und es ist unmöglich, wie es Harry Austryn Wolfson in diesem Band versucht (S. 101 ff.), Spinozas Definition der Substanz und des Modus rein mittelalterlich, scholastisch, rabbinisch-scholastisch, arabisch (vgl. Richter und Kellermann) zu erklären. Sonst aber ist Wolfsons Grundgedanke bei seiner Ableitung des Substanz- und Modusbegriffes — Benennung altüberkommener, aber in einem neuen Sinne genommener Worte — ganz richtig. Von einem Buch freilich, das Wolfson verspricht, über Spinoza als dem letzten Mittelalterlichen im Lichte einer scholastisch-rabbinischen Ethik more geometrico bangt mir. Da wird sicher das Gegenteil von dem stehen, was Brunschvieg in unsrem Band (58 ff.) Sur l'interprétation du Spinozisme sagt. Brunschvieg ist einer der tiefsten Erklärer des Amsterdamers. Was er hier schreibt über die zwei verschiedenen Welten des Zeitlich-Räumlichen und des Gedankens, in dem sich nach einer rein immanenten Ordnung die „ewige" Ideenreihe der Intuition entwickelt, ist im Grundton echt spinozistisch; man darf das aber um so weniger vom geschichtlichen Zeitbild loslösen, als gerade die Wahrheitskonstruktion Spinozas weit mehr als Brunschvieg glaubt, in zeitgenössischen Erkenntnistheorien wurzelt. Er irrt hier ähnlich wie Constantin Brunner und der Anonymus der Weltbibliothek. Daß er die Karikaturen Bayles ablehnt, ist freilich nur zu berechtigt.

In meinem Artikel über den ersten Anhang zur kurzen Abhandlung (S. 63 ff.) suche ich das Historische und das Eigene in Spinozas ältester Spekulation gegen einander abzuwägen und lege die älteste Schicht des Übergangs von der Erstlingsschrift zur Ethik bloß.

Carps Abhandlung „Naturrecht und Pflichtbegriff bei Spinoza" deckt die schwächsten Seiten der Philosophie Spinozas ohne kritische Einstellung auf. Wertvoll oder doch lehrreich sind einige historische Stücke: ein Brief Stenonis nach einem seltenen Druck, drei amtliche Urkunden, in deren einer sich der Philosoph als B. despinoza unterschreibt, Briefe van den Endens an Johann de Witt. Aus den Bemerkungen interessiert besonders eine Notiz Gebhardts über den Namen Spinoza. Es folgen zwei Nekrologe, Cammerers und Delbos', und Bücherbesprechungen.

Der Druck ist prachtvoll. Die Typen wurden eigens hergestellt, um denen der editio princeps angeglichen zu werden.

Die Schriften des Uriel da Costa. Mit Einleitung, Übertragung und Regesten herausgegeben von Carl Gebhardt (= Bibliotheca Spinozana tomus II). 8° (XL u. 285 S.) Curis Societatis Spinozanae (für Deutschland: Heidelberg 1922, Karl Winter).

Im Jahre 1922 erschienen zwei bedeutende Werke über Uriel da Costa; das eine (Uriel da Costa, Notas relativas à sua vida e às suas obras) von Carolina Michaëlis de Vasconcellos (Coimbra) und das vorliegende. — Uriel da Costa ist nicht für Spinoza selbst, wohl aber für die Vorgeschichte des Spinozismus von einiger Bedeutung. Er war kein Philosoph und kein Charakter. Er war ein ursprünglich edler, aber unglücklicher Phantast, ein Opfer des Religionschaos seiner Zeit und jener seichten Richtung, die man Libertinismus nannte. Unaufrichtig und schwankend ist er als echter Marrane. Er starb 1640 durch Selbstmord, da Spinoza acht Jahre alt war. Seine Selbstbiographie machte ihn berühmt. Spinoza wird sie kaum gekannt haben. Zwei Werke Da Costas, das eine gegen gewisse jüdische Traditionen, das andere gegen die Unsterblichkeit der Seele, sind in widerlegenden Schriften Leon de Modenas und Samuel da Silvas versteckt. Das erste enthält lächerliche Kleinigkeiten, das zweite ist oberflächlich, von keinem Hauch philosophischen Geistes berührt.— Auch was Da Costa gegen die Echtheit einiger Teile der Schrift schreibt, ist leere Behauptung, ohne jeden Anlauf zu einer kritischen Beurteilung. Es war ein durchaus kleinlicher und unbedeutender Geist, wie man jetzt aus seinem Schrifttum zur Evidenz sieht. Übergangslinien zum Spinozismus vermag ich nicht zu sehen, während Gebhardt eine Beeinflussung in der Bibelkritik annehmen möchte.

Gebhardts Arbeit ist von außerordentlicher Genauigkeit und Vollständigkeit. Es ist alles sorgsam zusammengetragen und kritisch gesichtet, was man über Da Costa sagen kann. Seine Bücher sind in Wortlaut und Übersetzung ediert und mit gelehrten Einleitungen und Anmerkungen versehen.

Aber auch das portugiesische Buch der Frau Carolina de Vasconcellos setzt durch eine Fülle fleißigster Kleinarbeit in Staunen. Auch sie kennt den ungemein seltenen Druck und hebt daraus Da Costas Text. Einige Sätze, die den Katholiken beleidigen, hätten unterbleiben müssen. Das Buch bietet manche Ergänzung zu Gebhardts Buch, kann sich aber mit ihm in Sorgfalt und Kritik nicht messen.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Jugendwohlfahrt und Jugendbewegung.

Die Jugendwohlfahrt. Von Dr. Kurt Blaum. (IV u. 311 S.) Leipzig 1921, Julius Klinkhardt. — Reichs-Jugendwohlfahrtsgesetz. Von Blaum-Riebesell-Storck (Sammlung deutscher Gesetze 98). (XII. u. 237 S.) Mannheim 1923, J. Bensheimer. — Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt. Eine Einführung von Landgerichtspräsident Dr. Engelmann, hrsg. vom Deutschen Caritasverband. (164 S.) Freiburg 1923, Caritasverlag. — Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt und die Caritas. In Verbindung mit mehreren Fachleuten im Auftrag des Deutschen Caritasverbandes hrsg. von Dr. theol. J. Beeking. (176 S.) Freiburg i. Br. 1923, Caritasverlag (Schriften zur Jugendwohlfahrt, 3. Band). — Jugendfürsorge im Deutschen Reich. Einführung in Wesen und Aufgabe der Jugendfürsorge und das neue Reichsjugendwohlfahrtsgesetz. Von Dr. theol. und rer. pol. Heinrich Weber, Professor. (XII u. 132 S.) Freiburg 1923, Herder. (Schriften zur deutschen Politik, Heft 6/7.)

Das nach langen Verhandlungen zustande gekommene Jugendwohlfahrtsgesetz hat eine für unsre Zeit große Literatur ausgelöst. Eine umfassende Einführung in das ganze vom Gesetz erfaßte Gebiet will Blaum in seiner Jugendwohlfahrt geben. In Verbindung mit einigen bekannten südwestdeutschen Sachverständigen ist es in der Tat gelungen, in einfacher, sachlicher, übersichtlicher Form das weite Gebiet zu meistern. Ohne zu jedem einzelnen Punkt Stellung nehmen zu wollen, darf das Buch allen, die in die Arbeit unter der Jugend eintreten, empfohlen werden. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß dem Ausgangspunkt der meisten Bearbeiter gemäß zunächst die württembergischen Verhältnisse Berücksichtigung finden. In allen grundsätzlichen Fragen bemüht sich das Buch einer festen mittleren Linie. Dank dem großen Anteil Blaums am Werden des Gesetzes, kommt auch seinem Kommentar besondere Beachtung zu. Er ist insbesondere für die beruflichen Arbeiter in der Jugendwohlfahrt von Bedeutung. — Zunächst an die Kreise der freien Tätigkeit, insbesondere die katholische Caritas, wendet sich Engelmann. Er gibt nicht so eine juristische Erklärung als eine gemeinverständliche Erläuterung der verschiedenen Gesetzesabschnitte unter Betonung der religiösen Belange. Die Schrift von Beeking ging hervor aus einem großangelegten Einführungskursus in das neue Gesetz an der Zentrale des deutschen Caritasverbandes in Freiburg i. Br. Sie enthält dementsprechend in 16 einzelnen Aufsätzen von auf den einzelnen Gebieten besonders erfahrenen Fachleuten Darstellungen der Wirkungsmöglichkeiten der Caritas im Rahmen des neuen Gesetzes. Wenn wir besonders auf die Abschnitte einführender Art von Wuermeling, Engelmann, Neundörfer hinweisen, so sind diese Namen an sich schon Bürgen gediegener und erfahrener Leistung. Die Schrift darf sich mit Recht „eine grundsätzliche Würdigung verbunden mit Wegweisungen für die praktische Arbeit" nennen. Einen streng wissenschaftlichen Kommentar gibt uns der Nachfolger Prof. Hitzes in Münster, der Professor an der staatswissenschaftlichen Fakultät Dr. Weber. Wertvollen einleitenden Übersichten folgt der eingehend kommentierte Gesetzestext.

Die Jugendverwahrlosung und ihre Bekämpfung. Von Prof. Dr. H. Többen. (245 S.) Münster i. W. 1922, Aschendorff. — Jugendfürsorge und Jugenderziehung der Ordensgenossenschaften und Klöster Bayerns. Eine Sammlung von Aufsätzen aus der Kriegs- und Nachkriegszeit von Karl Rupprecht. (180 S.) München 1922, Diözesancaritasverband. — Das Hamburgische Jugendgefängnis Hahnöfersand. Ein Bericht über Erziehungsarbeit im Strafvollzug. Von Dr. Walter Herrmann. (XXVI u. 147 S.) Hamburg 1923, W. Gente (Hamburgische Schriften zur gesamten Strafrechtswissenschaft, Heft 4).

Auf Grund langjähriger ärztlicher Erfahrung und eingehenden Studiums bietet Többen den nicht genug zu begrüßenden Versuch einer Darstellung der Ursachen, aber auch der Bekämpfung der Jugendverwahrlosung, vom Standpunkt des Arztes und zwar des katholischen Arztes. Wenn er auch die Verwahrlosungsgefahren der Umgebung des Jugendlichen wie eine Reihe pädagogisch-fürsorglicher Maßnahmen zu deren Bekämpfung darstellt, so dienen diese Abschnitte doch nur zu einer gewissen Abrundung des Gesamtbildes. Wir würden es sogar begrüßen, wenn in späterer Bearbeitung, sowohl im Titel wie auch in der Verarbeitung, die heilpädagogische Grundeinstellung des Buches noch mehr zum Durchbruch käme. Es würde dadurch zugleich unabhängiger von den rasch wechselnden gesetzlichen Voraussetzungen der Jugendwohlfahrtsarbeit. Wenn wir auch in einigen untergeordneten

Punkten nicht in allem zustimmen, so ist doch die Arbeit nicht nur in ihrem Ausgang, sondern auch in ihren erstrebten Zielen, auf dem gleichen Wege, wie wir ihn in diesen Blättern des öfteren vertreten haben. Insbesondere geht auch hier gerade vom medizinischen Standpunkt aus wieder klar hervor, wie dringend notwendig es ist, das Reifealter noch besonderer, von jener des Erwachsenen grundsätzlich verschiedener Behandlung zu unterstellen. Eine reizvolle Sammlung aus dem blühenden bayrischen Caritasgarten bietet unter dem Titel Jugendfürsorge und Jugenderziehung der unermüdliche Leiter der bayrischen Arbeitsgemeinschaft der Erziehungsanstalten. Sein in jahrelanger Arbeit gesammeltes Buch ist eine Apologie für die Arbeit an den ärmsten der Kinder, die Jugendfürsorgearbeit, wie auch für jene, die sich ihr in so großem Umfang hingeben, die kirchlichen Genossenschaften. Zugleich ist das Buch für die Auswahl geeigneter Unterkunft ein lebensvoller Führer, der mehr als einige kurze statistische Notizen anspricht. In eine Stätte besonders ernster Jugendarbeit führt Dr. Walter Herrmann mit seiner Studie über das Hamburger Jugendgefängnis ein. Wie er selbst schreibt, lassen sich aus seiner Tätigkeit von dreiviertel Jahren, gemeinsam mit Dr. Bondy, als Hilfswachtmeister keine unbedingt sichern Rückschlüsse ziehen. Die Schrift zeichnet sich überhaupt durch eine wohltuende Sachlichkeit und Bescheidenheit ihres aus der Jugendbewegung kommenden Verfassers aus. Aber Herrmann bringt zweifellos einen neuen Beweis, was bei der richtigen pädagogischen Einstellung auch unter schwierigen Verhältnissen erreicht werden kann. Sein Ziel, vor allem aus den jungen Strafgefangenen gute Staatsbürger zu machen, deckt sich mit dem von uns schon wiederholt erwähnten Leitspruch des alten römischen Jugendgefängnisses. Es ist deshalb auch nicht auffällig, daß die Praxis unter diesem Leitspruch denselben Weg nahm: zu einer Art, die sich in wesentlichen Dingen nicht mehr unterscheidet von einer gut geleiteten Erziehungsanstalt für reifere und schon schwerer gefährdete Jugendliche. Herrmann spricht dies auch aus: „Uns schwebte als Jugendgefängnis etwas wie eine gute Fürsorgeerziehungsanstalt vor." Wir sehen hierin einen Hauptwert der Arbeit. Sie zeigt, wie die Differenzierung der Erziehungsanstalten weitergeführt und besonders für sog. schwere Fälle eingestellt werden kann. Ist dies einmal erreicht, so ist die Hauptarbeit geleistet. Die mehr äußerlichen, wenn auch nicht bedeutungslosen Forderungen einer offenen Anerkennung dieser Arbeit als zunächst und zuerst Erziehungsarbeit und deshalb auch die entsprechende Benennung der Anstalt und die entsprechende Gestaltung des Überweisungsverfahrens werden sich leichter erfüllen lassen, wenn die sachlichen Voraussetzungen in größerem Umfang als heute gegeben sind. Die Arbeit Herrmanns, die literarische, und noch mehr die im Leben geleistete, scheint uns ein beachtenswerter Schritt in dieser Richtung zu sein.

Konstitution und Umwelt im Lehrlingsalter (Konstitutionsdienstpflicht). Nach Untersuchungen an männlichen Jugendlichen in München. Von Prof. J. Kaup. (145 S.) München 1923, Lehmann. — Konstitution und Umwelt im Lehrlingsalter: Maschinenbauer, Schlosser, Schmiede, von Dr. med. Epstein; Jugendliche Kaufleute, von Dr. med. Alexander. (66 S.) München 1922, Lehmann (Münchener sozialhygienische Arbeiten aus dem hygienischen Institut von M. v. Gruber und J. Kaup. Heft 1—2.) — Fürsorge für die unterernährte, arbeitende Jugend Österreichs, von August Marianek. (47 S.) Wien I 1922, Verlag der Lehrlingsfürsorgeaktion beim Bundesministerium für soziale Verwaltung. — Berufsberatung. Eine Wegleitung für die Gründung von Berufsberatungsstellen von Dr. A. Hättenschwiller. (39 S.) Luzern 1923, Räber & Cie.

Die hier genannten Schriften wenden ihr Hauptaugenmerk alle der Lehrlingszeit der arbeitenden Jugend zu. Wenn man bedenkt, wie wenig diese Jugendlichen noch von der Gesundheitsfürsorge neben den verschiedenen andern Pfleglingsgruppen berücksichtigt werden, und wie allzusehr man sie bezüglich der Arbeitsforderung mit dem Maßstab der Erwachsenen mißt, dann ist es als besonderes Verdienst der Gruber, Kaup und ihrer Schüler anzusprechen, an der Hand reichhaltigen Materials, wie es namentlich die Münchner Fachschulen boten, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf diese Gruppen zu lenken und insbesondere den engen Zusammenhang zwischen beruflicher Tätigkeit und körperlicher Entwicklung erwiesen zu haben. Alle diese Arbeiten erlangen im Hinblick auf das zur Beratung stehende Gesetz über die berufliche Ausbildung Jugendlicher verstärkte Bedeutung. Dies gilt insbesondere von den Vorschlägen Kaups für eine systematische körperliche Durchbildung der Jugendlichen nicht erst

durch die vielgenannte Militärpflicht, die hierfür viel zu spät einsetzt, sondern durch entsprechende Gewährung und Verwendung von Lehrlingsferien. Wenn hierbei auch manches in seinen Vorschlägen zu schematisch und gezwungen erscheint, so ist der Grundgedanke hygienischer Lehrlingsferien unbedingt festzuhalten und schon jetzt im Rahmen des Gesetzes für berufliche Ausbildung Jugendlicher seine Ausführung zu sichern. Daß dies selbst in Zeiten größter wirtschaftlicher und völkischer Not möglich ist, zeigt das Schriftchen von Marianek. Es berichtet endlich einmal wieder nicht von Plänen, sondern von Taten. Durch Zusammenwirken von Fortbildungsschulen, Krankenkassen, Gehilfenschaften und Berufsgenossenschaften, Gewerkschaften, Auslandshilfe war es in Wien und Niederösterreich seit Sommer 1918 gelungen, soweit der Bericht erkennen läßt, großzügig und segensreich zu arbeiten. Allein in den Jahren 1918—1921 fanden 16565 Pfleglinge an 449674 Tagen Verflegung und Unterkunft. Für die Durchführung ähnlicher Unternehmen bietet das Heftchen reichen Aufschluß. Ging aus den Arbeiten Kaups und seiner Schüler die große Bedeutung der richtigen Berufswahl erneut hervor, so zeigt die vom Schweizer kathol. Volksverein herausgegebene Studie Hättenschwillers wie die Berufsberatung von den verschiedenen daran interessierten Kreisen in die Hand genommen werden kann. Wertvolle Winke, praktisch erprobte Beispiele werden namentlich der Arbeit unsrer katholischen Vereine und der Schule an die Hand gegeben.

Das literarische Verständnis der werktätigen Jugend zwischen 14 und 18 Jahren. Von Dr. Hans Hr. Busse. (Beiheft 32 zur Zeitschrift für angewandte Psychologie.) (XI u. 289 S. u. 24 Tabellen.) Leipzig 1923, Joh. Ambrosius Barth.

Die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in den Jugendjahren. Von Dr. Michael Ruland. (XXI. Band der Pädagogischen Monographien, begr. von E. Neumann, herausgegeben von Dr. G. Deuchler und Dr. A. Fischer.) (139 S. u. 11 Tabellen.) Leipzig-München 1923, Otto Nemnich.

Für jene, die sich eingehend mit der Führung der heranreifenden Jugend befassen, bieten beide Monographien vielfache Anregung und Gelegenheit zur Nachprüfung der eigenen Beobachtung. Beide sind mit großer Gründlichkeit und Hingabe verfaßt. Ruland schöpft seine Erhebungen aus 1390 Fragebogen, die von Schülern und Schülerinnen bayrischer Volks-Fortbildungs- und höherer Schulen beantwortet wurden. Das Alter der Schüler liegt zwischen 12 und 20 Jahren. Bedeutend kleiner ist der bevorzugte Erfahrungskreis Busses. Er entnimmt seine Beobachtungen zu allermeist einem katholischen Jugendverein, bzw. dessen literarischer Gruppe, in einer katholischen Mittelstadt Süddeutschlands. Sein Vorzug liegt ohne Zweifel in der „freien Methode". Busse selbst leitete durch Jahre die literarische Gruppe des genannten Vereins und verwertet nun seine sorgfältigen Beobachtungen und Aufzeichnungen. Trotzdem er noch einige Büchereistatistiken größeren Umfangs zum Vergleich heranzieht, haben damit seine Beobachtungen allerdings einen etwas lokal bedingten Wert. Bei Busse begrüßen wir insbesondere, daß er sich dem tieferen Eindringen in die Erkundung des Bildungsvermögens der werktätigen Jugend zuwendet. Das Ergebnis seiner mit offenkundiger Liebe zur Sache geschriebenen Untersuchung ist die „Forderung nach Kunsterziehung auch des werktätigen Volkes". Gewiß „nicht alle Jugendlichen aus den werktätigen Schichten sind literarisch interessiert. Ist darum die Kunst vielleicht auch nicht ‚für alle' unaufgebbares Lebenselement, so doch für eine weit größere Zahl und eine viel breitere Auslese von Menschen, als ihr bisher mit Hilfe der Erziehung nahekommen konnten." Man wird Busse gern zustimmen und nur wünschen, daß sein Buch zugleich manchem jungen Akademiker den Weg zeigt, gleich ihm ein Erzieher dieser Kreise zur Kunst zu werden.

Jesus der göttliche Jüngling. Ein Buch zur Jugendbewegung. Von Franz X. Kerer. (87 S.) Regensburg 1923, Manz. — Jünglingsseelsorge. Ziel und Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die herangewachsene männliche Jugend. Herausgegeben von Karl Mosterts, Generalpräses der kath. Jugend und Jungmännervereine Deutschlands. 2.—4., vermehrte und verbesserte Aufl. (VIII u. 350 S.) Freiburg 1923, Herder. — Führerberuf und Führerberufung. Von Gotthold Donndorf. (24 S.) Sollstedt b. Nordhausen 1923, Verlag des Bundes deutscher Jugendvereine. — Der neue Lebensstil. Ideale deutscher Jugend. Von Wilhelm Stählin. 3. Aufl. (31 S.) Hamburg 1923, Hanseatische Verlagsanstalt. — Die deutsche Jugendbewegung und der jungkatholische Geist. Von Dr. Michael Pfliegler. (91 S.) Wien 1923, Volksbundverlag.

Von großer, starker Liebe zur Jugend getragen schreibt Kerer sein Buch. Seine Sprache ist leicht faßlich und wird manchem jungen Herzen aus den Volkskreisen die Gedanken katholischer Jugend näher bringen, auch Eltern- und Erzieherkreisen das Verständnis erleichtern. Wir begrüßen in ihm besonders den Versuch, den Heiland unsrer heranwachsenden Jugend lebensvoll nahezubringen. Dies wird ihm auch in den Kreisen, für die es offensichtlich berechnet ist, schlichten, treugläubigen, voll frischguten Willens gelingen. Mosterts Jünglingsseelsorge wird in ihrer Neuauflage von allen Jugendführern freudig begrüßt werden. An die Seite der alten Mitarbeiter traten noch P. Hammenstede O. S. B. mit dem Aufsatz „Religiöse Vertiefung unsrer Jugend durch die Liturgie" und der bekannte Jugendführer Pfarrer Jörissen in Mettmann mit einem Beitrag „Unter vier Augen" zum Kapitel Aufklärung. Das Buch als Ganzes sieht von den Strömungen des Augenblicks ab und sucht im Gegensatz zu Arbeiten, die sich mitten in eine bestimmte Bewegung hineinstellen, mehr die Grundlagen einer allgemein gültigen Jünglingsseelsorge in möglichst einheitlicher Zusammenfassung zu bieten. Darin liegt ein besonderer Wert und auch die Mahnung an den Jugendseelsorger, daß er sich nicht selbst von der Bewegung mitreißen lassen darf, sondern sein Beruf ist, dem Leuchtfeuer gleich mitten im flutenden Leben stets wieder auf die ewigen und unwandelbaren Gesetze hinzuführen. Recht gute Gedanken zum Führerberuf bringt Dondorf. Sein protestantischer Ausgangspunkt macht sich allerdings an ein oder der andern Stelle störend geltend. Stählin bietet in neuer, unveränderter Auflage sein Heft über den Lebensstil der neuen Jugend. Hat er in „Fieber und Heil" die prüfende Sonde angelegt, so will er in dieser Schrift die „Ideale deutscher Jugend" als solche schildern. Ausholend von den Tagen des Hohen Meißner 1913 an, zeichnet Stählin mit viel Liebe, was ihm als das Wesentliche an der jungen Lebensform erscheint. Wenn er dabei fast ausschließlich im Kreise der freideutschen Ideen stehen bleibt, so liegt dies in der Anlage der Schrift. Bei der Bedeutung, die diese Kreise für die gesamte Jugendbewegung erlangt haben, wird man auch dies danken und gern den hohen idealen Linien, wie sie Stählin nachweist, folgen. Vielen spricht Stählin sicher aus tiefstem Herzen und Sehnen, wenn er sagt, daß die Jugend stolz darauf war, eine Erziehungsgemeinschaft, kein Reformverein zu sein. „Die Erziehungsgemeinschaft unsrer Jugend arbeitet an der radikalsten Reform die es geben kann, an der Reformation des Menschen. Dies eint noch einmal den hier lebendigen Geist Jesu Christi mit der Welt; keine Weltverbesserung ohne Erneuerung des Menschen; kein Himmelreich auf Erden, es habe denn zuerst im Innern des Menschen seine Heimat gefunden. Wo der Mensch selbst einen wahrhaften Gesundungsprozeß durchgemacht hat, der ihm jene fromme sanitas animae verliehen hat, da wird ihm dann dies und jenes, was er an Sitten und Zuständen in seiner Welt vorfindet, ganz unerträglich, und er schafft aus innerer Nötigung heraus eine neue Welt.... Das Leben gewinnt eine neue Ordnung, die aus seinem Innersten strömt, und in diesem neuen Lebensstil kommt erst die innere Bewegung zur Ruhe. Wahrhaftigkeit und Echtheit sind aber die obersten Regeln dieses wie jedes Stils." Gewiß ist dies Ziel, der so verstandene Lebensstil ein Ideal. Aber doch ein Ideal, um das jeder, der es geschaut, wie Stählin eingangs sagt, nicht müde wird zu kämpfen. Viel ergänzendes Material geschichtlicher Art, aber auch besonders vom katholischen Wurzelboden aus bringt Pfliegler in seiner frisch geschriebenen Schrift von der deutschen Jugendbewegung und dem jungkatholischen Geist. Man ist ihm dankbar für die vielen gesammelten Notizen über die verschiedensten Strömungen und Gruppen in der Jugendbewegung der letzten Jahre, für sein reichhaltiges Verzeichnis all der vielen Jugendblätter dieser Zeit. Ganz besonders aber sei hingewiesen auf den Abschnitt vom jungkatholischen Geist, in dem Pfliegler herzhaft dem engen „kleinkatholischen" Geist entgegentritt und einsteht für den welterobernden, im frohen Bewußtsein seiner Vollkraft ohne Abstriche sich einsetzenden katholischen Geist. Const. Noppel S. J.

Bildende Kunst.

Von Kurt Pfister liegen vor:

1. Hugo van der Goes. Mit 36 schwarzen und einer farbigen Autotypie. 4° (26 S.) Basel 1923, Benno Schwabe.
2. Hieronymus Bosch. 4° (46 S.) Mit 44 Tafeln und 18 Textabbildungen. Potsdam 1922, Kiepenheuer.
3. Van Eyck. Mit sämtlichen Zeichnungen, Miniaturen, Gemälden der Brüder van Eyck in 71 Abbildungen 8° (68 S.) München 1922, Delphin-Verlag.
4. Leonardo da Vinci. 4° (98 S.) Mit 18 Tafeln. München 1923, O. C. Recht. Geb. *M* 7.—

5. Vincent van Gogh. 4° (52 S.) Mit 6 farbigen und 46 schwarzen Tafeln und 16 Abbildungen im Text. Potsdam 1922, Kiepenheuer.

1. Kurt Pfister ist trotz seiner Jugend bereits einer der fruchtbarsten Schriftsteller geworden. Sein Streben gilt nicht kunstgeschichtlicher Einzelforschung, sondern der Volkstümlichmachung der Kunst, eine Arbeit, die vordringlich genug ist, um unsern Dank zu verdienen. Der Verfasser verrät sowohl in Auswahl wie in Behandlung seines Stoffes eine geschickte Hand und einen beweglichen Geist, der sich mit gleicher Leichtigkeit in die Kunst der Katakomben versenkt wie in die Kunst modernster Größen. Daß in einer so großen Vielseitigkeit Gefahren liegen, weiß der Verfasser so gut wie der Berichterstatter; da indes die Wege zu den Gipfeln, die er besteigt, bereits in mühsamer Facharbeit gebahnt sind, sind Abstürze nicht zu befürchten. — Der Genter Maler Hugo van der Goes ist ohne Zweifel einer der bedeutendsten flämischen Maler des 15. Jahrhunderts, dessen Art sich von der des Jan van Eyck beeinflußt zeigt. Er starb 1482, kaum fünfzig Jahre alt, nachdem er sich sieben Jahre vorher dem Augustinerorden angeschlossen hatte. Leider wurden seine letzten Lebensjahre von religiösem Wahnsinn umdüstert. Urkundlich beglaubigt ist eigentlich nur eines seiner Bilder, das Triptychon der Hirtenanbetung in Florenz, das jedem Besucher der Uffizien unvergeßlich bleibt. Die Eigenart dieses Bildes ist aber so bedeutend, daß man von ihm aus sichere Schlüsse auf andere Bilder machen kann. Diese alle werden vom Verfasser mehr oder weniger eingehend besprochen in lebendiger, fesselnder Darstellung. Daß das Antlitz des Apostels beim Tod Mariens (Tafel 34 u. 35), der hinter dem kerzentragenden Petrus steht, „in wahnsinnigem Entsetzen verzerrt" sei, kann ich allerdings nicht finden. Mir scheint der Ausdruck eher Neugierde zu verraten.

2. Geistreich, tief in die Seele des ausgehenden Mittelalters leuchtend, das Wesentliche aus Inhalt und Form der Werke mit sicherem Griff fassend, ist der Text zu Hieronymus Bosch, von dessen Lebensschicksalen wir so gut wie nichts wissen, dessen Werk aber „über das Schicksal eines einzelnen Menschen, über den Kreis einer Epoche hinaus ins Ewige ragt als eines der wenigen Gleichnisse, die die nordische Menschheit für ihr Dasein schuf". Diese oft grauenvolle Phantastik, die einem das Blut gerinnen machen könnte, kann nur zu einer Zeit entstehen, in deren Vorstellung Gott der Richter über den Gott der Liebe triumphiert, mit Hexenwahn und Folterkammern als letzten furchtbaren Folgerungen.

3. Seit der Gesamtdarstellung, die Ludwig Kämmerer den Brüdern van Eyck 1898 in den „Künstler-Monographien" gewidmet hat, ist keine weitere in Deutschland mehr erschienen, wohl aber verschiedene Einzeluntersuchungen und das zusammenfassende englische Werk von Weale (1908). Schon aus diesem Grunde verdient Pfisters Arbeit besondere Beachtung. Zudem enthält der Band zum ersten Mal Abbildungen sämtlicher in Betracht kommenden Bilder, was ihn besonders wertvoll macht. Die Abbildungen sind technisch gut, nur das Titelbild, nach einer mangelhaft und oberflächlich kolorierten Photographie gefertigt, sollte bei einer Neuauflage ausgeschieden werden. Über die Echtheit der Miniaturen kann man verschiedener Meinung sein, auch wenn man nicht so weit geht wie Dvořák, der sie alle als „uneyckisch" bezeichnet. Denn daß in einem Bild wie Abb. 2 etwas vom mächtigen Geist Van Eycks steckt, dürfte kaum bestritten werden können, während Abb. 9 mit Van Eyck wirklich nichts zu tun hat. Ich glaube auch nicht, daß die beiden schülerhaft harten Zeichnungen Abb. 68 und 69 aus dem Städelschen Institut in Frankfurt auf unsern Meister als Urheber weisen. — Es ist eine neue Zeit, die Van Eyck einleitet; der Renaissancegeist bricht durch, um im folgenden Jahrhundert nochmals einen Rückschlag zu erleiden. Erst ein Holbein bringt „die von jeder mittelalterlichen Voraussetzung losgelöste Erneuerung (und insofern Vollendung) eyckischen Strebens". Knapp ist der Text, aber er legt den Finger auf alle wichtigen Punkte. Wozu auch soll man in vielen Worten sagen, was man mit wenigen ebensogut, wenn nicht besser sagen kann!

4. Den Kern dieses Buches bilden die letzten 15 Seiten, die eine zusammenfassende Würdigung des großen Universalmenschen Leonardo umreißen, nicht selten in dithyrambischer Sprache. „Die Natur dieses Schaffens ist ihr faustischer Drang nach Erkenntnis, ihr ungestillter, unstillbarer Trieb nach den Quellen, Formen und Zielen des Daseins, ein Rütteln an den Festen des Universums, ein Vortasten vom kleinen und einzelnen Organismus in die feierlich schwingenden Sphären des All." Kunst und Wissenschaft finden sich selten bei einem Menschen in solchem Maße zusammen, daß das eine von beiden nicht als bloße Liebhaberei anzusprechen wäre. Bei Leonardo ist es der Fall in so hohem Grade, daß er sowohl einer der glänzendsten wissenschaftlichen Köpfe seiner Zeit wie einer der größten Künstler aller

Jahrhunderte wurde. Das Letztere ist um so erstaunlicher, als sein künstlerisches Werk dem Umfang nach eigentlich wenig groß ist; die Freude an der Erforschung der Naturgeheimnisse hatte ja bald die Übermacht in seiner Seele gewonnen. Aber das Wenige war Vollendung des Bisherigen und Zukunftsweisung. Die Schleier der Natur waren ihm lieb und wert, aber das, was dahinter steckte, das Metaphysische, noch mehr. Der Leser findet am Verfasser einen kundigen Führer durch dieses eigenartige Leben und Schaffen. Die Ausgabe mit den trefflichen Tief- und Lichtdrucken ist hervorragend gut. Dem übergroßen Typendruck kann ich allerdings nicht viel Geschmack abgewinnen, und statt des Abendmahls in der Wiedergabe nach dem Morghen-Stich hätte ich lieber die des schadhaften Originals gesehen. Der Stich ist in vielen Einzelheiten recht unzuverlässig. Einige Skizzenblätter sind im Gegensinn wiedergegeben, was für die Wirkung nicht ganz gleichgültig ist.

5. Der Ehrgeiz des Verfassers war es nicht, über diesen vielbesprochenen Künstler Neues zu bringen an geschichtlichen Erkenntnissen, wohl aber wollte er an Hand der wertvollen Briefe des Künstlers und seiner Bilder hineinleuchten in sein überempfindliches, von Trieben gepeitschtes Seelenleben, das in vieler Hinsicht für unsre moderne Zeit typisch ist. Mit 27 Jahren begann der Künstler nach verfehlten Berufsversuchen sich ernstlich der Kunst zu widmen. Zehn Jahre darauf starb er bereits, und doch ist er der Klassiker der Moderne geworden, der gepriesene Held zahlreicher Bücher und Schriften, die Sehnsucht der öffentlichen und privaten Galerien, die schon froh sind, wenn sie irgend einen Van Gogh dritter Qualität um schweres Geld erwerben können, Personenkult geht auch hier über Sachkult. Das unglückliche Leben und die künstlerische Entwicklung Van Goghs von Millets gemessener Gebärde und farbiger Getragenheit bis zur fesselosen Wildheit und Symbolik der reinen Farbe hat im Verfasser einen verständnisvollen Empfinder und Darsteller gefunden. Die aphoristische Form der Sprache ist hier durchaus am Platze. Lob verdient auch die Auswahl der Abbildungen; Bilder, die man sonst selten zu Gesicht bekommt, finden sich in der Reihe. Bei der Bedeutung, welche die Farbe bei Van Gogh hat, empfindet man ihren Mangel bei schwarzen Abbildungen doppelt schmerzlich. Um so dankenswerter ist es, daß wenigstens sechs der Bilder in vortrefflichen farbigen Wiedergaben beigegeben sind.

Scholz, Künstler-Bilderbücher.

Mit Erfolg bemüht sich der Verlag Scholz in Mainz, von dem man sich im Bedarfsfall Verzeichnisse senden lassen kann, gute Kinderbücher unters Volk zu bringen. Vom unzerreißbaren Buch, dem auch die bekannte Zerstörungswut der ganz Kleinen nichts anhaben kann, bis zu dem feinsinnigen, von Professor Stockmann ausgezeichnet illustrierten Märchen „Vom unsichtbaren Königreich" sind alle Entwicklungsstufen vertreten. An vielen dieser Bücher können auch Erwachsene noch ihre Freude haben, ja sie sind geradezu ein Prüfstein für uns wissensstolze Menschen, ob unser Menschentum noch gesund im Kern ist oder unrettbar vernüchtert und verledert. Dieser „Paul und sein Gaul" z. B. vermag auch uns noch einige Augenblicke zu beglücken. — Ein angenehmer und bildender Zeitvertreib sind die Postkarten, die Zeichnungen in Umrissen bringen mit der Aufgabe, sie nach den umseitigen Vorlagen zu kolorieren. — Auch künstlerisch veredelte und veredelnde Spiele bringt der Verlag auf den Markt, so die Quartettspiele „Berühmte Gemälde neuerer Meister" und die Städte- und Landschaftsbilder „Aus deutschen Gauen".

Schiller, sein Leben und sein Wirken. In 16 Bildern gezeichnet von Karl Bauer. Quer-4° Mainz 1923, Joseph Scholz. *M* 3.—

Bauers Zeichenkunst ist in Deutschland bekannt genug. Zumal seine Einzelbildnisse berühmter Persönlichkeiten sind sehr einprägsam trotz ihrer leichten Neigung zur klassischen Idealisierung. Insofern mußte dem Künstler das Thema „Schiller" besonders naheliegen. Die schöne Mappe — nicht alle Gruppenbilder sind gleich gut gelungen — wird vor allem als willkommenes Geschenk für die studierende Jugend in Frage kommen.

Susaseide, wir reiten über die Heide. Gedichte von Angelica Harten, Bilder von Pauli Ebner. 4° (24 S.) Köln 1921, Bachem.

Auch das ist ein ganz liebenswürdiges, schlicht-anmutiges Kinderbuch, das man nur aufs Angelegentlichste empfehlen kann. Herzig und phantasiereich sind die vielen farbigen Bilder, die das Buch weit über den Durchschnitt ähnlicher Erzeugnisse hinausheben. Manch funkelnde Körnlein Erziehungsweisheit und religiöser Gedanken sind unaufdringlich über die kindlichen Gedichte verstreut.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Von rheinischer Geschichte und Art.

Es hat eine Zeit gegeben, wo man rheinmüde war. Wie ist uns heute aber der Rhein wieder teuer geworden! Wenn wir es nicht selber stündlich in herbem Erleben fühlten, das deutsche Schrifttum würde uns zeigen, was dieser Strom und die Lande, die er durchrauscht, dem deutschen Herzen bedeuten. Zahllos sind die Stimmen, die wieder vom Rhein zu uns singen und sagen. Wir greifen im Folgenden einige Werke über rheinische Geschichte und Art heraus, die ganz besonderer Beachtung wert zu sein scheinen.

1. Geschichte des Rheinlandes von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart in zwei Bänden. Herausgegeben von der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde. Erster Band: Politische Geschichte. gr. 8° (XII u. 435 S.) Zweiter Band: Kulturgeschichte. gr. 8° (IX u. 494 S.) Essen 1922, G. D. Baedeker.
2. Dr. R. A. Keller, Rheinland-Kunde. Ein heimatlicher Ratgeber für die deutschen Länder am Rhein. 8° (169 S.) Düsseldorf 1922. A. Bagel.
3. A. Conrady, Die Rheinlande in der Franzosenzeit (1750—1815). 8° (282 S.) Stuttgart 1922, J. H. W. Dietz.
4. Dr. H. Schrörs, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818—1831. Erster und zweiter Teil. (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein III.) Festschrift zur Hundertjahrfeier der rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität. 8° (402 S.) Köln 1921 u. 1922, J. & W. Boisserée.
5. Dr. Virgil Redlich O. S. B., Johann Rode von St. Matthias bei Trier. Ein deutscher Reformator des 15. Jahrhunderts. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen O. S. B.) gr. 8° (XV u. 123 S.) Münster i. W. 1923, Aschendorff.
6. N. Scheid S. J., Bruder Peter Friedhofen, Stifter der Genossenschaft der Barmherzigen Brüder vom hl. Johannes von Gott zu Trier. Ein Lebensbild. 8° (124 S.) Kevelaer 1922, Joseph Bercker.

An die Spitze gehört unbedingt die ganz vortreffliche Geschichte des Rheinlandes, die die Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde herausgegeben hat. Es ist das ein Buch, wie man es sich schon längst gewünscht hat. Teilarbeiten zur rheinischen Geschichte besitzen wir in verwirrender Fülle, mehr vielleicht als für andere Landschaften unseres Vaterlandes. Eine Zusammenfassung aber fehlte. Das vorliegende Werk bietet sie. Der erste Band, der der politischen Geschichte gewidmet ist, ist von Koepp (Römerzeit), Levison (Von der Römerherrschaft bis zum Interregnum), Platzhoff (Vom Interregnum bis zur französischen Revolution) und Hansen (Neueste Zeit) verfaßt. Im zweiten Band ist die Kulturgeschichte des Rheinlandes dargestellt. Die Verwaltungs- und Verfassungsgeschichte ist von Aubin und Kuske geschrieben, von den gleichen Gelehrten stammt auch der Überblick über die Entwicklung der rheinischen Wirtschaft. Die Geschichte der rheinischen Sprache hat Theod. Frings beigesteuert. Das Geistesleben und die Kunst des Rheinlandes haben in Hashagen und Renard feinfühlige Bearbeiter gefunden. Schon diese Inhaltsangabe zeigt, welch weites Gebiet in den beiden Bänden behandelt ist, und welch klangvolle Namen sich in den Dienst des Werkes gestellt haben. Es wäre Unrecht, bei einer Arbeit, die zum ersten Mal einen so breiten Stoff auf engem Raum bringt und in feste Linien ordnet, kleine Ausstellungen zu machen. Verschiedene Auffassungen sind dabei stets möglich. Nur eines dürfte vielleicht hervorgehoben werden. Es ist bedauerlich, daß die Kirchengeschichte des Rheinlandes keine gesonderte Bearbeitung gefunden hat. Was im Rahmen der politischen Geschichte und im Abschnitt über das rheinische Geistesleben gesagt ist, dürfte doch zu dürftig sein gegenüber einem Faktor, der auf das Werden des rheinischen Landes und Volkes wohl mehr als jeder andere eingewirkt hat.

Leider konnten in die Geschichte des Rheinlandes keine Literaturnachweise aufgenommen werden. Einen kleinen Ersatz bietet da die Rheinlandkunde von Keller, deren erstes Heft vorliegt. Sie will für heimatkundliche Arbeiten leicht erreichbare Literatur zusammenstellen. Auch hier haben sich zahlreiche Mitarbeiter zusammengefunden, doch ist das Gebiet weiter gefaßt als in dem vorhergehenden Werke. Unter Rheinland verstehen die Verfasser nicht bloß die preußische Rheinprovinz, sondern alle deutschen Länder am Rhein.

Einen heute sehr zeitgemäßen Ausschnitt aus der Geschichte des Rheinlandes hat A. Con-

rady in seinem Buche Die Rheinlande in der Franzosenzeit behandelt. Aber das Werk ist keine politische Tendenzschrift, sondern eine sehr ernst zu nehmende, wertvolle Arbeit. Mit Bienenfleiß ist das gesamte gedruckte Material — leider aber auch nur dieses — herangezogen, und ein Bild der Rheinlande am Ende des alten Reiches und während der Franzosenzeit gezeichnet. Der Verfasser geht durch die einzelnen Gebiete des Rheinlandes in den verschiedenen Zeitabschnitten und stellt ihre Lage und die Stimmung der Bevölkerung dar. Das macht die Lesung des Buches vielleicht ein wenig ermüdend, ist aber die einzig richtige Methode; denn bei der großen territorialen Zerklüftung des rheinischen Landes hatten die einzelnen Gebietsteile eine ganz verschiedene Entwicklung genommen und reagierten in verschiedener Weise auf die hereinbrechende Revolution. Das Gesamtbild ist aber fast ausnahmslos das gleiche; die Eroberung bedeutete für das ganze Rheinland und für die ganze Dauer eine schwere Schädigung und wurde überall als solche empfunden. Der Verfasser betont stark die wirtschaftlichen Zusammenhänge und ergänzt dadurch in glücklicher Weise die treffliche Arbeit von Hashagen über das Rheinland und die französische Herrschaft und führt sie weiter. Die Zustände in den rheinischen Stiftslanden vor der Revolution zeichnet Conrady freundlicher als frühere Darsteller.

Nach dem Kampfe mit dem französischen Eroberer begann für das Rheinland unter dem Zepter Preußens eine Zeit wirtschaftlichen Wiederaufbaues, es bereitete sich aber auch der große geistige Konflikt zwischen den katholischen Rheinländern und dem neuen Landesherrn vor, ein Konflikt, der nicht bloß für die spätere Parteibildung in der Provinz, sondern für die gesamte geistige Einstellung der Katholiken des Rheinlandes bis auf den heutigen Tag richtunggebend geworden ist. In seiner Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn (1818—1831), die auf Grund langjähriger weitschichtiger Archivstudien geschrieben ist, führt uns Schrörs in den werdenden Kampf hinein. Er hält sich zwar streng an sein Thema, aber nach allen Seiten fallen Lichter auf die religiösen Verhältnisse, und all die Personen, die beim Wiederaufbau der rheinischen Kirche mitgearbeitet haben, treten auf die Bühne. Klar zeichnen sich schon die beiden Parteien ab, die sich später im Kampfe gegenüberstehen werden: die preußische Regierung, eifersüchtig auf ihre staatlichen Hoheitsrechte und kalt und mißtrauisch gegenüber katholischen Belangen, und auf der andern Seite die wachenden Vorkämpfer der streng kirchlichen Richtung, argwöhnisch und verstimmt, und zwischen beiden, schwankend in sich selbst gespalten, die neue Fakultät. Außerordentlich wertvoll für die Geschichte der katholischen Theologie sind die Charakteristiken, die Schrörs von den einzelnen Mitgliedern der Fakultät entwirft, und die kurzen inhaltreichen Angaben über ihre Werke und Lehre. Wir treffen da so manche Namen, die in den nächsten Jahrzehnten in den großen Streitigkeiten um den Glaubensbegriff und die Gotteserkenntnis eine Rolle spielen, vor allem Hermes selber, einen vorbildlichen Priester und edlen Menschen, und seine ganze Gefolgschaft: Achterfeldt, Braun, Elvenich usw., dann ihre Widersacher: Klee, Windischmann. Die Untersuchung, die mit peinlicher Sorgfalt geführt wird, bringt manches überraschende Ergebnis ans Tageslicht. Bedenkliche Blößen theologischer und wissenschaftlicher Art sind bei den Feinden der Hermesianer aufzudecken, und die Methode ihres Kampfes ist durchaus nicht einwandfrei. Man wird freilich sich nicht ganz des Eindruckes erwehren können, daß Schrörs in einem Übermaß von Wahrheitssinn und Gerechtigkeit in der Beurteilung der streng kirchlichen Partei strengere Maßstäbe als bei ihren Gegnern angelegt hat. Aber durchaus anzuerkennen ist es, daß er einmal in diese Ecken hineinleuchtet und der vollen Wahrheit zum Siege zu verhelfen sucht. Mit Spannung erwartet man nach dieser trefflichen Arbeit die weiteren Studien des Verfassers über das Kölner Ereignis selber, die er in dem Buche ankündigt; denn da es sich um eine Begebenheit handelt, die so stark die Leidenschaften auf beiden Seiten erregt hat, besitzen wir davon bisher eine wirklich gerecht abwägende Darstellung noch immer nicht.

Zwei Lebensbilder rheinischer Ordensleute aus verschiedenen Zeiten geben Beispiele rheinischer Frömmigkeit. P. Redlich O. S. B. schildert uns das Wirken des großen Reformabtes Johann Rode von St. Matthias bei Trier, der jetzt nach mehr als hundertjähriger Unterdrückung zu neuem Leben erwachten uralten Benediktinerabtei. Auf Grund eingehender archivalischer Forschungen und des Fundes verlorener Werke Rodes weiß der Verfasser viel Neues über diesen großen Apostel des Reformgedankens im 15. Jahrhundert zu berichten, dessen Einfluß weit über die trierischen Lande bis nach St. Gallen und Reichenau sich erstreckte und der bei der Gründung der Bursfelder Kongregation bestimmend mit-

wirkte. Der Verfasser hat sich bemüht, aus den zerstreuten Mitteilungen auch ein Charakterbild des Abtes zu entwerfen; als seine Wesenszüge bezeichnet er große Festigkeit, aber gemildert durch eine unwiderstehliche Liebenswürdigkeit und verständnisvolle Anpassung an fremde Schwäche und die Bedürfnisse einer neuen Zeit. In seiner Frömmigkeit ist Rode ein Zeit- und Weggenosse seines großen Landsmannes Thomas von Kempen, ein Anhänger der devotio moderna, doch mehr verstandesmäßig eingestellt als der gemütsinnige Augustiner vom Niederrhein.

In viel bescheidenerem Kreise verläuft das Leben des Stifters der Barmherzigen Brüder von Trier, Peter Friedhofen, aber in seiner Auswirkung greift es nicht minder weit als der Lebensertrag des großen Abtes von St. Matthias. Herzlich und einfach, wie es sich für den schlichten Helden ziemt, schildert P. Scheid nach den besten Quellen das Werden und Wirken dieses Mannes, dessen Söhne noch heute in so manchen Städten des Rheinlandes und weit darüber hinaus sein Leben der Liebe und Frömmigkeit fortsetzen. Geboren war er 1819 in Weitersburg, einem Dörflein hoch droben auf den Hängen rechts am Rhein, wo man hinausschauen kann weithin über den Rhein bis nach Koblenz und weiter stromaufwärts und hinein ins grüne Moseltal. In Koblenz legte er den Grund zu der Genossenschaft, die erst nach seinem Tod ihren Hauptsitz nach Trier verlegte. Hier in Koblenz zog es ihn immer wieder zu dem kleinen Heiligtum der Gottesmutter auf der andern Moselseite, wie überhaupt sein Leben unter dem Zeichen Mariens stand, der er mit rheinischem Mut fromme, gutgemeinte Verslein sang. In seiner kindlich offenen Art und seiner reinen Herzensgüte ist Bruder Friedhofen so recht ein Typ des braven rheinischen Landvolkes nach seiner besten Seite hin.

Dr. K. d'Ester, Wir Rheinländer. Ein Heimatbuch. 8° (XII u. 371 S.) Leipzig 1922, Fr. Brandstetter.

Dr. K. d'Ester, Die Rheinländer. Ein Heimatbuch. 4. Aufl. 8° (VIII u. 383 S.) Leipzig 1923, Fr. Brandstetter.

Dr. A. Wrede, Rheinische Volkskunde. 2. Aufl. gr. 8° (XV, 377 S. u. 24 Tafeln.) Leipzig 1922, Quelle & Meyer.

Wer den Rhein kennen lernen will und das lustige Völkchen an seinen Ufern, wie es denkt und dichtet, leibt und lebt, der greife zu den beiden Heimatbüchern von Prof. d'Ester! Da singen ihm rheinische Dichter von ihrer schönen Heimat und ihren Sagen und Sitten, da berichten ihm Forscher aus vergangenen Tagen von den Zeiten, da sich tief auf dem Grunde des Devonmeeres die Schichten des heutigen Schiefergebirges bildeten, und aus den stolzen Jahrhunderten, in denen die Dome gebaut wurden und die Burgen, die jetzt den Strom umrahmen, da schildern ihm Männer der Arbeit rheinische Kunst und technisches Können. Und der rheinische Humor fehlt auch in den beiden hübschen Bänden nicht. Er darf in einem rheinischen Heimatbuche nicht fehlen, auch in diesen schweren Zeiten nicht; man sagt ja, daß die Trauben an den steilen Hängen des Rheins gerade dann weich und köstlich werden, wenn die Nebel über dem Tal liegen und beizen.

Wrede bietet in seiner Rheinischen Volkskunde, die auf langen Studien und eifrigster Sammelarbeit beruht, eine systematische Übersicht über die Schätze alten Volkstums, die sich am Rhein erhalten haben. Nach einer kurzen Einführung in die Besiedelungsgeschichte des Rheinlandes und einem Kapitel über die Einflüsse, die die geistige Eigenart des Rheinlandes bedingen, bespricht der Verfasser Haus und Hof, Tracht, Sitte und Glauben des Volkes am Rhein. Das nördliche Rheinland, das Eifelgebiet ist dabei bevorzugt. Unerschöpflich ist der Verfasser in seinen Mitteilungen und Erklärungen. Beim Lesen seines Buches kommt es einem so recht zum Bewußtsein, wie ganz und gar deutsch das Volk am Rhein ist und wie es trotz aller Einfälle fremder Völker seine deutsche und rheinische Art bewahrt hat. Der größte Feind droht rheinischer Art nicht von außen, das lehrt die Geschichte, die schlimmste Gefahr, das ist vielmehr die Gefahr der Verstadtung, der Gleichmachung, die heute alles Bodenständige und Eigenartige ausrottet. Sie macht die Völker heimatlos. Im Rheinland ist noch viel köstliches Volksgut; möchten doch Bücher, wie das prächtige Werk von Wrede, in weite Kreise dringen und helfen zu retten, was an altem Vätererbe und Heimatbesitz zu retten ist.

Joseph Grisar S. J.

Noch eine kirchliche Friedenstaube

Jeder ernstgemeinte Beitrag von zuständiger Seite zu der brennenden Frage „Wie läßt sich ein erträgliches, dem Gemeinwohl des Vaterlandes förderliches Zusammenleben der Angehörigen verschiedener Glaubensbekenntnisse in Deutschland anbahnen und aufrecht erhalten? — verdient es, daß wir ihn mit Achtung begrüßen und aufmerksam würdigen. Doppelt freudig zu be-

grüßen ist eine Aussprache über diesen Gegenstand, die von so hoher Stelle kommt wie die hier folgende.

Es ist der oberste Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Kirchenpräsident D. Veit, der in einem kürzlich erschienenen Artikel der Zeitschrift „Das Evangelische Deutschland“ [1] seine Gedanken „Zur konfessionellen Lage“ in eindrucksvoller Weise entwickelt. Nach einem einleitenden kurzen Rückblick auf frühere Verhältnisse fragt er: Wie ist jetzt die Lage? Er antwortet:

„Niemand kann das Wachstum an Kraft, Selbstbewußtsein und Aktionslust und damit den Zuwachs an Einfluß verkennen, der die Geschichte der katholischen Kirche in den letzten Jahren kennzeichnet. Ausbreitung und straffe Zusammenfassung haben daran gleicherweise teil. Die zunehmende Mischung der Bevölkerung läßt katholische Kirchenkörper auch in Ländern entstehen, die vordem Katholiken gar nicht oder nur vereinzelt aufwiesen. Neue Bistümer schaffen die kirchliche Organisation, zahlreiche Ordensniederlassungen verstärken die Wirksamkeit der Seelsorge. Dabei ist es der katholischen Kirche in der ihr eigentümlichen Art anfänglicher Zurückhaltung und entschlossenen Zugreifens im rechten Augenblick gelungen, sich dem Leben der modernen Kultur anzupassen oder vielmehr es sich dienstbar zu machen und anscheinende Versäumnisse in überraschend kurzer Zeit nachzuholen. Das Wort von der Inferiorität des Katholizismus hat seine Berechtigung verloren....

Das alles sind Tatsachen, die wir nicht leugnen können, zu denen wir aber auch nicht scheel sehen wollen. Wer wollte es einer Kirche wehren oder mißgönnen, daß sie die in ihr liegenden Kräfte entfaltet und zur Wirkung bringt. Nehmen wir doch für uns das gleiche Recht in Anspruch. Danach bemißt sich die Lage auf unserer Seite, nicht nach der so häufig angewandten üblen Methode des Vergleichs, wonach man neben jeder Äußerung und Form katholischen Lebens das evangelische Gegenstück sucht, und je nachdem man es findet oder nicht findet, die andere Seite bekämpft oder beneidend bewundert. Nur darin wollen wir uns vergleichend prüfen, ob es uns auch heute noch gelingt, aus der Tiefe evangelischer Glaubensgewißheit heraus in Lehre und Leben einen Organismus kirchlichen Lebens darzustellen, der den Menschen von heute Heimat, Kraft und Friede sein kann. Und das soll und kann uns gelingen, wenn wir uns immer wieder auf die Grundlagen besinnen, auf denen reformatorische Kraft erwachsen ist....“ (Die hier folgenden Anforderungen Veits an seine Glaubens- und Kirchengenossen berühren uns da weiter nicht.)

„So stehen nun die beiden Kirchen nebeneinander, nirgends so nahe aneinander gerückt, so bodenständig, so aufeinander angewiesen als in unserem lieben deutschen Vaterlande. Was sollte sich natürlicher daraus ergeben, als daß sie einander in ihrem Bestand achten, in ihrer Überzeugung ehren? Das schließt nicht aus, daß wir unseres evangelischen Wahrheitsbesitzes uns freuen und ihn in freimütigem Bekenntnis behaupten..., Der Tod alles konfessionellen Friedens aber wäre es, wollte eine Kirche die andere als ein Missionsgebiet ansehen und behandeln, ihre Einrichtungen und Ordnungen mißachten und durch herrisches und rücksichtsloses Auftreten auf Grenzgebieten, die mit besonderer Vorsicht begangen sein wollen, fremdes Recht kränken. Denn Kränkungen bleiben Kränkungen, auch wenn sie hinter dogmatische Anschauungen oder kanonische Anweisungen sich zurückziehen. Der beste Weg zum Frieden aber wäre der, wollten die Kirchen voneinander lernen und miteinander arbeiten. Wie groß sind die Aufgaben, die ihnen gestellt sind!... Hier gibt es keinen unlauteren, sondern nur einen edeln Wettbewerb des Glaubens und der Liebe.... Wir täuschen uns nicht. Nicht nach der Summe der Lehrsätze und Bräuche läßt sich Gemeinsames und Trennendes zwischen den Kirchen scheiden. Es ist eine andere Weise des Glaubens und Denkens hier und dort; aber die Welt ewigen Lebens, um deren Güter wir ringen, ist die gleiche, und ein Herr ist es, der uns erlöst und zu seinem Dienste ruft. Um seinetwillen wollen wir uns verstehen. Das wäre die konfessionelle Lage, die ihm zur Ehre und unserem Volke zum Segen dient.

Kirchenpräsident D. Veit.“

Diese Worte eines wohlmeinenden Kirchenfürsten wurden leider bei ihrem Erscheinen übertönt von der leidenschaftlichen Ultramontanen-Hetze, welche mit den Studentenkrawallen im November 1923 anhob und im Hitler-Ludendorff-Prozeß ihren Höhepunkt erreichte. Es wäre aber schmerzlich zu bedauern, wenn sie darum ungehört verhallen sollten. Obwohl wir nicht jeden Satz des ehrwürdigen Kirchenpräsidenten unterschreiben können, so ist uns doch der wesentliche Inhalt seiner Mahnung ganz aus der Seele gesprochen. Jedermann sieht auch auf den ersten Blick, wie nahe sich viele der hier ausgesprochenen Gedanken mit denen berühren, die Prof. D. Hermelink unlängst in seiner bedeutsamen Schrift „Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart“ [1] so gewandt und überzeugend

[1] 1924, Nr. 2; abgedruckt im Evang. Gemeindeblatt für München Nr. 13 vom 30. März 1924.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 106 (1922) 191 ff.

dargelegt hat. Man wird aber auch gleichzeitig gewahr, wie groß der Zwiespalt und der Gegensatz ist, der zwischen der Gedankenwelt und der konfessionellen Einstellung des Kirchenpräsidenten und seiner Gesinnungsfreunde, z. B. des hochachtbaren Kirchentagspräsidenten D. Frhr. v. Pechmann einerseits und den Größen des Evangelischen Bundes anderseits, sich gerade jetzt wieder auftut. Eine Zeitlang hatte es den Anschein, als ob dieser Bund seinem beim Kriegsende ausgesprochenen Vorsatz treu bleiben und statt der einseitigen Frontstellung gegen Rom seine Kräfte und reichen Mittel positiveren Aufgaben, den Kampf gegen Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit sowie den Werken der Nächstenliebe, besonders durch kräftigen Ausbau seiner noch in den Anfängen steckenden Dessauer Schwesternschaft zuwenden wolle. Es ist nicht viel daraus geworden. Außenstehende hatten in den letzten Jahren mehrfach den Eindruck, als ob hinter den Vorhängen der nicht öffentlichen Bundeskonferenzen zwei oder mehr Strömungen und Tonarten hart miteinander rängen. Das Ausscheiden des noch so sehr leistungsfähigen Bundesvorsitzenden Everling, an dessen Stelle ein altersschwacher, inzwischen schon verstorbener Nachfolger gewählt wurde, besonders aber die überscharfen Los-von-Rom-Töne, die der neue Bundesagent Bräunlich in Hof und andere Bundesredner in Nürnberg und in nördlichen Städten angeschlagen haben, deuten auf einen Sieg der scharfen Tonart hin. Das krankhaft wehleidige „Scheelsehen" auf jeden kleinen Fortschritt oder Erfolg der katholischen Sache, vor dem D. Veit wie auch Hermelink so dringend warnen, ist eines dieser Anzeichen, das sowohl in der „Deutsch-Evangel. Korrespondenz" des Bundes als in verwandten Stimmen Ausdruck findet.

Einer derartigen Mentalität tritt der Kirchenpräsident mit Nachdruck entgegen, weil sie die beiderseitige Stimmung verbittert, ohne der eigenen Sache irgendwie zu helfen. Es ist nur zu fürchten, daß man aufseiten des Bundes den oberhirtlichen Mahner ebenso unter die „konfessionellen Pazifisten" einreihen wird, wie man es dem D. Freiherr v. Pechmann gegenüber aus Anlaß seiner Mahnung zur Gerechtigkeit in Behandlung der Mischehenfrage getan, und zwar in schroff beleidigender Form und mit einem deutlichen Hinweis auf den „Dolchstoß von hinten" getan hat[1]. Vielleicht liegt in der Sorge vor solchen Vorwürfen der Grund, daß D. Veit es für ratsam hielt, seinem Friedensruf Vorbehalte einzugliedern, mit denen wir uns nicht befreunden können.

Da ist an erster Stelle die Forderung, daß jede Kirche die andere „in ihrem Bestand achten" und nicht „als Missionsgebiet ansehen" müsse. Das ist wieder der geforderte grundsätzliche Verzicht auf Ausbreitung der eigenen Überzeugung: auf „Propaganda". Darüber ist in diesen Blättern nun doch genug und übergenug gehandelt[1].

Nur auf den Selbstwiderspruch sei hingewiesen, in den D. Veit mit seinen eigenen Worten gerät. Er findet es selbstverständlich, daß seine Glaubensgenossen sich ihres „Wahrheitsbesitzes freuen" und ihn freimütig bekennen und behaupten. Aber den Brüdern und Volksgenossen, die nicht im Besitz dieser Wahrheit sind, sollen sie diesen Schatz verbergen und vorenthalten? Wie stimmt das zum Gebot der christlichen Nächstenliebe? Es ist ein Zeichen der Erstorbenheit und des Mumiendaseins der morgenländischen Kirchen oder Sekten, daß ihnen der Trieb zur Ausbreitung gänzlich fehlt. Protestantische Symboliker verfehlen nicht, auf dieses Todesmal aufmerksam zu machen. Unter der Voraussetzung allerdings, daß alle christlichen Konfessionen gleich wahr und gleich

[1] Die Ahnung hat nicht getäuscht. Kaum war Obiges für den Druck abgeliefert, da brachte der „Reichsbote" Nr. 101 v. 19. Apr. 1924 eine längere Zuschrift aus Ostpreußen, worin dem Kirchenpräsidenten gesagt wird, sein Artikel enthalte „ganz unverständliche Äußerungen" und bedeute „eine runde Absage an die Ausführungen Ludendorffs" bei seinem Münchener Prozeß. Angesichts des durch jene Worte entfachten Kampfes „kann es einem evangelischen Christen, der seine Kirche lieb hat, nicht überzeugend und angenehm klingen, wenn er aus der Feder eines der ersten Führer solche Worte findet", wie D. Veit sie da geschrieben habe. Nach weiteren polemischen Glossen lautet der Schluß: „Ach wie vieles ließe sich sagen! Sollten da Worte von Versöhnung nicht zum mindesten den Eindruck eines schwächlichen evangelischen Bewußtseins machen? Muß durch sie nicht vielmehr das Vertrauen zur Kirche unter nachdenklichen evangelischen Christen erschüttert werden? Auf jeden Fall wäre Schweigen wohl das selbstverständliche Gebot der Stunde und nach den erfrischend offenen Worten des großen Heerführers Gold gewesen."

[1] Vgl. diese Zeitschrift 89, S. 391 f.; 91, S. 495; 98, S. 461 und öfter.

berechtigt seien, hat D. Veits Zumutung einen gewissen Sinn. Aber dieser interkonfessionelle Indifferentismus ist Gift für die höchsten katholischen Grundsätze und wird auch den Beifall des bayrischen Kirchenpräsidenten schwerlich finden. Wir lehnen ihn jedenfalls entschieden ab.

Um so bereitwilliger stimmen wir der andern Anregung des Kirchenpräsidenten zu, daß jede Seite die andere in ihren Rechten ungekränkt lassen und in ihrer Überzeugung ehren müsse. Trotz unserer dogmatischen Intoleranz in rebus fidei et morum bekennen wir uns zu voller Bereitschaft, im Rechtsleben, im bürgerlichen Verkehr, in der Wahrung guter Sitte den andern Bekenntnissen gegenüber es an nichts fehlen zu lassen, wie das hier früher schon deutlich ausgesprochen und auch von der Gegenseite anerkannt wurde. Daß wir bis jetzt vergeblich auf das Echo der Gerechtigkeit und Billigkeit von den meisten gegenüberliegenden Stellen warten, soll uns in dieser Haltung nicht irremachen.

D. Veit hat da allerdings noch eine besondere Beschwerde in Bereitschaft. „Durch herrisches und rücksichtsloses Auftreten auf Grenzgebieten", so deutet er an, „fühle man sich auf seiner Seite gekränkt, und diese Kränkungen könnten dadurch nicht behoben werden, daß wir uns ‚hinter dogmatische Anschauungen zurückziehen'".

Das zielt, wie jeder merkt, auf das katholische Mischehengesetz, das seit Jahrhunderten besteht, in Deutschland aber, um Schlimmeres zu verhüten, zeitweilig außer Kraft gesetzt werden mußte. Hier kann aber von einer Kränkung fremden Rechtes keine Rede sein, wie die sachverständigen protestantischen Rechtslehrer mehrfach anerkannt haben. „Es ist eine andere Weise des Glaubens hier und dort", sagt ja D. Veit selber. Wenn er es nun, wie wir oben hörten, ablehnt, uns zu einem andern Glauben zu bekehren, so lasse er uns doch nach unserem Glauben leben und erlaube auch unserer Kirche, für ihre Glieder solche Lebensordnungen aufzustellen, wie sie unserem Glauben entsprechen. Das hindert die Kirchen durchaus nicht, voneinander zu lernen und miteinander wetteifernd zu arbeiten in „einem edeln Wettbewerb des Glaubens und der Liebe" In die hier dargebotene Hand wollen wir bereitwillig und ohne Hintergedanken einschlagen: Voneinander lernen, miteinander arbeiten und wetteifern in Taten des Glaubens und der Liebe oder, um es in unserer Sprache auszudrücken: in guten Werken, das sei unsere gemeinsame Sorge; es wird auch der beste Weg zum Frieden sein. Dem Herrn aber, der uns alle erlöst hat, wollen wir es anheimgeben, zu welcher Kirche er sich bekennen will!

Matthias Reichmann S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., E. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, 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 130337.
Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Hefte einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Katholiken und höhere Schule.

(Gedanken zur Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens.)

Immer mehr dämmert die Erkenntnis, daß die Volksschule, wie sie sein soll, nur aus einer großen Volks- und Schulbewegung erwächst. Nur wenn und insoweit in ihr Volkswille Gestalt findet und weiter lebt, baut sich die Schule in den Rahmen unserer Kultur.

Von solcher Gesinnung ist bei den höheren Schulen noch wenig zu merken, und mancher wird fragen, ob da überhaupt die Forderung einer solchen breiten Unterlage gestellt werden darf. Ist nicht die höhere Schule Gelehrtenschule, die im reinen Reich der Wissenschaft lebt und webt, die so unpopulär sein mag wie nur möglich, sofern sie nur den Ansprüchen reiner Wissenschaftlichkeit genügt? Man täusche sich nicht, auch die höhere Schule muß schließlich im Volke wurzeln, muß getragen sein vom Bildungswillen der Schichten, denen höhere Bildung überhaupt ein Gut ist, muß Ausdruck dieses Bildungswillens sein.

Das Wort Friedrich Paulsens, „... daß die Schule keine Eigenbewegung hat, sondern der allgemeinen Kulturbewegung folgt. Nicht pädagogische Erwägungen bestimmen im großen den Entwicklungsgang, sondern der Gang des geschichtlichen Lebens" (Gesch. d. gelehrten Unterrichts II [3. Aufl.] 642), ist in der Vergangenheit in weitem Maße wahr geworden und wird es auch in Zukunft werden. Es ist ganz sicher, daß jede Schulreform zur Dürre und Unfruchtbarkeit verurteilt ist, die den starken Kulturwillen und die Kulturbedürfnisse einer Zeit nicht berücksichtigt. Und doch würde die unterscheidungslose Annahme dieses Wortes ein schlimmes Armutszeugnis für Pädagogik und Unterrichtsverwaltungen bedeuten, wenn nicht beide diesen Kulturwillen kritisch sondern und schließlich meisternd führen würden. Eine Schulreform darf sich nicht treiben lassen vom Strom der Zeit, sie muß wohl alle wertvollen Kräfte einer Periode in ihren Dienst stellen, muß aber auch ihre Schwächen zu überwinden suchen. Schulreform kann nur gemacht werden von höherer und höchster Warte aus, von großen letzten Grundsätzen. Schulreform heißt Werten, und Wertlehre und Weltanschauung hängen aufs engste zusammen, und damit mündet jede tiefere Schulreform schließlich in die Frage der Weltanschauung hinein.

So mag es denn gerechtfertigt sein, die preußische Schulreform vom 13. März 1924 einmal vom katholischen Standpunkt aus zu würdigen. Das ist nur möglich, wenn die Grundsatzstellung des Katholizismus zu den hier in Frage kommenden letzten Problemen klar liegt.

I.

Katholizismus heißt Gesamtheit, Totalität. Der katholische Mensch sucht immer der Mensch der Ganzheit zu sein, der sein ganzes Menschentum zu gestalten strebt. Katholisch leben heißt ja, sich den großen Zentral- und Urwert aller Dinge, Gott, in dem die Fülle des Seins in höchster Vollkommenheit lebendigste Wirklichkeit ist, angleichen, heißt daher alles, was an positiven Kräften im Menschen und in der Welt liegt, in diese großen Ideen hineinführen, und von ihnen durchgeistigen heißt, zu immer größerer Gottähnlichkeit streben. Eine tiefe Sehnsucht lebt in jedem Menschen nach dieser Ganzheit,

und die moderne Struktur- und Gestaltpsychologie deckt uns die tiefen Gründe dieses Strebens wieder auf. Man findet allmählich wieder, daß eine Urkraft, eine Entelechie am Werk ist, die nach der wesensgemäßen Vollkommenheit des Menschen drängt. Das Bild, das vor jedem steht, das, was er werden soll, ist der Ausdruck dieser tiefen Sehnsucht. Es ist, um mit Spranger zu sprechen, das Streben des subjektiven Geistes nach Vermählung mit dem objektiven. Es ist die Konvergenz William Sterns, bei der Objektivität und Subjektivität aufeinander so abgestimmt sind, daß erst die Vereinigung von beiden das volle Menschentum ergeben.

Damit steht am Anfang alles katholischen Bildungswollens: Ganzheit des Menschen durch Verbindung von subjektiver Kraft und Triebrichtung mit den objektiven Werten.

Ganzheit: Der katholische Mensch will und muß ein gebildeter „Mensch" sein. Nicht nur gebildeter Verstand oder gebildeter Wille oder gebildete Gefühlsbetontheit oder was sich immer als stückweises Ziel denken läßt, sondern Gesamtheit des Menschendaseins.

Freilich darf das nicht ein Menschentum sein, das Wildwuchs ist, in dem die Kräfte wahllos und jäh ins Kraut schießen, sondern es muß geformt sein, die Kräfte müssen in einem innern Wertverhältnis stehen. Der katholische Mensch muß ein Organismus, eine Struktur sein, in der ungleiche und ungleichwertige Teile zum Ganzen sich fügen und erst in der Gesamtheit eines fein abgestuften Kräftesystems zum katholischen Menschen werden.

Diese Abstufung ist nicht im Menschen selbst zu finden oder wenigstens nur zu einem geringen Teil. Sie muß an den objektiven Werten gemessen werden. Das will nicht sagen, wie es etwa Max Bondy (Das neue Weltbild in der Erziehung) meint, daß diese Werte wie ein wesensfremdes Gehäuse über den armen Menschen gestülpt werden oder wie eine starre Form den Menschen vergewaltigen, sondern, da sie im Urgrund von Mensch und objektivem Wert in gleicher Weise fundiert sind, müssen sie sich aufeinander so abstimmen, daß man von einer harmonia praestabilita sprechen könnte.

Das ist somit die erste Forderung, die wir an jede Bildungseinrichtung stellen, daß sie das wertgestufte Gesamtmenschentum zur Auswirkung bringt. Damit verlangen wir Katholiken von jeder Schule eine „allgemeine Bildung". Ganz gewiß nicht im Sinne jener oberflächlichen, im Grunde doch ganz rationalistisch gesehenen enzyklopädischen allgemeinen Bildung, wie man sie in neuerer Zeit vielfach durchzuführen suchte: ein Beginnen, das wegen seiner einseitigen Auffassung vom Menschen schon den Todeskeim in sich trug. Es handelt sich vielmehr um eine allgemeine Bildung des Gesamtmenschen in jener oben angedeuteten tieferen Herausgestaltung der Gesamtkräfte.

Daraus ergibt sich für uns die Forderung einer wahren Einheitsschule, der niemand freudiger zustimmt als der Katholik, der die Aufgabe jeder Schule darin findet, die jungen Menschen zu diesem geläuterten Menschentum zu führen.

Aber damit ist die katholische Auffassung vom Menschen und seiner Bildungsaufgabe keineswegs erschöpft. Der Katholik weiß, daß geschöpfliches Sein beschränktes Sein und damit in seiner Anlage mannigfaches Sein ist; er weiß auch, daß der Urwert Gott, dem er zustrebt, nicht in einer Form verwirklicht

werden kann. Nur in der unermeßlichen Vielgestaltigkeit des geschöpflichen Daseins kann das unendliche Sein sich einigermaßen spiegeln. Der Katholik weiß, daß die Kräfte der Menschen verschieden sind, daß das Mischungsverhältnis dieser Kräfte sich immer wieder anders gestaltet und daß doch in allem der eine große Wille lebt, Mensch und ganz Mensch zu sein. Und so sieht der Katholik hier nur in der Synthese vom Allgemeinen und Besondern die Lösung. Er hat Blick für die feinen Unterschiede und ihren Wert, verliert sich aber nicht in ihnen, sondern reguliert und formt sie immer wieder in der großen Idee des Gesamtmenschen.

Wenn es einzelne Grundtypen der Menschen gibt, so wird gerade der Katholik von seiner Einstellung heraus „ja" sagen zu einer Gliederung des Bildungswesens, das diesen Verschiedenheiten gerecht wird, das aber die große allgemeine Idee niemals aus den Augen verliert.

Wenn es verschiedene Grundtypen gibt — und an der Tatsache läßt sich sicher nicht zweifeln, mag man über die Formulierung und Abgrenzung noch so sehr streiten — so werden diese auch ihre bestimmten Aufgaben haben bei der Schaffung der Kultur. Denn so sehr der Urwert Gott unabänderlich, ewig, unendlich ist, so stark ändern sich die Nachbildungen Gottes in der Schöpfung, die Kultur, wie sie der Mensch in Anwendung seiner Kräfte schafft.

Man sagt, wir haben heute keine Einheitskultur mehr. Daran ist so viel richtig, daß die Wertungen der Kulturgefüge so verschieden sind, als die Weltanschauungen sich scheiden. Solange die letzten Kulturmaßstäbe einheitlich waren, hatten wir ein einheitliches Kulturwollen. Seitdem der große Riß durch unser Vaterland geht, ist es mit dieser Einheit vorbei. Und immer neue Weltanschauungen zerreißen immer wieder aufs neue diesen einen großen ungestillten Kulturwillen.

Das allerdings ist ein großer Irrtum, zu glauben, daß in jener Zeit des einheitlichen Kulturstrebens nur eine Bildungsart zum Ziele geführt hätte. Zu keiner Zeit waren die Menschen innerlich strukturell gleich und damit fähig, die gesamten objektiven Kulturwerte in sich aufzunehmen, noch viel weniger, sie weiterbauend zu fördern. Theoretische, ästhetische oder ökonomische Menschen hat es allzeit gegeben. Sie haben sich auch immer ihre eigenen Bildungswege geschaffen, auch wenn diese nicht als öffentliche Schule in unserem Sinne sich kennzeichnen.

Das eine ist wahr: uns Heutigen erscheint die Kultur als ein Chaos, als ein in tausend Fetzen zerfasertes Etwas, in dem wir vergebens eine Einheit suchen. Wir sind so sehr dem Einzelnen zugekehrt, daß wir das Gemeinsame nicht sehen, und das, was uns die Gemeinsamkeit bieten könnte, ist zerbröckelt und zersplittert, weil die einheitliche Weltanschauung fehlt. Und doch lebt gerade in unsern Tagen eine tiefe Sehnsucht nach dieser Einheitlichkeit.

So muß für uns Katholiken das Bildungswesen einheitlich und vielgestaltig zugleich sein. Es muß den großen Bildungstypen Raum schaffen und ebenso den Kulturbedürfnissen der Zeit. Beides: subjektive Kräfte, die bei aller Verschiedenheit grundsätzlich das gleiche wollen, und objektive Werte, die gleichfalls bei aller Vielgestaltigkeit für jeden Menschen Formprinzipien darstellen, müssen im Bildungswesen Berücksichtigung finden.

Aus dieser grundsätzlichen Einstellung ergibt sich, daß das Bildungswesen sich weder auf reine Rezeption noch auf reine Produktion einengen darf. Beides liegt ja im Grundcharakter des geschöpflichen Seins, nur in den einzelnen Wesen in verschieden starker Betonung. Auch hier muß die Synthese geschaffen werden, die doch wieder so viel Spielraum läßt, daß die verschieden gearteten Menschen in ihr Platz finden.

Alles Leben ist organisches Wachsen, hat einen ganz bestimmten Wachstumsrhythmus, der es mit sich bringt, daß Fähigkeiten und Kräfte zu jeder Zeit anders sich darstellen. Dieser Rhythmus ist besonders deutlich in den Entwicklungsjahren und verlangt hier sorgsamste Berücksichtigung.

Der junge Mensch ist ja im höheren Schulwesen das Objekt unserer ganzen Sorge. Worauf Eduard Spranger in seinem feinsinnigen Vortrag „Humanismus und Jugendpsychologie" (Berlin 1922) hinweist, ist nicht, daß man das höhere Schulwesen vom Jugendlichen allein ausbauen soll, ist vielmehr das schon öfter berührte Sich-Gegeneinanderneigen von Bildungsgut und Aufnahmemöglichkeit. Inwieweit ist der junge Mensch fähig und in welchem Entwicklungsrhythmus wird er das Bildungsgut sich zu eigen machen? Auch hier muß der Blick eine doppelte Totalität im Auge behalten: die Ganzheit des jungen Menschen mit allen Kräften und die Stelle dieses werdenden Menschentums in der Totalität des Gesamtmenschen oder horizontale und vertikale Totalität. Gewiß ist pädagogische Verfrühung abzulehnen. Aber einseitig überspitz wird diese Ablehnung zum Schlagwort. Auch hier hat Spranger richtig gesehen, wenn er für einen Einzelfall so formuliert: „Der frühe sprachliche Zwang des Gymnasiums ist als geforderter Bildungsweg nur dann ethisch zu rechtfertigen, wenn das, was auf der höheren Bildungsstufe daraus erwächst, ein Gut von wirklich höherem unersetzbarem Geisteswert ist." Es ist die alte Schleiermachersche Antinomie, die fragt, inwieweit man den Augenblick der Zukunft, die Jugend dem Alter opfern dürfe.

Jede gesunde Schulreform muß die gesicherten Ergebnisse der Jugendkunde aufbauen. Nicht jene vielen Einzelergebnisse, die nur kleine Mosaiksteinchen darstellen, sondern jene, die uns eine Gesamtschau in Längsschnitt und Querschnitt zu bieten vermögen.

Ganz das gleiche gilt für die Geschlechtsunterschiede. Mag immerhin die Geschlechterpsychologie noch tastend sich ihre Wege suchen, allgemein anerkannt ist heute die wesentlich verschiedene Art der Mentalität von Knaben und Mädchen in der Wachstumskurve ebenso wie in der Zusammensetzung der einzelnen Seelenkräfte. Ein Bildungswesen, das sich auf die Gleichartigkeit der beiden Geschlechter einstellt, verhüllt den Blick vor wertvollen objektiven Gegebenheiten.

Jede Zeit hat ihr eigenes Gesicht, hat ihre ganz bestimmten großen Aufgaben, steht an einer bestimmten Stelle im Weltplane Gottes und hat auf ihre Art die göttliche Idee zu verwirklichen. Daher muß auch das Bildungswesen zeitzugewandt sein. Nicht im Sinne, wie schon einmal angedeutet wurde, einer kritiklosen Aufnahme jeder Zeit- und Modeströmung, sondern in einer von höchster Warte geschauten Auswahl und Betonung. Dabei steht für den Katholiken, wenn er seinen Katholizismus folgerichtig zu Ende denkt, fest, daß die geschaffenen Dinge, also auch die Kultur, ihre Werte haben, nicht

alle den gleichen Wert, wohl aber jedes den seinen an seiner Stelle. Der Katholik übt eine sondernde und auslesende Kulturbejahung, die jedem Kulturgut den richtigen Platz in der Wertskala anweisen will. Damit hat für den Katholiken jede Zeit ihre besondern Bildungsaufgaben, die erfüllt sein wollen. Es scheint uns etwas wie eine weltfremde Resignation darin zu liegen, wenn man immer wieder nach der guten alten Zeit ruft, wenn man sehnsüchtig bloß nach dem Mittelalter ausschaut.

Gewiß, das hat seinen tiefen Sinn. Es ist das Sehnen nach überzeitlichen Werten, wie sie in jenen Epochen sich in höherem Grade verwirklicht haben als in den unsrigen.

Zeitzugewandt und doch zugleich vor ewigen Aufgaben stehend und wiederum gleichzeitig in der wertvollen Vergangenheit wurzelnd, eingedenk der Tatsache, daß alle echten Kulturwerte immer einen zeitlosen Kern besitzen, zeigt sich das katholische Bildungsstreben. Nicht das Neue um des Neuen willen, nicht das Alte, weil es alt ist, sondern Nova et Vetera, weil erst in dieser Synthese der große Gedanke des Katholizismus sich auswirkt. Daher wird der Katholik nie so unhistorisch sein, daß er nicht ganz aus den „Quellbezirken" unserer Kultur schöpft, um mit der Denkschrift des Ministers Boeliß zu reden. Er ist auch hier wirklich allumfassend und sucht von seinem großen Gedanken aus, der ihn weder zum Optimisten noch zum Pessimisten werden läßt, sondern im tiefsten Sinne echten Realismus fordert, alles wahrhaft Reale, Wirkliche und Bleibende der Kultur zu bejahen und seinem Bildungsstreben dienstbar zu machen.

Auch hier wird der Gesichtspunkt der Differenzierung wieder seine Rechte fordern. Es wird so sein, daß nicht jeder die Gesamtheit der Kultur, wie sie in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftsaufgabe daliegt, in sich aufzunehmen imstande ist. Dazu reichen seine Kräfte nicht, sei es, daß sie in ihrer Gesamtheit zu schwach oder im einzelnen so wenig stark angelegt sind, daß sie als Aufnahmestationen für gewisse Kulturbezirke nicht in Frage kommen. Daher wird auch aus diesem Grund eine vernünftige Vielgestaltigkeit der Bildungseinheit platzgreifen müssen.

Unsere bisherige Betrachtung läßt uns die Frage der Allgemeinbildung bereits im verschiedensten Lichte sehen: Ein großer Kulturwille schafft sich seine Kulturwege, indem er die subjektiven Verschiedenheiten der Menschen auszuwerten versucht und der objektiven Vielgestaltigkeit der Kulturaufgaben gerecht werden will. Damit ist aber zugleich Grundsätzliches gesagt über eine Reihe mit diesen Fragen zusammenhängender Probleme.

Wie der Katholik zeitzugewandt ist, so ist er auch zutiefst in seinem Volke verwurzelt. Der Katholik bejaht die Nationalbildung, nicht bloß aus einer schwärmerischen Vorliebe für sein Volk und dessen Vorzüge, sondern weil er weiß, daß im Ursprungsverhältnis tiefste Werte liegen, daß der wurzellose, heimatlose Mensch nur zu leicht zu einer Karikatur wird. Gott hat ihn in diesen Nährboden gepflanzt, er soll aus ihm Nährstoffe sich angleichen und so den deutschen Menschen bilden, der die göttliche Idee eben in dieser Schattierung zu leben sucht. Aber der große Gedanke des Gesamtmenschen muß durch die deutsche Form sichtbar bleiben. Weil der Katholik weiß, daß eine zu starke Betonung nationaler Einstellung zum Nationalismus und Chauvi-

nismus und damit zu einer Verengerung des Horizontes führen muß, der ganze Wertausschnitte übersehen läßt, weil er einsieht, daß auch außerhalb des Deutschtums sich wertvolles Menschentum findet, das ihn bereichern und vertiefen kann, darum geht er gern auch bei andern Völkern in die Schule, um bei ihnen Weisheit zu lernen. Dieses Schöpfen aus fremden Brunnen soll nicht die eigene Art verwischen, sondern sie läutern und stärken, soll die Wertmaßstäbe verbessern und säubern und so beitragen zur Verwirklichung des großen Zieles. Die echte Bildung ist *national und übernational zugleich*.

Quantitative und *qualitative* Überbelastung ist eine der schwersten Anklagen, die gegen jede bisherige Schulreform erhoben wird. In der Einleitung zu neuen Lehrplänen steht allemal, daß man diese Gefahr meiden will, und doch wird tatsächlich die Stundenzahl nicht gekürzt und die Zahl der Fächer nicht geringer. Die praktischen *Lebensbedürfnisse* haben bislang jede Schulreform in diesem Punkte zum Scheitern gebracht. Hier liegt in der Tat eine gefährliche Klippe; sie läßt sich nur meiden, wenn man die Aufgabe der höheren Schule klar umreißt. Ist sie ihrem Wesen nach eine Bildungsanstalt, die tiefere Menschenbildung schaffen soll, oder dient sie praktischen Zwecken, mögen diese nun gelehrtes Studium oder praktische Lebensberufe heißen? Mit andern Worten: Hat die Schule ihr Ziel, von dem sie ihre Gestalt empfängt, in sich selber oder aber erhält sie ihre Formgesetze von außer ihr liegenden Zwecken? Auch hier muß eine Synthese versucht werden. Sie darf es aber nie auf Kosten des großen Gesamtzieles aller Bildungseinrichtungen der tieferen Menschenformung tun. Diese Formung soll erreicht werden an Bildungsgütern, die zu gleicher Zeit praktischen Bedürfnissen dienen können. Sollte sich aber herausstellen, daß diese Synthese in vollendeter Form nicht möglich ist, und bei allem geschöpflichen Sein werden bei der Verwirklichung eines Ideals Spannungen übrig bleiben, die wir immer wieder tragisch empfinden werden, so müssen die praktischen Bedürfnisse unbedingt hinter dem Gedanken der Menschenformung zurücktreten.

Wir kommen damit nahe an die Frage: *formale* oder *materiale* Bildung? Auch hier wieder kein „Entweder-Oder", sondern ein freudig zupackendes „Sowohl-Alsauch". Auswahlgrundsatz bleibt der geformte Mensch, in dem die Kräfte des Gesamtmenschentums aufgelockert und zum Schaffen gerufen werden. Auch hier wird das Maß der Aufnahmefähigkeit der Menschen verschieden sein. Bei gleich großem Antrieb zur Menschenbildung wird der eine ein größeres Maß materieller Bildungsgüter bewältigen als der andere, der eine für diese, der andere für jene Kulturprovinz empfänglich sein, aber jeder doch für einen bestimmten Teil, eben den, der seinen Anlagen entspricht und nötig ist, sein Menschentum ganz zu bilden. Wenn man den Streit um die formale und materiale Bildung einmal aus der rein intellektualistischen Sphäre, in der er gemeiniglich spielt, in die des Gesamtmenschentums stellt, wird er seiner oft geradezu grotesken Verzerrung entrückt und steht im Lichte objektiver Betrachtung. Heute scheint immer mehr doch die eine Idee sich durchzusetzen, daß es auf unsern höheren Schulen nicht so sehr auf die lückenlose Übermittlung vom Fachwissen ankommt, als vielmehr auf eine gründliche Einführung in die innern Gesetze, Methoden und den Geist dieser einzelnen Gebiete.

Also das ist es wieder und wieder: der ganze Mensch, wie er verwurzelt liegt in der Vergangenheit, wie er verknüpft ist mit der Gegenwart, wie er sich ausstreckt nach hohen Zukunftsaufgaben, der deutsche Mensch in der typischen Ausprägung seiner differenziellen Verschiedenheit.

Nun haben wir auch die Gesichtspunkte gewonnen, von denen aus eine Typisierung des höheren Schulwesens denkbar ist. Wir sehen, daß nur ein differenziales Schulwesen diesen Gegebenheiten gerecht wird. Keine starre Einheitsschule im Sinne eines einheitlichen Schultyps, sondern vielmehr so viele und nur so viele Typen, als notwendig sind, diesen Forderungen gerecht zu werden. Wo liegen aber die Grundlinien für diese Typenbildung? Die eine führt in die Vergangenheit. Ihr Wesen ist historisch eingestellt und sucht den Grundgedanken zu verwirklichen, daß tiefere Bildung nur dann geschaffen werden kann, wenn sie aus den Wurzeln der heutigen Kultur ihre Nahrung zieht. Es ist die Einstellung auf die Quellbezirke der Kultur. Es wird allerdings nicht ganz leicht sein, diese Quellbezirke so zu sondern, daß sie als Einteilungsprinzipien des höheren Bildungswesens gelten können. Immerhin muß dieser Gesichtspunkt scharf im Auge behalten werden, und es bedarf eingehender historischer und kulturphilosophischer Erörterungen, um zu größerer Klarheit zu gelangen.

Die zweite Linie ist dem jungen Menschen und seiner typischen Verschiedenheit zugekehrt. Ihr liegt die Erwägung zu Grunde, daß wir tatsächlich verhältnismäßig wenige Menschentypen, „Lebensformen" haben. Diese finden sich allerdings niemals in reiner Form, sondern immer wieder in der mannigfaltigsten Mischung, so jedoch, daß der Akzent der Seelenhaltung auf einem ganz bestimmten Punkte liegt. Diese Einstellung würde etwa bei Zugrundelegung der Sprangerschen Lebensformen auf drei Schultypen kommen: die Schule des theoretischen Menschen oder die Gelehrtenschule, die Schule des ökonomischen Menschen oder die Schule der praktischen Lebensbrauchbarkeit und die Schule des ästhetischen Menschen oder die Schule schöpferischer Kraft. In allen drei Typen würde ganz im Sinne unserer Überlegungen vom Gesamtmenschentum durch Einführung von Bildungswerten der andern Typen ein gewisses Gegengewicht gegen Einseitigkeit geschaffen werden müssen, aber doch so, daß das typische Bildungsgut klar und beherrschend im Vordergrund steht.

Auch wenn man die Vermutung mancher Schulorganisatoren für nicht ganz begründet ansieht, daß von diesen typischen Grundformen der Seelenhaltung aus auch typisch verschiedene Kulturgebiete geschaffen wurden, so ist es doch gewiß richtig, daß wir in unserer Kultur solche Bezirke haben, die sich durch Betonung eines gewissen Kerngutes von den andern abheben. Die einzelnen Wertbezirke beherrschen Teile unserer Kultur. Es ist die Aufgabe der Wertphilosophie, diese Ausschnitte uns herauszustellen. Nimmt man sie zum Mittelpunkt der verschiedenen Bildungstypen, so kommt man zu einem vielleicht andern Aufbau des Bildungswesens.

Es sei hier im Sinne einer vorläufigen Vermutung ausgesprochen, daß es gar nicht unwahrscheinlich sein mag, daß alle diese drei Gesichtspunkte im Grunde genommen auf denselben sich zurückführen lassen, und daß damit die Synthese zwischen dem Wurzelboden der Kultur, den Kräftegruppen im Menschen und

den tatsächlichen Kulturausschnitten geboten wird und so ein völlig einheitliches Bildungswesen in einzelnen Typen sich herausstellt.

Solche klar geschaute und geformte Typen werden auch in sich völlig einheitlich sich gestalten. Das Prinzip der innern Konzentration wird sich leicht verwirklichen lassen. Nicht bloß der vertikalen, in der sich in organischem Wachstum Zelle an Zelle fügt zu einem einheitlichen Baum, sondern auch in der ganzen Fülle der Querschnitte. Solche Typen dürfen nichts Lebensfremdes in sich enthalten, nichts nur äußerlich Angeklebtes. Um die Kernfächer muß sich alles konzentrieren, nach ihnen sich alles richten in Ausmaß, Stellung und Methode. Aber dies nicht so einseitig, daß nun wieder die Idee des Gesamtmenschen Schaden leidet, sondern auch im Sinne einer Ergänzung, eines Gegengewichtes. Es wird sonst zu leicht der Fall eintreten, daß die einseitige Bebauung und Pflege einzelner Seelenprovinzen wertvollstes Seelengut brachliegen läßt, einmal, weil ihm überhaupt keine Betätigungsmöglichkeit geboten ist, dann aber, weil diesen so stark bevorzugten Kräften nun doch die Gegenwehr fehlt, an der sie sich auseinandersetzen, vertiefen und abrunden können. Eine Schule, die nur Latein und Griechisch als Bildungsmittel benützte, würde unseres Erachtens einer tiefer erfaßten Bildungsidee kaum genügen. Sie muß einen gewissen Einschlag mathematisch-naturwissenschaftlich-realistischer Fächer haben. Aber doch nie in dem Ausmaß, daß die Einheit zerreißt.

Ein so einheitlich gebautes Bildungswesen wird verhältnismäßig leicht den Anschluß an die Volksschulbildung finden und die Übergänge zur Hochschule und zu den praktischen Berufen werden sich ungezwungen ergeben. So entsteht auch organisatorisch eine wahre Einheitsschule.

Dazu kommen schließlich die Forderungen, die das spätere Leben stellt und die in der später wirksam werdenden Form heute vielleicht nicht einmal andeutungsweise vom jungen Menschen erfaßt werden. Die feinsinnige Analyse des Willens, die J. Lindworsky geboten hat, versucht gerade auch das Problem zu fassen, wie man auf die Dauer einwirken kann. Was hier für die Willensbildung erörtert wird, gibt in gleicher Weise Anhaltspunkte für die Gesamtmenschenformung. Drei Möglichkeiten, die immer wiederkehren: Jetzt und später sind wesentlich gleich, nur das Ausmaß ist verschieden, der einfachste und leichteste Fall. Jetzt und später sind zwar verschieden, haben aber Berührungs- und Ähnlichkeitspunkte: das Gemeinsame muß herausgestellt und in seiner allgemeinen Bedeutung dargetan werden. Jetzt und später sind wesentlich verschieden: fraglich, ob der Fall in dieser Zuspitzung überhaupt vorkommt. Jedenfalls kann die Verschiedenheit so groß sein, daß für den jungen Menschen die Analogie nicht sichtbar wird. Hier kann es sich nur um eine Bildung der Kraft am tauglichen Objekt handeln, zugleich aber mit der fortwährenden Betonung, daß es allgemeine Objekte gibt, an denen diese Kraft sich betätigen kann und muß.

Wieweit wir heute schon in der Lage sind, in wissenschaftlich begründeten Thesen diesen Aufbaurhythmus unsern höheren Schulen aufzuprägen, mag dahingestellt sein. Jedenfalls ist hier eine Richtung aufgetan, die keine Schulreform ungestraft vernachlässigen darf.

Noch etwas, was aus unserer Totalitätsauffassung erfließt. Auch der Körper gehört zum Menschen. Eine Seele allein ist kein Mensch und ein reiner

Körper ebensowenig. Körperliche Gesundheit, Kraft und Schönheit sind Bildungsgüter, nicht die höchsten, aber doch wesentliche. Der katholische Gedanke hat, sofern man ihn nicht verzerrt und die Lösung für Konfliktsfälle zur allgemeinen Lösung stempelt, Sinn für diese Dinge. Überanstrengung muß ebenso ferngehalten werden wie faules Verkommenlassen. Die Einordnung des Körpers in den Gesamtmenschen ist ein Problem, dem die ganze Aufmerksamkeit geschenkt zu werden verdient. Und das gilt ganz besonders für jene Zeit, die sich als eine solche Auseinandersetzung zwischen Leib und Seele wesentlich mit charakterisiert. So starke Verstiegenheiten in manchen modernen rhythmischen Schulen stecken, so sehr sie aus einer uns fremden Weltanschauung erfließen, so wichtig ist das Ringen, dem sie dienen um die Synthese Körper-Seele.

Auf all die vielen methodischen Fragen, die eine Schulreform aufrollt, einzugehen, kann hier nicht der Platz sein. Unsere Auffassung bietet bereits wesentliche Grundlagen. Und das ist ja bei allem pädagogischen Erkennen das Eigenartige, daß die formulierten Gesetze Grenzscheiden aufrichten, Extreme zeigen, zwischen denen das echte Leben flutet und bunt mannigfaltig sich gestaltet.

Der Grundsatz Allgemeines und Besonderes zeigt sich noch in einer andern Form, die sich wieder als Gegensatzpaar darstellt. Es handelt sich um die Frage: Freiheit und Bindung im höheren Schulwesen. Durch die für alle Schulen geltenden Zielsetzungen der Hochschulreife (Berechtigungen) ist eine sehr starke Uniformierung und Schablonisierung des höheren Schulwesens eingetreten. Alle Schulen sind mehr oder weniger nach demselben Muster aufgebaut, und starre Lehrpläne sowie Stundentafeln sorgen dafür, daß dieser Einheitstyp unseres Schulwesens ja nirgendwo eine Abweichung findet. Daß so eine völlige Erstarrung des frisch pulsierenden Lebens zu einer bedenklichen Gefahr wird, zeigt die Erfahrung. Nicht nur, daß kaum Raum geboten war zu einer maßvollen fortschrittlichen Gestaltung unseres Schulwesens, nein, auch die einzelne Lehrerpersönlichkeit mußte in so engen Geleisen und auf so schmalen Pfaden vorangehen, daß sie sich nur in seltenen Fällen ganz auswirken konnte. Damit war unser Schulwesen selbstverständlich sehr stark auf die Mittelmäßigkeit eingestellt. Auch die Bewegungsfreiheit der Schüler war recht gering. Vielfach war die ganze Art des Schulbetriebes in Sexta kaum wesentlich verschieden von dem in Prima. Noch ehe erkennbar war, für welchen Schultyp der junge Mensch sich eignet, mußte er sich entscheiden und konnte dann oft gar nicht, oder doch nur mit größter Mühe, die ihm wesensgemäße Schule finden. Für besondere Begabungen war nur in geringem Maße Raum und Entfaltungsmöglichkeit. Zwar zeigten sich in der letzten Zeit eine Reihe von Versuchen, hier Abhilfe zu schaffen, die schließlich sogar in der elastischen Einheitsschule zu einer vollen Anarchie des höheren Schulwesens führten.

Es ist in der Tat durchaus keine leichte Aufgabe, die beiden Pole der Freiheit und Gebundenheit so gegeneinander abzustimmen, daß beiden ihr Recht wird.

Nur mit einem Wort sei das Gegensatzpaar Individuum und Gemeinschaft gestreift. Unser Schulbetrieb war stark individualistisch eingestellt. Die Welle des Gemeinschaftswillens, die uns umgibt, will oft scheinbar das Individuum auslöschen. Hier wieder organische Synthese zu schaffen, ist eine schwere

Aufgabe. Es gilt, die Lehrerkollegien mit diesem Geist zu durchtränken, es gilt, den Schulen Möglichkeiten zu schaffen, Gemeinschaftsgeist und Arbeit zu erleben. Auch von diesem Standpunkt aus muß die Einführung in die fremden Kulturen geboten werden. Dort wächst der Horizont, lernt der egoistische Mensch andere Art objektiv würdigen und damit unseres Erachtens einen Grundakt aller Gemeinschaft vollziehen. Die stete Auseinandersetzung mit dem Fremden und seinen großen Werten ist ein ganz großer Gemeinschaftsbildungsfaktor.

Zu alledem darf eine große Gruppe von Fragen und Grundsätzen nicht übersehen werden, so gering auch die Bedeutung sein mag, die man ihr bislang zuweist. In der Volksschule haben sie sich mit allem Nachdruck angemeldet. Im höheren Schulwesen schiebt man sie in eine Ecke, wo sie ein geruhsames Dasein fristen. Es handelt sich um die Rechtsfrage: Wer hat über die Gestaltung des höheren Schulwesens zu bestimmen?

Wir haben uns in Deutschland im weiten Maß daran gewöhnt, diese ganze Frage dem Staate zu überlassen. Das Ministerium, mehr oder weniger glücklich beraten von einer Reihe von Schulmännern, beschert uns die Schulreform. Zwar bestehen kleine Ansätze, die Fachleute des höheren Schulwesens für diese so wichtige Arbeit systematisch mit heranzuziehen. Wir haben bei uns in Deutschland noch keinen Bildungsrat, dessen Aufgabe es ist, diese großen Fragekomplexe zu studieren und in ihnen ein entscheidendes Wort zu sprechen. Aber selbst wenn wir ihn besäßen, so würden wir damit kaum das Wesentliche der Rechtsfrage berührt haben. Es gilt heute mehr denn je, den Finger auf diese Dinge zu legen.

Da müssen wir sagen, daß auch für die höhere Schule zunächst einmal das Elternrecht maßgebend sein muß. Aus dem Naturrecht und der Naturpflicht, die Kinder zu erziehen, muß den Eltern ein weitgehender Einfluß auf die Gestaltung der höheren Schule eingeräumt werden. Und das um so mehr, als die Eltern ja beim höheren Schulwesen durchaus freiwillig ihre Kinder diesen Schulen anvertrauen. Man hat aus dieser Tatsache den entgegengesetzten Schluß gezogen. Die Eltern könnten ihre Kinder ja andern Schulen anvertrauen, oder sie überhaupt auf höhere Bildung verzichten lassen. Das ist eine sonderbare Zumutung, wo man andere Schulen kaum aufkommen läßt. Und ist es national gedacht, wertvolles Volksgut verkommen zu lassen? Überdies übernehmen die Eltern noch einen großen Teil der Kosten der Schule. Die Eltern müssen unbedingt verlangen, daß auch in den höheren Schulen nichts getan und gelehrt wird, was ihrer tiefsten Überzeugung widerspricht. Sie müssen diese Forderung nicht aus dem pädagogischen Gesichtspunkt heraus erheben, daß gerade in den Entwicklungsjahren den jungen Menschen kaum etwas so nottut als eine ganz einheitliche Führung. Zwiespältigkeit zwischen der Weltanschauung des Hauses und der Schule kann zu den allerschlimmsten Katastrophen führen, bei denen nicht bloß die Weltanschauung des Kindes und der Eltern zu Schaden kommt, sondern das ganze Erziehungswerk gefährdet wird. Darüber hinaus aber besteht hier für die Eltern eine strenge Gewissenspflicht, über deren Erfüllung sie dem Herrgott einmal Rechenschaft werden geben müssen. Solange der junge Mensch noch nicht vollständig erzogen ist, untersteht er der Autorität und Leitung und Verantwortung seiner

Eltern. Sie haben daher dafür zu sorgen, daß die Ausbildung, die er genießt, derart ist, daß sie mit gutem Gewissen ihr zustimmen können.

Dieses Elternrecht ist ja auch in der Verfassung grundsätzlich in Artikel 120 festgelegt. Es wird keineswegs bloß auf einen bestimmten Lebensabschnitt eingeengt, sondern ganz allgemein ausgesprochen, gilt also auch für unsere höheren Schüler. Ebenso allgemein spricht das Kirchenrecht, wenn es in Kanon 1113 sagt: Die Eltern sind aufs strengste gehalten, für die Erziehung des Kindes, sowohl die religiöse und sittliche, als die physische und bürgerliche, nach Kräften zu sorgen.

Da es sich bei der Heranbildung auf den höheren Schulen nicht bloß um die Vermittlung von Kenntnissen und Fertigkeiten handelt, sondern, wie wir gezeigt haben, um tiefere Menschenformung, so spielen die religiös-sittlichen Belange zweifelsohne eine große Rolle. Damit aber tritt die höhere Schule in den Rechtskreis der Kirche. Dieser ist ja die gesamte religiös-sittliche Erziehung der Menschen und besonders der katholischen Jugend durch göttlichen Auftrag anvertraut. Die Kirchenrechte müssen auch in der höheren Schule vollkommen respektiert werden. Der Codex iuris canonici führt sie im einzelnen auf. Vor allem hat die Kirche das von der Staatsgewalt vollständig unabhängige Recht, Schulen jeder Art, nicht nur elementare, sondern auch mittlere und höhere Schulen zu gründen (c. 1375). Wenn der Staat also die Errichtung katholischer Privatschulen, soweit sie durch kirchliche Autorisation ins Leben treten sollen, verhindert, so greift er in die Rechte der Kirche ein. Wir Katholiken haben allen Grund, hier die Augen offen zu halten.

Weiterhin verlangt die Kirche, und sie muß es von ihrem Standpunkt aus unbedingt, daß katholische Kinder nichtkatholische, neutrale oder gemischte Schulen meiden (c. 1374). Dieser Grundsatz ist ganz allgemein ausgesprochen und bezieht sich auch auf die höhere Schule. Dazu muß in allen Schulen dem Alter der Kinder entsprechender Religionsunterricht erteilt werden. Das gilt ganz besonders für die mittleren und höheren Schulen, von denen es heißt, daß die Jugend, die diese Schulen besucht, ausgiebigeren Religionsunterricht erhalten soll, und daß die Bischöfe sorgen sollen, daß dieser Unterricht von Geistlichen, die besonders seeleneifrig und wissenschaftlich tüchtig sind, erteilt wird (c. 1373, § 1 und 2). Die gesamte religiös-sittliche Erziehung in Schulen jeder Art, also auch in den höheren Schulen, untersteht der Autorität und Inspektion der Kirche. Die Bischöfe haben Recht und Pflicht, diese Schulen zu beaufsichtigen, die Religionslehrer und Religionsbücher zu genehmigen, zu verlangen, daß Lehrer wie Bücher aus religiös-sittlichen Rücksichten entfernt werden. Sie können auch in allen Fragen, die die religiös-sittliche Erziehung betreffen, alle Schulen visitieren (c. 1381, § 1—3, c. 1382). Wenn Schulen, die den kirchlichen Vorschriften entsprechen, nicht vorhanden sind, so soll Sorge getragen werden, besonders von den Bischöfen, daß sie gegründet werden, und die Gläubigen sollen nicht unterlassen, nach Kräften dazu beizutragen, daß diese Schulen gegründet und unterhalten werden (c. 1379, § 1 und 3). Sollte aber auch das nicht möglich sein, so hat der Bischof nach Maßgabe der Instruktionen des Apostolischen Stuhles zu bestimmen, unter welchen Umständen und unter Anwendung welcher Vorsichtsmaßregeln geduldet werden kann, daß nichtkatholische Schulen besucht werden (c. 1374). Diese Rechts-

ansprüche der Kirche sind vollständig klar und einleuchtend. Wieweit wir in Deutschland von ihrer Verwirklichung noch entfernt sind, bedarf keines Beweises. Zwar haben wir ein blühendes katholisches Mädchenprivatschulwesen, das aber vielerorts um seinen Bestand zu kämpfen hat. Von einem katholischen Knabenprivatschulwesen haben wir nur ganz kleine Ansätze, und doch liegt hier eine Forderung, die wir deutschen Katholiken nicht laut genug erheben können. Je mehr die höhere Schule sich wieder auf die eigentliche Aufgabe der Menschenbildung besinnt, um so klarer wird für uns die Notwendigkeit, den Rechten der Kirche im höheren Schulwesen Raum zu schaffen.

Aber soll der *Staat* denn im höheren Schulwesen gar keine Rechte haben? Er hat ganz sicher das Recht, von sich aus Schulen zu errichten und sie so zu gestalten, wie er es für gut hält. Aber er darf dabei nicht so vorgehen, daß er praktisch jede andere Errichtungsmöglichkeit von Schulen unmöglich macht. Da wir dem Staat nicht nur einen Schutz- und Rechtscharakter, sondern auch Kulturaufgaben zubilligen, so hat er weiterhin die Befugnis, für eine möglichst hohe Ausgestaltung des Schulwesens günstige Bedingungen und Möglichkeiten zu schaffen. Für diejenigen, welche Anspruch machen auf Staatsämter, kann er selbstverständlich auch ein gewisses Bildungsmaß verlangen, ja man kann sich schließlich damit abfinden, daß er im Interesse einer möglichst gleichmäßigen Bildungshöhe von allen, die die staatlichen Hochschulen besuchen wollen, ein gewisses Bildungsmaß verlangt, daß er eine Kontrolle darüber ausübt, daß an Schulen, denen er das Öffentlichkeitsrecht verleiht, die von ihm vorgeschriebenen Lehrpläne befolgt und die von ihm aufgestellten Klassenziele erreicht werden, daß nur solche Lehrer an den Schulen wirken, die den erforderlichen Bildungsgrad sich angeeignet haben. Wir müssen aber immer daran festhalten, daß bei uns tatsächlich ein viel zu großer Staatseinfluß in den höheren Schulen sich findet. Das kommt daher, weil wir praktisch in unsern Hochschulen ein Staatsmonopol haben und dadurch gezwungen sind, alle unsere höheren Schulen zu dieser vom Staat verlangten Hochschulreife zu führen. An und für sich müßte hier auch eine größere Bildungsfreiheit Platz haben. Es würde dadurch ein sehr heilsamer Wetteifer unter den einzelnen Bildungseinrichtungen entstehen.

Aus dem Gesagten folgt, daß auch für die höheren Schulen das *Prinzip des Rechtsausgleichs* gilt und daß eine Schulreform auch diese Dinge in ihre Pläne einzusetzen hat. Jedenfalls muß auch für diese höheren Schulen der Unterrichtsfreiheit Raum geschaffen werden. Das gilt vor allem von dem Geist der Schule. Der Staat wird hier durch sein Monopol, das Weltanschauung und Gewissen nicht berücksichtigt, zum schlimmsten Tyrannen.

* * *

Ziehen wir nun das Ergebnis aus unserer ganzen bisherigen Untersuchung, so ergibt sich mit unleugbarer Klarheit, daß auch für die höhere Schule die Weltanschauung eine wesentliche Sache ist. Wenn man die höhere Schule zur reinen Lernschule herabwürdigt, mag die Bedeutung der Weltanschauung geringer sein, aber auch dann noch spielt sie eine *sehr* große Rolle, wie tausendfache Erfahrung lehrt. Es ist oberflächliches Gerede, wenn man das leugnet. Es ist ebenso abwegig, wenn man glaubt, in einer sog. allgemeinen Weltanschauung, mag man sie nun nennen, wie man will, das Heil zu finden. Unsere

ganze Darlegung drängt mit allem Nachdruck auf die Forderung der klar weltanschaulich orientierten und damit auch weltanschaulich differenzierten höheren Schule. Wenn Minister Boelitz glaubt, diese Forderung niemals zugestehen zu dürfen, da er einen großen Wert darin sieht, daß in unsern höheren Schulen die gebildete Schicht unseres Volkes sich gegenseitig kennen und verstehen lernt, so vergißt er zunächst die heute für alle Pädagogik grundlegende Tatsache, daß der Mensch zunächst sich seinen innern Standpunkt muß gebildet haben, ehe er an ein solches Geben und Schenken an andere denken kann. Er widerspricht aber auch mit seiner Auffassung den Grundsätzen, die er selber in seiner Denkschrift entwickelt, wofern er es sich angelegen sein lassen will, sie folgerichtig zu Ende zu denken.

II.

Damit sind wir bereits mitten in der Besprechung der Denkschrift drinnen. Gehen wir zunächst von den zuletzt berührten Grundsätzen aus.

Von Rechtsfragen spricht die Denkschrift nicht, weder vom Recht der Familie noch von dem der Kirche. Sie setzt sich vielmehr ganz ungehemmt über klare Rechtsgrundsätze hinweg. Was zunächst den Einfluß der Familie auf die Schule angeht, so finden sich in einem uns zur Begutachtung vorgelegten Gesetzentwurf für das höhere Schulwesen eines aufstrebenden jungen Staates eine Reihe von bemerkenswerten Anregungen. Es werden Elternausschüsse an allen höheren Schulen gebildet. Diese wählen ihre Vertreter, von denen einer in der Lehrerkonferenz Sitz und Stimme hat, den andern in einem vernünftigen Ausmaß ein Hospitierrecht in der Schule zugestanden wird. So wird wenigstens der Versuch gemacht, die Brücke zwischen Elternhaus und höherer Schule zu schlagen. Ansätze zu einer solchen Gemeinschaftsarbeit haben wir in den Elternbeiräten, deren Aufgabe noch sehr viel verkannt wird.

Über die Unterrichtsfreiheit als solche brauchte die Denkschrift nicht eigens zu sprechen, da sie ja nur eine Regelung des staatlich anerkannten höheren Schulwesens bringen will.

Ganz anders aber verhält es sich mit den Rechten der Kirche. Hier hat sich die Denkschrift, wie auch aus dem Protest Sr. Eminenz des Herrn Kardinals Bertram an das Preußische Kultusministerium vom 2. Mai 1924 klar hervorgeht, eine sehr starke Rechtsüberschreitung zuschulden kommen lassen. Ohne die zuständigen Stellen gehört zu haben, ändert sie ganz einseitig von sich aus die Stundenzahl des Religionsunterrichts, maßt sich über seine Bedeutung und sein notwendiges Ausmaß Werturteile an, die ihr keineswegs zustehen. Über diese Tatsache helfen alle schönen Redensarten, die die Denkschrift dem Religionsunterricht widmet, nicht hinweg.

Aber auch vom pädagogischen Standpunkt aus ist diese Verkürzung der Religionsstunden in Sexta der Knabenschulen von drei auf zwei, in Sexta bis Quarta der Lyzeen ebenfalls von drei auf zwei und für das Oberlyzeum wiederum von drei auf zwei ganz außerordentlich bedauerlich. Die Begründung für diese Behauptung mag man in der angeführten Denkschrift nachlesen[1].

[1] Wieweit die Rechtsgrundsätze in Preußen überhaupt verwirklicht sind, soll bei anderer Gelegenheit dargetan werden.

Wenden wir uns nunmehr den Bildungsgrundsätzen, die wir entwickelt haben, zu, so muß zunächst auffallen, daß die Denkschrift weder die typischen Geschlechtsdifferenzen, noch den Wachstumsrhythmus der Jugendlichen, noch die typischen Anlageverschiedenheiten genügend berücksichtigt. Zwar sieht sie in der Jugendbewegung eine wertvolle Kulturerscheinung, scheint sie sogar als so wesentlich anzusehen, daß sie — merkwürdig genug für Erzieher — vor ihr die Segel streicht und meint, sie werde sich ihre Rechte doch fordern. Die von dieser Jugendbewegung so zahlreich aufgeworfenen jugendkundlichen Probleme aber werden kaum angefaßt. Es ist sehr bedauerlich, daß gerade das weibliche Bildungswesen in unserer Reform gar nicht berücksichtigt wird. Allein die Tatsache, daß man den Mädchen trotz der Verkürzung der Unterrichtszeit auf dem Lyzeum von sieben auf sechs Jahre, die schon an und für sich eine sehr starke Überbelastung bedeutet, 259 wissenschaftliche Wochenstunden gegen 253 an den Knabenschulen zumutet (dabei sind in gymnasialen Studienanstalten noch zwei Stunden Philosophie vergessen!), daß man ihnen ein wenigstens ebenso großes, wenn nicht noch größeres Ausmaß an Stundenzahl mathematischen Unterricht aufgibt, daß man die Unterschiede zwischen Knaben- und Mädchenschulen nur in der Nadelarbeit und einem verstärkten Musikunterricht sieht, zeigt, wie wenig der preußischen Unterrichtsverwaltung Eigenart und Aufgabe der Mädchenbildung aufgegangen ist, wie stark man der Koedukation zustimmt.

Wie sucht nun die Denkschrift das Problem der Allgemeinbildung zu lösen? Mit uns steht sie auf dem Standpunkt, daß die Bildung einmal den gegebenen Zeitverhältnissen Rechnung tragen muß, daß sie sich aber nicht blindlings in den Strom des uns umbrausenden Geschehens stürzen darf, sondern daß sie auslesen muß. Sie stellt sich bewußt auf den Standpunkt, daß die innere Menschenformung das Wesentliche der höheren Schule ist, und zwar eine Menschenformung, die an einem Ausschnitt unserer Kultur geleistet werden muß. Sie sieht ein, daß es heute unmöglich ist, auf einem einzigen Bildungsweg die Vielgestaltigkeit unserer Kultur zu bewältigen, weiß aber auch, daß jede Schule den ganzen deutschen Menschen heranbilden muß. Sie will daher aus jedem Schultyp eine Heimstätte nationaler Bildung machen und das deutsche Kulturgut in den Mittelpunkt ihres Bildungsschaffens stellen.

Wer möchte nicht freudig solche Grundsätze bejahen, wer nicht anerkennen, daß damit eine Plattform gefunden ist, von der aus sich die vertiefte Bildungsarbeit schaffen läßt? Aber wie steht es mit der Durchführung dieser Grundsätze?

Die Denkschrift stellt vier Schultypen auf: das humanistische Gymnasium, das Realgymnasium, die Oberrealschule und die deutsche Oberschule, oder das altsprachliche, das neusprachliche, das mathematisch-naturwissenschaftliche und das deutsche Gymnasium.

Fragt man nach dem Einteilungsgrund dieser vier Typen, so gerät man in einige Verlegenheit. Einmal wird gesagt, daß diese Schulen aus den „Quellbezirken" deutscher Kultur erwachsen. Dieser aber sollen drei sein, die Antike, das Christentum und der moderne Europäismus, d. h. jene Geistesrichtung, die sich etwa seit der Renaissance und Reformation bei uns entwickelt hat und, wie die Denkschrift sagt, in bewußter Auseinandersetzung mit dem als einheitlichen Faktor gesehenen englisch-französischen Kulturkreis zur Ausgestaltung

kam. Nimmt man diese drei Quellbezirke als Einteilungsgrund, so müßte man drei Schultypen aufbauen. Aber selbst wenn man nun das deutsche Kulturgut noch als eigenen Quellbezirk auffaßt, kommt man nicht zu Rande. Denn einmal gibt es eine besondere Schule, die einzig aus dem christlichen Quellbezirk erwachsen ist, nicht. Dann aber fehlt für die Oberrealschule überhaupt der Quellbezirk in der Vergangenheit, sie ist ganz in die Gegenwart hineingebaut.

Auch der Versuch, nach typischen Begabungsrichtungen den Aufbau der vier Schultypen zu rechtfertigen, scheitert, wie eine auch nur oberflächliche Betrachtung zeigt. Ebenso der letzte Weg, aus scharf abgegrenzten Kulturausschnitten einheitliche Bildungsstätten zu gestalten. Das deutsche Kulturgut ist ja Mittelpunkt aller Schulen. Es findet sich daher in der deutschen Oberschule nur in einem quantitativ größeren Maß, nicht aber in einer qualitativen Verschiedenheit. Und die müßte doch vorhanden sein, sollte ein eigener Schultyp gerechtfertigt werden.

Nun mag man ja sagen, die Denkschrift knüpfe hier an historisch Gewachsenes an, sie wolle keine Revolution, sondern eine Entwicklung in unserem höheren Bildungswesen. Dann muß sie aber jedenfalls in den einzelnen Schultypen ihr einmal herausgestelltes Bildungsziel auch erreichen. Auch hier werden wiederum einige Grundsätze entwickelt, die man zunächst nur begrüßen kann. Die Denkschrift stellt sich auf den Standpunkt, daß die Hauptsache die einheitliche Kräfteentwicklung im jungen Menschen ist. Sie spricht daher aus, daß die Methode vor dem Stoff geht. Sie verzichtet darauf, das bis ins kleinste Detail ausgearbeitete Wissen eines Fachgebietes zu erarbeiten, sie will vielmehr ganz im Sinne unserer Ausführungen Geist und Methode der einzelnen Fächer zum Bewußtsein bringen.

Sie sagt weiter, und auch darin wird man ihr zustimmen, daß es niemals auf das Vielerlei ankommt, sondern auf einen höheren Standpunkt, den man gewinnt, um von oben her die Landkarte zu überschauen. Dieser innere Konzentrationspunkt, eine lehrplantheoretisch überaus bedeutsame Sache, soll nun gefunden werden im deutschen Kulturgut. Wenn man die Denkschrift genau liest, so kann es keinem Zweifel unterliegen, was damit gemeint ist. Und wer das Buch des Ministers Boelitz über den Aufbau des preußischen Bildungswesens kennt, das sich in mehr als einem Punkt als Kommentar der Denkschrift darstellt, wird unsere Ansicht bestätigt finden. Es handelt sich um jene weltanschauliche Stellungnahme, die wir mit dem Schlagwort „deutscher Idealismus“ bezeichnen. Gewiß kann darunter etwas sehr Harmloses und sogar Begrüßenswertes verstanden sein. Allein Denkschrift und Kommentar zeigen mit aller Deutlichkeit, daß es jener Idealismus ist, in dessen Mittelpunkt Kant, Fichte und Goethe stehen. Zeitungsberichten gemäß hat der Minister bei der Kantfeier in Königsberg erklärt, die Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens sei der Kranz, den die preußische Unterrichtsverwaltung am Grabe Kants niederlege! Auf Schritt und Tritt findet man in der Denkschrift diesen Idealismus. Wenn das die Weltanschauung ist, von der aus unser höheres Schulwesen seinen einheitlichen Geist erhalten soll, so ist die Stellungnahme des Katholizismus vollkommen klar. So begeisterte Anhänger echter deutscher Kultur wir sind, so viel Verständnis wir für die Arbeit jener Zeit um 1800 herum besitzen, so wenig können wir damit ein-

verstanden sein, daß die großen Kräfte, die in früheren Zeiten in unserer Kultur aufbauend wirksam waren und auch heute noch lebendig neuschaffend tätig sind, mißachtet werden. Die Kultur des Mittelalters, die großen Werte der katholischen Gegenreformation, zum nicht geringen Teil auch der Renaissance und des Barock, ferner die ganze lebendige Bewegung der Romantik stellen für uns ebenso wichtige Formen deutschen Lebens dar wie die Zeit des deutschen Idealismus. In dem Jahre, da ein Rausch von Kampfbegeisterung durch unsere Lande geht, muß eindringlich vor einer Überschätzung jener Periode gewarnt, muß ihr Gegenwartswert kritisch herausgesondert und mit aller Entschiedenheit ausgesprochen werden, daß dieser deutsche Idealismus uns Katholiken wesensfremd ist. Es könnte hier zu einem schweren Kulturkampf kommen, wenn man in Berlin nicht Einsicht genug besitzt, die Überzeugungen eines großen Teiles des deutschen Volkes zu achten.

Die Einheitlichkeit der Bildungsarbeit soll dann weiter durch eine Reihe von methodischen Maßnahmen erreicht werden. Vor allem ist hier von der innern Konzentration zu sprechen. Die Fächergruppe, die als Formprinzip der einzelnen Schultypen auftritt, muß auch den tatsächlichen Mittelpunkt der ganzen Schularbeit bilden. Sie wird in engste Verbindung mit dem Deutsch- und Geschichtsunterricht gebracht. Auf sie werden alle übrigen Fächer in Stundenzahl, Stoffauswahl, Methode usw. eingestellt. Die einzelnen Fächer, die bislang sehr stark fachmäßig isoliert ausgebaut wurden, sollen damit als organische Glieder in die Gesamtarbeit eingereiht werden. Darüber hinaus soll vor allem der Religionsunterricht und die philosophische Lektüre dieser innern Einheitlichkeit dienen. In hohen Lobsprüchen wird die Bedeutung des Religionsunterrichtes für die Erfüllung dieser Aufgabe anerkannt. Wie schon gesagt, sieht allerdings die praktische Durchführung ganz anders aus.

Ein sehr schwieriges didaktisches und weltanschauliches Problem rollt die Denkschrift mit der Einführung der philosophischen Lektüre auf. Gerade wir Katholiken haben uns zu allen Zeiten für eine philosophische Propädeutik auf der Oberstufe erwärmt. Vom Standpunkt der philosophia perennis haben wir ja die auch von Nichtkatholiken anerkannte glänzende Möglichkeit, einen fruchtbringenden philosophischen Unterricht zu erteilen. Nun lehnt die Denkschrift die herkömmliche philosophische Propädeutik (zumeist Elemente der Logik und Psychologie) ab und stellt dafür philosophische Lektüre, d. h. eine Auswahl aus philosophischen Schriftstellern aller Zeiten, die sich nach der Schulart, der Lehrerpersönlichkeit, dem Schülermaterial und ähnlichen Rücksichten richten darf, in den Mittelpunkt der Arbeit. Man darf sich durch eine solche anscheinend weitherzige Auswahlmöglichkeit nicht in Irrtum führen lassen. Es ist nämlich zu bedenken, daß ja gerade dieser Unterricht Konzentrationsfach im höchsten Sinne sein soll, daß also hier der Geist der neuen Schule, der deutsche Idealismus, auch am klarsten zum Vorschein kommen muß. Die Richtlinien für den Lehrplan dieser Lektüre an der deutschen Oberschule sprechen das auch mit aller nur wünschenswerten Klarheit aus: „Es sind möglichst für sich verständliche Ausschnitte aus dem großen Ideenzusammenhang des deutschen Idealismus zu wählen, in dessen Mittelpunkt Kant steht."

Damit wird dieser Unterricht für uns Katholiken in den weitaus meisten Fällen unannehmbar. Er wird das Gegenteil von dem erreichen, das er an-

strebt. Nicht einheitlicher Konzentrationspunkt wird er sein, sondern er kann sehr leicht zum Sprengstoff der ganzen Einheit werden. Schwerste Gewissenskonflikte muß er heraufbeschwören. Der hochwürdigste Episkopat hat darauf auch in seiner schon erwähnten Eingabe vom 2. Mai mit aller Klarheit hingewiesen.

Aber auch didaktisch scheint uns ein solcher Philosophieunterricht recht bedenklich zu sein. Wir wollen nicht leugnen, daß er in der Hand eines hervorragenden Lehrers sich erfolgreich durchführen läßt. Aber er wird auch da großen Schwierigkeiten begegnen, wenn man nur daran denkt, daß doch den Schülern im allgemeinen die elementarsten philosophischen Vorkenntnisse fehlen, daß sie noch gar nicht in die Geschichte der Philosophie eingeführt sind und daß es jedenfalls erforderlich wäre, Lesestücke nach großen Problemgruppen auszuwählen und zusammenzustellen, damit eine Zusammenfassung möglich ist.

Es mag hier der Hinweis noch Platz finden, wie in der Denkschrift der deutsche Idealismus in den einzelnen Schultypen immer deutlicher hervortritt. Nur ganz leise angedeutet für das humanistische Gymnasium, steht im Realgymnasium der Europäismus schon ganz nahe diesem deutschen Idealismus. In der Oberrealschule wird er als der „ideale Zielpunkt für die Gesamtarbeit" bezeichnet und in den Richtlinien für die deutsche Oberschule ist er nun auch ausgesprochen in fast allen Fächern der „wirkliche Mittelpunkt". Man sehe sich daraufhin nur etwa die Lehrpläne für das Deutsche, für Naturwissenschaften, für Mathematik usw. an.

Das Problem, wie unser höheres Schulwesen zu gleicher Zeit den Bedürfnissen einer vertieften Menschenbildung und des praktischen Lebens dienen soll, wird von der Denkschrift nach der Seite hin angefaßt, daß die Eigengesetzlichkeit und Unabhängigkeit unserer höheren Schulen von den Hochschulen usw. grundsätzlich verlangt wird. Aber auch hier sieht sich die Ausführung zu einer großen Menge von Zugeständnissen veranlaßt. Ein solcher Kompromiß ist unseres Erachtens ganz sicher das Realgymnasium, ist ferner die Zulassung einer zweiten neueren Fremdsprache statt Griechisch auf den Mittelklassen der Gymnasien kleinerer Orte usw. Uns scheint, daß sich im Aufbau unseres höheren Schulwesens ein schwerer Konstruktionsfehler findet, der darin liegt, daß man die große Zahl von jungen Menschen, die von vornherein nicht die Absicht haben, zur Hochschulreife zu gelangen, auch auf die höheren Schulen verweist. Unser mittleres Schulwesen bedarf einer ganz besondern Pflege. Ist es erst einmal aus einem einheitlichen Bildungsgedanken heraus geformt, so kann eine sehr starke Entlastung unserer höheren Schulen stattfinden. Erst damit wird eine vertiefte Einstellung auf die eigentliche Bildungsarbeit ermöglicht.

Freiheit und Bindung sollen im neuen Schulwesen in friedlicher Harmonie zusammen wohnen. Die Unterrichtsverwaltung ist mit Recht der Versuchung entgegengetreten, unser Bildungswesen in ein Chaos aufzulösen. Sie hält grundsätzlich an bestimmten Schulformen, auch an Lehrplänen, Stundentafeln usw. fest. Dabei soll allerdings die bisherige Starrheit gemildert werden. Die Lehrpläne sollen nur mehr Richtlinien darstellen. Die einzelnen Lehrerkollegien sollen im Rahmen dieser Richtlinien die eigentlichen Lehrpläne erst feststellen und dabei auf die eigenartige Zusammensetzung des

Kollegiums, die augenblicklichen Bedürfnisse der Schüler Rücksicht nehmen. Das sind recht ideale Gedanken, die an sich geeignet erscheinen, der Lehrerpersönlichkeit einen breiteren Spielraum als bislang zur Betätigung zu schaffen. Bei einem einheitlich zusammengesetzten Kollegium wird sich auch gewiß etwas Erkleckliches damit erreichen lassen. Ferner soll die Starrheit der Stundentafeln dadurch gemildert werden, daß es möglich ist, Stunden zu tauschen, anders zusammenzulegen, gewisse Fachgruppen besonders zu betonen. Auf der Oberstufe soll in freien Arbeitsgemeinschaften die Möglichkeit einer ganz individuellen Gestaltung des Unterrichts geboten werden. Dazu tritt eine Reform der häuslichen Arbeiten. Grundsätzlich wird der Unterricht auf den Vormittag beschränkt. Hausaufgaben sollen nur in sehr beschränktem Maße gestellt werden. Sie sind abzulehnen, wenn sie nicht nachgesehen werden können, wenn die Korrektur einen beträchtlichen Teil der Unterrichtszeit in Anspruch nimmt, wenn sie nicht individuell gestaltet werden können usw. Wir fürchten, daß der Verfasser der Denkschrift doch hier einen allzugroßen Optimismus und Idealismus besitzt, der den tatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht wird. Wir fürchten vor allem, daß unsere Jugend nicht mehr zur ernsten pflichtgemäßen Arbeit erzogen wird und damit eine der Hauptaufgaben unserer ganzen Schulerziehung empfindlich Schaden leidet.

Daß man unsere Jugend vor einer Überbürdung bewahren will, begrüßen auch wir. Daß man ferner der körperlichen Erziehung ein geraumes Maß schenkt, ist namentlich in unsern Tagen notwendig, aber auch hier vermißt man etwas, die Einstellung auf die große Gesamtidee unseres höheren Schulwesens.

Auf die große Zahl von Einzelfragen, die die Denkschrift aufwirft, soll nicht eingegangen werden. Eine Reihe davon haben wir in einem größeren Artikel, der in Nr. 2 der Zeitschrift „Schule und Erziehung“ erscheint, behandelt. (Verlag der Katholischen Schulorganisation, Düsseldorf.)

Fassen wir das Gesamtergebnis unserer Darlegungen zusammen, so ist bei aller Anerkennung eines starken Reformwillens und bei aller freudigen Begrüßung mancher Einzelheit doch die Denkschrift als ganze keine geeignete Grundlage für die Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens. Dafür fehlt es ihr an der nötigen Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens, an einer genügend tiefen Auffassung der ganzen Bildungsarbeit und am Verständnis für die stärksten Kräfte, die in unserem Volkstum wirksam sind.

Aufgabe der deutschen Katholiken wird es sein, sich vor die heiligen Güter, die der Katholizismus allzeit gepflegt hat, schützend zu stellen, unsere Schulen vor einem Geist zu bewahren, der die Grundlage der katholischen Weltanschauung untergräbt, unsere Jugend hinzuführen zu wirklich umfassender, tiefer Bildung und sie zu erziehen zu pflichtmäßiger Arbeit, den Schularten, in denen diese Ziele am besten erreicht werden können, besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden, das Prinzip des Rechtsausgleiches auch für die höheren Schulen zur Anerkennung zu bringen. Mehr als einmal hat der Katholizismus das Abendland vor dem Untergang bewahrt und auch heute erkennt man in weiten nichtkatholischen Kreisen die hohe Mission des Katholizismus an. Hoffentlich verstehen die deutschen Katholiken selber die Zeichen der Zeit.

Josef Schröteler S. J.

Kulturwende und Katholizismus.

Von allen Seiten kommt die Kunde, daß wir mitten in einer entscheidenden Wende des Geisteslebens stehen. Das gewaltige Schicksal der letzten Jahre hat den tiefen Grund der Menschheit aufgeregt und die großen Fragen aufgewühlt. Die ganze Kultur ist in eine Krisis von weitestem Ausmaß geraten. Von den Altären gestürzter Götzen weg drängen Scharen Enttäuschter in seelischer Not nach neuen Zufluchtsstätten, ohne der versprengten Spätlinge zu achten, die sie zu den verödeten Tempeln zurückrufen wollen. Die Selbstsicherheit der modernen Weltweisheit ist erschüttert und hat einer müden, skeptischen Zurückhaltung, ja stellenweise einer höhnischen Abweisung aller Wissenschaft Platz gemacht.

Die Spuren dieser geistigen Völkerwanderung, die sich überall verfolgen lassen, weisen entsprechend der Herkunft nach sehr verschiedenen Richtungen. Auch Nomaden verlassen ja nicht ganz ihre Heimat; sie nehmen die Eindrücke und Erfahrungen ihrer Vergangenheit mit sich in das neue Land. So suchen auch die heutigen Menschen je nach ihrer natürlichen Veranlagung oder empfangenen Erziehung die Rettung aus dem chaotischen Wirrwarr der Gegenwart auf mannigfachen Wegen. Die einen sehen in dem übertriebenen Individualismus die eigentliche Quelle des uns alle bedrohenden Verfalls und erkennen in den überkommenen Kulturwerten der christlichen Vorzeit den einzigen sichern Schutzwall. Die andern wollen in kühnem Titanendrang und in bewußter Ablehnung des Christentums durch schöpferische Neubildungen alles bisher Dagewesene überbieten und so die Menschheit zu einer nie geahnten Höhe hinaufführen. In beiden Richtungen schwingt gleichzeitig eine religiöse und eine philosophische Welle, die sich naturgemäß vielfach berühren und durchdringen. So kann man in Religion und Philosophie einerseits von einer „katholisierenden" Bewegung sprechen, anderseits aber auch von einem radikalen Unglauben, der sich auf sittlichem Gebiet bis zu dämonischer Verherrlichung des Lasters steigert.

Es ist eine wirre, entwurzelte Zeit, in die wir gestellt sind. Die schroffsten Gegensätze stehen unvermittelt nebeneinander: ausgelassenste Vergnügungsgier und bitterste Armut, zarteste Gewissenhaftigkeit und tierische Verrohung, wärmste Nächstenliebe und kälteste Selbstsucht, kristallklarer Verstand und verschwommenster Mystizismus, blindester Wunderglaube und plattester Materialismus. Aber aus allen Erscheinungen der Gegenwart spricht tiefe Unzufriedenheit mit dem Bestehenden und Ratlosigkeit über das, was werden soll. Es ist weithin ein Dämmerzustand zwischen Wissen und Glauben eingetreten, den viele etwas voreilig als Erwachen religiösen Geistes ausgeben und preisen, während er doch wesentlich die Enttäuschung über versunkene Ideale widerspiegelt und höchstens Sehnsucht nach einem besseren Ersatz verrät.

Die Kulturkrisis schleicht durch ganz Europa, aber sie hat zweifellos in Deutschland ihre schärfste Form angenommen. Von jeher ist ja der Kampf um Fragen der Weltanschauung im deutschen Volke mit einem Ernst, einer Tiefe und Leidenschaftlichkeit geführt worden wie vielleicht in keinem andern Lande der Welt. Von unserer ganzen Geschichte gelten die Worte, die Hein-

rich Laube[1] im Jahre 1845 niederschrieb: „Was man auch sagen mag, sie (die religiösen Interessen) sind der lebendige Punkt unsrer Politik, der lebendige Punkt unsrer Kunstformen. Sprecht von Liberalismus, von Konstitution, von Republik, ihr findet nur gebildete Zustimmung oder Ablehnung, ihr findet nur jenen matten Ton, welcher dem abstrahierten Interesse entspricht. Sprecht von Luther, vom Papste, vom Glaubensbekenntnisse, und die Äußerung leidenschaftlichen Anteils fliegt euch entgegen." So wird es begreiflich, warum jede Schicksalsfrage unserer Nation in die Tiefe geht und an jene Wunde rührt, die seit den Tagen der Reformation in dem Volkskörper blutet und sich nicht schließen will. Wie ein Gespenst tritt in Zeiten schwerer Not die bange Frage an uns heran, ob wir als Volk auf dem rechten Wege sind, und ob wir nicht doch zur alten Kirche, die einst alle umschloß, zurückkehren müssen.

Was sich seit langen Jahren allmählich vorbereitet hat, das ist nun in unsern Tagen unter den Erschütterungen des Krieges und der Niederlage vollends aufgebrochen: das Suchen der Volksseele nach einem neuen Ideal, nach einem geistigen Halt, nach einem würdigen Lebensinhalt. Wo ist für uns der Stern, der in der Finsternis leuchtet?

Da ist es denn nur zu natürlich, daß sich von dem dunklen Hintergrund der Gegenwart wieder deutlicher das „unter den Völkern hochragende Zeichen" (Is. 11, 12) abhebt, das nach den Worten des Vatikanischen Konzils die Irrenden zu sich einladet, damit sie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen: die römisch-katholische Kirche, die auch von dem furchtbaren Umsturz der letzten Jahre wie unberührt erscheint. In der Tat haben sich viele, die früher katholische Dinge keiner Aufmerksamkeit gewürdigt hätten, dem Studium des längst totgesagten Katholizismus zugewandt, so daß man in dieser Hinsicht von einem Erwachen der Kirche in den Seelen sprechen kann.

Auf den verschiedensten Gebieten lassen sich die Äußerungen dieser Annäherung an den Katholizismus feststellen. Selbst innerhalb der kirchlichen Kreise des Protestantismus, in denen sich solche Bekundungen nur scheu und vorsichtig hervorwagen, konnte man vielerorts ein Nachlassen der alten Kampfeslust beobachten. Urteile von überraschender Unbefangenheit über den Lehrgehalt, die Liturgie, die Disziplin, die soziale und karitative Tätigkeit der katholischen Kirche begegneten in den Schriften und Vorträgen führender protestantischer Männer. Der feindselige Ton des Evangelischen Bundes fand nicht mehr das Echo wie ehedem. Es ist jedenfalls ein denkwürdiges Zeichen der Zeit, daß in München der Primas des protestantischen Schwedens, Nathan Söderblom, im Mai 1923 vor einem großen, zum guten Teil protestantischen Hörerkreis ohne Widerspruch den hl. Ignatius von Loyola in die Liste der religiösen Genies einreihen konnte, während es doch älteste und treueste protestantische Überlieferung ist, in dem Stifter des Jesuitenordens nur einen verschlagenen und herrschsüchtigen Intriganten zu sehen.

Auffallender noch mußte das geradezu seltsame Interesse erscheinen, das plötzlich in protestantischen und freigeistigen Kreisen für die katholische Frömmigkeit und Mystik sich regte. Akatholische Verlage veranstalteten Ausgaben mittelalterlicher Mystiker und fanden großen Absatz. Aus dem grellen Tages-

[1] Einleitung zu „Monaldeschi": Gesammelte Werke 23 (Leipzig 1909) 16.

licht, das seinen stechenden Strahl nur auf blutige Schlachtfelder, gestürzte Throne, verzweifelnde Volksgenossen und eine ratlose Wissenschaft fallen ließ, flüchteten gequälte Menschen mit heißem Verlangen nach Ruhe und Erlösung in das geheimnisvolle Halbdunkel mittelalterlicher Kathedralen, und wenn ihnen auch der Glaube fehlte, so wollten sie doch wenigstens für Augenblicke etwas von dem Zauber und der Wonne gottverzückter Seelen in ihre eigene arme, verschmachtende Seele hineintrinken.

Nicht der kritische Verstand weckte hier das Interesse für die Kirche; die Annäherung geschah von den Bedürfnissen des Lebens aus. Die Frage ging dahin, was die Kirche für das Leben, die Wirklichkeit bieten, was sie zur Erneuerung einer an sich selbst irregewordenen Menschheit leisten könne. In diese Richtung zielten auch die drei katholischen Sonderhefte der „Tat", die im Verlag Diederichs in Jena erschienen und eifrig gelesen und besprochen wurden. Es war, als ob sich viele von den wasserleeren Zisternen der modernen Kultur nach den frischen Quellen alter Kraft sehnten, die immerfort in der Kirche sprudeln. Zu Vorträgen katholischer Gelehrten und Literaten fanden sich auch Protestanten und Freidenker ein, nicht um von oben herab eine geringschätzige Kritik zu üben, sondern in aufrichtiger Absicht, den Katholizismus kennenzulernen. Man hatte offenbar das Gefühl, einiges versäumt zu haben, und man begann, sich der Unwissenheit in katholischen Dingen zu schämen. Ja wir erlebten es, daß protestantische Laien sich in die Summa theologica und die Aristoteleskommentare des Aquinaten vertieften. Das Ghetto, in das die Katholiken von außen eingeschlossen waren oder sich selbst in allzu großer Ängstlichkeit eingeschlossen hatten, schien gesprengt zu sein. Zum ersten Mal seit langer Zeit kam dem Katholiken ein Hauch von Ehrfurcht und Erwartung entgegen. Der Umschwung war so überraschend, daß der protestantische Theologieprofessor Heinrich Hermelink[1], freilich etwas überschwenglich, schreiben konnte: „Die allgemeine Stimmung ist bis weit in die protestantischen Kreise hinein heute prokatholisch, wo sie vor zwanzig Jahren überwiegend antikatholisch war."

Am deutlichsten kommt aber der Wandel im modernen Geistesleben zum Vorschein, wenn wir das eigentlich wissenschaftliche Gebiet ins Auge fassen. Früher traf auf die Vertreter der modernen Philosophie durchweg zu, was Friedrich Paulsen[2] schrieb, daß man gewöhnt sei, das kirchliche (katholische) System „als eine Welt für sich, außerhalb der wissenschaftlichen gelegen, zu betrachten". Nimmt man dagegen heute etwa den vierten Band von Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie" in der neuen Bearbeitung durch Konstantin Oesterreich[3] zur Hand, so erstaunt man über die vielen Wahrzeichen einer zwar langsam, aber in der Tiefe sich vollziehenden Annäherung an die scholastische Philosophie. Hier hat offenbar die gründliche Arbeit von Männern wie Denifle, Ehrle, Hertling, Baeumker u. a. ihre Früchte getragen, ein Beweis, daß stille, entsagungsvolle Arbeit auf die Dauer sich doch durchsetzt und nachhaltiger wirkt als durch Reklame aufgebauschte, aber ebenso schnell vergessene Modeschriften eines durch Phantasie

[1] Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart (Gotha-Stuttgart [2]1924) 2.
[2] Philosophia militans[4] (Berlin 1908) 6 f. [3] 12. Auflage, Berlin 1923, Mittler.

und Rhetorik blendenden Literatentums. Aber es soll weder verkannt noch verschwiegen werden, daß auch durch Männer wie Busse, Franz Brentano, Külpe, Messer u. a. aristotelisch-scholastisches Gedankengut für die moderne Philosophie neu entdeckt oder gerettet wurde.

Fast in allen Zweigen der Philosophie sehen wir die Umformung vor sich gehen. In der Erkenntnistheorie strebt der kritische Realismus die Öde des Kantischen Kritizismus zu überwinden und zur Erkenntnis der Wirklichkeit vorzustoßen. In der Psychologie weicht die Aktualitätstheorie zurück vor der Annahme eines seelischen Substrats; die Persönlichkeit, die sich der experimentellen Zerlegung widersetzt, rückt wieder in den Mittelpunkt der Seelenlehre. In der Naturphilosophie mehren sich die Philosophen und Biologen, die sich um Hans Driesch (Leipzig) und Julius Schaxel (Jena) scharen und durch ihren Neo-Vitalismus dem materialistisch gefaßten Darwinismus grundsätzlich entgegenwirken. In der Rechtsphilosophie kann der alte extreme Rechtspositivismus als überwunden gelten. Wenn auch der Name „Naturrecht" von vielen noch gemieden wird, so kommen doch die Aufstellungen bedeutender moderner Rechtslehrer sachlich auf die Anerkennung eines über allen Menschen und Völkern stehenden Vernunftrechts hinaus. Wie sehr das Interesse für das Naturrecht gewachsen ist, beweist der Umstand, daß das „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie" (Berlin, Rothschild) im Oktober 1922 über katholische Rechtsphilosophie ein eigenes Heft herausgab mit Beiträgen von Cathrein, Eichmann, Grabmann, Mausbach u. a. Ja selbst der Name Gottes taucht wieder auf den Blättern der modernen Wissenschaft auf, und man spricht von einem auch wissenschaftlich zuverlässigen Weg zur Erkenntnis Gottes.

Alle diese verschiedenen Strömungen scheinen sich zu dem tragischen Konflikt der modernen Kultur zusammenzustauen, dessen ganze Wucht zur Überwindung des Historismus und damit des 19. Jahrhunderts drängt. Mit der Schwere einer unendlichen Verantwortung lastet auf unserer Zeit die Stellungnahme zum Absoluten, zur Religion; denn es hat sich klar ergeben, daß der alles zernagende Relativismus des letzten Jahrhunderts im Grunde jede Kultur und jede sittliche Würde gefährdet und vernichtet. Der Mensch aber will nicht eine flüchtige Welle im Zeitgeschehen, er will eine Persönlichkeit von bleibendem Werte sein. Daher ist in unsern Tagen die Kulturphilosophie zu so großer, ja beherrschender Bedeutung im Geistesleben gelangt.

Auch von radikaler Seite wird der Umschwung in der modernen Geisteshaltung anerkannt. So schreibt in den „Sozialistischen Monatsheften"[1] Christian Herrmann: „Die Philosophie befindet sich gegenwärtig in einer tiefgreifenden Umwandlung, die die grundlegenden Voraussetzungen in ihrer Geltung erschüttert.... Bemerkenswert für die alles verändernde Neuorientierung ist der immer stärker werdende Einfluß der katholischen Philosophie, die bisher abseits von dem lebendigen Geschehen und unbeachtet ihre Straße zog, heute aber aufmerksam verfolgt werden muß, wenn man viele Erscheinungen in der strengsten wissenschaftlichen Philosophie verstehen will. Denn man begegnet heute Gedanken, die der Zeit Augustins bis Wilhelm von Occams entstammen, auch bei Leuten, die in gar keinem sonstigen Zusammenhang mit dem Katholizismus stehen."

[1] 58. Band (Berlin 1922) 424.

Entsprechend klingt die Klage, die in den „Monistischen Monatsheften“ [1] Professor Robert Riemann, ein Führer der Freidenker, anstimmt: „Der Nebel der Mystik umwölkt gegenwärtig alles. Man redet vom Irrationalen, von der Überlegenheit des Lebens über die Begriffswelt, von religiöser Grundstimmung und schicksalhafter Gebundenheit. An den Universitäten klingt der Ton gedämpft und feierlich; draußen macht sich nicht selten ein marktschreierisches Pathos geltend. In Pfullingen (Württemberg) erscheint das Organ des Neugeistbundes unter dem Titel ‚Die Weiße Fahne‘. Unter dieser kämpft man für innere Einkehr, Vergeistigung und Vertiefung, also gegen Ungeist, Roheit und Materialismus. Für den Neugeistbündler fallen diese drei Begriffe nämlich zusammen. Sie sind ausgesprochene Dualisten. Ihre Gegenüberstellung von Geist und Ungeist ist die alte von Diesseits und Jenseits oder sinnlicher und übersinnlicher Welt. Zu den Mitarbeitern dieses Dualistenblattes aber gehören Männer, deren Namen einmal in unserer Monistenwelt einen guten Klang gehabt hat: Ed. Aigner, Aug. Horneffer, J. Unold. Es gehört sogar (Universitätsprofessor) J. M. Verweyen dazu, der noch nicht aus unsern Reihen geschieden ist.“

Zweifellos haben bei dieser geistigen Umstellung in Deutschland auch die trostlosen politischen und sozialen Verhältnisse mitgewirkt. Ein vom äußern Feind mißhandeltes Volk bedarf zu seiner Wiederaufrichtung eines hohen Idealismus, der unmöglich aus einer materialistischen Gesinnung und einer einseitigen Diesseitskultur hervorgehen kann. Da ferner aus unserer geistigen Zersplitterung die reichste Quelle der nationalen Not fließt, mußte ernsten Geistern von selbst der Gedanke kommen, ob denn nicht ein Weg zur Einigung in den großen Fragen des Lebens zu finden sei. Mit Recht erkannte man dabei in der Unwissenheit um die Anschauungen der andern den tiefsten Grund des gegenseitigen Nichtverstehens und der Unverträglichkeit, und man suchte nach Mitteln, diese Unwissenheit zu beheben. So sprach z. B. im „Berliner Tageblatt“ [2] Erich Dombrowski die Erwartung aus: „Wir hoffen, daß nun, wo einmal diese (engen parteilichen und konfessionellen) Schranken gefallen sind, auch die großen geistigen Werte, die aus der katholischen Weltanschauung heraus entstanden sind, die Bücher eines Augustin, eines Thomas von Kempen (Aquin?), eines Görres, eines Janssen, eines Konstantin Frantz, um nur im Vorübergehen einige zu nennen, bei uns allgemein bekannt werden und zur Überbrückung der tiefen konfessionellen Kluft beitragen möchten.“

Da es dem Menschen eigen ist, dort, wo er Anfänge sieht, gleich die fernere Entwicklung vorwegzunehmen, so ist es nicht verwunderlich, wenn der Umschwung im modernen Geistesleben zu weitgehenden Hoffnungen und Befürchtungen Anlaß gegeben hat. In leuchtenden oder erschreckenden Bildern sah man bereits die Rückkehr ganz Deutschlands zur katholischen Kirche. Der Kölner Privatdozent Dr. Honigsheim gab in der „Vossischen Zeitung“ [3] einem Aufsatz über die veränderte Geisteshaltung der Gegenwart sogar die herausfordernde Überschrift: „Der Katholizismus als Erbe“. Konvertiten, die sich zahlreicher als sonst zum Übertritt meldeten, schienen die Vorhut einer großen Schar neuer und glaubenseifriger Katholiken zu sein. Protestantisch-kirchliche Kreise wurden angesichts dieser Vorgänge von einer Art

[1] 8. Jahrgang (Hamburg 1923) 278 f. [2] Nr. 561 vom 6. Dezember 1921.
[3] Nr. 511 vom 28. Oktober 1923.

Panikstimmung ergriffen. Man sprach dort von einem Eroberungsfeldzug der katholischen Kirche, von einer neuen „Gegenreformation", von der Roma triumphans und dem Vatikan als dem größten Kriegs- und Revolutionsgewinner. Was das Ergebnis einer innern Geistesentwicklung und äußerer Umstände war, wurde dabei in seltsamer Verkennung der wirklichen Verhältnisse der bewußten Absicht und zielstrebigen Arbeit der Katholiken zugeschrieben. Alarmierende Reden und Schriften erregten Unruhe und Besorgnis um Bestand und Sicherheit der protestantischen Kirche. Die naturgemäße Folge blieb nicht aus, und so erlebten wir denn stellenweise einen Ausbruch des wildesten furor protestanticus, der durch maßlose Gehässigkeit ersetzte, was ihm an innerer Kraft und äußerer Macht fehlte.

Wir haben schon wiederholt der Ansicht Ausdruck verliehen, daß wir diese hochfliegenden Hoffnungen oder schreckhaften Befürchtungen sachlich nicht für gerechtfertigt halten. Es darf nicht übersehen werden, daß die geschilderte geistige Bewegung vielfach nicht aus ernsten Gründen der Vernunft, sondern aus Stimmungen des Augenblicks erwachsen ist. Ja man kann die Beobachtung machen, daß in demselben Maße, als die Furcht vor dem drohenden Bolschewismus schwindet, auch die Hinneigung zum Katholizismus abnimmt; denn vieles in dieser Hinneigung erklärt sich aus der Stimmung einer verwirrten Zeit, die von dem Gedanken an den „Untergang des Abendlandes" wie gebannt war.

Freilich kann niemand mit Sicherheit die weiteren Auswirkungen der Wandlung bestimmen, die sich heute in den Tiefen der Geistigkeit vollzieht, aber nach menschlicher Voraussicht ist in absehbarer Zeit für Deutschland keine wesentliche Änderung in dem äußern Bestand der Konfessionen und Weltanschauungen zu erwarten. Es handelt sich also in der Gegenwart nicht um eine Massenrückkehr zur katholischen Kirche. Zu einer solchen Bewegung fehlen sowohl auf protestantischer als auf katholischer Seite die notwendigen Voraussetzungen.

Wie die organische Natur in ihrer Entwicklung keine Sprünge macht, sondern nur langsame Übergänge stattfinden, so ist es auch im Geistesleben. Nur in vorbereiteten Seelen kann der Same der katholischen Lehre aufgehen und Früchte tragen. Treibhauskulturen würden in den Stürmen des Lebens nicht standhalten. Wer etwas Seelengeschichte kennt, kennt die Gefahr überstürzter Konversionen, die alsbald wieder in enttäuschte Rückfälle umschlagen. Auch auf katholischer Seite sind die Vorbedingungen für eine große geistige Umstellung erst noch zu schaffen. Nicht daran kommt uns ein Zweifel, ob der Katholizismus in sich die Kraft habe, die heutige Welt zu erneuern, wie er ehemals die antike erneuert hat. Aber dunkel scheint die Frage, ob die heutige Generation von Katholiken in ihrer Gesamthaltung in solcher Tiefe und Wärme von ihrer Religion durchdrungen, so erfüllt von erleuchtetem Glauben und tatkräftiger Nächstenliebe ist, daß sich an ihrem Feuer viele Fremde entzünden können. Wenn das nicht der Fall ist, dann ist es dringlicher, das schwache Feuer im stillen zu hüten und zu nähren, bis es zu starker Flamme entfacht ist. Die Kirchengeschichte warnt in zahlreichen Beispielen vor dem Versuch und vor dem Wunsch, Tiefe durch Breite und Qualität durch Quantität zu ersetzen.

Überschauen wir das große Kampffeld, auf dem das Ringen der Weltanschauungen ausgefochten wird, und prüfen wir unbefangen die Aussichten

des Kampfes, so müssen wir gestehen, daß für den Sieg der Wahrheit weit mehr als von einzelnen gelegentlichen Konversionen, die an dem Gesamtbild nichts ändern, von einer neuen Geisteshaltung zu erhoffen ist, die unter Verzicht auf augenblickliche Triumphe den Hauptwert auf grundsätzliche Auseinandersetzung der religiösen Anschauungen legt.

Wenn also noch auf viele Jahre hinaus die religiöse Spaltung Deutschlands nicht zu beheben ist, so ist es doch eine andere Frage, ob die weltanschaulichen Gegensätze immer so schroff und unversöhnlich bleiben sollen, wie sie es zum größten Schaden dieses Landes auch auf politischem und sozialem Gebiet bisher gewesen sind. Vielleicht läßt sich doch allmählich ein gegenseitiges Verstehen anbahnen, das auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch wohltuend einwirken und den unvermeidlichen Kampf in Formen lenken würde, wie sie gebildeter Menschen und eines Kulturvolkes einzig würdig sind.

Indessen stellen sich schon der Erreichung dieses bescheiden gesteckten Zieles nicht wenige Hindernisse in den Weg.

Zunächst ist in Deutschland jene Gattung von Menschen noch lange nicht ausgestorben, die sich einen geistigen Kampf nur nach Art von Faustkämpfern und Marktschreiern denken können; sie beherrschen noch weithin die Presse und die Kundgebungen der Massen. An unentwegten Fanatikern wird es überdies schon deshalb nie fehlen, weil es immer von Haus aus Kampfnaturen geben wird, die geflissentlich stets das Trennende hervorsuchen und hervorkehren. Ja wer aufmerksam das Leben betrachtet, könnte auf den Gedanken kommen, die Anlage nach dieser Seite sei schon mit der Keimzelle gegeben; so früh tritt sie auf und so zäh behauptet sie sich. Es werden deshalb auch immer Ausschreitungen der Polemik zu beklagen sein. Aber gegen die Heißsporne muß eine starke Phalanx derer sich bilden, die, des wüsten Zankes überdrüssig, auch in dem Gegner den Menschen und den Volksgenossen achten und selbst in der ärgsten Hitze des Gefechts das Ziel alles Kämpfens nicht aus dem Auge verlieren, der Verständigung und Versöhnung der Geister in der Wahrheit und Liebe zu dienen. Auch der Kampf kann Menschen verbinden, wenn er mit lauterem Herzen und ritterlichen Waffen geführt wird; denn über solchem Kampfe schwebt in nie verwelkender Schöne das Wort des großen Augustinus: „Siegen kann nur die Wahrheit, und der Sieg der Wahrheit ist die Liebe.“ [1]

Eine zweite Schwierigkeit einer friedlichen Verständigung liegt in der großen innern und äußern Entfremdung, die zwischen den Vertretern und Anhängern der entgegengesetzten Weltanschauungen Platz gegriffen hat. Die Spaltung ist bis zu den tiefsten Grundlagen und letzten Voraussetzungen alles menschlichen Wissens und Glaubens gedrungen; manchmal könnte es scheinen, als ständen sich verschiedene Welten gegenüber und als redeten Menschen mit einer verschieden organisierten Vernunft in einer verschiedenen Sprache aneinander vorbei. Gläubige Kreise täuschen sich oft über den Grad der Entchristlichung in breiten Schichten unseres Volkes. Es leben Millionen unter uns, die vom Christentum und gar von der katholischen Religion kaum eine

[1] Sermo 358, n. 1; Migne, Patr. lat. XXXIX 1586: Non vincit nisi veritas; victoria veritatis est caritas.

blasse Vorstellung haben. Mit vieler Mühe ist erst ein gemeinsamer Boden zu schaffen, von dem aus eine Annäherung überhaupt möglich wird.

In der Wissenschaft macht sich dazu der Mangel einer einheitlichen Terminologie in verhängnisvollster Weise geltend. Dieselben Ausdrücke werden von den einzelnen Philosophen in ganz verschiedenem Sinne verwendet, so daß es fast notwendig ist, zu jedem bedeutenderen Philosophen ein eigenes Wörterbuch herauszugeben[1].

Zu den sachlichen Meinungsverschiedenheiten kommt noch die persönliche Fremdheit. Der Verkehr von Mensch zu Mensch würde die Gegensätze mildern, weil diese, im Lichte der ganzen Persönlichkeit gesehen, eine andere Färbung annehmen und aus subjektiven Momenten eine Erklärung oder vielleicht Entschuldigung empfangen. Das gedruckte Wort ist nicht immer ein getreuer Vermittler der Gedanken, und während die Theorie die scharfrandigen Umrisse liebt, spinnt das Leben verbindende Fäden zwischen den schroffsten Gegensätzen und den entferntesten Polen. Wir aber haben geistig ein durch Erziehung und Gewöhnung festumgrenztes Kastenwesen, das seine geschriebenen und ungeschriebenen Satzungen hat und auf ihrer treuen Einhaltung besteht. Durch hohe Mauern voneinander geschieden, schauen die einen kaum in die Welt der andern, und der flüchtige Blick, den sie gelegentlich hineinwerfen, läßt sie irgend etwas Befremdliches erhaschen, das die Kluft noch mehr erweitert.

Damit kommen wir zur dritten großen Schwierigkeit einer Verständigung. Es ist die nervöse Hast, die das ganze Leben und Arbeiten des heutigen Menschen beherrscht. Weltanschauliche Erörterungen dürfen, wenn sie Nutzen stiften sollen, nicht in Bausch und Bogen abgemacht werden, sondern müssen mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und in ideengeschichtlichem Zusammenhang von Position zu Position erfolgen. Es genügt nicht, einige offenbare Irrtümer oder Schiefheiten aus dem Gesamtbilde herauszugreifen und als leichte Siegesbeute in der Luft zu schwingen. In strenger Sachlichkeit muß der gegnerische Standpunkt, wie er wirklich ist, erfaßt und beurteilt werden, weshalb ein Eingehen und Einfühlen in die Gedankenwelt des andern als selbstverständliche und unerläßliche Voraussetzung zu gelten hat. Persönliche Anwürfe und rednerische Ergüsse dürfen nicht an Stelle von Beweisen treten, schroffe Kampfesformen nie die Gemüter erhitzen, nie die Irrenden und Suchenden verletzen. Ernste Fragen müssen ernst genommen, aufrichtiges Wahrheitsstreben überall, wo immer es gefunden wird, anerkannt werden. Stete Aufmerksamkeit gebührt besonders den vielen Wahrheiten, die unausgesprochen zwischen den streitenden Parteien liegen, aber ihre verbindende und versöhnende Wirkung nicht ausüben können, weil sie nicht genügend beachtet und hervorgeholt werden; in ihnen schlummern die Keime der gegenseitigen Verständigung.

Wiewohl die Gegenwart nach solch ruhiger, grundsätzlicher Behandlung der Weltanschauungsfragen verlangt, so kann man doch nicht sagen, daß ihre

[1] Die Zerfahrenheit der Terminologie in der modernen Philosophie hat es zuwege gebracht, daß wir nur mit Mühe eindeutig für den andern das bestimmen können, was wir im Sinne haben. So hat man neuerdings das Wort „transsubjektiv" in Umlauf gesetzt, um eine vom denkenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit zu bezeichnen; denn alle andern Ausdrücke: objektiv, real, transzendent, transzendental, sind durch die verschiedene Verwendung bei den einzelnen Philosophen vieldeutig und unbrauchbar geworden.

Geisteshaltung im allgemeinen der Durchdenkung und Austragung schwieriger Probleme günstig sei. Die ewige Unrast des modernen Lebens, die Gespanntheit und Verworrenheit der öffentlichen Verhältnisse sowie die nervöse Erregtheit des geistigen Kampfes lassen die Menschen von heute nicht zu innerer Sammlung kommen. Man will auf die verwickeltsten Fragen alsbald kurze, abgerundete Antworten haben, auch da, wo nur behutsames Prüfen und mühseliges Ringen Erfolg verheißen können; denn die großen Erkenntnisse brauchen Zeit zum Reifen und werden durch voreilige Schlagworte nicht gefördert.

Nietzsche[1], der freilich selbst mehr Leidenschaft als Sachlichkeit war, hat einmal scharf diese Quelle vieler Mißverständnisse beleuchtet: „Weil Zeit zum Denken und Ruhe im Denken fehlt, so erwägt man abweichende Ansichten nicht mehr: man begnügt sich, sie zu hassen. Bei der ungeheuren Beschleunigung des Lebens wird Geist und Auge an ein halbes Sehen und Urteilen gewöhnt, und jedermann gleicht den Reisenden, welche Land und Volk von der Eisenbahn aus kennenlernen. Selbständige und vorsichtige Haltung der Erkenntnis schätzt man beinahe als eine Art Verrücktheit ab." Man mag diese Äußerung übertrieben finden, viel Wahres enthält sie ohne Zweifel. Der Eifer und die Eile, den andern zu widerlegen und zu „erledigen", nehmen die Fähigkeit, ihn zu verstehen und seiner Ansicht gerecht zu werden. Selbst den wissenschaftlichen Betrieb hat diese krankhafte Hast ergriffen. So sind wir denn allzuoft Zeugen jenes unfruchtbaren Streites, den halbe oder halbdurchdachte Wahrheiten gegeneinander führen.

* * *

Soll der geistige Kampf zwischen katholischem und nichtkatholischem Denken mit Aussicht auf innern Gewinn geführt werden, dann müssen die Bedingungen des Kampfes auf beiden Seiten diesem Ziele angepaßt werden.

Fallen muß auf der Gegenseite die Überheblichkeit, die wirklich glaubt oder sich den Anschein gibt, als ob es für sie von der Jahrhundertweisheit der katholischen Kirche nichts zu lernen gebe, und als sei z. B. das Mittelalter eine finstere Nacht, die man in der Geschichte der menschlichen Kultur einfach überschlagen könne. Es ist ja meistens krasse Unwissenheit in katholischen Dingen, die sich so lächerlich aufbläht, oder ein armseliger Kulturstolz, der unserem Geschlecht wahrlich recht übel ansteht. Fallen muß auch die zur Überlieferung gewordene Gewohnheit, die katholische Lehre nach den Schriften ihrer Gegner zu beurteilen, statt an der Quelle selbst zu schöpfen. Augustinus[2], der sein Leben lang im Kampfe um die Wahrheit stand, sagt mit Recht, es gebe keine größere Willkürlichkeit, als den Sinn einer Lehre bei ihren Feinden zu erfragen; und doch, wie betrübend und beschämend ist in dieser Hinsicht ein Blick in die akatholische Literatur. Gewiß ist in letzter Zeit eine kleine Wendung zum Besseren eingetreten, aber wie vieles muß noch geschehen, bis das Weitergeben tausendmal widerlegter Entstellungen der katholischen Lehre unterbleibt.

Man braucht nicht in die populäre Literatur hinabzusteigen, um Spuren gröblicher Verzeichnung der katholischen Lehre zu begegnen. Greifen wir irgendein Beispiel heraus. Die katholische Kirche hat nie den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf vergessen und nie zu einer Vergötterung der Heiligen oder gar des Papstes Anlaß

[1] Menschliches, Allzumenschliches I, n. 282.
[2] De utilitate credendi c. 6; Migne, Patr. lat. XLII 74.

gegeben. Und doch kann selbst Harnack es nicht unterlassen, die (falsche) Nachricht zu vermerken, „daß Gebete zum Papst im Druck erschienen sind"; er befürchtet offenbar so etwas wie eine Anbetung des Papstes[1]. Eine andere Koryphäe der Berliner Universität, der Historiker Eduard Meyer[2], schreibt in einem „Exkurs über den Marienkult": „Im Zentrum der katholischen Volksreligion steht als die große Hauptgottheit Maria, die Θεοτόκος, die große Muttergottheit, welche die Welt beherrscht.... Alle andern göttlichen Mächte sind ihr untergeordnet; der offizielle Obergott, Gott Vater, der Himmelsgott, bleibt, wie in den Volksreligionen fast überall, ganz im Hintergrund, und auch der Gott Christus, der Hauptgott der Kirchenlehre, tritt ganz hinter sie zurück.... Die dominierende Stellung Marias ist so gewaltig, daß sie nicht nur in die offiziellen Gebetsformeln der Kirche als beherrschende Gestalt aufgenommen ist..., sondern daß die römische Kirche schließlich ihre göttliche Geburt unter ihre Glaubenssätze aufgenommen hat, eine der ganz wenigen dogmatischen Festsetzungen, welche die Kirche getroffen hat; selbst die Verehrung der Heiligen ist bekanntlich (!!) kein Dogma, sondern nur pia opinio." Auf der gleichen Linie liegen die Behauptungen, die Rich. Müller-Freienfels[3] aufstellt. Er wirft der katholischen Kirche „volkstümlichen Polytheismus" vor und bemerkt u. a.: „Die heilige Mutter von Czenstochau ist z. B. eine andere Gottheit als diejenige, zu der man nach Lourdes wallfahrtet." Ja er bringt die Frivolität über sich, zu schreiben: „Maria ist für die verschiedensten erotischen Affekte Trösterin."

Angesichts solcher verzerrenden Darstellungen selbst in wissenschaftlichen Werken — sie ließen sich beliebig vermehren — wird man unwillkürlich an das Wort des protestantischen Theologen Fr. M. Schiele[4] erinnert: „Wie wenig kennen und verstehen wir die religiösen Kräfte des Katholizismus. Wie verschließt uns schon der übliche Konfirmandenunterricht, der noch heute im Rüstzeug der Polemik aus dem orthodoxen Zeitalter einherschreitet, den Zugang zu dem innern Leben der Katholiken. Wie groß sind die Aufgaben, die zumal den Theologen der religionsgeschichtlichen Richtung hier noch obliegen — oder bemühen wir uns schon so um das Verständnis des Katholizismus wie um das der Veden, des Buddhismus, des Islams?"

Fragt man nach Belegen für die entstellenden Behauptungen, so werden uns überschwengliche Ausdrücke katholischer Schriftsteller und Auswüchse der Volksandacht entgegengehalten. Aber Entgleisungen und Mißbräuche kommen überall vor, wo Menschen sind; sie werden auch von allen besonnenen Katholiken zurückgewiesen und fallen jedenfalls nicht der Kirche zur Last[5].

---

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] (Tübingen 1910) 760 763.

[2] Ursprung und Anfänge des Christentums I (Stuttgart-Berlin 1921) 79—81; vgl. die Kritik dieses Werkes in der „Christlichen Welt" 35 (1921), 114 ff.

[3] Persönlichkeit und Weltanschauung (Leipzig-Berlin 1919) 144 185.

[4] Evangelische Freiheit, Monatsschrift für die kirchliche Praxis 8 (Tübingen 1908), 491.

[5] So schreibt zum Beispiel der Dogmatiker Pohle über Auswüchse in der Marienverehrung: „Den Ruhm der Mutter Gottes befördert man nicht durch unwahre, unbeweisbare und bedenkliche Behauptungen, wenn sie auch einem noch so wohlgemeinten Eifer für die Ehre Marias entspringen.... Mag man auch der Rhetorik mancher mariologischer Schriftsteller den einen oder andern verfehlten Ausdruck gerne zugute halten, so darf doch ein falscher Eifer für die Ehre der Gottesmutter den nüchternen Dogmatiker nicht von der Sorge entbinden, daß weder die Person noch das Werk des Erlösers selbst dabei zu kurz kommt" (Lehrbuch der Dogmatik[7] II [Paderborn 1921] 229 270). Über Äußerungen eines kirchlichen Byzantinismus schreibt Montalembert freimütig die treffenden Worte: Je n'ai jamais flatté personne ... Je veux même le dire en passant: cette puérile adulation, cet enthousiasme frivole qu'on voit régner aujourd'hui chez tant d'écrivains religieux dès qu'il s'agit d'un pontife ou d'un prince de l'Église, me répugne profondément; je n'en trouve pas la moindre trace dans les grands siècles de foi, dans la grande littérature des pères et des saints (Pie IX et la France en 1849 et en 1859 [4 Bruxelles 1859] 19).

Würde es nicht der Wahrheit und dem Frieden dienen, wenn die Protestanten sich entschließen wollten, ihre Kenntnis der katholischen Kirche an der rechten Quelle zu schöpfen und Vergleiche und Andeutungen zu meiden, die doch notwendig auf katholischer Seite verletzen müssen? Vielleicht daß bei ihnen doch noch einmal die Mahnung ihres Glaubensgenossen Hermelink (a. a. O. 49) Gehör findet: „Endgültiges Ende des Kulturkampfs muß jetzt die Losung sein. Kulturkampf ist nicht nur Bekämpfung der geistigen und religiösen Kräfte des Katholizismus mit äußern staatlichen Zwangsmitteln, wie das namentlich in den dreißiger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in Preußen und Deutschland zur Genüge geschehen ist; sondern Kulturkampf ist eben auch die bei uns beliebte hochmütige oder nur gleichgültige Überhebung, als ob dort in der andern Konfession nur geistiger und kultureller Rückschritt zu finden sei: Catholica sunt, non leguntur."

* * *

Da es aber nicht in unserer Macht steht, die andern zu bessern, so dürfte es nutzbringender sein, den Blick der Aufgabe zuzuwenden, die uns Katholiken durch die Zeitverhältnisse gestellt ist. Diese kann im wesentlichen keine andere sein, als die „unerforschlichen Reichtümer Christi" zu verkünden und die ganze Größe, Tiefe und Weite der katholischen Gedankenwelt vor den Augen der heutigen Menschen zu entfalten (Eph. 3, 8 18). Der moderne Mensch ist trotz aller technischen Errungenschaften ein geistig Notleidender, der nach seelischer Erhebung verlangt. Aber der Weg zur katholischen Wahrheit ist ihm durch vielfache, oft wunderliche Mißverständnisse und Vorurteile versperrt. Es ist unsere Pflicht, ihm diese Hindernisse wegzuräumen.

Zunächst müssen wir Verständnis zeigen für das Gute, das sich auch bei den Andersgläubigen und Andersdenkenden findet. Wir müssen ihnen die Besorgnis nehmen, als ob wir blind seien für alles das, was der Menschengeist seit dem Mittelalter gedacht und gefunden hat, und als ob wir den Fortschritt leugneten, den wir der modernen Wissenschaft verdanken. Ja, das ist die großzügigste Apologie, wenn wir unsere Kirche als den Inbegriff und das Sammelbecken all des Wahren und Guten aufweisen, das sich bei den andern verstreut und zersplittert findet.

Vielleicht haben wir Katholiken in den letzten Jahrzehnten zu stark und einseitig nur den Gegensatz zum modernen Denken hervorgekehrt und darüber die Herstellung der großen Synthese vernachlässigt, die mit offenem Blick alle wertvollen Bestandteile der Zeitwissenschaft und Zeitkultur aufzunehmen bereit ist, einer Synthese, wie sie in ihrer Art von der Hochscholastik mit oft gepriesener Meisterschaft vollbracht worden ist. Es war den großen Lehrern der Kirche immer ein vertrauter und erhebender Gedanke, daß der Logos überallhin die Strahlen seiner Weisheit entsandt habe, und daß der Katholik die Spuren des λόγος σπερματικός auch bei den Gegnern der Kirche aufsuchen und anerkennen müsse. Es sind altchristliche Gedanken, an die wir hier rühren, und doch klingen sie so modern, als seien sie für die heutige Zeit geschrieben. So sagt z. B. im 4. Jahrhundert Lactantius[1]: „Es ist leicht zu zeigen, daß fast die

[1] Divin. Instit. l. 7, c. 7; Migne, Patr. lat. VI 759. Ebenso vor ihm beinahe wörtlich Klemens von Alexandrien, Strom. 1, 13; Migne, Patr. gr. VIII 755.

gesamte Wahrheit unter die einzelnen Philosophen und Sekten verteilt ist, daß keine Sekte so abwegig und kein Philosoph so töricht gewesen ist, daß sie nicht etwas Wahres gesehen hätten.... Wenn daher jemand aufstände, der die bei den einzelnen und bei den Sekten verstreute Wahrheit sammelte und in ein System vereinigte, der würde in der Tat von uns nicht abweichen.... Ja, wenn er es zufällig zustande brächte, dann wäre er der Sache nach ein guter Philosoph, und wiewohl er sich nicht auf göttliche Zeugnisse berufen könnte, so würde doch die Wahrheit selbst in ihrem eigenen Lichte strahlen."

In diesem Sinne kann ich A. Messer zustimmen, der in seinem Bekenntnisbuche[1] es als förderlich bezeichnet, wenn bei den Katholiken „jenes ängstliche Mißtrauen gegenüber allem, was außerhalb der Kirche steht, schwindet. Es ist nun einmal Tatsache, daß das außerkatholische moderne Geistesleben auf allen Gebieten sehr viel Wertvolles hervorgebracht hat; vieles auch, was den Lehren des Glaubens innerlich weit näher verwandt ist, als man gewöhnlich ahnt. Also mehr Zutrauen zu dem eigenen geistigen Besitz und seiner überwindenden, werbenden Kraft, und weg mit der engherzigen, furchtsamen Abschließung vor allem ‚Modernen'! Auch darin waltet Gott. Und es gibt wohl keine wirksamere Rechtfertigung des katholischen Glaubens und kein besseres Mittel, die vielen Vorurteile gegen alles Katholische zu zerstreuen, als daß die Katholiken mit denen, die außerhalb der Kirche stehen, sich einträchtig zusammenfinden auf all den Gebieten, wo es gilt, für das Wohl des Vaterlandes und der Menschheit zu wirken und an der Förderung der gemeinsamen Kulturgüter zu arbeiten." Freilich wird man gleichzeitig an die Katholiken die Mahnung zu richten haben, erst ihren eigenen Glauben recht kennenzulernen, ehe sie den Wettbewerb mit Andersdenkenden aufnehmen,

Das Bestreben, Wahrheit und Irrtum in den Aufstellungen der andern zu sondern, führt von selbst zu einer eingehenden Befassung mit ihren Werken. Jede skizzenhafte, schematische Darstellung bringt ja die Gefahr mit sich, ein verzerrtes Bild zu bieten, und weckt den Verdacht, daß der Gegner zum Zweck wirksamer Widerlegung vorher zurechtgestutzt worden sei. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn die Gegner in den wenigen magern Strichen, die ihnen in den katholischen Lehrbüchern gewidmet werden, oft keine getreue Wiedergabe ihrer Ansichten finden können. Wer diese Gegner nur aus solchen kurzen Auszügen kennt, dem wird es stets unfaßbar bleiben, wie solche Männer auf das Geistesleben einen so großen Einfluß ausüben konnten.

Ganz anders ist das Verfahren und weit reicher der Gewinn, wenn wir uns bemühen, den Andersdenkenden, auch wenn sie erklärte Feinde unserer Kirche sind, auf ihren Gedankenspuren zu folgen und Wege und Abwege bloßzulegen. So haben es in der Vorzeit die großen Verteidiger der katholischen Lehre stets gehalten. Wie wenig umfangreich und ergiebig wäre beispielsweise die patristische Literatur, wenn die Kirchenväter sich damit begnügt hätten, Behauptung gegen Behauptung zu setzen oder nur die Entscheidungen der Konzilien zu wiederholen und zu erläutern. Nein, sie folgten Schritt für Schritt mit einer uns heute ermüdenden Ausführlichkeit in den damals brennenden Fragen den Aufstellungen ihrer Gegner und strebten deren Gründe von innen heraus zu entkräften. Sie empfanden die Probleme ihrer Zeit so ernst und schmerzlich, wie nur je ein moderner Katholik die heutigen empfinden kann. Aber unverzagt

[1] Glauben und Wissen (München 1919) 125.

machten sie sich an die Arbeit, immer tiefer drangen sie in Sinn und Tragweite der katholischen Wahrheit ein und hinterließen so der Nachwelt einen unerschöpflichen Schatz theoretischer und praktischer Weisheit[1]. Sie haben in der Tat, wie Augustinus[2] bezeichnend sagt, die spolia Aegypti (2 Mos. 3, 22), d. h. die Wahrheitsgehalte der heidnischen Philosophie, den Händen ihrer „unrechtmäßigen Besitzer" entwunden und dem Kammergut der Kirche einverleibt. Was sie für ihre Zeit geleistet, haben wir für die unsrige zu vollbringen.

Unsere Hauptaufmerksamkeit muß dementsprechend den Fragen gelten, die heute die Geister beschäftigen und beunruhigen. Wer etwas Fühlung mit dem Leben hat, weiß, mit welchem Heißhunger die Menschen nach Schriften greifen, in denen sie Aufschluß über die Fragen vermuten, die ihnen auf der Seele brennen; er kennt aber auch ihre schmerzliche Enttäuschung, wenn sie gewahren, daß der Verfasser aus Klugheitsrücksichten oder ähnlichen Gründen die eigentlich heiklen Punkte umgeht.

Was wir brauchen, ist nicht eine Gelehrsamkeit, die unnützen Ballast früherer Jahrhunderte weiterschleppt und vor gelangweilten Schülern gleichgültige Erkenntnisse ausbreitet, sondern eine Wissenschaft, die auf die stillen Fragen der heutigen Menschen unaufgefordert Antwort gibt. Die Ausgrabung oder Schaustellung veralteter und lebensfremder Meinungen hat keinen Wert. Alles Vergangene muß aus der Ferne des Todes in die Nähe des Lebens gerückt werden, um wieder Licht empfangen und spenden zu können. Was wir aus den reichen Fundgruben der Vorzeit zutage fördern, muß den neuen Fragen angepaßt und auf sie zugerichtet sein, damit die katholische Wissenschaft dem modernen Menschen nicht überlebt erscheine. Nur dann ist das Studium der alten Autoren fruchtbar, wenn der Blick für die Probleme der Gegenwart geweckt ist. Alsdann entdeckt das geschärfte Auge die Goldkörner, die sich in gangbare Münze für unsere Tage umprägen lassen. Kurz gesagt, die katholische Wissenschaft darf kein archaistisch anmutendes Gewand tragen, sondern muß in sich immerfort das Wunder des Lebens wirken: einerseits die große Überlieferung der Jahrhunderte getreu zu bewahren und weiterzugeben, anderseits so frisch und jugendlich zu sein und zu erscheinen, als sei sie gerade für den modernen Menschen geschaffen.

Das wird ihr dann und nur dann gelingen, wenn sie, an ihrer Grundeinstellung festhaltend, sich nicht scheu von den Kampfstätten des Geistes zurückzieht, sondern enge Fühlung mit dem fließenden Leben sucht. Sie muß Auge und Herz nicht nur den starren Formen festgelegter Lehren zuwenden und deren objektive Gültigkeit betonen, sondern auch die subjektive Aneignung der objektiven Wahrheit und die mit diesem Seelenvorgang gegebenen innern Krisen berücksichtigen. Zu ihrer Aufgabe gehört es daher, sich liebevoll in das Werden neuer geistiger Richtungen zu versenken und die verstreuten Wahrheitsgehalte auch dort wiederzuerkennen, wo sie in ungewohnter Zusammenfassung, Beleuchtung und Sprache auftreten; vor allem aber kommt es darauf an, die Not der modernen Seele in ihrer tiefsten Wurzel zu verstehen und verstehend zu heilen. Am siegreichsten und anziehendsten wird die katholische Wahrheit

[1] Augustinus: Cum enim respondetur haereticis ex necessitate, aedificantur catholici ex utilitate. In Ps. 106, n. 14; Migne, Patr. lat. XXXVII 1429.

[2] De doctrina christiana l. 2, c. 40; Migne, Patr. lat. XXXIV 63.

für sich werben, wenn sie durch das Medium einer bedeutenden, treukatholischen, aber auch modern empfindenden Persönlichkeit hindurchgegangen ist und in ihr Blut und Leben angenommen hat.

Das Gefühl der Verantwortung gegenüber der Not der Seelen wird uns davor bewahren, die entscheidenden Fragen des heutigen Geisteslebens zu vernachlässigen, um die ganze Kraft der Austragung subtiler Schul- und Parteifragen zuzuwenden. Das 16. Jahrhundert kann uns hierin eine beredte Warnung sein. Damals stritten sich die Theologen in den romanischen Ländern mit unermüdlichem Eifer und unbeugsamem Eigensinn über die dunkelsten Fragen der Wirksamkeit der Gnade, während zu gleicher Zeit im Norden Europas Millionen von Gläubigen aus Mangel an der notwendigsten Seelsorge der Kirche verloren gingen.

Entsprechend der kritischen Einstellung des modernen Denkens muß die katholische Wissenschaft stets sorgfältig die Voraussetzungen und die Beweiskraft ihrer Aufstellungen prüfen, damit alsbald ersichtlich ist, von welchem Boden aus der Kampf geführt wird. Oft würde sich die Verteidigung der katholischen Lehre viel eindrucksvoller gestalten, wenn die katholischen Denker an philosophische Probleme nicht unmittelbar als Theologen heranträten, sondern in gleicher Ebene und mit gleichen Waffen wie ihre Gegner kämpfen wollten. Nicht jeder Akatholik, der die Stichhaltigkeit der Vernunftbeweise für irgend eine katholische Lehre leugnet oder bezweifelt, ist schon als Gegner auf philosophischem Gebiet anzusehen. Es kann ja durchaus sein, daß die Vernunft in der betreffenden Frage nur Wahrscheinlichkeiten zu bieten vermag und die Sicherheit sich erst aus der Offenbarung ergibt. Sagen wir es frei heraus: Wenn alles, was durchgängig in den Lehrbüchern der katholischen Philosophie steht, als gesicherte, aus der bloßen Vernunft bewiesene Erkenntnis zu gelten hat, dann wäre es schwer einzusehen, warum für die klare, sichere und leichte Erkenntnis der religiösen und sittlichen Wahrheiten von den Theologen noch eine Offenbarung als relativ notwendig erachtet wird.

Wer in apologetischem Übereifer zu viel beweisen will, gefährdet das Vertrauen auch zu seinen sachlich begründeten Darlegungen. Kein einsichtiger Katholik wird sich trotz aller Hochschätzung des Lichtes, das ihm sein Glaube in den großen Fragen des Lebens spendet, der anmaßlichen Selbsttäuschung hingeben, als wisse er nun alles, und als bestänben für ihn keine ernsten und wichtigen Probleme mehr. Eingedenk dessen, daß wir Menschen hienieden immer Suchende und Kämpfende bleiben und vielfachen Irrtümern unterworfen sind, wird er stets sich bereit finden, seine Ansichten und Gründe gegen bessere des Gegners einzutauschen, und jedem dankbar sich verpflichtet fühlen, der seine Erkenntnisse berichtigt oder bereichert[1].

Eine methodisch-kritische Sonderung der Philosophie und Theologie ist auch deshalb unbedingt erforderlich, um die theologische Wissenschaft vor Verstrickung in philosophische Zeitirrtümer zu bewahren und die philosophische Forschung aus der Gebundenheit an unsichere theologische Sätze zu befreien.

---

[1] Es zeugt von dem offenen, geistesgeschichtlichen Blick eines Thomas von Aquin, daß er, dem Stagiriten folgend, aufrichtig anerkennt, wie vieles wir den Philosophen auch dort verdanken, wo sie geirrt haben: In 2 Metaph. lect. 1.

Aus alledem ergibt sich leicht die gebieterische Notwendigkeit, die katholische Philosophie und Theologie aus der Enge der Kompendien zur Höhe, Weite und Freiheit der scholastischen Meister wieder hinaufzuführen. Wir haben auf katholischer Seite eine große Zahl philosophischer und theologischer Lehrbücher, die einander nicht sehr unähnlich sind. Aber es fehlen oft die Einzeluntersuchungen und Einzeldarstellungen, die uns genaue Antwort auf die modernen Einwände geben und die moderne Fragestellung berücksichtigen. Die Gedankenwelt ist gegen früher vielfach eine andere geworden. Wir können die alten Bausteine wohl benützen, aber wir müssen sie nach neuem Plane zusammenfügen. Das bewegliche Leben läßt sich nicht in kurze Lehrbücher einfangen; seine Probleme liegen in Wahrheit tiefer und verwickelter, als sie in den Kompendien erscheinen. Der Drang und die Eile, ein ganzes Lehrbuch der Dogmatik, Moraltheologie oder Philosophie zu verfassen, gestatten keine selbständige Durchdringung der Probleme, oft nicht einmal ein Nachprüfen der übernommenen Zitate.

Niemand wird die Notwendigkeit kurzgefaßter Lehrbücher für den Unterricht bestreiten, aber die Nachteile ihrer fast ausschließlichen Alleinherrschaft sind doch zu offenbar. Der bloße Kompendienbetrieb verengt den Blick, weil er allzuleicht auch die fließenden Linien erstarren und zu festen Schranken werden läßt. Es gibt ja über den Erkenntnisbezirk hinaus, der dogmatisch durch die Lehre der Kirche abgesteckt ist, noch ein weites Fragegebiet, das rein problematisch ist. Die Antworten, die hier geboten werden, sind mehr Lösungs*versuche* als wirkliche Lösungen, mehr Antriebe als Endergebnisse des Denkens. Jedes Kompendium aber strebt bewußt oder unbewußt danach, den Leser auf bestimmte Ansichten — auch weit über den dogmatisch unbestrittenen Bereich — festzulegen, und nur wenige bringen die Selbstbescheidung auf, auch den adversarii wirklich gerecht zu werden.

Hinzukommt die leidige Gewohnheit mancher Theologen, den Sicherheitsgrad ihrer Behauptungen durch starke Ausdrücke zu steigern und die eigene Meinung ohne weiteres als die sententia communis auszugeben. Der Hörer oder Leser, der die einzelnen Fragen nicht selbständig nachprüfen kann, fühlt sich dann wegen der Autorität des Lehrers im Gewissen gedrängt, die vorgelegte Ansicht als katholische Lehre anzunehmen, obschon vielleicht die Kirche auf dem Gebiet völlige Freiheit läßt. Es scheint vielen recht schwer zu werden, eine kritische Distanz zur eigenen Meinung zu wahren und die Freiheit der andern voll Ehrfurcht zu achten. Möglich, daß die Einsamkeit des Katheders dazu verleitet, die eigene Ansicht zu überschätzen; wer nur eine Meinung vorgetragen hört, ist leicht geneigt, auch nur diese gelten zu lassen, oder wie es Kardinal Manning[1] ausgedrückt hat: „Dogmatiker werden leicht dogmatisch."

Den wenigsten, auch unter den gebildeten Katholiken, ist es aber vergönnt, in selbständigem Studium über die Kompendien hinauszuwachsen und zu den Quellen selbst vorzudringen. So bleiben viele ihr Leben lang in Anschauungen befangen, die den ernsten Problemen der Wirklichkeit gegenüber zu eng sind. Ängstlichkeit oder Hartnäckigkeit wirkt noch verschärfend in der gleichen Richtung; denn gerade der Zögling einer strengen Schule beherzigt selten die

[1] Das ewige Priestertum (Mainz 1884) 197.

Mahnung Hamlets: „Es gibt mehr Dinge im Himmel und auf Erden, als eure Schulweisheit (your philosophy) sich träumen läßt."

Die Auswirkungen des Schulbetriebs sind nicht ohne Einfluß auf die Darstellung der Scholastik geblieben. Wir haben heute vielfach eine kompendienhaft eingeschrumpfte Scholastik, die wie ein erstarrtes Gebilde erscheint und in keiner Weise die Fülle des Lebens und der Probleme widerspiegelt, die einst die führenden Geister der Scholastik in Spannung hielt. Man ist deshalb immer wieder erstaunt, bei den großen Scholastikern eine Offenheit, Weitherzigkeit und Beweglichkeit des Geistes anzutreffen, die sie dem modernen Menschen verwandt machen[1]. Wie eine Befreiung wirkt oft die Einsicht, daß neben und zwischen den Thesen der Schulbücher noch so manche wichtige Wahrheiten liegen, die uns helfen, das Leben zu verstehen und zu meistern.

Ein Beispiel von einschneidender Bedeutung möge das erläutern. Es steht heute wohl in allen katholischen Lehrbüchern der Philosophie und Theologie, die Erkenntnis Gottes — gemeint ist die einfache natürliche Erkenntnis im Unterschied von der wissenschaftlichen — sei leicht. Geht man mit diesem Maßstab an das wirkliche Leben heran, so ist man außerstande, suchende Menschen, die jahrelang um die Erkenntnis Gottes ringen, zu verstehen, und läuft Gefahr, sie hart zu beurteilen. Schaut man sich aber die großen Scholastiker an, so findet man, daß sie zur Leichtigkeit der Gotteserkenntnis als unumgängliche Bedingung eine entsprechende Unterweisung durch zuverlässige Lehrer voraussetzen. Ohne Erfüllung dieser Bedingung halten sie die Erkenntnis Gottes keineswegs für leicht, betonen vielmehr ausdrücklich die große Schwierigkeit, durch eigene Verstandesuntersuchung ohne Lehrer zur Erkenntnis Gottes zu gelangen[2]. Jetzt verstehen wir die Schwierigkeit jener, denen durch eine skeptische oder materialistische Erziehung oder durch eine ungläubige Umgebung der Weg zu Gott geflissentlich versperrt oder doch behindert worden ist.

Die früheren Theologen haben sogar die Frage geprüft, ob ein Erwachsener auch ohne Erkenntnis Gottes gerettet werden könne, und manche waren geneigt, das zuzugeben, falls der Betreffende ohne Schuld Gott nicht erkenne und im übrigen nach seinem Gewissen lebe. Auf den naheliegenden Einwurf, daß es nach der Schrift unmöglich sei, ohne Glauben Gott zu gefallen (Hebr. 11, 6), antworteten sie, das Gebot des Glaubens werde nicht mit größerer Strenge eingeschärft als die andern, bei denen im Falle der Unmöglichkeit der Erfüllung der gute Wille genüge, und es widerspreche der Gerechtigkeit und vor allem der Barmherzigkeit Gottes, jemand ohne seine Schuld nicht zu seinem Heile gelangen zu lassen[3].

Es ist jetzt nicht unsere Aufgabe, diese Frage zu würdigen. Es mag sich dabei um mehr oder minder begründete Mutmaßungen über Dinge handeln, die schließlich Gottes Geheimnis sind[1]; immerhin zeigen sie, wie weit große Theologen davon entfernt sind, über Irrende und Andersdenkende leichthin ein Verdammungsurteil zu sprechen.

---

[1] M. Grabmann, der ausgezeichnete Kenner der Scholastik, betont wiederholt, daß die Verengung der Scholastik die Kluft zwischen katholischer und moderner Philosophie unnötig erweitert habe (Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie [Freiburg 1913] 35—38 41 f. 46 ff. 78).

[2] S. Thomas, Summa contra Gentiles l. 1, c. 4; Victoria bemerkt, die Erkenntnis Gottes gehe hervor: ex principiis, quae indigent magno ingenio et doctrina, et haec, accepta a maioribus opinione et commota iam disputatione de Deo (Relectiones tredecim [Rel. 13. p. 2. n. 2; Ingolstadt 1580] 617). Vgl. auch Billot. Études 165 (1920) 523—527 533—535; 169 (1921) 405/406; er spricht zutreffend von einer religiösen contre-éducation bei vielen Menschen.

[3] So Andreas de Vega, eine erste Autorität in der Rechtfertigungslehre: De iustificatione doctrina universa (l. 6, c. 20 et 21; [Coloniae 1572], 96).

Noch viele stille Arbeit ist zu leisten, um aus den reichen Bergwerken der Patristik und Scholastik das verborgene Gold hervorzuholen und es, gereinigt von den Schlacken zeitgeschichtlicher Irrtümer und ergänzt durch die Erkenntnisse der Neuzeit, zu neuem Glanze zu erheben. Nur in mühsamen Einzeluntersuchungen kann diese Aufgabe gelöst werden. Zwar bevorzugt die Gegenwart die „großen Linien"; mehr als auf die Ameise Vernunft vertraut man auf die Eingebungen und Schauungen des Geistes, die aus unergründlichen Tiefen aufsteigen und wie glänzende Meteore unsern Weg erleuchten sollen. Aber es droht uns die Gefahr, die Bahn besonnener Forschung zu verlassen und durch unsachliches Gerede die Probleme eher zu verdunkeln als aufzuhellen.

Dabei unterläuft vielen heutigen Katholiken eine merkwürdige Verwechslung. Weil in der modernen Wissenschaft Überdruß an dem entgeistigten Spezialistentum und Sehnsucht nach umfassenden Ausblicken sich regen, so glauben nun auch viele Katholiken diesem Zuge der Zeit folgen zu müssen und immerfort von der „großen Synthese" und ähnlichen Dingen reden und schreiben zu sollen. Aber bei uns Katholiken liegen die Verhältnisse wesentlich anders als auf der Gegenseite. Die große Linie ist stets die Stärke des Katholizismus gewesen, aber uns fehlen oft die Männer, die in den Einzelheiten Bescheid wissen; es mangelt uns jene ausdauernde, zähe Arbeit, die zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht, doch nach hohem Plane wirkend, zum Riesenbau unserer Weltanschauung wichtiges Material herbeischafft und so die große Synthese tatsächlich herstellen hilft.

Man kann zuweilen auch von wohlmeinenden Katholiken die Klage hören, die Kirche gebe ihnen zwar durch Gebote und Verbote eine äußere Führung in den geistigen Fragen der Gegenwart, aber die katholische Wissenschaft habe es allzusehr versäumt, die kirchlichen Entscheidungen aus innern Gründen zu rechtfertigen und dem Verständnis der Zeit näherzubringen. Auf einer großen Priesterversammlung in einer süddeutschen Stadt wurde vor einiger Zeit diese Klage von angesehenen, um die Kirche verdienten Praktikern in die Formel gekleidet: „Die Theologie hat uns in den schwierigen Fragen des Lebens allein gelassen."

Man wird solchen Klagen nicht alle Berechtigung absprechen können. Die Theorie hinkt leider oft hinter der Praxis her, statt ihr voranzuleuchten. Aber die katholische Wissenschaft kann ihrerseits darauf hinweisen, der Arbeiter in ihrem Weinberg seien zu wenige. Die Zahl der katholischen Laienprofessoren an unsern Universitäten ist bekanntlich verschwindend gering, und die Theologen, die sich der Wissenschaft gewidmet haben, werden zum Teil durch Lehrfach, Seelsorge oder soziale Tätigkeit von der rein wissenschaftlichen Forschung abgelenkt. Auch findet in manchen katholischen Kreisen eine stille Gelehrtenarbeit, die kein Aufsehen erregt und nicht sofort greifbare Früchte bringt, wenig Anerkennung, und Förderung wird mitunter da versagt, wo man sie am ehesten erwarten sollte. Auch Stiftungen für wissenschaftliche Zwecke sind bei den Katholiken selten.

In solcher Lage ist es für den Gelehrten, der schließlich auch ein Mensch bleibt, eine Versuchung, sich nach einem Wirkungsfeld umzusehen, wo er mehr Interesse bei seinen Glaubensgenossen erhoffen kann. Daher das Überwuchern der popularisierenden Literatur auf katholischer Seite. Und doch hat Grabmann[2] durchaus recht, wenn er

[1] Vgl. Augustinus, De vera religione c. 25, n. 46; Migne, Patr. lat. XXXIV 142.
[2] „Köln. Volkszeitung" Nr. 968 vom 21. Dezember 1922.

schreibt: „Es muß gerade in der Gegenwart bei den deutschen Katholiken das Verständnis und der Opfersinn für die großen Ziele und auch die großen Nöte der eigentlichen großen Wissenschaft lebendig bleiben. So sehr auch die allgemein religöse, auf weitere gebildete Kreise wirkende und auch apologetisch zu Außenstehenden sprechende Literatur ihren Sinn und ihre Bedeutung hat, so ist es doch vor allem die strenge, neue Erkenntnisse, Quellen und Methoden erschließende Forschung, welche der katholischen Wissenschaft das Rückgrat und auch das Ansehen verleiht."

Ernste wissenschaftliche Wahrheitsforschung wird von selbst auch den rechten Ton dem Gegner gegenüber finden lassen. Persönliche Ausfälle verstärken selten das Gewicht einer Sache. Das schlechte Beispiel der andern sollte dabei für uns keine Entschuldigung sein. Namentlich ist äußerste Zurückhaltung am Platze, wenn es sich um ein Urteil über die innere Gesinnung des Gegners handelt. Milde steht dem Christen besser an als Strenge[1]. In der gespannten Geisteslage der Gegenwart gilt uns allen die Mahnung, die Pius XI. am 24. Februar 1923 an die Mitglieder des Winfriedbundes richtete, daß sie nicht, durch unklugen Eifer verleitet, etwas unternehmen sollten, wodurch die Mißstimmung der Akatholiken zum Schaden der Gemüter eher vermehrt als vermindert würde. Der Freiburger Kirchenrechtsprofessor Hilling bemerkt mit Recht: „Unter diese päpstliche Mahnung fällt auch der unbesonnene und unrichtige Gebrauch der Bezeichnung ‚Ungläubiger', die mitunter von katholischer Seite, ja sogar von katholischen Akademikern, den liberalen Professoren oder den freier denkenden Protestanten zu rasch und leichtfertig ins Gesicht geschleudert wird." Er fügt hinzu, daß „durch eine solche Handlungsweise nicht nur die Gemüter der Betroffenen aufs schwerste beleidigt, sondern auch die katholischen Interessen erheblich verletzt werden"[2].

Wer wollte leugnen, daß auch wir Katholiken noch wachsen könnten in der großen Liebe und Duldung gegenüber Andersdenkenden? Auch Gelehrte, deren aufrichtiges Wahrheitsstreben ebenso unanfechtbar ist wie ihr Wohlwollen und ihr Interesse für die katholische Wissenschaft, beschweren sich zuweilen über den polemischen Ton in der katholischen Literatur. Zu leicht werden sachliche Meinungsverschiedenheiten auf das persönliche Gebiet übertragen, oder es fehlt die Geduld, um das wissenschaftliche Problem des Gegners in seiner ganzen Tiefe und Breite nachzudenken. Man drängt den andern gleich zu einem runden Ja oder Nein, wo dieser eben noch schwankt und sich noch nicht entscheiden kann oder will. Man denke etwa an Newman in der Zeit seines Ringens, wo ihm sein Zögern von manchen Katholiken als Mangel an Ehrlichkeit ausgelegt wurde.

Bei allen Auseinandersetzungen mit Andersdenkenden ist es überaus wichtig, deren psychologische Einstellung wohl zu beachten; denn diese entscheidet über ihre

[1] Wie milde urteilt Petrus Canisius über die Protestanten seiner Zeit! In einem Gutachten aus dem Jahre 1583 schreibt er an den Ordensgeneral Aquaviva: „Wenn ich von den Deutschen sprechen soll, so gibt es unter ihnen gewiß unendlich viele, die den Neugläubigen anhängen und in der religiösen Lehre irren, aber doch so, daß ihre Irrtümer mehr aus Unkenntnis als aus bösem Willen hervorgehen. Sie irren, aber ohne Eigensinn, ohne Verbissenheit und Verstocktheit; sie irren nach Art der Deutschen, die, von Natur meist ehrlichen Gemütes und geradeheraus, für alles empfänglich sind, was sie, geboren und erzogen in der lutherischen Häresie, teils in den Schulen, teils in den Kirchen, teils in den Schriften der Irrlehrer gelernt haben" (Braunsberger, Petri Canisii Epistulae et Acta VIII [Freiburg 1923] 131).

[2] „Köln. Volkszeitung" Nr. 128 vom 17. Februar 1924.

Gesamthaltung, nicht die einzelnen Streitpunkte. An der Vernachlässigung dieses Umstandes scheitert z. B. so manche Erörterung zwischen Katholiken und Protestanten. Der hl. Klemens M. Hofbauer soll im September 1816 zu dem protestantischen Verleger Friedrich Perthes, wie dieser berichtet[1], gesagt haben, „daß der Abfall von der Kirche eingetreten ist, weil die Deutschen das Bedürfnis hatten und haben, fromm zu sein. Nicht durch Ketzer und Philosophen, sondern durch Menschen, die wirklich nach einer Religion für das Herz verlangten, ist die Reformation verbreitet und erhalten." Ob die Äußerung wörtlich so gefallen ist, bleibe dahingestellt[2]. Gewiß hat der Heilige in diesen oder ähnlichen Worten kein geschichtliches oder theologisches Urteil über die Reformation abgeben wollen. Aber er zeigte eine feine Witterung dafür, wie die Protestanten ohne Unterschied der Parteien die Reformation auffassen und aufgefaßt wissen wollen. Die Reformation strahlt ihnen in herrlichem Lichte als eine Tat der Befreiung, der innern Wahrhaftigkeit, der persönlichen Religion, als die Verkündigung der Gewissensrechte, während dagegen der Katholizismus für ihren Blick als veräußerlichte Religion, als geistige Knechtschaft und Ausdruck des Herdentriebes, kurz, als die in Mißbräuchen und juristischen Formeln erstarrte Kirche in tiefem Dunkel liegt. Von Jugend auf ist ihnen diese Auffassung eingehämmert worden; in dieser Luft leben sie. Dabei werden sie sich nur selten bewußt, daß der angebliche Ruhmestitel der Reformation, das „in Gott verankerte Gewissen", Gemeingut aller Christen, ja aller Menschen ist[3]. Es ist in dieser Sachlage ein deutlicher Wink für uns Katholiken enthalten. Nie genug können wir durch Wort und Tat zeigen, daß auch wir den Hauptwert auf die innere Gesinnung legen und gewillt sind, nicht nur die Rechte der Autorität, sondern auch die Eigenrechte des Gewissens anzuerkennen und mit ehrfürchtiger Scheu die Persönlichkeit des andern wie ein Heiligtum zu achten. Die dogmatischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen stellen nicht den ganzen Katholizismus dar; sie sind das tragende Gerüst eines feinen Adergefüges, durch das unaufhörlich der frische Blutstrom persönlichen Lebens kreist.

Dem Ernste der weltanschaulichen Fragen muß auch die sprachliche Form Rechnung tragen. Bei Darstellungen, die für weitere Kreise bestimmt sind, ist es zweckentsprechend, die begriffliche Strenge und Schulmäßigkeit der scholastischen Methode zu mildern und in Sprache und Form der Eigenart und dem Geschmack der Zeit entgegenzukommen; die Gediegenheit der Sache braucht darunter nicht zu leiden. Sonst verschließt die starre Form den Weg auch zu dem besten Inhalt. In wissenschaftlichen Werken dürften auch heute strenge Logik, Klarheit und Schlichtheit zu empfehlen sein. Aus der Vorliebe unserer Tage für echte und noch mehr für falsche Mystik mag es sich erklären, wenn auch in die wissenschaftliche Literatur vielfach eine dunkle, verdämmernde Sprache eingezogen ist, die in ihrem schillernden, faltigen Gewande die Gedanken eher verbirgt als zur Geltung bringt. Manche Redner und Schriftsteller verstehen es, sich derart, den Fliegern gleich, über die Köpfe ihrer Hörer oder Leser emporzuschrauben, daß man unten nur ein allgemeines, fernes Surren vernimmt, ohne irgendwelche Einzelheiten klar unterscheiden zu können. Es ist, als vertrauten sie dem Satze des Aristoteles[4], daß die Menschen im Gefühl ihrer eigenen Unzulänglichkeit diejenigen anstaunen, die in hohen Worten ihnen Unverständliches reden.

---

[1] Cl. Th. Perthes, Friedrich Perthes' Leben II[6] (Gotha 1872) 124 ff.

[2] Vgl. H. Grisar, Literarische Beilage der „Köln. Volkszeitung" Nr. 8 vom 31. Juli 1917; J. Hofer, Der hl. Klemens M. Hofbauer[3] (Freiburg 1923) 380 ff.

[3] Vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 201 ff. [4] Eth. Nic. l. 1, c. 2; 1095 a 25.

Nichts ist dagegen einzuwenden, wenn der Geist des Lesers zur Mitarbeit durch den Reiz einer überraschenden, kühnen Sprache geweckt wird, vorausgesetzt, daß diese nicht zu einem Hemmnis für das Verstehen der Sache wird. Die Erkenntnis der Wahrheit begegnet ohnedies schon genug Schwierigkeiten; sie braucht nicht durch ein künstlich geschaffenes Zwielicht und eine falsche Unergründlichkeit noch erschwert zu werden. Kuno Fischer bemerkt über den Stil: „Bedeutende Gedanken so einleuchtend vortragen, daß jeder Denkende sie verstehen muß, sie dergestalt ordnen und sprachlich nuancieren, daß sie im Hörer genau den Sinn erwecken, welchen der Schriftsteller beabsichtigt: darin besteht die Schönheit des Stils." Diese Schönheit und Klarheit des Stils ist freilich nur möglich, wenn die Leser ihrerseits so viel Duldung und Wohlwollen aufbringen, um jeden seine Meinung frei sagen zu lassen, damit nicht ernste Denker genötigt sind, ihre besten Erkenntnisse wie eine Schmuggelware unter falscher Flagge zu führen.

Harnack[1] hat einmal gesagt: „Ich glaube es aussprechen zu dürfen — der ernste Katholik empfindet den Segen einer großen christlichen Gemeinschaft lebendiger, die Spaltung der Christenheit schmerzlicher, die Aufgabe, die allen Gläubigen gesetzt ist, gewissenhafter als wir (Protestanten)." Diese höhere Einsicht in die Notwendigkeit der Einheit soll den Katholiken antreiben, alle seine Kräfte anzuspannen, um die Scheidewände von Vorurteilen und Mißverständnissen niederzureißen, die zwischen den Bekenntnissen und den Menschen hoch aufgerichtet sind. Viele würden, wenn die Masken fielen, sehr erstaunen, wie nahe sie im Geiste ihren vermeintlichen Gegnern stehen.

Freilich geben wir uns keiner Täuschung über die Aussichten einer friedlichen Verständigung hin. Die Gedankengeleise sind in den einzelnen Parteien seit langem so tief und fest gefahren, dazu dermaßen in politische und soziale Schichtungen und Interessen eingebettet, daß Übergänge sehr schwierig und selten sind. Wir dürfen daher nicht erwarten, durch unsere noch so eifrigen Bemühungen in kurzer Zeit einen großen Umschwung in der geistigen Einstellung der modernen Menschheit oder auch nur unseres Volkes herbeizuführen. Der Boden zwischen den Konfessionen und Weltanschauungen ist durch jahrhundertlange Vorurteile und Gehässigkeiten derart mit dichtverflochtenem Unkraut überwuchert, daß schon viel für die Verständigung und den Frieden gewonnen ist, wenn sachliche Gesichtspunkte in den Vordergrund treten, der Kampf sich in würdigen Formen bewegt und die persönliche Hochschätzung des Gegners unangetastet bleibt. Jeder Schritt hin zur Wahrheit und zum Frieden ist aber aller Mühe und Anstrengung wert. Daher ist es Pflicht der Katholiken, an das große Ziel gegenseitiger Verständigung ihr Bestes zu setzen. Daß die darin liegende Aufgabe in einer Zeit, da alle Abgründe des Lebens aufgewühlt sind, leicht sei, wird kein Wissender behaupten wollen. Aber ob leicht oder schwer — es ist unsere Aufgabe.

Max Pribilla S. J.

---

[1] Reden und Aufsätze II (Gießen 1904) 252.

Eucharistie, Not und Erlösung.

Das endlos wachsende Elend, das über unsere Köpfe einherschreitet, erscheint wie eine Verbindung von Schuld und Verhängnis. In die Schuld der Gemeinschaft sind unschuldige Individuen mit hineinverwickelt. Vielen möchte es scheinen, als laste die Schuld der Gemeinschaft allzusehr auf dem einzelnen. Oft möchte man fast die Frage an den Himmel richten: Willst du den Gerechten mit dem Gottlosen vernichten?

Der katholische Glaube allein bringt noch Licht in dieses Dunkel und gibt noch festen Halt. Durch manches. Durch seine festen Dogmen. Durch den Triumph der Kirche in ihrem zweitausendjährigen Bestehen und ihren Sieg über alle widrigen Schicksale. Durch den Glauben an die göttliche Vorsehung. „Alle Haare Eures Hauptes sind gezählt." Der Lenker des Weltenschicksals denkt an jedes einzelne Geschöpf, und der Geist Gottes weht, wo er will, in jeder Einzelseele und in der Gesamtheit. Aber wir Menschen möchten alles, was uns Trost gibt, deutlich näher sehen, zusammengefaßter, sinnenfälliger. Geh hin zu einem stillen Tabernakel, knie, bete, sinne, lausche, merke auf: leuchtend und wärmend kommt es dir entgegengeflutet, das geheimnisvolle Leben, das das Schicksal meistert.

Schaue tief hinein in den Tabernakel und sein Geheimnis, und es ist dir, als ob Zeit und Ort vergehen möchten. Das durch die bunten Kirchenfenster fallende Licht erscheint dir noch gedämpfter. Die Kirchenwände zittern und schweben, als ob sie sich verwandeln wollten. Sie rücken näher, als ob sie dich dem Geheimnis näher bringen wollten. Du bist auf einmal in einem schönen, großen, gepolsterten Saale. Du siehst den Herrn zu Tische sitzen mit seinen lieben Jüngern und auf dem Abendmahlstische das Osterlamm.

Sieh den Herrn in seiner Andacht! Er feiert den schönsten israelitischen Gottesdienst. Auch er ist wie entrückt. Auch seine Gedanken gehen in ferne Zeiten und verbinden sie mit der Gegenwart. Es ist ja eine Erlösungsfeier, die er begeht. Harte Not alter Zeit wird fühlbar. Ein hartes Tyrannenjoch lastet auf den Schultern eines unterdrückten Volkes. Mißtrauen belauert es. Gewalt entrechtet es. Zum Knecht, zum Sklaven ist es geworden. „Es sind ihrer zu viele." Die „zu vielen" müssen sterben! Die aber leben, sollen arbeiten, hart und schwer, und ohne die Frucht ihrer Arbeit zu genießen, arbeiten für ihre Unterdrücker. Wie lasten die Ketten an den Händen und Füßen dieses Volkes, das einen Beruf in sich fühlt, der es über alle Völker der Erde erhebt. „Zahlreich wie die Sterne des Himmels, wie der Sand am Meere", so lautete die große Verheißung. Armes Volk! Wenn der Himmel mit schwarzen Wolken verhängt ist, dann schimmert keines Sternes Licht. So scheint der Glanz deiner Verheißung erloschen. Finsternis, ein schwarzes Geschick, senkt sich auf dich herab wie ein langsam fallendes Leichentuch. O dieses Sterben! Greise und Kinder sind ihm geweiht. Von beiden Enden rückt der Tod an dein Lebensmark heran, von beiden Enden alles nehmend. Rechne nur! Siehst du nicht schon, wie bald dein letzter Rest schwinden wird? Und wo ist das Mark deiner Kraft? Es gleicht nicht mehr dem Sand am Meere, diesen kleinen, festen Körnchen, die sich zusammenlegen zu einem Wall, an dem die Wogen des

Meeres sich brechen; es gleicht dem schmutzigen Lehm, den deine Füße treten, dem Lehm, der geknetet und gehärtet wird, damit er in seiner Todesstarre zu Mauern und Palästen werde für deine Zwingherren. So bist du unter ihre Füße gelegt, armes Volk! —

„Und in einem deiner Nachkommen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde." Was war das? Blieb denn diesem Volke noch eine Nachkommenschaft? Einer war gerettet worden bei dem großen Kindermord. Er war wie ein König aufgewachsen. Der Königshof war wie sein Vaterhaus. Er stand wohl über seinem Volke, so hoch man sich es denken konnte, und doch war er mit ihm verbunden auf Leben und Sterben. Er trat hin vor Gottes Angesicht. Er sah den Dornbusch, welcher brannte und nicht verbrannte. Er empfing göttlichen Auftrag; als Gottesgesandter kam er wieder zu seinem Volk, als Fürst und Führer, mit Wundermacht ausgerüstet. Er schlug das Volk der Bedränger mit erdrückenden Plagen und verkündete das Ende der Knechtschaft. War er der eine, in dem alle gesegnet werden sollten? Er war es nicht. Sein Stab wies in die Zukunft. Seine Erlösung war eine symbolische. Einen Propheten wie mich wird Gott euch senden; ihn sollt ihr hören!

Es kam ein stiller Abend, Vorbote einer schicksalsschweren Nacht. Sie brachte den Frevlern Vergeltung durch den Tod ihrer Erstgeborenen, den Bedrängten Befreiung. Wie ist das alles so tief, geheimnisvoll, vorweisend! Gott spricht eine Prophetensprache durch Völkerschicksal und Weltenlauf. Die zum Volke Gottes gehören, schlachten ein fehlerloses Lamm, das feierlichste Opfer vor ihrem Gott. Das Blut dieses Opfers wird zur Signatur des Lebens und des Todes. Der Gehorsam der Auserwählten nimmt das Zeichen des Lebens, und die andern sind Kinder des Todes.

Die Kinder des Lebens aber müssen das Fleisch des Opferlammes essen, mit Stäben in den Händen, mit Schuhen an den Füßen, mit gegürteten Lenden, eiligst; denn sie müssen ausziehen; sie sind Pilger; sie müssen das Land der Knechtschaft vertauschen mit dem Lande der Verheißung. Für die weite Wüstenfahrt bedürfen sie Gehorsam und Opfersinn; daher die Opferspeise. Wie doch die göttliche Weisheit in einem das andere schaut, die Wirklichkeit zum Zeichen macht, und durch das Kleine das Große ankündigt!

Das Osterlamm wurde nicht von jedem einzelnen für sich bereitet. Es wurde in Gemeinschaft genossen. Die edelste, innigste Gemeinschaft, die es auf Erden gibt, war dazu außersehen, die Familie. Aber es mußte nicht notwendig die Familie der Blutsgemeinschaft sein; zehn bis zwölf Personen konnten sich zu einer Abendmahlsgemeinschaft verbinden, und Familien, die weniger als zehn Personen zählten, mußten sich sogar zu einer geistigen Gemeinschaft zusammenschließen, um das Abendmahl feiern zu können. Aber es blieb ihnen doch das lebhafte Bewußtsein, daß sie eine Familie seien, im echten Familiengeiste verbunden sein sollten. Sie waren vereint in der heiligen Scheu der Andacht, in der Ehrfurcht vor dem großen Geheimnis, das sie feierten, im Gehorsam gegen das Familienhaupt, im pietätvollen Gefühl und Bewußtsein ihrer geistigen Zusammengehörigkeit, ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von Gott, von dem sie aus demselben Quell dasselbe Heil erwarteten. Die fried- und freudvolle Abendmahlsfeier verband die Herzen im Tiefsten und Heiligsten. Was an Göttlichem und Menschlichem heilig war, das fand sich dort zusammen, um die

Menschheit in Liebe zu einigen, und um sie geeinigt und gereinigt zu einem höheren Ziele marschbereit zu machen.

O dieses Osterlamm auf dem Abendmahlstisch, es war ein prophetisches Zeichen! Wie das Morgenrot schon Licht und Freude spendet, aber nur den ersten Schimmer, und seine ganze Schönheit fast nur dazu zu besitzen scheint, um recht aufmerksam machen zu können auf die Fülle des Lichtes und des Segens, den die helle Tagessonne bringt, so war das Osterlamm wirkliches Opfer- und Erlösungsmittel und hatte doch den größten Teil seiner gedankentiefen Symbolik aufgespart, um mit seinem Freudenschimmer hineinzuleuchten in den Schoß der Zukunft, dem die hellstrahlende Sonne des Heiles und der Versöhnung entsteigen sollte. Jesus am Abendmahlstisch, als Haupt der Zwölfe das Pascha feiernd, — sieh, er erfüllt das Geheimnis! Sieh, das ist der Augenblick, da die Sonne das Morgenrot ablöst, indem sie es mit all seiner Pracht und Schönheit zur völligen Verklärung in sich aufnimmt!

Jesus im Abendmahlssaal dachte nicht nur wie traumverloren an vergangene Zeiten. Er schaute mit überirdisch hellem Erlöserauge durch die schönen Wände des Abendmahlssaals hinaus in die düstere Welt der Wirklichkeit, die ihn umgab. Gab es nicht da auch vieles zu erlösen? Lag nicht wieder das Volk der Verheißung am Boden? Ging nicht der harte Marschschritt der römischen Legionen über es hin? Fremdlinge herrschten im Lande. An jeder Brücke, an jedem Zollbaum wurde das arme Volk von Fremdlingen ausgebeutet. Dem Kaiser zinspflichtig, das war die Parole aller, die im Namen des fremden Herrschers kamen und von der Armut des ausgebeuteten Volkes noch möglichst schnell reich zu werden hofften. Herrsch- und habsüchtige Fremde und Volksgenossen, die oft noch schlimmer waren als die Fremden, sie saugten um die Wette an dem spärlichen Blutstrom seiner Adern. Jesus sah hinein in diese Welt. *Sein Reich war nicht von dieser Welt.* Dem Auftrag des Vaters gehorsam, hatte er unter ihnen gelebt und gewirkt, ihnen sein Reich verkündet, das Reich des Lichtes und der Wahrheit, das Reich der Liebe und des Friedens. — Er war falsch verstanden worden. Sie liebten mehr die Tücke und die Hinterlist, den Haß und die Rache. Die Menschen liebten mehr die Finsternis als das Licht; denn ihre Werke waren böse. Er hatte sich vor ihnen zurückgezogen, um nicht noch ferner Perlen vor Säue werfen zu müssen. Wie Gold aus der Schlacke, so hatte er aus ihrer Mitte die kleine Schar der Seinen ausgesondert, und aus diesen die Zwölfe, mit denen er zu Tische saß, und einer von den Zwölfen war ein Verräter. Jesus stieß ihn nicht hinweg. Judas ging von selbst von dannen. Er floh das Licht und ging hinaus in Nacht und Sünde. Nun war die Scheidung vollzogen zwischen den Söhnen des Lichts und den Kindern der Finsternis. Am Abendmahlstisch mußten ihre Wege auseinandergehen. Sancta sanctis! — Die Scheidung mußte sein. Als Gott der Herr Ordnung bringen wollte in das Chaos der Schöpfung, da schied er zuerst zwischen Licht und Finsternis. Nun wollte Jesus beginnen, Ordnung zu bringen in das zweite große Chaos der Welt, in das Chaos der in Sünde gesunkenen Menschheit. Da mußte er erst scheiden zwischen Licht und Finsternis. Das Blut des Osterlamms schied zwischen Leben und Tod. Das neue Osterlamm sollte der Prüfstein und Eckstein werden, an dem die einen sich zum Leben wenden, die andern sich zu Tode stoßen sollten.

Mors est malis, vita bonis;
Vide paris sumptionis
Quam sit dispar exitus!

Niemals glutete das Erlöserherz so warm wie im Abendmahlssaal. Nie war sein Verlangen, Rettung zu bringen, Liebe zu entfachen, so groß. Aber auch in dieser Gnadenstunde mußte der Sohn Gottes der Freiheit, dem Eigenwillen der Widerspenstigen ein großes Teil Menschenglück opfern. Er war bereit, ein Heilmittel zu schaffen für alle; aber als erste Bedingung mußte er doch die aufstellen, daß die Menschen selber ihre Rettung *wollten*. O Freiheit, du höchstes Glück der Menschenkinder, wann hörst du auf, den Menschen zum Verderben zu werden? Du hast ihm das Paradies der Unschuld geraubt. Wirst du ihn jetzt hinwegführen auch aus dem wiedergefundenen Paradies der Erlösten? Freiheit, du größtes aller Geheimnisse, vor dem Gott steht, als ob er Ehrfurcht vor dir hätte, wie ist es möglich, daß du in deinem Schoße zugleich das unverständlichste aller Geheimnisse, das Geheimnis der Bosheit, birgst? Wann wirst du deiner Würde Ehre machen und ein lichter Quell reiner Güte werden? Nicht eher, als bis deine Krone zurückgegeben wird in die Hände dessen, von dem sie empfangen ward, nicht eher als bis der Pilger, der dich besitzt, beten lernt: „Nimm auf, o Herr, und nimm hin all meine Freiheit", oder: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe."

Der Weg der Erlösten beginnt im Abendmahlssaal. Ihre Zahl ist gering. Außer dem guten Willen haben sie nichts. Aber ihr Wille ist gut. Und das genügt. Alles andere schenkt ihnen die Erlöserliebe. Trotz Fährnis und Fall, — der Meister sieht sie voraus und spricht davon —, trotz Undank und Sünde, führt er alle zum Leben, alle, die guten Willens sind, alle, die Licht und Leben suchen. Mögen sie auch in Überraschung und Verwirrung einmal von ihm geflohen sein, mögen sie selbst mit verwegenem Schwur ihn verleugnet haben, sie wissen es: sie müssen zu ihm zurück; denn, der sie aufnehmen soll, hat die Parabel vom verlorenen Sohn gelehrt.

Der gute Wille ist ein Kleinod, das einzige vollkommene Gut der Menschenkinder. Aber, wie alles ganz Edle den Prunk nicht liebt und sich nicht gern zur Schau stellt, so hält sich auch dieses Kleinod verborgen. Es ist selten. Die Prestige und Renommee suchende Menge kennt es nicht; die Männer von Rang und Titeln, die mit Orden und der Gelehrtenperücke Prunkenden kennen es nicht. Nur die Weisen kennen es. Sie schätzen es. Sie suchen es. Ihre Meisterin ist die ewige Weisheit. Die inkarnierte Weisheit, Jesus, der Gottessohn, der Zimmermannssohn, ist ihr Lehrer. Wie ein Adler seine Jungen zum Fliegen lockt und sie auf seinen Flügeln trägt, wenn sie zu fallen drohen, so fliegt er vor ihnen her den Flug des guten Willens und trägt sie auf seinen Schultern, wenn sie unterzugehen drohen. Und der Pfleger der Seelengärten, der Geist Gottes, spart nicht mit Himmelslicht und Himmelstau, um dieses Edelgewächs dem Seelengrund zu entlocken, und er freut sich, wenn es gelingt, wie ein Gärtner über eine neu gezüchtete Edelart, und er bietet es dem Schöpfer dar als den lebendigen Preis seiner Herrlichkeit und den Widerschein seines urgöttlichen Wesens. O guter Wille der Menschenkinder, wie hohe Mächte sind um dich bemüht und werben um dein Leben! Daß die Engel ausgesandt sind, dich zu suchen, das ist nur die geringste deiner Ehren! Wie tief schläfst du,

mit welchen Schollen, mit welchen Steinen bist du bedeckt, mit welchen Ketten gefesselt, daß du so oft dich doch nicht finden läßt? O stirb nicht, sonst zimmerst du selbst einen Doppelsarg: für die Blüte der Schöpfung und die Blüte deines Menschenglücks!

Was sucht Jesus im Abendmahlssaale? Er sucht den guten Willen, den entsündigten, Gott in beharrlicher Liebe zugewandten Menschenwillen.

Jesus macht die Seinen eins mit sich, damit sie dadurch auch eins seien unter sich und mit dem Vater. Das ist aller Erlösung Ziel und Fülle.

Man hört viele Erlösungsschreie der Menschheit. Sie gellen durch alle Jahrhunderte. Hört ihr nicht die Schmerzensschreie? Schmerzensschreie sind blind. Der Hund beißt den Stock, mit dem er geschlagen wird. So beißt der Mensch seinen Bruder, der nur der Stock ist, mit dem er geschlagen wird. Der ihn schlägt, ist sein eigener böser Wille; das ist der Arm hinter dem Vorhang.

Im Abendmahlssaale ist alles Schweigen verstummt, auch das Schweigen des Lichtes. Aus dem Helldunkel des Geheimnisses kommt ein wachsendes Licht hervor, das Licht der ewigen Weisheit, das die Erlösung sucht.

Dieses stille Licht ist ein glühendes Feuer: der Riesenbrand der Gottesliebe, und weil es so gehalten ist, ist Spannung in ihm, Sehnsucht, die Fülle seines Reichtums auszugießen.

Jesus selbst spricht von dieser Sehnsucht: „Ich habe ein großes Verlangen gehabt, dieses Pascha mit euch zu essen.“ Und die Fülle? Im Himmelreiche wird es seine Erfüllung finden.

Jesu Paschafeier war das aufglühende Licht. Seht das Paschalamm, das auserlesene, fehlerlose, wie es geschlachtet ward! Sein Blut ward am Altare ausgegossen, kein Bein an ihm zerbrochen; seine Gebeine wurden durch zwei Hölzer kreuzweise ausgespannt; sein Fleisch ward am Feuer gedörrt; so liegt es vor ihm, geopfert und zum Genusse bereitet.

Sinne, o Seele, wie Jesus sinnen mußte, bei diesem Anblick! *Durch Opfer geschieht die Erlösung.* Das größte der Übel hinwegzunehmen, ward das größte Gut geopfert: der Gottmensch.

Zum Altare gehört das Opfer. Der Erlösung Preis ist Gott geschuldet. Der Altar ist das Kreuz.

Das Kreuz ist ein Geheimnis. Der *Mensch* hat ein Kreuz errichtet. Was ist es? Es sind zwei Willen, die sich kreuzen: Menschenwille kreuzt sich mit Gotteswillen; so ist das Kreuz das Zeichen der Schmach. *Gott* hat sich ein Kreuz errichtet. Was ist es? Zwei Arme, die sich ausbreiten zum Gebet, zur Ergebung, zum Opfer, zur Hingebung des Menschenwillens an Gottes Willen, bis das Blut entströmt, das Herz stille steht und das Menschenleben an Gott zurückgegeben wird: so wird das Kreuz zum Opferaltar, zum heiligen Versöhnungszeichen.

Was ist der *Preis* der Erlösung? Es hat Gott gefallen, *alle Fülle* in ihn hineinzulegen. Man nennt den Menschen die Krone der Schöpfung, weil er die Brücke schlägt zwischen Körperwelt und Geisterreich und alle Wesensbestandteile beider in sich vereint. Die Person des Gottessohnes aber vereinte in sich Menschen- und Gottesnatur, und da die Menschennatur alle kreatürliche Wesenheit in sich vereint, so schlug sie die Brücke zwischen kreatürlichem und göttlichem Sein und vereinte in sich alles kreatürlichen und göttlichen

Wesens Fülle. Diese ganze Fülle hat Jesus am Kreuze geopfert und der Gottheit als Sühne für die Schuld der Menschen dargebracht. Alle Kreatur hing durch ihn am Kreuze und hat sich in ihm bis zur Selbstvernichtung entäußert und in Gottes Hände zurückgegeben, und die Gottheit war mit ihr verbunden, um den Wert ihres Opfers bis zur Unendlichkeit zu steigern. So ward am Kreuze ein Mysterium erfüllt, das der höchsten Gegensätze völlige Einigung ist: strengster Gerechtigkeit Vollgenüge und höchster Liebe gänzliche Mitteilung. Iustitia et pax osculatae sunt.

Als dieses Opfer am Kreuze vollbracht wurde, da schlug die größte Stunde der Erdengeschichte, da war die Schicksalswende der Menschheit, und die ganze Schöpfung fühlte und lebte es mit in Christus Jesus, der alles in allen erfüllt.

Ein dreifaches Band verknüpfte damals die Menschheit mit Christus, ihrem Haupte: das harte Band des Rechtes, das zarte Band der Liebe, und das verborgene Band des Geheimnisses.

Das Band des Rechtes ist vielen nicht mehr nach dem Sinn. Sie wollen nichts mehr wissen von „juristischen Theorien bei so heiligen Dingen". Aber da kommt es mir in den Sinn, das märchenträumende Geheimnis, dessen Dolmetsch zu sein die Dichtung von Jahrtausenden nicht erreichen konnte: das Geheimnis der bräutlichen Liebe. Dieses zarten Sehnens letztes Ziel, die Ehe, ist in ihrem tiefsten Wesen ein Rechtsbund — nicht allein, aber sie ist es. Durch rechtlichen Vertrag wird die Ehe geschlossen, und von Rechtsformalitäten ist ihre Gültigkeit abhängig. — Jesus nennt die Kirche seine Braut. Die reine Seele fühlt sich als Braut Christi. Ohne Zweifel, all das Heilige, Zarte, unaussprechlich Tiefe, das in diesen Worten liegt, ist mehr als ein bloß juristisches Verhältnis. Und doch liegt in seinen Tiefen das stählerne Element des Rechts. Wie die Logik die eisernen Schienen legt für den Weg der Wahrheit zum Menschengeiste, ohne daß der Menschengeist darum nur kalte Logik ist, so schließt das Rechtsband, das uns mit Christus verbindet, nicht andere zartere Bande aus, sondern setzt sie voraus und führt zu ihnen hin. Die Rechtsverbindung der Menschheit mit ihrem Heiland ist die Straße, auf der die Erlöserliebe wandelt. Ein Akt juristischen Charakters, der Pakt der stellvertretenden Genugtuung, in dem Christus es auf sich nimmt, statt unser der göttlichen Gerechtigkeit für unsere Sünden genugzutun, ist das Fundament unserer Erlösung. Jesus Christus als Haupt und Mittler der Menschen macht der Gottheit ein doppeltes Angebot: erstens seine Stellvertretung, zweitens sein Sühnewerk, und die Gottheit als allwaltende Gerechtigkeit nimmt seine Stellvertretung an und erklärt sich durch die gegebene Sühne für befriedigt. Es ist ein objektives Geschehen, durch das hier über die Häupter der einzelnen Individuen hinweg das Heil der ganzen Menschheit in Einheit erkauft wird. Dieses Geschehen hat seine Gültigkeit wie höchstes göttliches Recht; denn es ist Schalten und Wirken göttlichen und gottmenschlichen Wollens. Als Ausfluß höchsten und unabänderlichen Rechtswillens schafft es für die Menschheit als Einheit und Gesamtheit den Zustand der Erlöstheit.

Erlöstheit ist Heiligungsmöglichkeit, Möglichkeit zur Sündentilgung und Gnadengewinnung. Welcher Weg führt nun das Individuum von der Möglichkeit zur Wirklichkeit? Die geistig Unmündigen gelangen auch hier zum Ziel durch Stellvertretung. Christus und die Kirche handeln *für* sie in der

Taufe. So wird eine Schuld, die ohne ihr Zutun auf ihnen lastet, ohne ihr Zutun von ihnen genommen. Anders liegt die Sache bei denen, die Herr ihres Urteilens und Handelns sind. Niemand, der rechtsfähig ist, kann ohne oder gegen seinen Willen durch einen andern rechtsgültig vertreten werden, soweit er rechtsfähig und -zuständig ist. Er muß seine Vertreter selbst bestellen oder deren Bestellung billigen, sie zu ihren Akten bevollmächtigen, diese billigen bzw. ergänzen. Durch Ausrüstung mit Vernunft macht Gott alle Menschen hinsichtlich ihres ewigen Heils rechtsfähig und -zuständig. Denn zur persönlichen Verantwortlichkeit ist nicht mehr erfordert als Gebrauch der Vernunft und Freiheit. Wer also im Gebrauch der Vernunft und im Genuß der sittlichen Freiheit steht, der muß, schon allein vom natürlichen Rechtsstandpunkt aus betrachtet, auch noch individuell mit dem ihn vertretenden Erlöser und seinem Werk in Verbindung treten, den Erlöser als seinen Stellvertreter anerkennen und sein Werk sich aneignen. Auch das kirchliche Lehramt hat sich ausdrücklich für die Notwendigkeit der individuellen Gnadenaneignung ausgesprochen. Das Konzil von Trient lehrt, daß alle Rechtfertigung der Erwachsenen „durch freiwillige Aneignung der Gnaden und Gaben geschieht". Es spricht davon, daß der Erwachsene der Gnade frei zustimmen und mit ihr mitwirken, sich frei zu Gott hinbewegen müsse (Sessio VI De iustificatione). Wir können nicht daran vorbei: eine objektive Notwendigkeit ist das erste Band, das uns zusammenzwingt mit Jesus Christus als unserem Opferpriester und Erlöser; sie verpflichtet uns zur persönlichen Gemeinschaft mit seinem Sühneleiden als unserem Erlösungsquell.

Aber damit erschöpft sich nicht die Tiefe der einzigartigen Wechselbeziehung, die zwischen der schuldigen Menschheit und ihrem Erlöser besteht. Wer dieses erhabene Bild mit schönheitsuchendem Auge betrachtet, der wird kaum achten auf die rauhe Unterseite des nüchternen Rechts. Zu viel Schönes und Erhabenes wird ihm entgegenleuchten, das sein Auge mit Überfülle sättigt und seine Seele trunken macht. Wie das Auge sich eintrinken kann in die Schönheit des nachthellen Sternenhimmels, so daß der Wanderer die Erde nicht mehr fühlt, auf der sein Fuß mechanisch voranschreitet, so kann die schönheitliebende Seele in diesem Geheimnisse solche Wunder schauen, daß sie wie mit Zaubermacht zu ihnen weggerissen wird und der Unentbehrlichkeit gröberer Wirklichkeitsbedingungen nicht mehr gedenkt. Das sind die Wunder der Liebe.

„So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben" (Joh. 3, 16). „Gott beweist seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren" (Röm. 5, 8). „Gott ist die Liebe" (1 Joh. 4, 16). „Dadurch ist die Liebe Gottes an uns offenbar geworden, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben sollten. Darin besteht diese Liebe, nicht daß wir Gott liebten, sondern daß er uns zuvor geliebt und seinen Sohn in die Welt gesandt hat, zur Sühnung unserer Sünden" (1 Joh. 4, 9 f.). „Erschienen ist die Gnade Gottes, unseres Heilandes, allen Menschen" — „Als aber erschien die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes, da hat er, nicht auf Grund von Werken der Gerechtigkeit, die wir getan, sondern nach seiner Erbarmung uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und

der Erneuerung des Heiligen Geistes, den er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus, unsern Heiland, auf daß wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, der Hoffnung gemäß Erben des ewigen Lebens würden" (Tit. 2, 11; 3, 4 ff.). Wie sie streiten im Wettgesang, die großen Seher der erlösenden Gottesliebe! Welche Harfe klingt schöner, die in überirdisch reinen, ungetrübt hellen Himmelsakkorden klingende, oder die andere, die die dumpfen Gebilde schwarzer Finsternis und wirrer Unordnung durchbrochen hat und sie durch das sieghaft alles durchdringende Gotteslicht verscheucht, verwandelt, verklärt? Welches Auge sieht heller, das des johanneischen Geistes, der mit Blitzesschnelle auf Unschuldsflügeln dem Glauben entgegenfliegt, oder das des paulinischen, der in erschütterndem Damaskus den Umschwung findet von der Finsternis zum Lichte? Laßt sie im Wettstreit! Sie wollen keinen Richter. Sie wollen nur das Ziel ihres Schauens und Preisens, die von Gott zu uns kommende Erlöserliebe. Verachten sie darum das menschliche Tun? Sie verachten keinen Weg, der zu Christus führt. Wege zu Christus gibt es viele, objektive und subjektive, göttliche und menschliche. Wege zu Gott durch Christus Jesus sind ihnen Predigt, Glaube, Hoffnung und Liebe. Gepredigt muß werden. Das ist der äußere Weg der erbarmenden Erlöserliebe zur einzelnen Seele; Glaube, Hoffnung und Liebe sind nötig; das ist der Weg der Einzelseele zu Gott. Im Glauben findet sie die Sterne des Lichtes, das aus Gott ist, in der Hoffnung den Stab göttlicher Hilfe, und in der Liebe — o unaussprechliches Geheimnis! — findet sie Gott selbst.

Der Glaube ist notwendig wegen des Herrn Gebot: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden" (Mark. 16, 15 f.). Die sündige Seele, die Gott sucht, muß zuerst an ihn glauben. „Denn ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer Gott naht, muß glauben, daß er ist, und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn gibt" (Hebr. 11, 6). Daher die feierliche Versicherung des Trienter Konzils, daß niemals einer ohne Glauben Rechtfertigung gefunden habe, und daß der Glaube der erste Schritt des Menschen zu seiner Rechtfertigung sein müsse (Sessio VI). Die Hoffnung ist notwendig; denn, wo der Apostel die Notwendigkeit des Glaubens am deutlichsten lehrt, da setzt er hinzu, daß es dem Glauben wesentlich sei, der Hoffnung als Fundament zu dienen (Hebr. 11, 6). Wo also keine Hoffnung ist, da fehlt gewiß auch der rechte und erforderliche Glaube. Da fehlt ja auch, natürlich gesprochen, schon die selbstverständlichste Voraussetzung des Bemühens um Sündenvergebung; die Aussicht auf Erreichbarkeit des Zieles, eine gewisse Erwartung, es tatsächlich zu erreichen, sind doch wohl Bedingungen, ohne die man ein wichtiges und schwieriges Werk niemals unternehmen wird. Wo keine Hoffnung ist, da wird die eigene Mitwirkung des Menschen zu seiner Rechtfertigung fehlen. Die göttliche Liebe, die letzte der göttlichen Tugenden, ist notwendig. Diese Notwendigkeit lehrt die Schrift nicht mit Worten gewöhnlicher Heiligkeit. Nach Jesu Worten ist dieses Gebot das erste und größte, schließt alle andern in sich, übersteigt alle andern Forderungen, muß alles Entgegenstehende besiegen und so gleichsam alle Kräfte ausnützen und erschöpfen. Das ist die Liebe aus ganzem Herzen, aus ganzem Gemüte und aus allen Kräften. Kurz sagt darum der Jünger, den Jesus liebte: „Wer nicht liebt, der bleibt im Tode" (1 Joh. 3, 14). Das war der

Jünger, der beim Abendmahl an der Brust des Herrn ruhte, der auch unter dem Kreuze stand, der „schneller" zum Grabe des Auferstandenen lief, der als neunzigjähriger Greis seine Schüler lehrte: „Kindlein, liebet einander! Das ist des Herrn Gebot, und wenn es allein erfüllt wird, so genügt es." Kann er nicht wieder wetteifern mit jener Fackel, die leuchtet und loht und emporschlug aus der wärmsten Glut, die je in eines Mannes Herzen brannte, und die Worte schuf, die aller Menschensprache Schönstes sind und aller Menschenkräfte Fülle tranken: „Wenn ich auch mit Zungen der Menschen und der Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Und wenn ich die Gabe der Weissagung hätte und alle Geheimnisse und alle Wissenschaft kennte, und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe austeilte, um Arme zu speisen, und wenn ich meinen Leib hingäbe zum Verbrennen, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts.... Für jetzt bleiben: Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; das größte aber unter ihnen ist die Liebe" (1 Kor. 13). Das ist die Liebe, die die Seele mit dem Gekreuzigten verbinden muß; sie gibt alles, wie sie alles empfing, wie Jesus alles zurückgab in Gottes Hand. Auch diese heilige Liebe kann noch viele, viele Stufen haben, wie das Sonnenlicht noch viele Grade der Helligkeit hat. Am höchsten stand die Sonne der Liebe, als Jesus für uns am Kreuze hing. Da war sein heiligstes Herz der Glutofen, in dem alle ihre Kraft und Wärme gleichsam gesammelt war, um von dort auszugehen und alle Welt zu entzünden. Auf ihrer tiefster Stufe steht sie in Menschenherzen, die dauernd entschlossen sind, um jeden Preis der Welt jede schwere Sünde zu meiden, ohne sich aber zu Höherem aufschwingen zu können. Wer diese Gesinnung nicht hat, der hat die Liebe nicht. Zwischen diesen beiden, so weit auseinanderliegenden, Graden der Liebe reihen sich ein die zahllosen Stufen der Heiligkeit. Alle, die das Leben in sich haben, stehen auf einer dieser Stufen; sie alle sind entzündet von dem Feuer, das ausging von dem Glutofen der göttlichen Liebe; sie brennen mit in dem großen Opferfeuer, das auf dem Altare des Kreuzes entfacht ist. In Christus, mit ihm und durch ihn sind sie Opfer vor Gott.

Paulus ist kein einseitiger Objektivist oder Subjektivist. Was vor ihm steht, ihn entzündet, ist die unendlich große, ewige Liebe Gottes, ist ferner der Christus, der menschgewordene Gottessohn, eine historische Persönlichkeit, glorreich, überirdisch, einzigartig: Christus, der ihm Erschienene; es sind die ausgestreckten Arme des Erbarmens und der gänzlichen Hingebung; es ist Jesus der Gekreuzigte; was aber in ihm glüht, ist nicht nur Schatten und Widerschein, von Schirm und Spiegel im Anprall nur zurückgeworfen; es ist aus seinem Wesen geborenes Feuer, und, ist es nicht Sonnenlicht, so ist es auch nicht bloß Mondlicht. Paulus fühlt sich als richtunggebenden Pol, aber er kennt freilich auch einen Gegenpol seines Lebens, einen solchen, der tausendmal mehr, als Menschenzungen es sagen können, wert ist, alle Strahlen auf sich hinzuziehen: „Christus ist es, der gestorben, der vielmehr auferstanden ist, der auch für uns bittet. Wer also wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? oder Bedrängnis? oder Hunger? oder Blöße? oder Gefahr? oder Verfolgung? oder das Schwert? — Ich bin gewiß: weder Tod

noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Mächte, noch Höhe, noch Tiefe, noch irgend etwas anderes wird uns scheiden können von der Liebe Gottes, welche ist in Christus Jesus, unserem Herrn" (Röm. 8, 34 ff.). Das ist eigene Glut, ist eigene Wahl, und doch ein „Muß", das „Muß" der Pflicht, der Erkenntnis und des Seelenadels. Objektives und Subjektives, Freiheit und Zwang, sie einen sich in der Formel der Liebe, die alles, alles gibt in seliger Wechselgabe.

Paulus weiß, daß er eine geschaffene Sonne ist, und daß alle Kräfte in ihr geschaffen sind und nur in Abhängigkeit von ihrem Schöpfer bestehen können. „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?" (1 Kor. 4, 7); dieses Paluswort ist der Auftakt zur Gnadenlehre des hl. Augustinus. Es eröffnet auch heute noch, wenn auch anders als bei dem Doctor gratiae, dem katholischen Auge neue Blicke für den Weg von Gott zu Seele und von Seele zu Gott. Es ist ein gar verborgener Weg, eine tiefverschleierte, geheimnisvolle Verbindung.

Im Urgrund des göttlichen Wesens eröffnet sich die uferlose, göttliche Liebe einen verborgenen Ausgang. Gaben zu schenken, tut sie in Güte ihre Hand auf, und da sie niemand findet, dem sie ihre Gaben schenken könnte, schafft sie die zu beglückenden Wesen. Ihre erste Gabe ist das Dasein, die zweite die Erhaltung im Dasein, die dritte, aus der Güte Häufung entsprungen, ist der Drang zur Vollkommenheit, jene geheimnisvolle Spannung in allen Wesen, die ihnen Verlangen gibt nach Form und Tat, und allen Lebens und Sehnens Ursprung ist, und die letzte Gabe der naturschaffenden Gottesliebe ist seine Hilfe zur Vollendung des Natursehnens, seine göttliche Mitwirkung mit allem Naturwirken. So hält er sein Werk, das Kind seiner Liebe, in der Hand, und führt es an der Hand zum Genusse noch größerer Güter. Diese Vollkommenheit leuchtet Gott entgegen in der Pracht des Firmamentes; sie jubelt ihm zu im Jauchzen der Morgensterne.

Der Mensch hat all diese Pracht übersprungen. Nicht als ob sie ihm fehlte! Dem König der Schöpfung ward der Schöpfung Fülle zuteil; ihre Pracht ward ihm zu Füßen gelegt. Er ist ihr Herr, ihr Anwalt und Dolmetsch. Aber Gott hat den König der Natur herausgehoben aus seinem Reich, um ihm Heimatrecht zu geben im Himmelreich.

Als Gott den Menschen schuf, da ging die Liebe Gottes neue Wege. Nicht nur ein Teil des göttlichen Wesens sollte in ihm wie in einem Spiegel widerstrahlen, sondern das Ganze, seine Einheit und Ungeteiltheit, auch das Höchste: Geistigkeit und Persönlichkeit, Verstand und freier Wille, Verantwortlichkeit. Doch *diese* Gottebenbildlichkeit der Menschen*natur* ist nur die Schwelle zum Heiligtum der geheimnisvollen Liebe, die im Menschengeschöpf sich offenbarte, nur die Treppenstufe, die hinaufführte zu seiner wahren Würde: der Würde der Gotteskindschaft. Das ist nicht mehr Abschatten und Widerspiegeln, das ist Teilnahme an der göttlichen Natur, wirkliche, physische Teilnahme. Es ist eine Verbundenheit unseres Lebensprinzips mit Gottes Wesen, so daß Gottes Wesen eine beständige Quelle neuen, göttlichen, aber menscheneigenen Lebens in uns wird. Dieses göttliche Lebensprinzip durchdringt die Substanz und alle geistigen Kräfte unseres natürlichen Lebensprinzips, so daß auch sie zur Doppelquelle werden und alle geistigen Werke einer so erhobenen Seele die Doppelnatur in sich aufnehmen. Dieses göttliche Prinzip im Gotteskinde

hat auch sein Ziel, zu dem es spannt und federt, nicht in der Höhenlage der Natur, sondern der Übernatur, der gottverbundenen Menschennatur. Der Gottverbundenheit im Prinzip entspricht die Gottverbundenheit in der Vollendung, dem gottdurchdrungenen Leben ein gottdurchdrungenes Glück: Seligkeit im Mitgenuß der Seligkeit Gottes. Die Gnade ist ein Kreislauf der göttlichen Liebe. Göttlich ist sie in sich, in ihrem Ursprung, in ihrem gänzlichen Ungeschuldetsein, göttlich auch in der Vollendung, in der höchsten Tat der Liebe, der Selbstschenkung Gottes an die Seele. Allerwegs ist sie ein großes Gottesgeheimnis.

Der Mensch steht dieser Liebe gegenüber empfangend da. Der Mensch kann mit der Gnade mitwirken und verdient dadurch Vermehrung der heiligmachenden Gnade und die ewige Seligkeit, so lehrt uns die Kirche. Der Preis, den der Mensch für sein Heil zu zahlen hat, ist nicht groß. Was tut er denn? Nicht widerstehen, das Heilige nicht ausschütten, das ist die erste Forderung, das ist nur etwas Negatives; der Gnade in sich Raum geben, das göttliche Geschenk annehmen und gebrauchen, das ist die zweite Forderung — ut aliquid fecisse videatur — sie ist auch nicht beängstigend schwer. Der positive Anteil des Menschen an seinen verdienstlichen Werken ist nur sehr gering. Er ist ein Kind, dem Gott die Hand führt, seinen Namen zu schreiben unter seinen von Gott gefertigten Heilsbrief. Er braucht nicht stolz zu sein auf das, was er tut. Er braucht nicht Furcht zu haben vor der großen, schweren Aufgabe. Die Aufgabe ist zwar groß, aber als Gottes-, nicht als Menschenwerk.

Gottes Wirken ist ein ewiges Wirken. In der Natur wirkt er unablässig. Ihr Fortbestehen ist sein Wirken; denn er muß sie im Dasein erhalten. Ihre Tätigkeit ist sein Wirken; denn er muß zu jedem Werk eines jeden Geschöpfes mitwirken. Der eine große Gotteswille, der in allen wirkt, regiert die ganze Natur, gibt ihr Einheit und Schönheit.

Gottes Wille umfaßt auch das Werk der Erlösung. Auch die Erlösung ist ein beständiges Werden, ein beständiges Wirken Gottes. Die Heilsmöglichkeit ist zwar für alle vollendet, die Heilsverwirklichung aber für keinen Erdenpilger. Die Heilsverwirklichung ist in beständigem Fluß. Der Strom, in dem sie sich ergießt, ist das kirchliche Leben. Die Kirche ist eine Gemeinschaft, die zusammengehalten wird durch ein dreifach gewirktes Band, durch das Band des Rechts, der Liebe und des Geheimnisses: „ein Leib sind wir, die vielen ...“ Die Kirche ist der fortlebende Christus. In ihr und durch sie ist der Gläubige in Christus. In ihrem Schoß ergießt sich der siebenfache Gnadenstrom, der die Einzelseele des Glückes der Gemeinschaft: der Erlösung, des Lebens und der Verklärung in Gott, teilhaftig macht. Das Sakrament schlägt die Brücke von der Einzelseele zu Gott, vom einzelnen Sinnenwesen zu der geheimnisvoll innewohnenden göttlichen Wesenheit. Recht, Liebe und Geheimnis wirken in ihm und bewirken die große Einheit: die Einheit der Gläubigen unter sich und die Einheit der Gläubigen mit Gott.

Noch höher schwillt der Strom des Lebens. Gott hat alle Fülle in Christus Jesus hineingelegt. Jesus hat der unendlichen Liebe Gottes geantwortet in gleicher Gegenliebe am Kreuze; sich selbst entäußernd bis zur freiwilligen Ertragung jeglichen Leids, jeglicher Schmach, ja bis zur wirklichen Hingabe des Lebens, hat er alles in Gottes Hand zurückgelegt. Diese große Tat des Gottes-

sohnes ist nicht in das Grab der Vergangenheit gesunken. Sie lebt fort. Der fortlebende Christus wirkt sie unablässig „vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang“ und „an allen Orten“.

Die Kirche lehrt uns, daß das heilige Meßopfer dasselbe Opfer ist wie das Kreuzesopfer, nur in der Art und Weise, zu opfern, verschieden. Im Wesen sind sie gleich. Freunde, die ganze Wesensfülle des Kreuzesopfers liegt in der heiligen Messe! Nicht mehr der Schöpfungstag ist der große Angelpunkt, um den sich die Weltgeschichte dreht, der uns den Schlüssel zu ihrem Verständnis gibt, sondern der Tag der Erlösung am Kreuze. Dieser Tag zwieteilt die Menschheitsgeschichte. Er zwieteilt auch die Menschheitsgeschicke. Vor Christus — vor der Erlösung; ohne Christus — ohne Erlösung! Vom Kreuze Jesu gehen die Strahlen aus nach allen Richtungen, und die diese Strahlen erfassen, die zieht er zu sich empor. Freunde, noch gehen die Strahlen aus; noch hängt er am Kreuze; noch lebt er; noch zieht er alle empor, die die heiligen Gnadenstrahlen erfassen. *Der Altar ist das Zentrum des Erlöserwirkens.* Was immer es Großes gibt in der Schöpfung, was immer an Erhabenheit, an Wunder und Geheimnis, an Erbarmen und Liebe sich findet in der Menschheitsgeschichte, das ist zusammengetragen im heiligen Meßopfer. Dort lebt es und wirkt unablässig für uns, wirkt unser Schicksal. Wer sein Schicksal ertragen will, der soll nur dort fragen oder nicht fragen, sondern *wirken*. Wir können es wirken. In dem rechtlich-sakramentalen Liebesbund der Kirche sind wir mit Christus vereint, auf daß wir, in ihm lebend, auch seine größte Tat mit ihm wirken: das unaufhörliche Ganzopfer auf dem eucharistischen Altare.

Im großen Wirken Gottes ist das Vergangene ein Bild des Kommenden, jede Stufe, die wir erreicht haben, nur Vorstufe zu noch Größerem. Die Bedrückung in Ägypten war Gleichnis der Sündenknechtschaft, das Osterlamm Vorbild des wahren Osterlammes, der Götzendienst vor dem goldenen Kalb Vorbild des Judenverrats, und Judas wieder ist Vorbild vieler, die vor dem goldenen Kalb oder an den Gräbern der Lüsternheit ihren Gott und ihre Seele verraten; die Paschafamilie war Vorbild der Abendmahlsgemeinschaft, die Abendmahlsgemeinschaft war Vorbild und Anfang der Kirche; die eucharistische Gemeinschaft, die höchste und vollendetste auf Erden, ist Vorstufe zur vollendeten Gottesgemeinschaft im ewigen Abendmahlssaale. Was ist denn nun die Erlösung? Was die Verbindung von Eucharistie und Not und Erlösung? Nicht, daß es kein Ägypten mehr gebe, oder keine goldenen Kälber, oder keine Gräber der Lüsternheit, sondern daß wir in Fügung und Führung Gottes die heilige Stufenfolge sehen, daß das Auge den Spuren Gottes folge, aber nicht nur das Auge, sondern die ganze Seele; dann sind wir beständig auf einem Auszug aus Ägypten; dann zieht uns die Liebe Christi von Stufe zu Stufe hinan bis hinauf zur höchsten Stufe, die uns mit Christus vereint: zur gänzlichen Opferliebe.

Wilhelm Michael Gierens S. J.

Altes und Neues zum Erkenntnisproblem.

1. Philosophie und Leben.

Die neue Richtung im Erkenntnisproblem, die sich langsam von einem übertriebenen Idealismus zu einem gemäßigten Realismus wendet, verdankt viele ihrer Anregungen und Beweggründe, ja selbst einige mancher stützenden Beweise, dem Leben[1]. Das Leben in seiner Vielgestaltigkeit und individuellen Eigenart, in der Unerklärbarkeit vieler seiner Äußerungen, in seinen sachlichen Werten, in der sich aufdrängenden Gewißheit eines objektiven Daseins läßt sich weder seiner Möglichkeit noch seiner Wirklichkeit nach aus dem Denken allein erklären. Daß man aber heute wieder mehr auf die wissenschaftlichen Forderungen dieses mannigfaltigen und wogenden Lebens, das sich doch zu allen Zeiten in gleicher Kraft und Klarheit offenbart, aufmerksam wurde, muß man auf Ereignisse und Gedankengänge zurückführen, die aus der Unruhe und Furchtbarkeit der Gegenwart hervorgehen. Man wurde aus der Beschaulichkeit und dem Frieden rein theoretischer Erwägungen sehr unsanft herausgerissen, man wurde gezwungen, nach Erklärungen zu forschen, um die ungeheure Vernunftwidrigkeit und das scheinbar sinnlose Wüten alles Geschehens verständlich zu machen, und da erwies sich denn die Weltanschauung des Idealismus als ungenügend und unbrauchbar. Hypothesen, die sich auf einen gemäßigten Realismus stützen, erklären alles einfacher und überzeugender.

Es regt sich da vielleicht die Anklage, daß dieser Weg, der vom Leben anhebt, unwissenschaftlicher ist als die erhabenen Wolkenpfade reiner Vernunft; und der Idealismus, der in vielen seiner Stellungen erschüttert ist, ergreift denn auch bereits diese gefährliche Waffe der Voreingenommenheit: er stellt von vornherein und vor jedem Beweis seinen Standpunkt als den einzig philosophischen hin. Damit betritt er leider angriffsweise das neutrale Gebiet wissenschaftlicher Voraussetzungslosigkeit. Denn das ist ja eben in Frage, ob Sein oder Denken das Erste und Ursprüngliche sei, ob Sein aus dem Denken hervorgehe, oder umgekehrt, welche Art von Einheit beide aneinander binde.

Aber auch ganz abgesehen davon, löst sich jener Zweifel an der wissenschaftlichen Art des neuen Weges über die Brücke des Lebens. Das fehlte ja eben bisher unserer Philosophiegeschichte: die Ableitung der philosophischen Anschauungen aus den Zusammenhängen mit den Zeitereignissen, Geistesrichtungen, Kulturerrungenschaften, mit der völkischen und nationalen und religiösen Eigenart. Und weil diese Fäden und Verbindungslinien gar nicht oder doch erst in schwachen Ansätzen aufgedeckt wurden, gewöhnten wir uns, die Philosophie in einer splendid isolation zu betrachten. Aber sie war stets an das Leben der Zeit gekettet. Nicht als ob sie ihren Wahrheitsgehalt aus der jedesmaligen Gegenwart gezogen hätte, wohl aber ihre Anfänge und Vorbedingungen, ihre Ahnungen, Tastungen und Wege, ihre Abwege zumal und Irrgänge. So muß denn eine künftige Geschichte der Philosophie diese Zu-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 276 ff. Das dreibändige Werk von Oswald Külpe, von dem im Folgenden gesprochen wird, heißt: Die Realisierung (1912—1923). Der zweite und dritte Band ist herausgegeben von A. Messer.

sammenhänge alle aufdecken und aufhellen; wir aber können jetzt schon mit vollem Bewußtsein die Notwendigkeit des Einflusses der Zeit auf das philosophische Denken für unsere Gegenwart anerkennen und einige ihrer Gesetze zu entdecken suchen.

Eins ist jetzt schon unbestritten: der realistische Zug im Erkenntnisproblem entspringt einem wachsenden Verständnis für das wirkliche Leben, nicht soweit es sich um den Gegensatz von Idealismus und Realismus in ihrem Wesenskern handelt, wohl aber soweit die Gangart der Forschung und die Gestaltung der Beweise in Frage kommt.

Diese Andeutungen müssen hier genügen, um Mißverständnissen vorzubeugen. Das Alte und Neue, worüber wir sprechen möchten, ist nicht jener uralte, stets neue Gegensatz, sondern die großen Unterschiede zwischen den verschiedenen Richtungen moderner und scholastischer Realisten.

2. Ein doppelter kritischer Realismus.

Man darf nicht in einem Atemzug den modernen Realismus bei Beurteilung der menschlichen Erkenntnis und den neuscholastischen Realismus nennen. Es walten zwischen beiden Anschauungen sehr beträchtliche Unterschiede ob.

Die Scholastik stellt die Frage, ob der von uns erkannten Außen- und Innenwelt bei bestimmten Sicherungen ein vom Erkennen unabhängiges Dasein zukommt. Sie bejaht die Frage, leugnet aber die Möglichkeit, diese Tatsache auf direktem Wege logisch zu begründen; zur Annahme werden wir neben Gründen negativer Richtung durch eine unmittelbare Gewißheit (Evidenz) geführt.

Diese Überzeugung wird auch von einigen nicht scholastischen Denkern geteilt.

Andere moderne „Realisten" stellen aber strenge Beweisreihen für die Weltwirklichkeit auf, die sie für durchschlagend halten. Es ist dabei kaum an einem Vorwegnehmen des Endschlusses vorbeizukommen.

Vorsichtigere Denker sondern zwischen Motiven und wissenschaftlichen Gründen. Aber auch innerhalb dieser Unterscheidung trennen sie die logisch geforderte Setzung von Realitäten vom wirklichen Dasein der Dinge.

Das ist so gemeint: Es gibt nach ihnen streng logische Gründe, die bei der Zergliederung von Wahrnehmungen und Bewußtseinszuständen zwingen, eine objektiv gegebene Außen- und Innenwelt anzunehmen. Damit ist jede Art von Idealismus überwunden. Denn die „gesetzten" Dinge werden in keiner Weise vom Erkennenden geschaffen; sie sind weder psychologisch noch durch irgend welche Verstandeskategorien erklärbar; sie müssen vielmehr als objektiv gegeben gelten. Dagegen bleibt nach der Meinung dieser Philosophen das Dasein dieser Wesenheiten unbeweisbar; es ist höchstens eine Wahrscheinlichkeit, eine Hypothese. In dieser Ecke liegt also ein starker Rest von Skeptizismus versteckt. Man darf ihn aber mit Idealismus nicht verwechseln.

Nur mit dieser Schule, die von Külpe ausgeht, beschäftigen wir uns hier.

Es erhebt sich alsbald die Frage, ob die Anhänger dieser Lehre nicht alle ihre Beweise für den so verstandenen Realismus durch diese zweifelnde Gebärde vernichten.

Das wäre hier nachzuprüfen. Versuchen wir es zunächst mit einem negativen Beweisverfahren.

Man kann allem Anschein nach nur eine Doppelhypothese aufstellen: Entweder existiert jene logisch „gesetzte" Außen- und Innenwelt, oder sie existiert nicht. Hat nun bei Annahme der Nichtexistenz ihre notwendige Setzung durch den kritisch schließenden Verstand noch irgend einen Sinn? Jene Setzung bedeutet ja, daß alle maßgebenden Erfahrungen im weitesten Sinne ohne die Annahme von Realitäten unmöglich und widerspruchsvoll sind. Bei der Hypothese der Nichtexistenz müßte also der menschliche Verstand, der auf dem Wege logischer Schlüsse ein von seinen innern Gesetzen vollkommen unabhängiges reales Sein und Geschehen setzen mußte, diese Erkenntnis durch die Hypothese ergänzen, daß eben dieses reale Sein nicht wirklich existiert. Für eine solche Hypothese läßt sich nun aber kein einziger Grund vorbringen, der aus der logischen Setzung objektiver Dinge (dem einzigen, was bewiesen ist) mit Notwendigkeit folgte. Ferner erklärt diese Hypothese innerhalb jener Setzung der Dinge keine einzige Tatsache. Also ist sie zum wenigsten gegenstandslos und unnütz. Die Annahme, „ein reales Dasein gibt es nicht", kann doch in keinem Punkt einen Erklärungsgrund oder auch nur einen Ergänzungsgrund abgeben für die Tatsache, daß das objektive reale Dasein auf Grund logischer Beweise gesetzt werden muß.

So besteht denn wohl nur die andere Hypothese zu Recht: Die „gesetzten" Dinge haben auch ein wirkliches Dasein.

Dieser Schluß wäre aber voreilig.

Gewiß sind unsere zwei Hypothesen die einzig möglichen, aber es erhebt sich doch die Frage, ob wir eine von beiden positiv als genügend erweisen können. Ein Beispiel: Der Mars ist bewohnt oder unbewohnt; ein Drittes ist freilich undenkbar. Daraus aber, daß die Bewohnbarkeit sich nicht erweisen läßt, kann man keinen Schluß auf die Unbewohnbarkeit ziehen. Es genügt also nicht, nachzuweisen, daß die Hypothese der Nichtexistenz der Dinge die Notwendigkeit ihrer logischen Setzung in keiner Weise erklärt, in keiner Weise fördert; man müßte streng dartun, daß diese Hypothese mit der „Realisierung" der Welt in obigem „skeptischen" Sinn durchaus unvereinbar ist. Solang das nicht erwiesen wird, läßt sich vom Hypothesenstandpunkt aus über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit beider Annahmen (allerdings der auf unserem Gebiet einzig und allein möglichen) nichts Endgültiges aussagen.

Wir müssen also auf diesen Weg verzichten.

Immerhin bringt uns das negative Hypothesendilemma einen Schritt weiter. Als Hilfskonstruktion, als Weg zu einer möglichen Lösung ist die erste, die der Nichtexistenz, ganz unbrauchbar; das folgt aus den vorhergehenden Ausführungen. Nur die zweite kommt in Frage, aber, wohlgemerkt, vorerst nur als Anbahnung einer möglichen Lösung. Das ist wenig genug.

Vielleicht ist aber schon das Problem der zwei Hypothesen von vornherein wissenschaftlich verpönt. Man wird sagen, daß die bloße Aufstellung jener beiden Annahmen bereits eine klare Beantwortung der Erkenntnisfragen voraussetze. — So schlimm steht es mit unserer Fragestellung nicht. Denn wir greifen ja mit den zwei Hypothesen erst ein, nachdem eine langwierige logische Arbeit die notwendige Setzung der Außen- und Innenwelt erhärtet hat. Wir bringen sie in dem Augenblick erst auf den Plan, in dem z. B. Külpe selbst die Frage

aufwirft, ob das wirkliche Dasein der Dinge mittels jener „Realisierung", wie er sie meint, auch schon bewiesen sei.

Man könnte höchstens noch einwenden, mit dem Erweis der Notwendigkeit für die objektive Setzung der Dinge seien zugleich auch die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens erreicht. Die Gewißheit über das wirkliche Dasein gehöre also überhaupt nicht zum Machtbereich des menschlichen Geistes.

Das hieße aber doch voraussetzen, was in Frage ist. Die Grenzen können erst festgelegt werden, nachdem man alle möglichen Wege, die zur sichern Erkenntnis der Existenz im weitesten Sinne führen, geprüft und als ungangbar erkannt hat.

Külpe würde allerdings wahrscheinlich widersprechen; ihm gelten nur die aus streng logischen Schlüssen fließenden Ergebnisse als wissenschaftlich. Diese reichen aber zu einer positiven Erkenntnis der wirklich existierenden Außenwelt nur dann aus, wenn man für gewisse Urelemente der Erkenntnis eine unmittelbare, unbeweisbare Schau des sachlichen Tatbestandes annimmt. Und eben das wird und müßte Külpe leugnen. So mag denn von seiner Theorie aus schon die bloße Aufstellung unserer beiden Hypothesen als unannehmbar erscheinen. Das muß man wohl einräumen; es ändert aber an unsern Ergebnissen nichts. Wir können übrigens noch einen andern Weg einschlagen, der uns über Külpe hinausführt.

3. Die Setzung einer realen Welt und die Existenz einer realen Welt.

Wenn die Wahrnehmungs- und Bewußtseinswelt in uns mit logischer Notwendigkeit zur Annahme (Setzung) einer realen Außen- und Innenwelt führt (Realisierung im Sinne Külpes), so bleiben doch für alle und jeden zwei Aufgaben zu lösen: Was denn das für ein Objektiv-reales ist, das weder rein logisch noch rein ontologisch ist, und wie sich dieses Sein zum „Dasein" im alten Wortsinn verhält; die zweite Aufgabe untersucht, ob dieses „Dasein" wissenschaftlich erweisbar ist. Das zweite zuerst.

Es hieße natürlich sehr oberflächlich vorgehen, wollte man für den Schluß auf die wirkliche Existenz des Seins und Geschehens in der Außen- und in der Innenwelt dasselbe Recht in Anspruch nehmen wie für die Argumentenreihe, mit der jene ideale Notwendigkeit (Setzung der Wirklichkeit) erwiesen wird.

Wir haben nämlich hier mit zwei außerordentlich schwierigen und verwickelten Begriffen zu arbeiten, mit dem Begriff der Wahrheit und mit dem Begriff der Evidenz.

Vor jeder Untersuchung über die menschliche Erkenntnis muß man die verschiedenen Möglichkeiten der Fage „Was kann das Wesen der Wahrheit sein?" rein gedanklich erörtern.

Ein Beispiel: Aneinander gefügte Schlußreihen führen zu einem bestimmten Ergebnis; etwa A = B. Man untersucht sodann diesen Schluß mit andern Mitteln und kommt zu einem ganz verschiedenen Befund. Es muß also eingeräumt werden, daß die „Wahrheit" des Satzes A = B nicht feststeht, ganz abgesehen davon, ob es sich um einen rein logischen Prozeß oder um ein wirkliches, objektives Dasein dieser „Wahrheit" handelt. Wenn aber verschieden gerichtete Untersuchungen die Richtigkeit einer Schlußreihe feststellen und lo-

gische Fehler in den entgegenstehenden Urteilsgruppen aufdecken, wird die Gleichung A′ = B′ als Wahrheit, zunächst in der logischen Ordnung, zu gelten haben. Hier muß man sich vor voreiligen Behauptungen hüten. Voreilig wäre vorerst der unmittelbare Schluß: Dem sicher erkannten logischen Befund entspricht ein gegenständlicher ontologischer Sachverhalt. Denn das steht ja noch in Frage, ob die „Wahrheit" als Übereinstimmung der logischen Reihe mit der dinglichen anzusprechen ist. Ebenso voreilig ist aber die Annahme, die Külpe vorauszusetzen scheint, daß der logische Befund keinen Übergang zur ontologischen Welt gestattet, als ob es bereits erwiesen wäre, daß keinerlei Reihen beider Welten sich decken. Das ist ja eben problematisch.

Wissenschaftlich ist hier, da es sich um die Grundelemente handelt, die ganz voraussetzungslose Einstellung: Ob die aus sichern logischen Schlüssen fließenden Erkenntnisse, welche zur objektiven Setzung gewisser Wirklichkeiten zwingen, mit einem ontologischen Bestand zusammenfallen oder nicht — eben das steht in Frage und ist erst zu untersuchen.

Will man also wissenschaftlich und systematisch vorgehen, so muß man zunächst verschiedene Definitionsmöglichkeiten der logischen Wahrheit zergliedern: Gibt es eine erweisbare Wahrheit als „Übereinstimmung der Erkenntnis mit einem tatsächlich existierenden Gegenstand"? Eine zweite Aufgabe untersucht, ob es eine erreichbare Wahrheit gibt als klar eingesehene Widerspruchslosigkeit eines Satzes, bzw. seine Übereinstimmung mit einem andern Satz. Das sind zwei ganz verschiedene Reihen. Man erkennt alsbald, daß die zweite Frage als die ursprüngliche zuerst analysiert werden muß. Sie setzt voraus, daß unser Verstand einen Unterschied macht zwischen Widerspruch und Widerspruchslosigkeit und unter gewissen Bedingungen diesen Unterschied mit unmittelbarer und unveräußerlicher Gewißheit (Evidenz) als objektiv-logisch bestehend erkennt.

Diese Urvoraussetzung machte auch bewußt die Hochscholastik, während sie die Fähigkeit des Verstandes, das objektiv Wirkliche mit Einschluß der Existenz unfehlbar gewiß zu erkennen, in der Form einer „Grundwahrheit" (veritas primitiva) nicht kannte, obwohl sie natürlich mit dieser Einsicht rechnete. Als veritas primitiva ist sie eine Schöpfung des Cartesianismus und der bekannten Logik von Port Royal.

Nicht weniger vielgestaltig und verwickelt ist die Frage der Evidenz. Die Experimentalpsychologie und die Naturphilosophie zwangen zu einer außerordentlichen Vorsicht bei Aufstellung von evidenten Erkenntnissen. Die Evidenz als Kriterium der Wahrheit muß von sehr zahlreichen und außerordentlich verwickelten Bedingungen umzäunt werden, wenn sie die Feuerprobe der Wissenschaftlichkeit bestehen will. Ohne sie kann aber kein System auskommen.

Diese Ausführungen waren notwendig, um gewisse Richtungslinien für die Lösung der oben gestellten Fragen anzudeuten, zugleich aber auch die Unmöglichkeit darzutun, mit wenigen Zeilen Klarheit zu schaffen.

Immerhin hebt sich jetzt schon eine Erkenntnis heraus. Wenn man wie Külpe das ontologische Dasein und Sosein der Dinge im alten Sinne nur als eine Hypothese ansieht, deren Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit nicht erwiesen werden kann, löst sich der ganze „Realismus" in ein Scheinergebnis auf. Alle Beweise für seine ideal-objektiven Realitäten laufen dann

doch zuletzt darauf hinaus, daß der menschliche Verstand seinem innersten Wesen nach das reale Sein und ein bestimmtes Sosein der Dinge (unter Ablehnung aller reinen Bewußtseinstheorien und jeder Art von Idealismus) logisch anerkennen, behaupten und annehmen muß; das objektive Sein wird damit zur Forderung eines einwohnenden *Gesetzes* der menschlichen Vernunft, über dessen Grund und dessen Möglichkeit nichts gesagt werden kann.

Man könnte eine Verwahrung gegen diese Anklage einlegen: Die ganze ontologische Welt im alten Sinn würde sich, falls sie wirklich Bestand hat, nach der Realisationslehre gleichsam in einer vierten Dimension abspielen, von der aus gar keine Übergänge zu unserem Kosmos führen. Für den logisch denkenden Menschen müsse also genügen, eine objektive Welt von Dingen und Gesetzen zu begründen, die er auf logischem Weg als notwendig gegeben erkennt, und die er somit setzen und zur unverbrüchlichen Regel seines Denkens und Handelns machen muß; nicht *weil* die Struktur des Geistes es so fordert, sondern weil er mittels dieser Struktur eine notwendig geltende, objektive, aber dennoch *ideale* Welt als *einzige* für ihn erreichbare Wirklichkeit begriff. Das mag alles verständlich sein. Von Idealismus ist das zwar himmelweit entfernt; unser Einwand bleibt aber dennoch zu Recht bestehen: Die Theorie mündet in eine bloße Erkenntnistatsache, deren Grund und deren Möglichkeit unergründlich bleiben.

Die Wissenschaft muß weiter graben dürfen.

Külpe beweist trefflich, daß das Erkenntnisergebnis seiner logischen Untersuchungen eine objektiv gegebene Welt ist; er *setzt aber voraus*, daß diese Objektivität eine ideale, keine wirklich existierende Welt darstellt.

Diese Voraussetzung ist willkürlich. Das wirkliche Dasein wäre in jedem Fall eine Tatsache, und so können wir allerdings auf logischem Wege zunächst bloß die Notwendigkeit dieser Tatsache in bestimmten Fällen erweisen. Aber die genaue Zergliederung dieses „logischen" Ergebnisses enthüllt uns unsere innerste *Überzeugung* (die wir hier noch nicht als objektive Evidenz im alten Sinne fassen) von einem objektiven Sein, das unabhängig von unserer Erkenntnis nicht bloß einen idealen Bestand, sondern ontologische Existenz hat. Nur so kommen wir überhaupt erst zum Begriff des „Daseins".

Dieser Begriff der „Existenz" muß also wissenschaftlich als möglich erwiesen und die Tatsächlichkeit dieses Begriffs in unserem Bewußtsein erklärt werden. Dieser in uns lebende Begriff, woher immer er kommen mag, führt uns mit innerer Notwendigkeit zur Frage, ob es vielleicht eine Wahrheit als Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit einer wirklich bestehenden Innen- und Außenwelt gibt.

Diese Frage stellen heißt natürlich nicht, sie von vornherein bejahen. Sie ist aber nicht bloß berechtigt, sondern notwendig. Nur muß man, um systematisch vorzugehen, das Dasein dieses Existenzbegriffs in uns von der in ihm steckenden „Evidenz" einer wirklichen, ontologischen Welt scharf trennen.

Wenn in Külpes Realisierungssystem diese Frage bereits in den Voraussetzungen abgeschoben wird, erscheint uns das als willkürliche Abgrenzung der Erkenntnismöglichkeiten. Anderseits ist Külpes Stellungnahme *innerhalb* seiner Theorie verständlich, ja notwendig.

Die Erklärung dieser Tatsache wird auf unsere ganze Frage viel Licht werfen.

4. Eine neue Seinsart im System Külpes.

Vom Standpunkt der logisch orientierten „Realisierung" aus ist die Frage, ob jene „gesetzten" Gegenstände einen wirklichen, ontologischen Bestand in sich bergen, bei voller Folgerichtigkeit unmöglich.

Wenn keine Erfahrung und kein unanfechtbarer Schluß ein wirkliches Dasein im gewöhnlichen philosophischen Sinn vorlegen, so ist bereits die Frage, ob es ein solches Dasein gibt, sinnlos, ja überhaupt unmöglich. Denn wir können dann einen klaren und deutlichen Begriff dieses „Daseins" nicht bilden; wir würden nach einer Sache fragen, von der wir nicht einmal ahnen können, was sie ist oder auch nur sein könnte. „Dasein" wäre ein bloßes konventionelles Wort, oder eben nichts anderes als die mit logischer Notwendigkeit „gesetzte" Realität.

Soviel ich sehe, hat Külpe diesen klaren Sachverhalt nicht durchschaut, aber dennoch mit einer gewissen unbewußten Konsequenz danach geurteilt.

Eine neue Frage erhebt sich freilich: ob vielleicht der Begriff des „Daseins" in jener Lehre einen andern, neuen Sinn hat. Und das ist allerdings der Fall, wenn es auch von den Meistern der Theorie nicht hervorgehoben wird.

Wenn also Külpe streng innerhalb seiner Realisationstheorie bleibt, gibt es für ihn keine andere Wirklichkeit als die durch logische Beweise erschlossene „gesetzte" Wirklichkeit. Diese ist in ihrem Sein unabhängig von den psychologischen Vorgängen und von den Gesetzen des menschlichen Geistes.

Der Begriff der existierenden Wirklichkeit im gewöhnlichen Sinn ist in seinem System unmöglich; es ist nur ein Wort für ein willkürlich gebildetes Verstandesding. Logisches und ontologisches Sein unterscheiden sich bei ihm, wenn er ganz folgerichtig vorgeht, in einer ganz andern Richtung, in einem andern Verhältnis als im Idealismus und im scholastischen Realismus: denn der Begriff des ontologischen Seins im gewöhnlichen Sinne muß als undenkbar erscheinen; er ist nach seiner strengen Theorie irrational.

Als neues philosophisches Problem dagegen ist diese Realisationslehre überaus interessant. Zwischen das logische und ontologische Sein wird da *tatsächlich* eine dritte Seinsart eingeschoben, welche mit dem Seinsbegriff des Idealismus nichts mehr zu tun hat, während es sich *begrifflich* vom ontologischen Sein der Scholastik zwar streng unterscheidet, *sachlich* aber viele Berührungspunkte mit ihm aufweist. Wir können das hier eben nur andeuten. Külpe berührt sich mit zwei scholastischen Problemen: dem Problem eines Seins, das die Mitte hält zwischen dem rein möglichen und dem wirklichen (= Realer Unterschied zwischen Essenz und Existenz), und dem Problem, ob wir direkt nur das Allgemeine erkennen und auf das Individuelle schließen.

Metaphysisch betrachtet würde sich die Realisationslehre so ausnehmen: Ein unendliches Denkwesen erkennt alles in seinem Sein. Wie Thomas Aquinas sagt: Gott erkennt die Dinge nicht, weil sie so sind, sondern die Dinge sind, weil Gott sie so erkennt. Alle Möglichkeiten und Wirklichkeiten des Seins sind zunächst als Erkenntnisgegenstand mit dem einen wesentlichen Denkakt des Unendlichen gegeben.

Ähnlich wohl muß es Külpe im menschlichen Denken sehen. Alle Möglichkeiten und Wirklichkeiten des den Menschen erkennbaren Seins sind als Objekte gegeben, wenn man alle möglichen Erfahrungs- und Schlußreihen des

menschlichen Erkennens zusammenfaßt. Wie nun in der Sphäre des Unendlichen jene Erkenntnisgegenstände ein objektives, von Gott irgendwie gesondertes Sein haben müssen, weil das unendliche Wesen sie so gesondert erkennt, ebenso müssen auch die „menschlichen" Objekte ein gegenständliches, von den Gesetzen der menschlichen Seele und des menschlichen Erkennens unabhängiges Sein haben, weil der Mensch sie in dieser Form nach wissenschaftlichen Methoden erkennt. Da er sie aber nicht in irgend einem eigenen gesonderten, individuellen Wesen unmittelbar schaut, sondern nur in einer Idealform innerhalb logischer Schlußreihen, vermag er nicht zu sagen, welches Aussehen diese Dinge unabhängig von ihrem Zusammenhang mit jenen logischen Reihen aufweisen würden. Und eben jenes unerkannte und unerkennbare Sein bezeichnet Külpe mit dem Namen „das wirkliche Dasein der Dinge".

Man sieht hier, wie vorsichtig man sein muß bei Aufstellung von Gegensätzen. Die Scholastik, der Idealismus und der Skeptizismus verstehen unter „Existenz" etwas ganz anderes als Külpe, der das aber nicht in Berechnung gebracht hat.

Um diese neue Realisationstheorie richtig zu beurteilen, muß man sich ferner vergegenwärtigen, daß die hier auftretende *dritte* Seinsart als einzig gültige Wirklichkeit zwar eine ideale Welt bedeutet, aber doch kein Reich von Urformen, die in irgend einem Bereich verwirklicht, zu Erscheinungen umgeschaffen, zu Einzelwesenheiten gestaltet werden könnten. Nach Külpe gehört z. B. die ganze Geschichte zu dieser Idealwelt, insofern aus gewissen Gegebenheiten, die aber als *Erkenntnis*elemente bereits zu jener dritten Seinsart gehören, mittels logisch-kritischer Methoden ein Geschehen *erschlossen* wird, das einerseits strenge objektive Gültigkeit, ja die einzig wahre Historie ausmacht, anderseits aber über ein „physisches Dasein und Geschehen" nichts weiß und nichts wissen kann. Die Geschichte als Wissenschaft ist nach Külpe wesentlich verschieden von dem, was man bisher so nannte. Sie bringt aber nach ihm Gewißheiten, und zwar die einzig „wirklichen".

So muß man uns denn auch richtig verstehen, wenn wir von Külpes „Skeptizismus" sprechen. Der landläufige Skeptizismus alter und neuer Zeit leugnet die Fähigkeit unserer Vernunft, die Weltwirklichkeit, so wie sie wesenhaft ist, zu erfassen. Külpe schreibt der menschlichen Erkenntnis die Fähigkeit zu, die Weltwirklichkeit als objektives, von den Gesetzen unseres Denkens unbeeinflußtes Sein mit Sicherheit zu erfassen; aber diese Wirklichkeit hat mit dem, was man sonst in der Philosophie ontologisches Dasein resp. Existenz nannte, nichts zu tun, nicht weil sie irgend eine Wirklichkeit nicht erkennt, sondern weil jene erschlossene Wirklichkeit die einzige ist. Das „ideale" Sein in diesem Sinn ist das einzig wirkliche, weil eben unsere Vernunft alles Sein als Gegenstück zum Denken zu fassen weiß; ein anderes als wirklich erkennbares Sein gibt es nicht. Bereits das Sein müßte also von Külpe neu definiert werden.

Hier wird aber eine willkürliche Grenze unserem Erkennen gesetzt.

5. Auf dem Wege zum vollen kritischen Realismus.

Die logischen Reihen, die nach der neuen Realisierungstheorie zum Ergebnis gelangen, daß wir gewisse objektive (ideale) Wirklichkeiten *setzen* müssen, haben zur Grundlage einige evidente Einsichten, ohne die selbst Külpe keinen

sichern Schritt zur Gewißheit machen kann. Unter diesen kritisch-evidenten Einsichten ist, wie er meint, keine einzige, die über das bloße „Setzen" der Wirklichkeit hinausgeht.

Aber eben dieser Nachweis ist ihm nicht gelungen. Neben vielen *scheinbar* evidenten Erkenntnissen eines naiven Realismus finden sich manche, die nach genauester kritischer Untersuchung nicht bloß eine notwendig zu setzende objektive Wirklichkeit (unabhängig von den Gesetzen unseres Denkens) bekunden, sondern unter gewissen Bedingungen auch eine im strengen Wortsinn existierende ontologische Welt von Dingen und Geschehnissen der Innen- und Außenwelt offenbaren. Diese Evidenzen enthalten keinen geringeren Gewißheitsgrad als die von Külpe angenommenen.

Selbst wenn wir zunächst von der Frage absehen, ob eine Wahrheitseinsicht aus dieser Evidenz zu ziehen ist, bleibt doch noch eine unveräußerliche Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntnislehre zu lösen; man muß die Möglichkeit dieser Evidenzen wenigstens negativ begründen und ihre Tatsächlichkeit erklären.

Man darf nicht sagen: Wo immer eine Evidenz als unleugbare *Tatsache* feststeht, brauchen wir uns mit ihrer *Möglichkeit* nicht zu beschäftigen. Vermöge doch ein Zweifel an der Möglichkeit die Wirklichkeit nicht zu beeinflussen.

Das hieße den wahren Tatbestand verkennen.

Die ursprüngliche Tatsache ist bloß die, daß sich unserer Erkenntnis ein Gegenstand mit einer Klarheit, Deutlichkeit und Unwiderstehlichkeit aufdrängt, die uns zur Bejahung seines *Seins außer uns* zwingt. Diese „evidente Einsicht" ist zunächst naiv. Sie muß für eine wissenschaftliche Erkenntnis des Sachverhaltes zergliedert und hergerichtet werden, und da finden wir denn bei kritischer Nachprüfung zwei Hauptreihen: erstens die Erkenntnistatsache, daß wir den Gegenstand als objektiv wirklich setzen müssen, und zweitens die Überzeugung, daß der Gegenstand auch wirklich existiert. Beide Reihen aber sind mehrgliedrig und müssen, um für einen wissenschaftlichen Aufbau brauchbar zu sein, nach allen Richtungen und Tiefen untersucht werden. Külpe hat über ein Glied drei Bände geschrieben. Andere Stücke der zwei Reihen sind noch nicht genügend durchforscht.

Wir können hier den Weg eben nur andeuten und einige Ergebnisse vorwegnehmen.

Die erste naive Evidenz bezieht sich nicht unmittelbar auf die Existenz des Gegenstandes. Wer das glaubt, begeht einen Beobachtungsfehler. Sie enthüllt uns bloß ein *Sein außer uns* (1). Bei genauerer innerer Schau objektiviert sich der Gegenstand zu einer Wirklichkeit, die von unserem Denken nicht gemacht, sondern ihm gegeben ist (2). Die Evidenz dieser Einsicht ist auch noch naiv. Wenn wir dann diese Evidenz ihrem Überzeugungscharakter und ihrem Inhalt nach untersuchen, finden wir zunächst, daß wir jene objektive Wirklichkeit *setzen* müssen (3). Diese vorerst naive Einsicht ist aber, selbst nach kritisch-logischer Arbeit, nicht, wie Külpe meint (und das ist sein Grundfehler), einseitig und bestimmt auf die *bloße* Setzung des Dinges gerichtet, ohne jede Beziehung zu seiner Existenz; sie ist vielmehr neutral, sie schließt die Existenz weder ein noch aus. In diesem Stadium erst bekundet eine vierte, auch noch

naive Evidenz (als erstes Glied der zweiten Reihe) die Existenz des Dinges (4); sie muß zu einer kritisch-reflexen fortschreiten (5). Bereits die vierte Evidenz ist eine verwickelte Einsicht, und man darf sie nicht, wie es gewöhnlich geschieht, mit der ersten (1) verwechseln. Können doch Evidenzen stufenweise aufeinander aufgebaut sein, so daß die eine die andere notwendig voraussetzt.

Die vier ersten Evidenzen sind, wie gesagt, naiv, wenn auch nicht in gleicher Weise, da einige einen Ansatz zur bewußten Kritik enthalten. Die fünfte Evidenz setzt die genaueste wissenschaftliche Durcharbeitung der vier ersten voraus und bildet mit ihnen sozusagen eine einzige Erkenntnisgröße, einen Evidenzblock.

Die Evidenzen müssen wir zuerst einfach in ihrer Tatsächlichkeit, die ja absolut unleugbar ist, erfassen und sehr vorsichtig zu ihrem Beweiswert und ihrer Beweiskraft vorschreiten. Es muß untersucht werden, zu welchem System von Denken und Sein sie am besten passen, ob sie vielleicht in dem einen oder dem andern Lehrganzen vollkommen unerklärlich und unmöglich sind. Das ist die grundlegende wissenschaftliche Frage nach der Möglichkeit, nicht der tatsächlichen Evidenzen, sondern der Systeme; darin liegt ein negativer Beweis für die Unmöglichkeit einiger Erkenntnistheorien. Man kann auch einen Gegenbeweis führen, indem man untersucht, welchen Charakter die Evidenzen bei hypothetischer Annahme des einen oder andern Systems haben müßten.

Sehr verhängnisvoll wirkt hier eine oft gemachte *Voraussetzung*, daß die naive, unmittelbare Evidenz keinen sichern Wahrheitsgehalt birgt. Das steht ja eben in Frage. Es ist doch möglich, daß gerade in ihr der richtigste Ausdruck des wahren Sachverhaltes zu finden ist. Man kann aus ihrer Tatsächlichkeit keinen ausdrücklichen *Beweis* formen, wohl aber kann man mit Hilfe wissenschaftlicher Methoden ihren Inhalt als gewiß erkennen.

Alle hier angedeuteten Aufgaben hat die Erkenntnistheorie der Neuscholastik zu lösen. Sie hat sie in Angriff genommen. Weite Strecken sind aber noch unbebaut. Külpes Realisierungsstudien sind in dieser Richtung der Wirklichkeitsphilosophie, trotz aller grundsätzlichen Abweichungen vom kritischen Realismus der Scholastik, von außerordentlichem Wert. Wichtige und grundlegende Untersuchungen müssen aber dort einsetzen, wo die Theorie der Realisierung aufhört.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Custos, quid de nocte?

Eine Gewissenserforschung.

Wir stehen unleugbar an einem ernsten Wendepunkt. Von drei Zentren deutschen Geisteslebens ist in den letzten Jahren das Wort vom „katholischen Geist" oder „katholischen Menschen" als Losungswort einer neuen Epoche deutscher, ja europäischer Entwicklung erklungen. Aus dem Berliner Stefan-George-Kreis stammt die Rede von einem „geistigen Katholizismus"; Keyserling sprach in seiner Schlußrede bei der vorjährigen Tagung seiner Weisheitsschule zu Darmstadt und in verschiedenen Vorträgen der letzten Zeit vom „katholischen Menschen" als dem neuen Menschen, der im Werden sei; im Scheler-Kreis geht längst das Wort von einer Neugeburt „katholischen Ethos'".

Was ist die Antwort des deutschen Katholizismus auf diesen überraschenden Anruf? — Ist es die Antwort eines in sich selbst geschlossenen, selbstschöpferischen, gesunden Gebildes oder müssen wir auch heute noch in schmerzlicher, aber notwendiger Ehrlichkeit von „katholischen Krankheiten" reden wie ehedem? Der Krankheitskeim des deutschen Katholizismus war immer, wie wir an anderer Stelle ausgeführt haben[1], eine geheime Infizierung mit lutherischem Geist, sei es direkt, auf dem Wege unwürdiger Kompromisse, sei es „hinten herum" durch jene rein negative Protesthaltung, die immer „das Gegenteil" des andern sagen muß und so Schritt um Schritt in schmachvolle Sklaverei gerät. Wie steht es mit diesem Krankheitskeim in der Gegenwart?

Was „lutherischer Geist" ist, können wir ja heute klarer sagen als früher. Denn alle herrschenden protestantischen Schulen, so sehr sie einander sonst feindlich gegenüber stehen, Ernst Troeltsch wie Karl Holl, Rudolf Otto wie Karl Barth, stimmen heute in der Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes als dem Wurzel- und Hauptstück der Lehre Luthers überein: Gott, der Alleinwirkliche und Alleinwirksame, und das allein im Innern beschlossene christliche Leben als seine Erscheinungsform. Die bis zum äußersten aufgerissene Distanz zwischen dem „Gott des Gerichts" und dem seinshaft notwendigen Sünder formt sich nun zur äußersten Einheit, indem der „Gott der Gnade" alleiniges Wirk- und Formprinzip des Gerechten wird[2]. Es ist mithin der letzte Differenzpunkt zwischen Luthertum und Katholizismus nicht so sehr ein Unterschied einzelner Lehren, sondern alle christlichen Lehren sind vom veränderten Gottesbegriff aus wesentlich verändert. Der katholische Gott ist der Gott der Polarität zwischen göttlicher Allwirklichkeit-Allwirksamkeit und geschöpflicher Eigenwirklichkeit-Eigenwirksamkeit; der lutherische Gott ist der Gott der gradlinigen göttlichen Alleinwirklichkeit und Alleinwirksamkeit und darum des beständigen Umschlags von völliger Negation des Geschöpflichen zu seiner völligen Vergöttlichung. Hieraus entquillt dann endlich, was wir katholisches

---

[1] Diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 343—362.

[2] Karl Holl, der seinen „Luther" (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengesch. I, Tübingen 1921) hauptsächlich gegen Troeltsch geschrieben hat, arbeitet in Wahrheit diese Alleinwirklichkeitslehre noch schärfer heraus als Troeltsch.

und lutherisches Ethos nennen können, und an diesem Punkt setzt unsere Gewissenserforschung an [1].

Das erste, was wir in unseren katholischen Geistesbewegungen beobachten können, ist ein Kampf zwischen betontem Individualismus und betontem Objektivismus. Da sind Kreise, die empfindlich leiden unter der „Übermacht des Objektiven", wie man vor dem Kriege sagte. Sie vermögen in der Kirche fast nur die „Erstarrung", die „Verknöcherung" zu sehen. Alles, was „Amt" heißt, erscheint ihnen fast schon dadurch als unfähig zur Belebung christlichen Lebens; alles, was „Gesetz" heißt, ist schon dadurch der Lebensfeindschaft verdächtig. In den „Unbeamteten", in den „Auserwählten", im freien Strömen des ungebundenen Lebens, hier weht Gottes und Christi Geist. Auf der andern Seite sind Kreise, die mit geradezu nervöser Ängstlichkeit jeden Hauch persönlichen Lebens beargwöhnen. Jene Gesetzessprüche der Konzilien und Päpste, die im göttlich-geruhigen „Wartenkönnen" des echt kirchlichen Geistes entstanden waren und mit der ganzen Gewissenhaftigkeit christlicher Bruderliebe auf ihren geschichtlichen Sinn und genau rechtlichen Umfang untersucht sein wollen, diese gewichtigen Gesetzessprüche sind in den Händen dieser eifervollen Christen wie leichte Geschosse, die beim ersten Unbehagen die Luft durchsausen. Oder es besteht überhaupt eine Feindschaft gegen persönliche Frömmigkeit, weil diese herausfalle aus dem strengen Gesetzgefüge kirchlicher Form, und man spricht vom latenten Protestantismus alles frei strömenden inneren Lebens und hat einen Abscheu vor der Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit des wirklichen Menschentums.

Wer hat recht? Die erste Gruppe kann sich auf die urkatholische Anschauung berufen, daß auch die Kirche letztlich nur im Dienst der unsterblichen Seele stehe, weil sie wesenhaft eine „Heilsanstalt" ist. Hat also nicht dann alles in ihr, was durch „Erstarrung" oder „Verknöcherung" diesem Ziel nicht mehr dient, sein Daseinsrecht verwirkt? Die zweite Gruppe aber kann sich auf die ebenso urkatholische Anschauung berufen, daß der Mensch nur als Glied der Kirche des „Heiles" teilhaftig werde. Ist also dann nicht das Wesen sog. „persönlicher Frömmigkeit" unbedingt gehorsames, völlig kritikloses Sichformenlassen? Gründe für und Gründe gegen lassen sich also ins Unendliche aufreihen.

Aber wie steht es mit dem Ethos, das in beiden Richtungen sich kundtut? Jenes Sich-verbeißen im Recht des Individuums, jene Alleinseligpreisung des begabten „Auserwählten", jenes Mißtrauen gegen die Christlichkeit der „offiziellen", der „beamteten" Kirche, jenes Auswahlprinzip des „individuellen Bedürfnisses" für Lehre und Kult — steckt in all dem nicht ein Hauch jener lutherischen Gleichsetzung der individuellen Innerlichkeit mit dem alleinwirksamen Gott: das Aufwallen des persönlichen religiösen Lebens als eigentliche Offenbarung Gottes? Aber auch jene Unfehlbarkeit der Kritiker des religiösen Individualismus und jene grundsätzliche Entwertung des Individuellen gegenüber dem Alleinwert der „kirchlichen Form" — verbirgt sich in jener raschen

[1] Über den Beweggrund zu einer solchen Gewissenserforschung siehe die Auseinandersetzungen um Hefeles „absoluten Katholizismus" (Österreichische Rundschau 19 [1923] 917 ff. 1028 ff.) und um Ernst Michels „Kirche und Wirklichkeit" (Hochland 21 [1923/24 I] 300 ff. 305 ff. 390 ff.).

Unfehlbarkeit, die in der Gleichsetzung individuellen Urteils mit dem Urteil der Kirche sich dem Urteil Gottes gleichsetzt, und noch mehr in jener Alleingeltung der „kirchlichen Form", also letztlich des Gottes, „der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist, — verbirgt sich im heißen Atem dieses „Allein" nicht wiederum das Ethos des lutherischen alleinwirklichen und alleinwirksamen Gottes?

Weht nicht überall dort das eritis sicut dii des eigentlich verderblichen Individualismus, wo die demütige Beschränktheit des Einzelmenschen vergessen wird, ganz gleichgültig, ob im Rausch „persönlichen" Lebens oder im Eifer eines Kampfes „für die Kirche"? Steht nicht also katholischer Geist wesenhaft in Demut und Bescheidung, in dem „epieikes", von dem der Apostel an die Philipper schreibt, jenem Sinn für milde Mäßigung, der die Grenzen des Individuellen zugleich positiv und negativ erkennt und anerkennt: positiv als gottgewollte Eigenwirklichkeit, die niemals mit der göttlichen Allwirklichkeit in eins fällt und darum wahres Eigenrecht und wahren Eigenwert hat; negativ als Eigenwirklichkeit neben andern Eigenwirklichkeiten und darum als begrenzte Eigenwirklichkeit, die nie aus eigener Autorität mit Gottes Stimme zu reden sich vermessen darf? Und wenn die Kirche in ihrem für den religiösen Menschen alleingültigen Wesen nichts ist als „Gott, der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist" — muß dann nicht „kirchliche Haltung" aufgefaßt werden als die Mitte zwischen den Extremen des Individualismus und Objektivismus — Individualismus, der die Kirche dem Individuum, und Objektivismus, der das Individuum der Kirche opfert — mit demselben Ergebnis des mörderischen „Allein"?

Das zweite Gegensatzpaar in unsern katholischen Geistesbewegungen ist problematisch-kritisches Menschentum und das Menschentum der Problemlosen, der beati possidentes, wie man sie genannt hat. Da sind Menschen, deren tief durchfurchtes, schwermütiges Gesicht schon zeigt, daß für sie die lächelnde Einfalt der Kinder eine ferne, ferne Vergangenheit ist — Menschen, die Tag und Nacht um eigentlich nichts anderes besorgt zu sein scheinen, als um das eine, immer tiefere Probleme zu finden. Es ist manchmal, als ob die ganze Verantwortung für Weltschöpfung und Welterhaltung auf ihre grübelnde Seele gelegt sei, als ob sie zu „Ratgebern" des unbegreiflichen Gottes bestellt seien, als ob es nur eine Sorge gäbe: irgend ein Geschöpflein nicht „problematisch" und „rätselhaft" zu finden. Die Einfachheit des schlichten Autoritätsglaubens ist ihnen eigentlich Anstoß, und sie formen ihn darum um in ein mühe- und leidvolles Ringen um Gott. Da sind aber auch Menschen, die mit blinder Sicherheit in die schwierigsten Fragen hineinfahren, die in seliger Welt- und Lebensfremdheit nur im Reich der hellen Ideen-an-sich, der unbestechlich geraden Grundsätze-an-sich leben. Für sie gibt es keine „Probleme", keine „Fragen", keine „Rätsel", alles steht in blendender Klarheit vor ihren Augen, und darum sind sie auch die unerbittlichen, strengen Richter über das armselige Menschenvolk, das nach diesen Ideen und Grundsätzen nicht leben will. Not und Qual des wirklichen Lebens kommt einzig aus Unkenntnis und Nichtbefolgung jener klaren Ideen und Grundsätze, und es ist eigentlich schon ein Verbrechen gegen deren Majestät, von „Problemen" oder „Fragen" zu sprechen.

Wer hat recht? Die erste Gruppe kann sich auf die urkatholische Anschauung berufen, daß, wie Augustinus sagt, wir erst im „Erkennen der Unbegreiflichkeiten" an die wahren Wesenheiten der Dinge rühren und nur im beständigen „Suchen" solche sind, die „gefunden haben". Ist also nicht demnach schon die Seelenhaltung der Problemlosigkeit ein Vergehen oder wenigstens eine Naivität gegenüber der unergründlichen Tiefe Gottes und seiner Welt? Wer darf die Ehrfurchtslosigkeit wagen, beide zum mathematischen Rechenexempel von einer Handvoll Ideen oder Grundsätze herabzuwürdigen? Die zweite Gruppe aber kann sich auf die ebenso urkatholische Anschauung berufen, daß die frag- und problemlose Kindereinfalt der Zugang zum Himmelreich sei, jene Kindereinfalt, die mit dem Grundsatz des „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit..." blind und geradlinig durchs Leben gehe, im ruhigen Vertrauen auf Christi Wort von den zwei Herren, denen niemand dienen könne. Was soll also dieses ganze Wirrsal von Erwägungen und Fragen und Bedenken und Zweifeln und Gegengründen, wenn der Weg des Herrn einfach und gerade ist, unbekümmert mitten hindurch, blind und taub für weinende Menschengesichter und zertretene Menschenherzen? Wenn der Herr selber gesagt hat: „Ich bin gekommen, das Schwert zu bringen", — wer will sich erkühnen, immer von Frieden zu winseln? Gewiß, Grundsatztreue tötet nicht selten die Menschlichkeit; aber geht nicht Gott über Menschen und müssen wir nicht seiner Weltordnung vertrauen, deren Grundgesetz nun einmal das grausame Zerstören und Zerstörtwerden zu sein scheint? — Wer will zwischen diesen beiden Menschengruppen entscheiden?

Aber prüfen wir einmal das Ethos beider. Jene Leidenschaft der Problematiker und Rätselbohrer, die immer nur von der Entscheidung *ihres* grübelnden und kritischen Verstandes das Ja zu Gott und seiner Welt und seiner Kirche abhängig macht — ist sie nicht so etwas wie ein Hauch vom eritis sicut dii der unio mystica des alleinwirklichen und alleinwirksamen Gottes mit der hin und her wogenden religiösen Innerlichkeit: das grübelnde Ich als Erscheinungsform des allweisen und unbegreiflichen Gottes, das grübelnde Ich als verantwortlicher Gott? Aber auch jene souveräne Sicherheit und gradlinige richtende Unerbittlichkeit, jene kalte Leidenschaft der mathematischen Konsequenz — hat nicht auch sie einen Hauch desselben Glaubens an den alleinwirklichen und alleinwirksamen Gott: die göttliche Unveränderlichkeit und Ewigkeitssicherheit, sich offenbarend in der Problemlosigkeit der beati possidentes?

Was also ist rein katholischer Geist? Die Gradlinigkeit der Problematik oder der Problemlosigkeit? Es ist wiederum die „heilige Mitte": eine kindliche Einfachheit und Geradheit, die aber ausmündet in zarte Scheu und Ehrfurcht vor den Tiefen eigenen und fremden Lebens, und ein augustinisches „immer suchen", das dabei die Kindereinfalt nicht verliert. Es besteht eben kein Entweder-Oder zwischen Sucherhaltung oder Traditionshaltung, und es ist Vermessenheit, wenn man eine von ihnen als *die* katholische Haltung festlegen wollte. Traditionshaltung ist die Zucht und Vornehmheit der katholischen Sucherhaltung, und Sucherhaltung ist das innere Leben der katholischen Traditionshaltung. Die Trennung beider erst ist Protestantismus, sei es Protestantismus des vergötzten Suchers, sei es Protestantismus der ver-

götzten Autorität. Denn Katholizismus ist Leben in „Gott, der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist", und Gott ist der Gott der Einzelseele wie der Gemeinschaft, der Gott der Persönlichkeit wie des Gesetzes. Ihm allein steht die „gradlinige Richtung" zu, weil in ihm allein Identität ist, was im Geschöpf in Dualität sich auseinanderspannt. Der Weg des Geschöpfes aber ist ewig Spannung von Gegensätzen, ewig Ausgleich von zwei Richtungen, die beide gut sind.

Sehen wir nun nicht deutlich, was letztlich das eigentlich „Unkatholische" ist, der Krankheitskeim aller Krankheiten? Ist es nicht das Verabsolutieren, das Vergötzen des eigenen Standpunktes, also — Fanatismus? Ob Fanatismus einer Separation schöpferischer „Auserwählter" oder Fanatismus des richtenden privaten „Anathema" — ob Fanatismus der Problematik und Kritik oder Fanatismus der problemlosen Grundsatztreue, ob Fanatismus von links oder Fanatismus von rechts — ist das nicht im Grunde ganz gleich? Ist beides nicht geheimer, unbewußter Abfall von der wundervollen Höhe echter Katholizität über den Gegensätzen? Wird eine Erneuerung des deutschen Katholizismus oder der Kirche überhaupt erreicht auf dem Leidenschaftswege eines Savonorola oder auf dem Demutswege eines Franz von Assisi, auf dem Wege eines Rüttelns an katholischer Gehorsams- und Traditionshaltung oder auf dem Wege jener heiligen Männer und Frauen des Mittelalters, die zuerst demütig und ehrfürchtig die Füße des Papstes küßten, ehe sie freimütig ihre Klagen vorbrachten? Aber wiederum: Darf eine Gegenbewegung gegen solche Strömungen nun unbedenklich denselben Weg der leidenschaftlichen, überstürzten Kritik und desselben schwärmerischen Fanatismus gehen? Ist das nicht die ärgste Entweihung, die Entweihung eines Kampfes für die Wahrheit durch Frevel gegen die Bruderliebe? Ist es nicht die ärgste Anmaßung von Gottes Rechten, der eigenen Beschränktheit und Blindheit und (ach, wie so oft!) geheimen Neides und versteckten Eifersucht zu vergessen und Gottes Richterstuhl zu besteigen ohne Gottes Allheiligkeit und Allwissenheit und Allbarmherzigkeit?

„Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein!" Uns ziemt nicht Angreifen und Anklagen. Uns ziemt alte katholische Demut. Und keiner kann sich da ausnehmen. Das Ergebnis des Gerichtes des Römerbriefes über gesetzlose Heiden wie gesetzbegabte Juden: omnes peccaverunt et egent gloria Dei, Alle Sünder, alle ohne Gottesglanz! — ist das nicht auch das notwendige Ergebnis unserer Gewissenserforschung? Wären die katholischen Individualisten so verwegen, wenn nicht die katholischen Objektivisten so starrsinnig wären? Wären die katholischen Objektivisten so starrsinnig, wenn die katholischen Individualisten nicht so ehrfurchtslos und aufreizend wären? Wären die katholischen Problematiker so voll mitleidigen Spottes gegen die Naivität der beati possidentes, wenn diese nicht so blind und lieblos für wirkliche Menschennöte wären? Wären die Traditionskatholiken so unerbittlich gradlinig und rücksichtslos, wenn die katholischen Problematiker nicht so fanatischen Haß gegen alle Einfachheit und Klarheit ehrwürdiger Grundsätze trügen?

Omnes peccaverunt, Alle haben gesündigt. Wir alle haben mehr oder minder uns anstecken lassen von jener lutherischen Haltung, die sich in allen ihren „religiösen" Gedanken und Entschlüssen als Organ Gottes ansieht: „Der

Gläubige" — mit den Worten Karl Holls — „muß sich", so meint Luther, „als Vollstrecker des göttlichen Willens fühlen können"[1]. Nein, nicht „Vollstrecker des göttlichen Willens", sondern demütiger Mensch, in ehrfürchtigem Schauer vor der Fülle Gottes, die sich ewig neu kundtut in neuen Zeiten und neuen Seelen, die darum auseinandersprengt alle Verengung in gotteins sich wähnenden „Propheten" und „Führern". Darum gerade ist der Kern echten Katholizismus' das vielverschrieene opus operatum, und wenn es ein „katholisches Ethos" gibt, dann ist hier sein Quellpunkt: „Einer ist euer Lehrer ..., Einer ist euer Vater!" — Gott, der aufgeleuchtet ist und täglich und stündlich aufleuchtet im überpersönlichen Wort und Werk der Kirche. Diesem Göttlichen gegenüber ist alles Menschentum, Menschentum des Priesters wie des Laien, Menschentum des „Auserwählten" wie des Durchschnittskatholiken — alles nur „eine" Ausprägung unter vielen andern, gewesenen, gegenwärtigen und zukünftig möglichen. Die reine und starke Kirchlichkeit des Katholiken ist die Mutter seines demütigen Freiheitssinnes, der Freiheit gibt und Freiheit empfängt, dem nichts so fremd ist als der Fanatismus alleinseligmachender „Richtungen", der Fanatismus des „kyrieuein", von dem Paulus spricht, der Fanatismus frevelhaften Eingriffes und Vergewaltigung gottunmittelbarer Seelen: „Ihr aber lasset euch nicht Rabbi nennen; denn Einer ist euer Lehrer, ihr aber seid Brüder. Auch nennet keinen auf Erden Vater; denn Einer ist euer Vater, der im Himmel ist. Und lasset euch nicht Meister nennen, weil Einer euer Meister ist: Christus. Wer der Größere unter euch ist, sei wie euer Diener. Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden" (Matth. 23, 8—12).

Erich Przywara S. J.

---

[1] Karl Holl, Luther 86.

Besprechungen.

Heiligenleben.

Martin Grabmann, Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. Nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt. (118 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 2.30

Martin Grabmann, wohl der hingebendste und emsigste Geschichtsforscher des Lebens und der Lehre des hl. Thomas in Deutschland, bietet mit diesem feinsinnigen Schriftchen den katholischen Akademikern eine hochwillkommene Gabe. Soweit Ideale sich hier verwirklichen lassen, hat der philosophisch und theologisch Gebildete hier das Muster einer zugleich belehrenden, anregenden und erbauenden Darstellung des Innenlebens des Heiligen vor sich. Nur ein Kenner ersten Ranges, der allüberall aus den besten Quellen schöpft und überdies auf Grund der Kenntnis der Wirklichkeiten den geschichtlichen Hintergrund entwerfen kann, durfte es wagen, die spärlichen Berichte der Biographen und des Heiligsprechungsprozesses durch Vertiefung in die Schriften zu ergänzen, ohne der Gefahr einer wenn auch geistvollen, immerhin aber auch vielleicht willkürlichen Konstruktion zu verfallen. Der ebenso kenntnisreiche wie spekulativ tief eindringende und pietätvolle Verfasser hat die Schwierigkeiten mit sicherem Takt überwunden. Infolgedessen bietet das Leben des hl. Thomas etwas, was in diesem Ebenmaß selten andere Hagiographien zu bieten vermögen: ebensoviel Licht für den Verstand wie Wärme für das Gemüt und Impulse für den Willen.

Der erste, kurze Teil gibt die Quellengrundlage. Der dritte, ebenfalls gedrängtere Abschnitt, ist „Christus und das Seelenleben des hl. Thomas" betitelt. So ansprechend er auch ist, so liegt doch der Schwerpunkt in der zweiten, ausführlichen Abhandlung „Die Wesenszüge im Seelenleben des hl. Thomas". Er gliedert sich in drei Unterteile: Sapientia, Caritas, Pax. Es ist eine kunstvolle Steigerung. Gerade die letzte Partie hat der heute so zerrissenen Seele, den einseitigen Intellektualisten ebenso wie den überschwenglichen Erlebnisvirtuosen so viel Wahres, Belehrendes und Erquickendes zu sagen. Wie abgeklärt und richtig ist z. B. der Gedanke herausgearbeitet, der den Referenten stets die Secunda mit solcher intellektuellen und seelischen Befriedigung aus der Hand legen ließ, daß alles sittliche Handeln, alles Ordnen des Sinnlichen, alle Betätigung der sittlichen Tugenden letztlich auf die Verwirklichung der einen höchsten ethisch-religiösen Aufgabe hinzielt und darum auch in ihr ihr Maß findet: die Liebe zu Gott vertiefen und mehren.

Allen Gebildeten, besonders der akademischen Jugend, und vor allem den Philosophie- und Theologie-Kandidaten ruft Referent zu: Tolle, lege!

Bernhard Jansen S. J.

Aszese.

Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung von Garcia de Cisneros O. S. B., Abt von Montserrat (1455 bis 1510). Eingeleitet von Dr. Erhard Drinkwelder O. S. B., Erzabtei St. Ottilien. Aus dem Lateinischen übertragen von Maria Raphaela Schlichtner O. S. B., Abtei Nonnberg. 12° (XII u. 262 S.) Freiburg i. B. 1923, Herder. *M* 4.—

Diese erste deutsche Ausgabe des berühmten Exerzitatoriums ist um so freudiger zu begrüßen, als sie uns in jeder Beziehung vorzüglich und geradezu musterhaft vorkommt. Die Übersetzung aus dem Original ist wort- und sinngetreu und liest sich dabei so flüssig und erbaulich wie ein im besten Deutsch verfaßtes Buch[1]. P. Drinkwelder hat ihr auf knappen 20 Seiten eine gute Einführung vorausgeschickt, worin er über die Bedeutung dieser monastischen Exerzitien und deren Beziehung zum hl. Ignatius von Loyola und seinem Exerzitienbüchlein unterrichtet. Doppelt wertvoll wird diese Einführung durch den genauen Hinweis auf die Quellen, aus denen der Abt von Montserrat seine aszetischen und mystischen Lehrsätze schöpft. — Zwischen Aszese und Mystik wird nämlich von Garcia ebensowenig wie von Ignatius deutlich unterschieden. — Dabei ergibt sich, daß diese Schule des geistlichen Lebens ihren wesentlichen Lehrgehalt aus dem Schatz der katholischen Überlieferung von Ambrosius, Augustin, Cassian und Bernhard an über die ganze Scholastik bis hin zu Gerson, Thomas von Kempen und Joh. Mauburn († 1503) entnommen hat. Den genauen Nachweis der einzelnen Werke und Fundstellen liefert P. Drinkwelder am

[1] Warum wird der Vorspruch Oremus in „Beten wir" (S. 88) umgesetzt anstatt des viel gebräuchlicheren „Lasset uns beten"?

Schluß des Buches. Durch diese Zugabe erhält das Werklein, das doch zunächst für fromme Seelen und Liebhaber der Mystik bestimmt scheint, zugleich einen hohen wissenschaftlichen Wert. Man muß sich nur wundern, daß von einer solchen Schrift, die von altersher und besonders im letzten Jahrhundert so vielfach genannt und besprochen wurde[1], bis auf diesen Tag noch gar keine deutsche Übersetzung oder Bearbeitung vorhanden war, während spanische, italienische, französische, englische längst zur Verfügung stehen. In der guten Ausstattung der „Bücher für Seelenkultur" wird sie jetzt sicher allseitig mit Dankbarkeit aufgenommen werden.

Der unsern Lesern schon bekannte Professor der Kirchengeschichte der Universität Leipzig Dr. H. Boehmer hat in den Berichten der Sächsischen Akademie der Wissenschaften[2] eine wertvolle Studie veröffentlicht: „Loyola und die deutsche Mystik". Zu den Vertretern dieser deutschen Mystik, die auf Ignatius und die Gestaltung seiner geistlichen Übungen eingewirkt hätten, rechnet er neben Ludolf von Sachsen, Thomas von Kempen, Zerbolt und Mauburn auch unsern Abt Garcia de Cisneros. Mit welchem Recht? Ohne Zweifel haben verschiedene Gedanken und geistliche Anweisungen aus seiner Übungsschule auf die Betrachtungen des Einsiedlers in Manresa eingewirkt. Ob dieser Einfluß aber darin bestand, daß Ignatius in Montserrat die spanische Ausgabe des Ejercitatorio in die Hand bekam, oder ob sein Beichtvater P. Chanones ihn mündlich mit den Grundlinien dieser Übungen bekannt machte, läßt sich nicht mit Gewißheit feststellen. Sicherer ist, daß er in Montserrat mit der spanischen Übersetzung der Nachfolge Christi bekannt wurde. Weil nun Garcia stark von den beiden Niederländern Zerbolt und Mauburn abhängig ist, so läßt sich immerhin eine dünne Verbindungslinie von diesen „Mystikern" zu den ignatianischen Exerzitien herstellen.

Aber was hat man in unserem Zusammenhang überhaupt unter deutscher Mystik zu verstehen? Die Frage gibt Boehmer nicht wenig zu schaffen. Es ist nach seiner verständigen Ansicht keineswegs ein überhoher Flug theologischer Spekulation etwa mit einem Stich ins Quietistische oder Pantheistische, sondern ganz hausbacken die im 14. und 15. Jahrhundert in den Klöstern und geistlichen Gemeinschaften verbreitete und bevorzugte Erbauungsliteratur, die allerdings in dem deutschen Karthäuser Ludolf von Sachsen einen besonders hervorragenden Vertreter hat. Bei dieser Fragestellung kommt nun unserer Cisneros-Ausgabe eine entscheidende Bedeutung zu. P. Drinkwelder hat dadurch, daß er in den Anmerkungen Schritt für Schritt, von Kapitel zu Kapitel die Parallel- oder Fundstellen der von Cisneros gebotenen traditionellen Lehren der katholischen Frömmigkeit aufzeigt, den Beweis erbracht, daß selbst in dem von Boehmer schon erheblich eingeschränkten Sinn der Ausdruck deutsche Mystik ohne Künstelei nicht aufrecht zu halten ist. Denn neben den genannten Niederländern haben Kirchenlehrer, Aszeten und Mystiker fast aller christlichen Jahrhunderte und der verschiedensten Länder so viele Bausteine zu Garcias Schule des geistlichen Lebens unmittelbar oder mittelbar beigetragen, daß die Frage, was davon deutsch und was gemeinchristlich und katholisch ist, sich noch nicht mit Bestimmtheit lösen läßt. Einstweilen geht aus Drinkwelders und Boehmers Arbeit soviel hervor, daß die mühsame Arbeit des gelehrten Benediktiners keineswegs zwecklos war, sondern warmen Dank verdient. Von der sehr reichen Erbauungsliteratur des katholischen Mittelalters ist noch ein so großer Teil unzugänglich, daß die Frage Boehmers, was davon „romanischen" und was „germanischen" Geistes sei, mindestens verfrüht erscheint, womit aber seine Studie durchaus nicht für wertlos erklärt sein soll.

Aus der schönen Arbeit der Übersetzerin seien nur zwei Einzelheiten hervorgehoben.

Im 53. Kapitel (S. 176) wird der kunstvoll gereimte „Lebensbaum" (Lignum vitae) des hl. Bonaventura in der von Garcia gebotenen stark erweiterten und nicht immer korrekten Form möglichst getreu wiedergegeben. Bonaventuras echter Text war bedeutend kürzer, und auch für die von Garcia bevorzugte Er-

---

[1] Man vergleiche z. B. diese Zeitschrift 94 (Febr. 1918) 497 ff.: H. Watrigant S. J., La genèse des Exercices de S. Ignace. Amiens 1897; ferner [H. Watrigant] Collection de la Bibliothèque des Exercices. Paris 1906 ss., besonders Nr. 6: Introduction à l'Étude des Exerc. p. 16 ss. les livres consultés; Nr. 9: La méditation fondamentale avant St. Ignace; Nr. 59. Für einen genauen Einblick in das Verhältnis der beiden Exerzitienbücher zueinander ist jetzt noch besonders hinzuweisen auf den neuen Band der Monumenta Historica S. J.: Monumenta Ignatiana, Series II (Matriti 1919) 94—123.

[2] Philologisch-historische Klasse, 73. Band 1921, 1. Heft, 8° (44 S.) Leipzig, Teubner.

weiterung ist bei Blume-Dreves (Analecta hymnica, 50. Band, S. 563) ein besserer Wortlaut zu finden. Die deutsche Übertragung dieses Hymnus verzichtet natürlich auf Vers und Reim. Nicht geringe Schwierigkeit bot ferner die Verdeutschung des letzten Kapitels, das die Form eines geistlichen Abc hat. Die Aufgabe wird gelöst, indem alle geistlichen Lehrsprüche wortgetreu übersetzt, aber die Reihenfolge so geändert wird, daß auch die deutschen Stichworte ein richtiges Alphabet darstellen, aber ohne W, X, Y. In Garcias Originaltext ist der letzte Buchstabe X und das Stichwort dazu Christus, entsprechend dem griechischen Monogramm X^{us}; Y und Z fehlen. In der Übersetzung ist diese Ordnung gestört und der Titel „Christus" folgt außerhalb des Alphabets nach Z. Der Sinn steht hier wie immer über dem Buchstaben.

„Auf den Wegen der Beschauung" heißt der Zusatz im Titel der Übersetzung. Unter dieser Beschauung hat man sich nicht etwa einen besonders begnadigten Zustand höherer Mystik vorzustellen. Kontemplation oder Beschauung heißt bei Cisneros wie bei Ignatius jede gläubige Erwägung der Geheimnisse des Lebens und Leidens Jesu mit dem Zweck, den Willen zur dankbaren Nachfolge des göttlichen Vorbildes anzuregen. Es sind also vorwiegend die Betrachtungen, welche den Gegenstand der zweiten und dritten Woche der ignatianischen Exerzitien bilden.

Matthias Reichmann S. J.

Deutsche Literatur. Romantik.

1. Deutsche Romantik. Ein Heft gedrängter Überschau. Herausgegeben von Rudolf Rößler. Lex. (40 S.). Augsburg-Stuttgart 1923, Filser.
2. Der unglückliche Franzose oder Der Deutschen Freiheit Himmelfahrt. Ein Schattenspiel mit Bildern von Christian Brentano. Herausgegeben von Herbert Levin. kl. 8° (85 S.). München 1923, Parcus & Co.
3. Von dem Leben und Sterben des Grafen Gaston Phöbus von Foix. Aus der Chronik des Jean Froissart übertragen von Clemens Brentano. Mit 10 Holzschnitten von Georg Poppe. 16° (97 S.) Frankfurt a. M. 1923, Frankfurter Verlagsanstalt.
4. Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen von P. Winfried Hümpfner O. E. S. A. gr. 8° (XII u. 574 S.). Würzburg 1923, St. Rita-Verlag.
5. Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichten der Anna Katharina Emmerich von Msgr. Laurenz Richen, Stiftsherrn in Aachen. (Biblische Studien XXI. Band, 1. Heft.) gr. 8° (VIII u. 76 S.). Freiburg i. Br. 1923, Herder. *M* 1.20
6. E. T. A. Hoffmann. Sein Werk aus seinem Leben dargestellt von Richard v. Schaukal. Mit 3 Abbildungen und 6 Faksimile-Beigaben. gr. 8° (309 S.) Zürich-Leipzig-Wien (o. J.), Amalthea-Verlag.
7. Sämtliche Werke des Freiherrn Joseph v. Eichendorff. Historisch-kritische Ausgabe. Herausgegeben von Wilhelm Kosch. 1. Band, 1. u. 2. Hälfte: Gedichte und Epische Gedichte, herausg. von Hilda Schulhof und August Sauer. Mit einem Vorwort von Wilhelm Kosch. 8° (XLVIII u. 800 S.) Regensburg (o. J.), Joseph Habbel.

1. Vom 17. bis 22. September vorigen Jahres hatten sich einige Literaten und Künstler ohne Unterschied der Konfession und Weltanschauung — die führenden Männer Prof. Fritz Strich und Oskar Walzel sind Juden, doch waren, soweit ersichtlich, auch Katholiken und Protestanten vertreten — in der alten Reichsstadt Augsburg zur Abhaltung einer „romantischen Woche" zusammengefunden. Das vorliegende Sammelheft, aus Anlaß dieser Veranstaltung entstanden, enthält indes nicht die literarhistorischen und kunstgeschichtlichen Vorträge, die an dieser Tagung gehalten wurden, sondern kleinere, zumeist nur zwei oder drei Druckseiten umfassende, ästhetische Essays, dazwischen Aussprüche der alten Romantiker oder auch neuerer Schriftsteller und zum Schluß einige expressionistische Bilder, was alles nach Absicht des Herausgebers vermutlich die Fülle und Mannigfaltigkeit, das unaufhörlich Wechselnde und Fließende der romantischen Auffassung veranschaulichen soll. Ob diese Deutung des Zwecks der Broschüre richtig ist, läßt sich vom Standpunkt des Kritikers allerdings nicht mit Sicherheit feststellen; denn es fehlen Vorwort und Einführung, ja es fehlt jede Spur von aufklärenden Winken oder Hinweisen, die man vergebens von dem in der literarischen Welt noch wenig bekannten Herausgeber erwartet.

Die Ausführungen Strichs über das Wesen der Romantik bedeuten zweifellos das Beste der ganzen Broschüre, aber sie bilden doch nur einen kurzen, wie mir scheint nicht ganz glücklichen Extrakt aus des Verfassers bekanntem

Buche „Deutsche Klassik und Romantik“ [1]. Mit Interesse liest man auch Erwin Krolls sachlich gehaltene, nur etwas arg kurz geratene Kunstbetrachtung über „Das Romantische in der deutschen Musik“, und die kleine Studie über Hans Pfitzner von Guido Bagier dürfte zwar keine allseitige Zustimmung, aber doch bei den Verehrern des Komponisten viel Beachtung finden. Die übrigen ästhetischen Artikelchen und literarhistorischen Späne mögen ab und zu unterhalten und anregen, neue Kenntnisse vermitteln sie nicht. Auch von den Abbildungen im Anhang wird man kaum behaupten können, daß sie für die Wiedererweckung einer gesunden Romantik sehr bezeichnend sind. Ein einheitliches Weltanschauungsbild des romantischen Denkens und Schaffens wird sich also aus diesen ungleichartigen und allzu lückenhaften Beiträgen, wie mir scheinen will, kaum ergeben.

2. Von Clemens Brentanos Bruder Christian wußte man bisher in literarisch interessierten Kreisen wohl, daß er vom Himmel nicht nur ein ungewöhnlich feines Empfinden für Kunst und Poesie, sondern auch gleich Clemens das gefährliche Geschenk einer schrankenlos kühnen unbändigen Einbildungskraft mit auf den Lebensweg erhalten hatte. Durch eigene Schriften war er dagegen zu Lebzeiten und auch nach seinem Tod außerhalb der Familie Brentano kaum bekannt. Nun legt uns der gelehrte Verfasser der „Heidelberger Romantik“, Dr. Herbert Levin, in schmucker Ausstattung ein kleines höchst seltsames Schattenspiel mit Bildern auf den Tisch, das Christian in dem für ihn so bedeutungsvollen Jahre 1816, dem Jahr seiner religiösen Umkehr, für den engeren Kreis der Familie Brentano verfaßte. Allerdings wurde das fast übermäßig witzige Stück, das als einziger von den nachweislich vielen dramatischen Versuchen Christians in die Öffentlichkeit drang, schon 1850 gedruckt, ist dann aber wieder völlig in Vergessenheit geraten, so daß ein Neudruck dieses literarischen Kuriosums vollauf gerechtfertigt erscheint.

Das kleine Drama gibt sich äußerlich als eine Satire auf Napoleon, dessen Sturz in burlesken, allegorischen Bildern veranschaulicht wird, wobei indes jede gehässige Polemik ausgeschaltet bleibt. Der Schwerpunkt liegt aber nach Absicht des Verfassers im Untertitel: „Der Deutschen Freiheit Himmelfahrt“. Das Spiel läßt erkennen, was Christian sich unter dem zu seiner Zeit soviel gebrauchten und mißbrauchten Begriff „Freiheit“ denkt, und so gestaltet sich das anscheinend oberflächliche, knollig-drollige Unterhaltungsstück zu einer im Grunde ernsten Auseinandersetzung des Verfassers mit zeitgenössischen politischen Strömungen und Tendenzen. Neben diesem Kern- und Hauptgedanken finden sich dann lokalgefärbte Anspielungen: auf die 1816 im kleinen Freistaat viel erörterte Verfassungsfrage für die alte Reichsstadt, auf die Sehenswürdigkeiten der Frankfurter Messe, endlich noch besonders auf einen Hauslehrer der Familie Brentano, der durch sein gemessen feierliches Benehmen den übermütigen Spott der losen Kinderschar herausforderte. Christian, der ebenso wie seine Geschwister Clemens und Bettina nicht nur schwärmte und dichtete, sondern auch recht flott zeichnete, malte und modellierte, hat sein funkensprühendes Lustspiel mit einigen hübschen Bildern versehen, die in der neuen Ausgabe vorzüglich wiedergegeben sind. Levin teilt in der fast dreißigseitigen Einleitung alles zum Verständnis Notwendige über das Stück und dessen Verfasser mit. Bei der nicht ganz leichten Arbeit der Deutungsversuche für die ungezählten Anspielungen des Spiels auf Personen und zeitgenössische Ereignisse fand er an Geheimrat Prof. Lujo Brentano, dem noch lebenden Sohne des Dichters, wertvolle Unterstützung.

3. Eine anscheinend für Bibliophilen bestimmte Ausgabe von Clemens Brentanos gewandter Übertragung der von Jean Froissart treuherzig erzählten Geschichte „Von dem Leben und Sterben des Grafen Gaston Phöbus von Foix und von dem traurigen Tode seines Kindes Gaston“ ist in hübscher Ausstattung in der Frankfurter Verlagsanstalt erschienen. Der Name des Herausgebers wird nicht angegeben. Übrigens war das auch nicht nötig; denn das Büchlein enthält nichts als den wortgetreuen Abdruck der kleinen Erzählung.

4. Neben dem winzigen Brentano-Bändchen der Frankfurter Verlagsanstalt nimmt sich der stattliche fünfhundertsiebzigseitige Band von P. Winfried Hümpfner über „Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen“ sonderbar genug aus. Der Verfasser hat da eine viel Zeit erfordernde Arbeitsleistung vollbracht, indem er mittels eines gewaltigen Beweismaterials eine schon durch Jahrzehnte erörterte Frage mit aller Energie endgültig zu lösen versucht. Dabei gelangt er zu Ergebnissen, die Clemens Brentanos Arbeitsweise in seinen Aufzeichnungen der Gesichte oder Betrachtungen der Emmerich (Hümpfner schreibt grundsätzlich immer Emmerick) in äußerst ungünstigem Licht erscheinen

[1] Vgl. diese Zeitschr. 106 (1924) 216—229.

lassen. Nach Hümpfners Darstellung hätte Brentano mit den Aussagen der frommen Dulderin völlig willkürlich geschaltet. Er hätte dann selbst seine eigenen Aufzeichnungen nach Laune und augenblicklichem Bedürfnis wiederholt abgeändert, ausgeschmückt und ergänzt, ja er schreckte angeblich nicht davor zurück, ganze Briefe frei zu erfinden, um vermeintliche Offenbarungen durch anderweitige Zeugnisse zu stützen. Darüber zu entscheiden, ob und inwieweit diese schweren Anklagen gegen den phantasiebeschwingten, aber doch kindlich und ehrlich frommen Dichter begründet sind, muß einer späteren eingehenderen Besprechung vorbehalten bleiben. Hier sei nur bemerkt, daß dem Werke weder ein Personen- noch ein Sachregister beigegeben ist; bei einem fast sechshundertseitigen Buche, das doch auf wissenschaftlichen Charakter Anspruch erhebt, ein höchst bedauerlicher Mangel!

5. In scharfem sachlichen, obwohl in keiner Weise gewolltem oder beabsichtigtem Gegensatz zu Hümpfners Werk steht die ruhig abwägend gehaltene Studie des Prälaten Laurenz Richen über „Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichten der Anna Katharina Emmerich". Befaßt sich Hümpfner fast ausschließlich mit der Redaktionsarbeit Brentanos, so untersucht Richen, ob und wo Irrtümer, zumal Verstöße gegen die Bibel und die Naturwissenschaften in den Visionen der Emmerich vorhanden sind. Ob sie von Brentano oder Katharina herrühren, ist für ihn an sich gleichgültig, doch spricht er schon in der Einleitung vorausbemerkend über die Aufzeichnungen Brentanos seine Ansicht dahin aus, „die Wiedergabe ihres (Katharinas) Schauens" müsse „doch wohl im großen ganzen eine getreue gewesen sein", wie das P. Wegener in seinem Buche „A. K. Emmerich und Cl. Brentano" (Dülmen 1907) nachgewiesen habe. Ein sehr gewichtiger, von Wegener natürlich nicht beigebrachter Beweis für diese Annahme sind nach Richen gerade eine Reihe von Irrtümern, „die Brentano niemals selbst gemacht haben könnte". Im Schlußwort äußert sich der Verfasser darüber mehr im einzelnen: „Ist es denkbar, daß ein Brentano als gebildeter Mann, auch mit noch so kühner Phantasie, Dinge hervorbringen konnte, die so stracks den elementarsten Tatsachen der Naturwissenschaften widersprechen? Konnte er sich gegen die Kugelgestalt der Erde verfehlen, den Schwarzen ihre Farbe als Folge der Sünde zuschreiben, Riesen die Wände hinauflaufen lassen? Brentano wäre aus sich nicht auf den Gedanken gekommen, durch biegsame Fernrohre schauen zu lassen, hätte nicht bei Neumond Mondscheinnächte gebildet, hätte nicht Hecken in Palästina in Figuren geschnitten, hätte nicht den Engeln ein wirkliches Spruchband in die Hände gegeben mit der Aufschrift Gloria in excelsis Deo, die einzelnen Buchstaben ‚so groß wie eine Hand', hätte nicht den Stern der Magier so groß werden lassen wie ein Bettuch, hätte nicht die Geschichte mit der nach Bethlehem führenden Eselin erfunden, hätte nicht den neun Monate alten Johannes in die Wüste verpflanzt, um den Durst des drei Monate alten Jesuskindes mit wunderbarem Quell zu löschen. Wenn Brentano umgemodelt hat, dann kann es kaum anders angenommen werden als durch Ausmerzen, nicht durch Hineinbringen von Widersprüchen" (S. 73 f.). Das alles ist indes für Richen, wie bereits angedeutet, eine Sache von untergeordneter Bedeutung. Ihm kommt es darauf an, festzustellen, ob es sich bei Katharina um wirkliche Charismen, um übernatürliche Einflüsse und Offenbarungen, um eine Sehergabe im strengen Sinne des Wortes handelte. Der Verfasser glaubt dies auf Grund eingehender gewissenhafter Forschungen, die er zum Teil in Palästina selbst an Ort und Stelle machte (über das Verhältnis Katharinas zu den weltlichen Wissenschaften, zur Topographie Palästinas, zum Text der Bibel, über ihre Vorliebe für bestimmte Dinge, für Sonderbares und Wunderbares, endlich über die Widersprüche ihrer Aussagen zu denen anderer, von der Kirche nicht verurteilter Seherinnen) in aller Form verneinen zu müssen.

In manchen Einzelheiten werden wohl nicht alle Fachleute mit Richen übereinstimmen. Auch erscheinen einige seiner Aussetzungen als gar zu geringfügig oder allzusehr vom kalten, nüchternen Verstandes- und Vernunftstandpunkt aus vorgebracht. Im großen und ganzen aber wirkt seine Art der Beweisführung überzeugend. Den vielen Verehrern der Emmerich bereitet diese Schrift zweifellos eine schmerzliche Enttäuschung, aber auch sie werden sich früher oder später dem Einfluß der von Richen vorgebrachten sachlichen Gründe nicht entziehen können, um so weniger, da auch für den gelehrten Verfasser der kritischen Studie die aufrichtige, rührende Frömmigkeit und die gute Absicht der edlen Dulderin von Dülmen bei der Mitteilung ihrer Gesichte außer aller Frage stehen. Trotz aller Aussetzungen, die Richen an den Aussagen Katharinas macht, findet er doch, „daß die ungeteilte, tiefe Liebe zum Heiland aus jeder Seite, ja jeder Zeile spricht" (S. 72).

6. Über die bizarrste Gestalt unter den deutschen Romantikern, den Ostpreußen E. T. A. Hoffmann, ist in den letzten Jahrzehnten unendlich viel Halbwahres und Falsches, Schiefes und Oberflächliches phantasiert, geredet und geschrieben worden. Der heute, über hundert Jahre nach seinem Tod, noch in steter Wandlung begriffene „Teufels- oder Gespenster-Hoffmann" ist in Deutschland wieder zu dem geworden, wozu ihn bereits vor achtzig und mehr Jahren die Franzosen gemacht haben: zum Modedichter!—Abseits von dieser Tagesströmung, von der ein ernstgemeintes wissenschaftliches oder künstlerisches Erfassen des Dichters und seiner Geisteserzeugnisse von vornherein nicht erwartet werden darf, ging die fachkritische Forschung ihre eigenen Pfade, und es ist ihr, zumal in den letzten Jahren, zweifellos gelungen, unsere Kenntnisse über Hoffmann und seine Umwelt in wertvoller Weise zu erweitern und zu vertiefen.

Den Weg des Forschers möchte auch Schaukal in seinem Buche gehen, indem er versucht, des Dichters Werk aus seinem Leben darzustellen und zu erklären. Das könnte an sich zu nützlichen und interessanten Ergebnissen führen, da der Verfasser an seine Aufgabe, wie er versichert, nach langjähriger Beschäftigung mit seinem Lieblingsschriftsteller herantritt. Um so mehr muß man es bedauern, daß bei Schaukal der objektiv eingestellte, seiner wissenschaftlichen Verantwortung bewußte Literarhistoriker und selbstlose Interpret gegenüber dem ruhelosen, von der jeweiligen Mode keineswegs unberührt gebliebenen Essayisten und wortreichen literarischen Causeur an sehr vielen Stellen zurückgedrängt wird. Zwar soll das Buch keine Biographie sein, und auch eine erschöpfende Würdigung sämtlicher Schriften Hoffmanns lag nach dem eigenen Geständnis Schaukals nicht in der Absicht des Verfassers. Aber irgend einen festen, einheitlichen Eindruck oder anderseits eine wesentliche Bereicherung seiner Kenntnisse sollte doch die Lektüre dieser Studie beim Leser hinterlassen. In solchen Erwartungen sieht man sich aber schon nach Durchsicht der ersten Kapitel unangenehm enttäuscht. Schrankenlose Lobeserhebungen, wie man sie heute in allen populärwissenschaftlichen Schriften über Hoffmann lesen kann, bringen uns den Dichter nicht näher. Dazu kommt der nicht recht natürliche, manierierte Stil; insbesondere hemmen die übermäßig vielen, zum Teil langen und schleppenden Parenthesen den Fluß der Darstellung, und der subjektive Grundton des Ganzen läßt beim Leser das Vertrauen in die wissenschaftliche Unvoreingenommenheit des Verfassers nie recht aufkommen. So ist es erklärlich, daß Schaukals Buch verschiedentlich (Frankfurter Zeitung vom 18. Juli 1923, Nr. 523, und Vossische Zeitung vom 7. Oktober 1923, Nr. 475) übel mitgenommen wurde, wobei man allerdings beachten muß, daß es sich da bis zu einem gewissen Grad um Antikritiken handelte, — um das Echo, das Schaukal durch seine absprechenden Rezensionen über die Bücher anderer wachgerufen hatte. Dankenswert ist das, soweit ersichtlich, gut gearbeitete Register und die acht Seiten umfassende Hoffmann-Bibliographie im Anhang.

7. Weniger von den Wogen der Tagesmode emporgetragen und seltener von einem mondänen Snobismus in Erbpacht genommen als Hoffmann, dafür um so volkstümlicher im besten Sinne des Wortes ist der kernhafteste, gesundeste und sangeslustigste aller deutschen Romantiker: Joseph Freiherr v. Eichendorff. Als der Verlag Habbel in Regensburg 1906 sich entschloß, eine historisch-kritische Gesamtausgabe von Eichendorffs Werken erscheinen zu lassen, und für die Leitung des Unternehmens die beiden Universitätsprofessoren Wilhelm Kosch und August Sauer gewonnen wurden, fanden Verleger und Herausgeber sofort freudigste Zustimmung in allen literarisch interessierten Kreisen und die wirksame Unterstützung durch fachmännisch geschulte Kräfte. 1908 erschienen Eichendorffs Tagebücher, 1910 zwei Bände Briefe, 1911 die historischen, politischen und biographischen Schriften, 1913 der große Roman „Ahnung und Gegenwart". Dann unterbrach der unselige Krieg auch diese wie so manche andere wissenschaftliche Arbeit. Endlich nach zehnjähriger Pause erscheinen nun Eichendorffs köstlichste Geisteserzeugnisse: seine lyrischen Gedichte, seine Balladen und Übersetzungen und (im zweiten Halbband) auch die epischen Poesien „Julian", „Robert und Guiscard", „Lucius". — Im Vorwort weist Kosch in einem kurzen Überblick auf die steigende Verehrung und Beliebtheit hin, die der Name und die Schöpfungen des schlesischen Sängers heute bei allen Schichten des deutschen Volkes genießen, schildert dann das Mißgeschick, das die Herausgabe seiner Werke schon zu Lebzeiten des Dichters verfolgte, und legt schließlich bis ins Kleinste die Grundsätze dar, die bei der Arbeit an der historisch-kritischen Ausgabe für alle Beteiligten maßgebend waren. Das Vorwort ist datiert „Ostern 1921". Die Veröffentlichung der beiden Halbbände konnte aber wegen der Ungunst der wirtschaftlichen Verhältnisse erst Weihnachten 1923 erfolgen.

Die an das Vorwort sich anschließende Einleitung ist von der Herausgeberin Dr. Hilda Schulhof gezeichnet. Die Literaturangaben und gelehrten Anmerkungen zu den beiden Teilen sind im zweiten Halbband nach den epischen Gedichten zusammengestellt. Die Anmerkungen umfassen allein über 230 Seiten. Sie sind, wie auch die Einleitung, fast etwas zu schulgerecht und minutiös genau ausgefallen. Die Bibliographie erscheint dagegen eher dürftig. Die buchhändlerische Ausstattung ist die bei den früheren Bänden gewohnte, doch fehlen Faksimiles, Bilder und sonstige besondere Ausschmückungen. Möge das verdienstvolle Unternehmen jene allseitige wirksame Förderung vonseiten der Presse und der gebildeten Lesewelt finden, die allein es den Herausgebern und dem Verlag ermöglicht, das stattliche Werk in nicht allzu ferner Zeit zu glücklichem Abschluß zu bringen.

Alois Stockmann S. J.

Biologie.

Das Pflanzenleben des Hochgebirges. Naturschilderungen von Prof. Raimund Berndl. (179 S.) Mit 30 Abbildungen im Text. Leipzig [1921], Quelle & Meyer.

In diesem Buch erhalten die Freunde des Hochgebirgs und seiner herrlichen Pflanzenwelt einen vortrefflichen Berater und Führer für ihre Pflanzenbeobachtungen in den Bergen. Klar sagt der Titel, was der Verfasser bieten will. Sein Buch ist kein buntes Bilderbuch, das alpine Pflanzen zeigt; auch keine systematische Liste der Alpenpflanzen und kein Bestimmungsbuch für die vielen Arten und Unterarten der Gebirgsflora. Wie leben die Pflanzen des Hochgebirgs? Welche Einrichtungen in ihrem Körperbau befähigen sie, die mannigfach eigenartigen Verhältnisse ihres Standortes dem Leben dienstbar zu machen? Auf diese Fragen, die eigentlich sehr nahe liegen, die aber von vielen bergsteigenden Durchschnittspflanzenfreunden kaum empfunden werden, geht Prof. Berndl mit liebevoller Sorgfalt ein, auf sie gibt er die Antwort der heutigen wissenschaftlichen Pflanzenforschung; aber er gibt diese Antwort nicht in wissenschaftlich trockener Sprache, sondern in anziehenden Naturschilderungen.

Schon die kurze, schöne Einleitung stimmt und gewinnt die Seelen. Dann bringt ein grundlegendes, prächtig ausgearbeitetes, wenn auch anfangs vielleicht nicht für alle Leser voll verständliches Kapitel guten Aufschluß über die erstaunlich weit zurückreichende Geschichte unserer Hochgebirgspflanzen; was sich gegenwärtig in unsern Alpen und in andern Hochgebirgen äußerlich als harmonische biologische Einheit gibt, hat die aufbauenden Pflanzenelemente vielfach aus fernen Erdzeiten und aus fremden Erdräumen erhalten. Geologie, Klimatologie und Pflanzengeographie haben reichlich zu den in diesem Abschnitt skizzierten Ergebnissen der Forschung beigesteuert und werden auch in Zukunft helfen müssen, noch manches Unklare zu klären.

Grundlegend für die späteren Schilderungen ist ebenfalls der folgende Abschnitt, in dem die besonderen Licht- und Wärmewirkungen, welchen die Pflanzen der hohen Berge notwendig ausgesetzt sind, klar dargestellt werden. Und nun führt der Verfasser gleichsam in acht Anstiegen die Leser durch die weiten Wohn- und Lebensgebiete unserer Gebirgspflanzen. Wir beginnen mit dem schattigen Voralpenwald und erreichen endlich die sonnendurchglühten Felsenpflanzen der Höhen. Aber als Pflanzenfreunde sind wir keine Gipfelstürmer; wir verweilen bei den Voralpenkräutern, beim Alpenbach und beim Alpensee sowie an Sumpf und Moor, recht lange sogar auf den blumenreichen Alpenmatten, um durch das Legföhrengebiet schließlich zu den kleinwüchsigen Felsenpflanzen zu gelangen. Die einzelnen Wohnräume der Gebirgspflanzen werden vom Verfasser durch Wort und Bild in ihren Besonderheiten gekennzeichnet, aber vor allem durch die Einzelschilderung zahlreicher Pflanzenarten — weit über 500 sind genannt — in vielen Hauptvertretern uns vertraut gemacht.

Dazu bietet fast jede Seite bald blütenbiologische, bald ernährungsphysiologische, bald pflanzengeographische Bemerkungen und Erörterungen, so aber auch den stets neuen Beweis, daß das Buch ebenso sehr mit gründlicher Sach- und Literaturkenntnis wie mit großer Liebe und Sorgfalt bearbeitet worden ist. Und wenn es dem Verfasser demnach gelungen ist, durch knapp sachliche Darstellung auf engem Raum einen reichen wissenschaftlichen Inhalt zu bieten, so ist ebenso hervorzuheben, daß der formvollendete, an passender Stelle sogar gehobene Stil den gebildeten Leser erfreut und seelisch emporzieht.

Glücklich sind auch die wissenschaftlichen Fachausdrücke vermieden bzw. verdeutscht. Allgemeine Zustimmung dürfte freilich nicht jede vom Verfasser gewählte Verdeutschung finden. Schon das Wort „Blattrose" befriedigt mich nicht ganz; noch weniger „Grundrose" und „Nebenrosen" auf S. 157; sieht sich ja Berndl auch selber genötigt, von „Rosettenblättern" zu sprechen, wo er von seinem Standpunkt

aus „Rosenblätter“ schreiben müßte, was aber unmöglich ist. Auf S. 29 sollte statt des Schulausdrucks „organische Verbindungen“ nicht „belebte Verbindungen“ stehen. Und die Bezeichnung „Ausbruchsgebiete“ (S. 30) wäre nur dann leicht verständlich, wenn der vorausgehende Text auf vulkanische Vorgänge hingewiesen hätte. Doch das sind nur rein äußere kleinste Schönheitsfehlerchen, die, selbst wenn noch der eine oder andere etwas störende Druckfehler hinzugerechnet wird, den großen Wert des durch Inhaltsfülle, wissenschaftliche Genauigkeit und schöne Darstellung gleich vortrefflichen Buches nicht mindern.

Noch eine Bemerkung, eine Feststellung, welche vielleicht vom Verfasser im Vorwort hätte gemacht werden können, weil geeignet, das Buch gerade den deutschen und österreichischen Pflanzenfreunden noch mehr zu empfehlen: das Wort „Hochgebirg“ im Titel bedeutet, mehr konkret gesprochen, in allererster Linie unsere Alpen; und zwar treten im Text und in den herrlichen, nach Lichtbildaufnahmen hergestellten Abbildungen vor allem die Ostalpen in den Vordergrund.

Das Buch ist eine Zierde der „Naturwissenschaftlichen Bibliothek“ des Verlags, empfehlenswert nicht nur „für Jugend und Volk“, sondern für jeden gebildeten Naturfreund.

Allgemeine Abstammungslehre. Von Dr. Bernhard Dürken, ordentl. Professor an der Universität Breslau. Mit 38 Textfiguren in 71 Einzeldarstellungen. 8° (206 S.) Berlin 1923, Gebr. Borntträger. Geb. *M* 4.20

Der angeführte Titel des Buches hat noch den folgenden wichtigen Zusatz: „Zugleich eine gemeinverständliche Kritik des Darwinismus und des Lamarckismus.“ Wir haben also die drei Worte nebeneinander: Abstammungslehre, Darwinismus, Lamarckismus — und an welche Unsumme von literarischen Kämpfen, an welche Fluten von Buch-, Broschüren-, Zeitschriften- und Zeitungsliteratur muß man da, vorab die ältere Generation, denken! Wenn gegenwärtig die „gemeinverständliche“ Deszendenzliteratur sich nicht mehr in solchen Fluten über die Menschheit ergießt wie vor zwanzig und mehr Jahren — ausgestorben ist sie ja nicht —, so hat das gute Gründe. Daß es eine Umprägung und Entwicklung der Arten gegeben hat, daß also mit der Tatsächlichkeit der Deszendenz zu rechnen ist, wird heute fast allgemein anerkannt und hat deshalb aufgehört, etwas sensationell Neues zu sein. Anderseits ist es auch schon mehr und mehr bis in die großen Versammlungssäle und auf die Plätze gedrungen, daß die biologische Wissenschaft von heute über das Nähere dieser Deszendenz noch recht wenig weiß, viel weniger, als man zu Lamarcks und Darwins und Haeckels Zeiten zu wissen glaubte. Will man also beim Schreiben oder Sprechen nicht allzu rückständig sein, so ist darüber dem großen Publikum nicht viel zu sagen. Aber auch der starke Abbau, den die Philosophie mit dem Materialismus vorgenommen hat, endlich die ganze Weltlage seit Beginn des Krieges mögen dazu beigetragen haben, daß das Interesse für das Abstammungsproblem bedeutend abgenommen hat.

Die biologische Forschung hat aber inzwischen nicht gerastet; und hat sie auch bezüglich der Deszendenz kaum fertige positive Ergebnisse gezeitigt, so hat sie doch mit Erfolg notwendige und sehr wichtige Vorbereitungsarbeiten in Angriff genommen und das ganze Problem tiefer erfaßt. Das neue Buch über die Abstammungslehre von Prof. Dürken kann demnach nur willkommen sein. Der wichtige Gegenstand verdient es, daß er wieder einmal behandelt wird. Und im Verfasser spricht der biologische Fachmann der Gegenwart. Als Leser werden gewünscht „die weitesten Kreise der gebildeten Laien“. Dazu in dem nur knapp 200 Seiten starken Text keinerlei Phantasiesprünge, keine Weitschweifigkeit, vielmehr nur Klarheit, ruhige Sachlichkeit und geschickte Anleitung des Lesers zu kritischer Beurteilung. Daß der Verfasser sowohl als Forscher auf zoologischem Gebiet wie als Schriftsteller einen Namen hat, sei kurz bemerkt. Im „Hochland“ erschienene Aufsätze werden in Erinnerung sein. In einem Bändchen der „Sammlung Kösel“ behandelte er bereits vor zwölf Jahren „Die Hauptprobleme der Biologie“. Neuerdings veröffentlichte er eine „Einführung in die Experimentalzoologie“ (Berlin 1919) und „Die Phylogenese“ (Berlin 1921, zusammen mit H. Salfeld).

Wenn sich das jetzige Buch an weiteste Kreise der Gebildeten wendet, so ist damit nicht gesagt, daß es ohne ernstliche geistige Anstrengung verstanden werden könne. Liest sich auch manche Seite mühelos, so ist das Ganze durchaus keine leichte naturgeschichtliche Plauderei. Ordentliches Mitdenken ist notwendig, eine gewisse biologische Vorbildung zum mindesten recht wünschenswert, andernfalls wird nur ein stärkeres wissenschaftliches Interesse für die im Buche behandelten Fragen dem Leser das Aushalten bis zum Ende leicht machen. Vielleicht dürfte es sich empfehlen, nach dem Vorwort, der Einleitung und dem Inhaltsverzeichnis, die nicht über-

gangen werden sollen, zuerst die Zusammenfassung am Ende des ersten Teiles (S. 96 f.) und das Schlußwort (S. 190/92) langsam zu lesen; damit ist ein in etwa orientierender Einblick bereits gewonnen. — Es möge jetzt eine kurze Skizze der beiden Teile des Buches folgen.

In übersichtlicher Gruppierung und in kritischer Betrachtung bringt der erste Teil die der zoologischen Tatsachenwelt entnommenen Beweismomente, welche dafür sprechen, daß die bunte Mannigfaltigkeit der heutigen Tierarten durch Deszendenz zu erklären sei. Der Verfasser war sichtlich bestrebt, aus der reichen Fülle der zoologischen Befunde das für seinen Beweisgang auszuwählen, was auch dem Laien nicht allzu fern liegt. Wenn schon in der Einleitung bemerkt ist, daß „der Gedankenkreis der Abstammungslehre . . . heutzutage die Anerkennung der gesamten Naturwissenschaft" besitzt (S. 12), so ist der Leser nach Durcharbeitung des ersten Teiles nicht überrascht, daß des Verfassers Endurteil lautet: „Die Tatsachen der Paläontologie, der Systematik und Morphologie finden eine widerspruchslose, hinreichende Erklärung nur durch die allmähliche Entwicklung der Arten" (S. 97), und: „So ergeben all die besprochenen Gebiete eine einheitliche Grundlage für die Deszendenztheorie" (S. 97). Eine Aufzählung und Würdigung der einzelnen Beweise ist in Kürze nicht möglich, deshalb muß hier davon abgesehen werden. Eigens sei aber hervorgehoben, daß des Verfassers Darlegungen auch für solche, die in besonderen Schriften oder in größeren Lehrbüchern der Botanik oder Zoologie bereits Zusammenstellungen der Beweise für die Deszendenz gelesen haben, dennoch sehr lesenswert sind; sie werden manches, sei es in neuer Beleuchtung, sei es in anderer Gruppierung oder in eigenartiger Auswertung, finden. Hier sei auch bemerkt, daß es nicht die Absicht des Verfassers war, in seinem Buche mit allerlei Einzelheiten der Abstammungslehre, wie z. B. mit Abstammungsreihen und ausführlichen Stammbäumen hervorzutreten oder den Umfang der Deszendenz zu behandeln.

In den Schriften einer früheren Zeit wurde gewöhnlich die Abstammungstatsache nicht für sich behandelt; da war alles verquickt mit der Frage nach dem Wie? Heute hat sich das geändert. Erst nach dem Beweis der Tatsächlichkeit einer Deszendenz erhebt sich die neue Frage: Mit welchen Mitteln, Kräften, Einwirkungen hat sich dieser staunenswerte Vorgang vollzogen? Die zwei Hauptantworten, welche bisher auf diese Fragen gegeben worden sind und kurz als Darwinismus und Lamarckismus bezeichnet werden, sind im zweiten Teil des Buches klar vorgelegt und kritisch gewürdigt. Wenn dabei der Darlegung und Würdigung des ganzen Darwinismus 70 Seiten, dem Lamarckismus hingegen nur etwa 20 Seiten gewidmet sind, so ist die Ungleichartigkeit in der Behandlung bei weitem nicht so groß, wie sie sich zunächst äußerlich ausnimmt. Immerhin hätte unseres Erachtens der Lamarckismus etwas ausführlicher behandelt werden können. Selbstverständlich kommt nicht nur der ältere Darwinismus, sondern auch der von dem Freiburger Zoologen A. Weismann begründete Neu-Darwinismus zur Darstellung. Der Leser wundert sich nicht, daß die Erörterung über die Selektionslehre mit dem Satze endigt: „Das Schlußurteil kann nicht anders lauten, als daß der ganze Darwinismus ein großer Irrtum war" (S. 172). Wir wollen nicht unterlassen, beizufügen, daß der Verfasser sowohl der Forschungsarbeit Darwins als auch seinen Verdiensten um den Nachweis der Tatsächlichkeit der Deszendenz die verdiente Anerkennung zollt.

Nun steht aber Dürken bezüglich Darwins und Lamarcks nicht auf dem Boden des Entweder-Oder. Lautet sein Urteil über den Lamarckismus für gewisse untergeordnete Bereiche auch in etwa günstig, so bleibt es doch schließlich bei der Feststellung, „daß dem Lamarckistischen Erklärungsversuch der Stammesentwicklung keine universelle Bedeutung zukommen kann". und „daß der schulmäßig übliche Lamarckismus ... unhaltbar ist" (S. 188). Zwar weist der Verfasser im Anschluß an den Lamarckismus auf neue Auffassungen hin, insbesondere auf die von ihm näher erklärte „hologene somatische Induktion der Keimzellen", durch die, wie dereinst vielleicht gezeigt werden kann, „recht viele Eigentümlichkeiten der Lebewesen zustande gekommen sein mögen" (S. 189). Aber er selber betont, daß auch dann noch außerordentlich viele Dinge übrig bleiben, welche nicht auf die Wirkung äußerer Faktoren, d. h. auf Lamarckismus, zurückgeführt werden können; „für ihre Entstehung müssen innere Faktoren angenommen werden" (S. 189). Aber die Kenntnis dieser inneren Faktoren der Entwicklung fehlt gegenwärtig noch vollständig.

Entschlossen gibt der Verfasser zuletzt nochmals Darwinismus wie Lamarckismus preis: „Die kritische Betrachtungsweise der modernen Biologie zeigt die Unhaltbarkeit beider Systeme" (S. 191). Und er fügt das Geständnis bei: „Wir sehen, daß eine ausreichende Er-

klärung der Stammesentwicklung überhaupt noch fehlt" (S. 191). Ist das nicht ein die Wissenschaft demütigender und die Forschung entmutigender Spruch? Aber Wissenschaft und Forschung wollen doch nur Wahrheit, und selbstverständlich ist es besser, „zu erkennen, wieviel man nicht weiß, als irrtümliche Vorstellungen festzuhalten". Wer etwas Einblick hat, weiß, mit welcher Aufbietung von Zeit und Kraft Tausende von Händen, Augen und Köpfen an der Aufhellung unseres Problems gearbeitet haben. Also wird nur immer mehr die ungeheure Schwierigkeit des Problems klar, zu dessen Bewältigung, wie man erkennt, selbst notwendige Vorarbeiten, wie z. B. die volle Klarlegung der Vererbungstatsachen, bisher gefehlt haben und noch fehlen. Die Lösung kommt nicht von heute auf morgen. „Die Aufgabe der nächsten Jahrzehnte wird es sein" — so meint der Verfasser —, an Stelle der unbrauchbaren Anschauungen neue, wohlbegründete zu setzen" (S. 191).

Entsprechend seinem Charakter entbehrt das Buch im Text aller Hinweise auf die Literatur. Am Ende findet sich eine kleine, gut getroffene Auswahl von einführenden Werken. Ein recht ausführliches Namen- und Sachregister bildet den Schluß. Die beigegebenen Abbildungen sind nicht ein bloßer Schmuck, sondern tragen wesentlich zum Verständnis des Textes bei. Das Buch ist fast ohne Druckfehler. Zwei Ungenauigkeiten seien für die Verbesserung angemerkt. Auf S. 41 unten ist der Ausdruck „Gliedmaßen zum Gehen und Fliegen" bei Insekten zum mindesten mißverständlich. Und das Wörtlein „muß" (S. 78, letzte Zeile) sagt zuviel; die Tiere mit Knorpelskelett könnten ja auch sämtlich ausgestorben sein. — Der Verlag hat für einen saubern, schönen Druck und für gute Ausstattung gesorgt.

Die Leser dieser Besprechung seien noch auf zwei neuere philosophische Werke hingewiesen, die etwa den gleichen Stoff wie Dürken ausführlich behandeln, ohne daß dies aus dem Titel dieser Werke leicht ersichtlich wäre. Das eine ist der Band Psychologie in Lehmens „Lehrbuch der Philosophie", welcher in der neuen (4. und 5.) Auflage (Freiburg 1921) einen von K. Frank S. J. bearbeiteten Abschnitt „Ursprung der jetzt bestehenden Formen (Arten) lebender Naturwesen" (S. 98—146) enthält. Das andere ist Bd IV der bei Kösel erscheinenden „Philosophischen Handbibliothek". Dieser Band ist verfaßt von Jos. Schwertschlager und trägt den Sondertitel: „Philosophie der Natur. Zweite Abteilung: Die einzelnen Klassen der Körper im besondern" (Kempten 1921). Hier kommt vor allem das vierte Kapitel: „Die biologischen Systemarten" (S. 180—264) in Frage. Wir führen diese Werke an, weil auch Frank und Schwertschlager geschulte Biologen sind, und weil es lehrreich ist, die Darlegungen von Dürken, Frank und Schwertschlager miteinander zu vergleichen.

Ascaris. Eine Einführung in die Wissenschaft vom Leben für Jedermann. Von Prof. Dr. Richard Goldschmidt, Kaiser Wilhelm-Institut für Biologie in Berlin-Dahlem. Mit 163 Abbildungen. gr. 8° (296 S.) Leipzig [1922], Theod. Thomas.

Was diese neue Biologie beabsichtigt, finden wir in zwei Sätzen des knappen Vorworts ausgedrückt: „Der Gedanke des Verfassers war, eine gemeinverständliche Biologie zu schreiben, die möglichst viel Tatsachen und Probleme der gesamten Wissenschaft vom Leben auf engem Raum in lesbarer Form vereinigte. . . . Dies Buch will sich an jeden wenden, der lesen kann, an den bildungsbedürftigen Bürger und Arbeiter und nicht zuletzt auch an die Jugend." Wer die 300 Seiten gelesen hat — man tut's mit Freuden —, wird gern sagen, daß der erste Satz verwirklicht worden ist; bezüglich des zweiten Satzes wird er vielleicht der Meinung sein, daß Prof. Goldschmidt bei einem Teile derer, die er sich als Leser wünscht, die geistige Fassungskraft höher einschätzt, als sie im Durchschnitt vorhanden ist. Das ist aber nicht schlimm. Denn nicht jeder, der lesen kann, muß diese Biologie lesen. Wenn nicht vorher, so wird's wohl wenigstens vom 10. Abschnitt an für manchen unüberwindliche Hindernisse geben. Mit voller Frucht in der gründlichen Weise, wie der Verfasser es tut, biologische „Tatsachen zu schildern, ohne irgendwelche Kenntnisse vorauszusetzen, ist unseres Erachtens kaum möglich. Dem vorzüglichen Buche wird es dennoch an einer großen Leserzahl nicht fehlen.

Das Buch hat ja einen Mann zum Verfasser, der seit Jahren in der Biologie sowohl zu den Lehrern wie zu den berühmten Forschern gehört. Wir werden uns also nicht wundern, daß dem Laienpublikum wirklicher Einblick in die moderne Lebenslehre geboten wird, daß oft Probleme bis zur Gegenwartsforschung vorgelegt und entwickelt sind, daß aus dem fast unbegrenzt reichen Gebiet eine meisterhaft getroffene Auswahl auch meisterhaft verarbeitet ist. Schon die Rücksicht auf den Leserkreis wird den Verfasser abgehalten haben, sein Buch zu einem abgeschlossenen Lehrkurs der gesamten Biologie auszugestalten.

Er spendet vielmehr das, was er für eine Einführung für passend hält, und dafür spendet er reichlich.

Diesen Reichtum läßt die ausführliche Inhaltsübersicht (S. 7—9) bereits ahnen. In zwölf Abschnitten wird der Leser — man könnte auch sagen: in zwölf Vorträgen wird der Hörer — über die grundlegenden Einrichtungen und Betätigungen des tierischen Organismus aufgeklärt. Zunächst erkennt er die Organssysteme des erwachsenen Tieres in ihrem Aufbau und in ihren Leistungen; die vier letzten Abschnitte machen mit der Ontogenese, also mit der individuellen Entwicklung, bekannt, während über Phylogenetisches nur nebenbei gesprochen wird.

Aber das Kennzeichnende und Auszeichnende des neuen Buches liegt vor allem in der Prägung, die der Verfasser dem Stoff zu geben verstanden hat, in der geistigen Durcharbeitung und in der sprachlichen Formung. Er hat ständig nicht nur seinen Lehrstoff in vollem Besitz, sondern auch seinen Leserkreis vor Augen, nämlich den Leser Jedermann, wozu unseres Erachtens sich auch jeder sonst Gebildete, dem die moderne Biologie Neuland ist, bescheiden rechnen mag und soll. Der Verfasser wird es dadurch sogar erreicht haben, daß selbst mancher Fachbiologe, hat ihm der Zufall das Buch in die Hand gespielt, es lesen und vielleicht sogar in einem Sitz bis zu Ende lesen wird, obschon er kaum Neues daraus erfährt. Aber er erfährt, wie trockene Wissenschaft vor dem Volke und in der Schule klar, lebendig und anziehend vorgelegt werden kann. In der Tat wird mit jedem der zwölf Abschnitte der Leser von neuem in Spannung versetzt, oft schon nach einigen Zeilen; und er wird in gespannter Aufmerksamkeit erhalten, bis der Abschnitt die geistige Nahrung, die zumeist in sieben kleinen Portionen verabreicht wird, ganz gespendet hat. Wir sagten schon, daß der Leser fast zum Hörer wird, mit dem der Verfasser durch „Du" und „Ihr" ständig in Verbindung bleibt. Der flotte, leichte Stil, in dem die Fremdwörter fast ausgemerzt sind, läßt auch den Lehrstoff fast leicht erscheinen. Dasselbe bewirkt des Verfassers Gabe, Kenntnisse, die man sich im Alltagsleben in Haus, Küche und sonst erworben hat, die Redensarten und Sprichwörter des Volkes, selbst die Kunst und Technik auszunützen, um biologisch fernliegende und verwickelte Dinge in den Gesichtskreis des Lesers zu bringen. Und wird der Weg notwendig schwieriger, so merkt der Führer gleichsam den schweren Atem des Lesers; er sorgt für Ruhepunkte, indem er eine fesselnde biologische Schilderung einflicht oder ein biologisches Reiseerlebnis erzählt, aber so, daß alles wiederum seinem Zwecke dient. Aus Physik und namentlich aus Chemie wird kaum mehr vorausgesetzt, als was die Schule des Lebens heutzutage einem jeden mitgibt. Dazu versteht es der geschickte Lehrer, sich zu bescheiden; verwickelte Probleme werden nicht tiefer gepackt, als es die nicht biologisch geschulte Fassungskraft der Leser zuläßt. Er hat den Mut, einfach abzubrechen und zu sagen: „Weiter kannst Du hier nicht vordringen." Er hat auch die Offenheit, zu erklären, daß die Forschung noch nicht weiter gekommen ist, daß die Biologie noch viele Rätsel zu lösen hat. Er zeigt sich tolerant, indem er die Leser nicht für unbewiesene oder unbeweisbare Sätze zu gewinnen sucht, wenn er auch vielleicht die eigene Stellungnahme durchblicken läßt. Kurz, der Leser vertraut sich gern dieser geistigen Führung an, weil er die Überzeugung bekommt und behält, von einem vorzüglichen Kenner und liebenswürdigen Forscher durch vielverzweigte und für ihn dunkle Labyrinthe geführt zu werden. Auch von den reichlich beigegebenen Abbildungen ist zu sagen, daß sie klar und lehrreich sind.

Wer schon vor dreißig oder mehr Jahren biologische Werke studiert hat und jetzt Ascaris liest, wird mehrfach angenehm überrascht sein, heute den Fachbiologen Sätze als ganz selbstverständlich aussprechen zu hören, für welche die zünftige Biologie vor einem Menschenalter das Urteil biologischer Rückständigkeit ausgesprochen hätte. Aber das haben wir ja auch schon in andern Werken so gefunden.

Aber wir müssen auch auf einige kleine Mängel hinweisen. Druckfehler sind kaum vorhanden (S. 109 223). Fast wie Druckfehler sind mehrere geringe Versehen zu bewerten: der Chemiker wird auf S. 84 das Wort „Zerlegung" beanstanden und auf S. 193 die Klötzchen für den Kohlenstoff vermissen; der Mathematiker wird wünschen, daß S. 134 Z. 2 die Worte „senkrecht" und „lotrecht" miteinander vertauscht werden; der Botaniker bemerkt zu S. 154, daß die Fliegenfalle nicht zu den fleischfressenden Pflanzen, welche „bei uns" vorkommen, gehört. Anderswo wird „vom mittelalterlichen Weg" der Folter gesprochen, als ob es nur im Mittelalter eine Folter gegeben hätte. Und gibt es wirklich über die „Grundgedanken" von Darwins Lehre — wir verstehen darunter selbstverständlich die Selektionslehre — „keine zweierlei Meinungen"? (S. 25.) Bei manchem Leser wird da und dort auch die Philosophie fragend melden: Wie kann man befriedigt sein von

dem, was S. 31/32 als letzte Antwort über den Begriff „Leben" vorgelegt wird? Und warum sollte es statt des Programms: „Man grüble nicht, man experimentiere" (S. 27), nicht besser heißen: „Man experimentiere und grüble"? Und wenn S. 207 die Rede ist von Tieren mit winzig kleinen Eizellen und dann fortgefahren wird: „Zu diesen Tieren gehört unter andern der Mensch", so muß ruhiges Denken zum mindesten diese Ausdrucksweise tadeln. Und der gläubige Christ darf zum wenigsten fragen: Was ist das für ein „Wunderglaube", der S. 6 neben „Kurpfuscherei" gestellt ist? Was für ein „Übernatürliches" ist S. 73 gemeint? Warum ist der Ausdruck „göttliche Güte" auf S. 19 gewählt? Wir weisen nur auf diese Dinge hin, ohne sie pressen zu wollen; denn man bekommt den Eindruck, daß sie vom Verfasser nicht mit Betonung vorgebracht werden. Aber jedenfalls tragen sie zur Einführung in die Biologie gar nichts bei, und das Buch wird sich veredeln, wenn sie beseitigt werden.

Einen Mangel möchten wir allerdings etwas schärfer kennzeichnen. In seinem Titel trägt ihn das Buch offen zur Schau. Aus verschiedenen Gründen scheint uns der Haupttitel Ascaris verfehlt und unangebracht. Ob der Verfasser im Grunde nicht auch so empfindet, da er sich wiederholt bemüht, den Titel Ascaris zu rechtfertigen? Jedenfalls werden die Leser, für die der Verfasser zunächst schreibt, sämtlich fragen: Wer oder was ist Ascaris? Ist es ein Fremdwort für „Biologie"? Wenn nicht, warum soll denn die Einführung in die Wissenschaft vom Leben gerade Ascaris heißen? Was der Verfasser hierfür vorbringt, wird seine Leser nicht überzeugen, zumal ihnen das Tier nach wie vor ziemlich fremd bleibt und für eine tiefere Einführung in die Biologie weder ausgenützt wird noch ausgenützt werden kann und deshalb auch für den Lehrer und den Leser immer wieder ganz dem Blickfeld entschwindet. Aber wichtiger noch ist uns der folgende Grund: Ascaris ist doch eben Ascaris, d. h. der Spulwurm oder der große Schmarotzer im Darm des Menschen aus der Gruppe der Rundwürmer! Und der sollte doch aus hygienischen, pädagogischen und ästhetischen Gründen, aus Gründen der Volks- und Jugenderziehung nicht den Titel zu diesem Buche abgeben, erst recht nicht, wie der Verfasser einmal sagt, der „Liebling" des Lesers werden. Warum hat denn der Verfasser, der in seinem Buche so sorgfältig Fremdwörter und unverständliche Fachausdrücke meidet, das Wort Ascaris nicht in den fettgedruckten Haupttitel „Spulwurm" umgewandelt? Diesen Gedanken aussprechen heißt, ihn abweisen. Aber Ascaris ist ja nichts anderes. Oder soll es hier ein Locktitel sein für die menschliche Neugierde? Aber das Buch braucht eine solche Reklame wahrlich nicht.

Josef Rompel S. J.

Umschau.

Textiler Haeckelismus.

Während in wissenschaftlichen Kreisen der Haeckelsche Monismus wegen seiner naturwissenschaftlich wie philosophisch gleich unhaltbaren Phantasterei immer entschiedenere Ablehnung erfährt, richtet er in der populären Literatur, die ihre Leser mit hohlen Phrasen für eine dem Christentum feindliche Weltanschauung zu gewinnen sucht, immer noch großen Unfug an. Und zwar nicht bloß in den linksbolschewistischen Kreisen, die ihre Dogmen in Haeckels Welträtseln suchen, sondern auch in den rechtsbolschewistischen, die aus der nämlichen Quelle ein den christlichen Glauben verleugnendes und verhöhnendes Phrasenwerk schöpfen, durch das sie unser deutsches Volk „geistig erneuern" wollen. Ein Beispiel hierfür bietet Herr Max Becke, Direktor des Forschungsinstituts für Textilindustrie in Wien, in einem Artikel, den er in der „Zeitschrift für die gesamte Textilindustrie" vom 6. Februar 1924 veröffentlicht hat. Wissenschaftlich ist der Verfasser zwar eine unbekannte Größe, aber — wie die Einleitung rühmend hervorhebt — „ein Fachmann auf dem Gebiete der Farbe". Damit, daß jemand Tuch zu färben versteht, hat er allerdings noch nicht den Nachweis erbracht für seine naturphilosophische Befähigung; somit könnte schließlich jeder Anstreichermeister ein Kollege des Aristoteles sein. Hören wir einige Proben des maßlosen Selbstvertrauens, mit welchem er die monistische Alleinslehre für die „Vereinigung ehemaliger Textilschüler" anpreist: „Dadurch, daß er — der göttliche Schöpferwille — sich selbst in gleichmäßig den Weltraum erfüllende kleinste gleiche Teilchen, in die Schöpfungskeime, aufgelöst hat, die wesensgleich, identisch mit dem sind, was der Mathematiker Differential, der Energetiker Energiequantum, der Elektriker Elektrone, der Chemiker Uratom nennt..., hat der Schöpferwille die Geschöpfe als Vollstrecker seines Wollens aus sich selbst, in sich selbst, durch sich selbst geschaffen." Damit hat der Fachmann auf dem Gebiet der Farbe wohl den Rekord geschlagen auf dem Felde der futuristischen Malerei. Und auf eine solche Basis soll das deutsche Volk sein „Selbstvertrauen" setzen, daß es sich wieder erhebe aus dem Elend, in dem es daniederliegt! Aber diese neue Textilausgabe der konfusen monistischen Gottesidee hat doch etwas Neues zu bieten, nämlich einen völkischen Einschlag: „Der deutsche Mensch und das deutsche Volk" sollen dem idealen Begriff des Geschöpfes „unter allen Völkern der Erde am nächsten kommen", und unter allen Göttergestalten soll „der altgermanische Gott Odin" die Gottnatur am vollkommensten zeigen. — Bedauernswerte Textilschüler, die eine derartige Weltanschauung zu ihrem Ideal erheben! Sie verfallen dadurch nicht nur dem Gespötte des Volkes der Denker, sondern auch demjenigen der fremden Völker, über welche sie in chauvinistischer Aufgeblasenheit sich himmelhoch erheben wollen.

Erich Wasmann S. J.

Kirchliche Beschwerden im Protestantismus.

In einem früheren Jahrgang dieser Zeitschrift[1] haben wir einiges aus dem damaligen Neujahrsartikel der „Allg. Evang.-Lutherischen Kirchenzeitung", dem führenden Blatte des altgläubigen Luthertums, mitgeteilt. Dort lautete der Schluß: „Pflüget ein Neues. Wollte die evangelische Kirche kein Neues pflügen, so wäre sie verloren."

Wieweit dieses Pflügen von Neuland in der Zwischenzeit gediehen ist, erfahren wir aus dem Vorwort zum laufenden Jahrgang derselben Kirchenzeitung[2]. Nach einer erbaulichen Betrachtung über den Vorspruch: „Bereitet dem Herrn den Weg" und über „neuen Wein in neuen Schläuchen" sagt der Verfasser: „Noch nie hat sich so die menschliche Ohnmacht gezeigt in ihrer Hilflosigkeit, ja Erbärmlichkeit.... Wir stehen an lauter Sterbebetten. Im Sterbebett liegt der Pazifizismus.... Im Sterbebett liegt der Sozialismus.... Im Sterbebett liegt auch der Idealismus.... Auch über ihn ist das Urteil gesprochen. Geblieben von allen stolzen Ideen der Menschen ist ein großes Trümmerfeld im Staat, im Volk, in der Schule.... Dann werden Spiritismus, Wahrsagerei, Theosophie, moderne Mystik, Jugendbewegung als falsche Lebensretter gekennzeichnet. Weiter heißt es: „Mitten in dieser allgemeinen Unruhe steht die Kirche, die evangelische Kirche. Sie wollte Volkskirche sein und war es; damit bekam sie ihr reichliches Anteil an dem, was dem Volk geschah. Wurde das Volk hilflos, dann die Kirche erst recht.... Ihre Stimme im Leben des Staates ist verstummt. Was fragt der Staat nach einem Konsistorium, was gilt ihm der Deutsche evangelische Kirchen-

[1] 99 (April 1920) 93.

[2] Nr. 1 vom 4. Januar 1924

ausschuß? Und das Volk, das oft gerühmte Volk der Volkskirche? Wo ist es aufgestanden um seine Kirche her? Zu dem allem erhebt auch der alte grimmige Feind der evangelischen Kirche, der Katholizismus, mächtiger als je sein Haupt. Wo er die Macht hat, raubt er ganze Kirchen, wie in Riga[1]; wo er sie noch nicht hat, schiebt er seine Leute in wichtige Staatsämter vor, gründet und sichert katholische Einrichtungen, während die evangelischen verderben, richtet in aller Stille seine Legionen zu durch Vermehrung der Mönchs- und Nonnenniederlassungen, betreibt eine kluge, umfassende Propaganda unter den Gebildeten, sie zu sich herüberzuziehen.

Tat die evangelische Kirche nichts, um sich zu helfen? Sie tat viel; sie sagte sich, daß sie vieles neu einrichten, vieles umformen müsse den neuen Verhältnissen entsprechend. Sie schuf neue Verfassungen, schrieb Kirchensteuern aus, organisierte Laienhilfen und vieles andere. Wenn sie nur, statt bloß umzuformen, auch mehr umgelernt hätte! Wenn sie nur mehr nach oben, statt nach unten gesehen hätte! Volk, Volk, Volk! war die Losung. Gott, Gott, Gott! hätte es heißen sollen. So schleppt man vielfach den alten Hausrat in die neue Zeit herein.... Der Kampf um den Vorspruch (Präambel) in Preußen wurde mit Recht eines der trübsten Blätter dieser Kirche genannt; was nachfolgte, war noch trüber.... Der Weg aus der Not heraus ist nirgends gefunden. Auch in der Kirche hat Gott laut gepredigt, daß Menschenweisheit zu Ende ist. Kommt von Gott nicht das Neue, auf Erden ist keine Hilfe mehr."

[1] Der Vorwurf des Kirchenraubes durch den Katholizismus oder durch ‚Rom', weil die Jakobikirche in Riga durch den Staat, den rechtlichen Eigentümer, dem katholischen Gottesdienst zurückgegeben wurde, ist eine ehrenrührige Unwahrheit und in zahlreichen Artikeln der katholischen Presse sattsam widerlegt. Diese werden aber von der Gegenseite beharrlich totgeschwiegen.

Die nämliche Klage über das Versagen der ‚evangelischen Kirche' ertönt aus einem andern Artikel derselben Kirchenzeitung (Nr. 21—22 vom Mai 1924) über ‚Soziale Aufgaben der Kirche'. Verfasser des langen Aufsatzes ist der westfälische Generalsuperintendent D. Zoellner. Nach einem kräftigen Hinweis auf den Zusammenbruch der deutschen Kultur stellt Zoellner ebenfalls die Frage: „Was hat nun die evangelische Kirche, sonderlich ihre Theologie, dieser ganzen Entwicklung entgegengesetzt?" — „Das einzige" — so lautet im wesentlichen seine Antwort — „was erreicht wurde, ist dies, daß in der evangelischen Kirche allmählich niemand mehr weiß, was denn nun eigentlich und wirklich das Evangelium sei. Verlangend sehen die Leute heute nach dem, was nun kommen soll. Sozial ist die Parole. Denn die Zerrissenheit, in der alles ausgelaufen ist, stellt das Gegenteil von dem dar, was man erhoffte. Daß nur aus einer wiedergewonnenen Gemeinschaft ein neuer Aufstieg kommen kann, ist eine Gewißheit, der sich kaum jemand entziehen wird. Schon beginnt die römische Kirche die in der Autorität des unfehlbaren Lehramtes gegründete Demut [richtiger: ‚den katholischen Glaubensgehorsam'] als die katholische Grundtugend zu rühmen, welche die Gemeinschaft der una sancta Romana garantiert. Und diese Betonung macht weithin Eindruck. Denn die Sehnsucht nicht Weniger richtet sich wieder auf die Kirche. Das Kreuz leuchtet wieder; und mit dem Kreuz die Kirche, die Bannerträgerin dieses Kreuzes. „Was tut die evangelische Kirche? Was hat sie zu tun? Was soll sie tun?" Diesen Fragen wendet sich jetzt Zoellner in langer Rede zu. Ja ‚Rom', der ‚alte grimmige Feind'; sie können von diesem Scheelsehen nicht loskommen. Rom, der Vertreter der ‚Gegenreformation', ist schlimmer als Jud und Sozialdemokrat! Mit dieser Stimmung werden wir trotz Hermelink und Veit noch geraume Zeit rechnen müssen.

Matthias Reichmann S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

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 130337.

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

Wandlungen der Wohlfahrtspflege.

Jahre furchtbarer Not liegen hinter dem deutschen Volke. Wenn alles leidet, leiden erst recht jene, bei denen schon in guten Tagen Not und Kummer keine ungewohnten Gäste sind. So mußten die vergangenen Jahre der Entbehrung ganz besonders auch für die vielen Anstalten und Einrichtungen zur Linderung der Armut, welche die christliche Barmherzigkeit unterhielt, Jahre bitterster Not sein. Zu den vielen, die schon von jeher von der Gabe ihrer Brüder und Schwestern lebten, kamen ungezählte hinzu, denen bisher eigene Not fremd war, ja die selbst gewohnt waren, der Not ihrer Mitmenschen nach Kräften zu steuern. Jahrelang haben sich ganz besonders manche unserer Schwesternhäuser buchstäblich durchgehungert, um ihren Pflegebefohlenen helfen zu können, um nicht besser zu leben als die vielen Armen ringsum. Noch ist diese Not nicht zu Ende. Wohl sind die sichtbarsten Elendsherde einigermaßen zugedeckt; die Not hat sich mehr in die stumme Stille der Alltagsstube zurückgezogen und tritt auf den offenen Plätzen und Straßen nicht mehr so kraß in Erscheinung.

So unheilvoll es auch wäre, dieser vielen stillen Armut von heute zu vergessen, insbesondere der vielen Arbeiterfamilien, die bei den verhältnismäßig allzu niedrigen Tageslöhnen heute wieder weit mehr als noch vor kurzem die Hauptmasse der Armen stellen, können wir doch nicht verkennen, daß eine gewisse Atempause dem deutschen Volk in seiner Not gegeben ist. Dieses Aufatmen geht auch durch die Reihen der Wohlfahrtspflege und Caritas. Wir gewinnen wieder Zeit zu einem Rückblick auf all das Furchtbare, was namentlich in den letzten drei bis vier Jahren hinter uns liegt. Wir sehen mit Schauern, wie hart unser Volk am Rande des Verderbens und Sterbens dahinging; ein Gefühl mag uns überkommen wie jenen Reiter über den Bodensee, als er gewahr wurde, über welche Gefahren ihn die schwanke Eisdecke in Nacht und Nebel getragen hatte. Doch darf der Gedanke an die überstandene Not und Gefahr uns nicht lähmen gleich jenem unglückseligen Reitersmann, wir müssen aus der Überwindung dessen, was hinter uns liegt, vielmehr neue Kraft zu neuem Ringen schöpfen. So ist auch die Wohlfahrtspflege und Caritas in deutschen Landen unter der Last dieser Jahre nicht niedergebrochen, sondern in heißem Kampfe mit dem drohenden Sterben innerlich erstarkt und hat Werke und Werte geschaffen, die man zuvor kaum für möglich gehalten hätte.

I.

Gewaltiges hat die hilfsbereite Liebe des deutschen Volkes zu seinen Volksgenossen in den vergangenen Jahren geleistet. Wohl gedenken wir voll innigen, aufrichtigen Dankes der zahlreichen Unterstützungen des Auslandes in den Zeiten bitterster deutscher Not. Von allen Teilen der Erde kam die Hilfe, der weite Norden Amerikas wetteiferte mit den Nachbarländern des Deutschen Reiches, die zum Teil wie die kleineren Staaten Holland, Schweiz, Deutsch-Österreich, mit ergreifender Opferfreudigkeit beisprangen. An ihre Seite traten namentlich auf den Ruf des Heiligen Vaters die Völker Spaniens und des

lateinischen Amerikas, trat selbst, als die deutsche Not aufs höchste stieg, mit offener Hand der französische Zweig der internationalen Kinderhilfe.

Aber so groß und so wertvoll auch all diese Beweise christlicher und menschlicher Nächstenliebe sind, sie hätten allein doch nimmer dem deutschen Volke helfen können. Ja sie bilden nur einen verhältnismäßig kleinen Bruchteil der Selbsthilfe aus dem deutschen Volke heraus. Gerne wollen wir in diesen Summen aus dem Auslande jenes Gewicht erblicken, das schließlich den Ausschlag zu Gunsten der Rettung des deutschen Volkes gab. Die Grundlage hierzu mußte es selbst in seinen eigenen Liebeswerken legen. Diese Tatsache, daß das deutsche Volk so gewaltige Summen für seine eigenen Brüder und Schwestern in Not aufgebracht hat, ist leider noch zu wenig bekannt, insbesondere auch im Auslande nur ungenügend gehört worden. Wir werden zwar niemals ein vollständiges Bild der reichen Hilfstätigkeit innerhalb unseres Volkes bekommen können. Zuviel ist ja geschehen, ohne daß ein Dritter es wußte, ohne daß die Linke von der Rechten etwas sah. Es ist jedoch gewiß, daß diese stillen Gaben weitaus all die vielen, vielen kleinen und auch größeren Sendungen an Liebesgaben und Geld übertreffen, die in diesen Jahren das Ausland ebenfalls ungenannt und unbekannt, rein von Mensch zu Mensch uns sandte. In eine feste Beziehung können wir nur jene Werke zueinander setzen, die von irgend einer Organisation gefaßt und getragen waren. Man hat berechnet, daß das Verhältnis zwischen Auslands- und Inlandshilfe gleich 1 zu 50 ist. Der Caritasverband Berlin erhielt 1923 488 Waggon Inlands-Liebesgaben gegen 12 Waggon aus dem Ausland[1]. In der Stadt Berlin wurden Ende Januar 1924 70000 Personen, davon nahezu 30000 unentgeltlich, die übrigen zum Selbstkostenpreis gespeist, außerdem noch täglich 150000 Kinder aus Inlandsmitteln. Die Mittel selbst wurden aufgebracht durch Beihilfen der Stadt, durch Sammlungen und durch eine Börsenspende. Zu gleicher Zeit wurden dortselbst durch das evangelische Hauptwohlfahrtsamt täglich in 118 Küchen 21000 Portionen zum größten Teil unentgeltlich ausgegeben. Durch die Berliner katholische Caritas wurden in 42 Küchen 2500 Portionen zum größten Teil umsonst verteilt. Dazu kamen noch zahlreiche Kinderspeisungen in katholischen Horten und in etwa 500 Familien Tischgäste, zum Teil selbst wieder ganze Familien. Die jüdische Wohlfahrtspflege unterhielt 20 Speisestellen mit 2500 Portionen. Die Heilsarmee speiste aus eigenen Sammlungen und den vom „Berliner Tageblatt" aufgebrachten Mitteln täglich unentgeltlich 3500 Personen. Daneben bestanden noch zahlreiche andere Küchen verschiedener Verbände[2]. In München speiste, als die Schweizer Küchen eingerichtet wurden, allein die katholische Caritas bereits etwa 11000 Personen täglich. In einer Mittelstadt von rund 20000 Einwohnern, wie Ingolstadt, versorgte die Caritas etwa 1200 Personen.

Wenn das Ausland hilfsbereit Hunderten und Tausenden deutscher Kinder liebreiche Aufnahme gewährte, so war diese Zahl doch noch gering im Vergleich zu den etwa 346000 Kindern, die das deutsche Landvolk selbst im

[1] „Deutschlands Selbsthilfemaßnahmen zur Bekämpfung der sozialen Notstände", herausgegeben von dem Deutschen Zentralausschuß für die Auslandshilfe. Berlin NW 7.

[2] Scheffen, „Wie hilft Deutschland sich selbst". Blätter des Deutschen Roten Kreuzes, III. Jahrgang, Nr. 10.

Jahre 1923 unentgeltlich meist für mehrere Monate aufgenommen hatte. Gewaltig waren die Leistungen des Landvolkes auch an Lebensmitteln verschiedenster Art. Scheffen schätzt die Leistungen des deutschen Landvolkes für das Wirtschaftsjahr 1923 auf 250—300 Millionen Goldmark. Für die Notleidenden an Rhein und Ruhr wurden nach ihm allein etwa 175000 Zentner Getreide, 619000 Ztr. Kartoffeln, 10800 Ztr. Hülsenfrüchte usw. gespendet. Die kleine bayrische Diözese Eichstätt (193700 Seelen) brachte im Herbst 1923 3167 Ztr. Kartoffel und 2442 Ztr. Brotgetreide auf. Die Diözese Regensburg trotz der schlechten Ernte des Jahres 22310 Ztr. Kartoffel, 2377 Ztr. Getreide usw. Wollte man all diese Naturalspenden entsprechend dem Goldwert umrechnen, so würden sich gewaltige Summen ergeben, die alle Geldgaben weit übersteigen.

Auch in den Städten regte sich überall die Hilfsbereitschaft. In den verschiedensten Formen brach sie sich Bahn. Eine große einheitliche Hilfe wurde unter dem Namen der „deutschen Nothilfe" im ganzen Reiche bekannt, in Bayern als „Bayrisches Hilfswerk 1923/24". Tiefer ethischer Wert kam der „Altershilfe" zu, namentlich soweit die Jugend ihr Träger war. Daneben finden sich Veranstaltungen mit religiösem Charakter und Gepräge, wie zum Beispiel die in fast allen Diözesen Deutschlands abgehaltene Caritas-Opfer-Woche, die das Geben mit der Pflege der Innengesinnung verbinden will. Reicher Ertrag lohnte auch hier Mühe und Arbeit zu Gunsten der leidenden Mitmenschen. Aus dem Ergebnis wurden vor allem die zahlreichen Volksspeisungen bestritten.

II.

All diesen Aufgaben, insbesondere dem Ausbreiten der Hilfe über das flache Land wäre die Caritas völlig machtlos gegenüber gestanden, wenn sie nicht inzwischen innerlich erstarkt wäre und an ihren eigenen Aufgaben sich emporgerankt hätte. Vielfach ist sie sogar erst unter dem Druck dieser Aufgaben aus einem Scheindasein herausgewachsen und zu einem lebensvollen und damit zu einem lebensfähigen Gebilde geworden. Selbst die Auslandshilfe war nur durch das Vorhandensein der Organe der freien Liebestätigkeit in einer Reihe von Fällen ermöglicht.

Dies Erstarken der Organe der freien Liebestätigkeit machte sich sowohl im Ausbau der einzelnen Organisationen wie auch in der Fortentwicklung ihrer Methoden und Hilfsmöglichkeiten geltend. Sehen wir zunächst auf unsere katholische Organisation, den Deutschen Caritasverband, so zeigte er sich in den letzten Jahren wohl als den lebensfähigsten und auch lebensfreudigsten unter den größeren katholischen Zentralverbänden. Die Stunde der Not hatte ihn in den Vordergrund gedrängt. Männer und Frauen voll Tatkraft und ernstem Willen, in gegenseitiger Zusammenarbeit der Christenpflicht der Barmherzigkeit zu dienen, schufen allerorts starke Stützpunkte für den christlichen Hilfsdienst der Liebe. Keine der deutschen Diözesen steht mehr zurück; frisches Leben zeigt sich in fast allen Diözesan-Caritasverbänden. Was aber von nicht minderer Bedeutung ist als die räumliche Ausdehnung über unser ganzes Vaterland hin, ist der unverkennbare Zuwachs an innerer, herzlicher Einigkeit und Geschlossenheit, den die vergangenen Jahre gebracht haben. Dies gilt besonders

für die Zusammenarbeit der zentralen Caritasverbände sowohl im Reich wie in den Diözesen und den verschiedenen sogenannten Fachverbänden, die die einzelnen Teilgebiete der Fürsorge gewöhnlich wiederum in Reichsverbänden bearbeiten. Wir dürfen wohl sagen, daß damit heute eines der ersten Ziele der Gründer des Deutschen Caritasverbandes erreicht ist, die einheitliche Zusammenfassung der gesamten katholischen Liebeswerke, ohne doch die einzelnen in ihrer Eigenart zu beschränken und ihren besondern Wert zu mindern.

Der ungeahnte Notstand zwang auch zu neuen Wegen der Hilfe. Angesichts der furchtbaren Entwertung des Geldes, den verheerenden Rückwirkungen der Inflationszeit sowohl auf die regelmäßigen Einkünfte der karitativen Anstalten wie insbesonders auch auf die Stiftungsvermögen ließ es sich zunächst kaum umgehen, die Hilfe des Reiches anzurufen. Dies mußte um so mehr geschehen, als das Reich den Anstalten der öffentlichen Verbände auf Grund des § 60 des Finanz-Ausgleichsgesetzes bis zu 75% der Gehälter bezahlte. Damit war es den freien bzw. kirchlichen Anstalten fast unmöglich geworden, zu gleichen Sätzen wie die öffentlichen Anstalten zu arbeiten. Das Reich drohte auf diese Weise die gesamte freie Wohlfahrtspflege, deren Rückgrat die Anstalten sind, zum Erliegen zu bringen. So mußte denn, wenn auch gegen den innersten Willen der freien Wohlfahrtspflege, auch für sie zum Ausgleich eine entsprechende Leistung des Reiches verlangt werden. Zunächst geschah dies allerdings nur in völlig unzulänglicher Weise, um sich erst allmählich einigermaßen zu heben. Mit dem 1. April des Jahres 1924 wurde dann schließlich, sowohl für die privaten wie für die öffentlichen Anstalten, diese Reichshilfe eingestellt. Dennoch hat sie bei all ihren Mängeln Gewaltiges geleistet. Mit ihren Mitteln konnte oft in der dringendsten Not eine erste wirksame Hilfe geboten werden. Demgegenüber sind, soweit die private Wohlfahrtspflege in Betracht kommt, bei der Geringfügigkeit der Mittel die Schäden, die eine Zuschußwirtschaft sonst erzeugen müßte, wohl kaum sichtbar hervorgetreten.

Aus der Verteilung dieser Mittel, die zum ersten Male in größerem Umfange nicht über die unteren Verwaltungsbehörden, sondern über die größeren Zentralverbände (Spitzenverbände) der freien Wohlfahrtspflege gingen, ergab sich vor allem die Möglichkeit einer gleichmäßigen Berücksichtigung der verschiedenen Notstände, dann aber auch eine stärkere Anlehnung der einzelnen Anstalten an die Zentralstellen, die nun ihrerseits mit großem Nachdruck an der innern Hebung und Vervollkommnung der Anstalten arbeiten konnten. So bot sich eine willkommene Handhabe, auch auf die Qualität der Arbeit fördernd zu wirken und trotz der Not eine Hebung des innern Wertes der Hilfe zu erreichen.

Es war den leitenden Stellen der freien Wohlfahrtspflege wie bei der Forderung staatlicher Hilfe, auch bei der Auslandshilfe von vornherein klar, daß diese Art zu helfen, wenigstens in dem gegenwärtigen Ausmaße, auf die Dauer ungesund ist und man bald in möglichst weitem Umfange wieder auf die Selbsthilfe bzw. die Nächstenhilfe zurückkommen müsse. Es bildeten sich deshalb zunächst unter den privaten karitativen Krankenhäusern, so in Rheinland-Westfalen, Verbände zu gegenseitiger wirtschaftlicher Selbsthilfe und gemeinsamer Interessenvertretung. Diese vielfachen Bestrebungen wurden gekrönt durch die beiden großen Unternehmungen der Hauptverbände der freien

Wohlfahrtspflege in Deutschland (Deutscher Caritasverband, Innere Mission, Rotes Kreuz, jüdische Wohlfahrtspflege und Verband der privaten und gemeinnützigen Anstalten), den „Wirtschaftsbund gemeinnütziger Wohlfahrtseinrichtungen Deutschlands“ und die „Hilfskasse gemeinnütziger Wohlfahrtseinrichtungen Deutschlands“. Ersterer bezweckt, den Anstalten für ihren Großbedarf möglichst günstige Einkaufsbedingungen zu schaffen. In Bayern besteht daneben ein auf den einzelnen Anstalten aufgebauter Verband (Wirtschaftsverband christlicher Anstalten und Körperschaften München). Die Hilfskasse ist ein Kreditunternehmen, das ebenfalls von den genannten Verbänden getragen wird und trotz der an sich noch bescheidenen Mittel besonders in den Zeiten der heutigen Kreditnot in zahlreichen Fällen wesentliche Hilfe geleistet hat und sich, wie zu hoffen ist, noch weiter ausbauen wird.

Durch solche Maßnahmen ist nicht nur eine größere Unabhängigkeit der freien Wohlfahrtspflege sowohl von wirtschaftlichen wie politischen Schwankungen gesichert, auch über die einzelnen Verbände hinaus ist bei aller klaren Herausarbeitung der grundsätzlichen Unterschiede der einzelnen Verbände doch auch eine größere Fühlungnahme und *Gemeinschaft* bei Leistung der Nothilfe selbst erreicht. Ja man darf sogar hoffen, daß sich gerade von hier eine tiefere Auffassung wahrer Toleranz am leichtesten allgemeine Anerkennung verschaffen wird. Denn, während auf der einen Seite die Größe der Not, der es zu wehren gilt, Gemeinsamkeit des Handelns erfordert, verlangt anderseits die zu leistende Arbeit in ihrer Eigenart und Schwere das Zurückgehen auf die tiefsten Motive solcher Arbeit, die nur in den innersten Kammern des Glaubens oder der Weltanschauung gefunden werden können. Nur innerlich feste, vom Glauben an ihre heilige Sache getragene Menschen vermögen, wie sich immer mehr zeigt, auf die Dauer in dieser Arbeit zu stehen. Daß sie sich in klarer Erkenntnis der unvereinbaren Gegensätze der wechselseitigen Anschauungen zu gemeinsamer Tat zusammenfinden, stellt dem Zusammenhalt der freien Wohlfahrtspflege größere Festigkeit in Aussicht als der charakterschwache Relativismus, das Zudecken und Vertuschen von Überzeugungsgegensätzen in vergangenen Tagen.

III.

Aus diesen tiefgehenden Strömungen und Vorgängen in der freien Liebestätigkeit ergab sich als Frucht von besonderer Bedeutung eine nahezu restlose Klärung auch des *Verhältnisses von öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege*. Man darf wohl sagen, daß die Gleichberechtigung der freien und öffentlichen Tätigkeit heute nicht nur ein schönes Wort für Begrüßungsreden auf Kongressen ist, sondern daß sie auch in immer steigendem Maße zur Tat wird. Man ist längst über den engen Standpunkt hinausgekommen, in der freien Wohlfahrtspflege nur den wertvollen Pionier oder die nicht zu meidende Kraft für die Behandlung des einzelnen Fürsorgefalles zu sehen. Man erkennt ihr immer mehr auch die Berechtigung zur dauernden Arbeit auf weiten Gebieten der Wohlfahrtspflege *kraft eigenen, naturgegebenen*, ja gottgegebenen Rechtes zu.

Dieser Anspruch, den zum Beispiel aus der Begründung der katholischen Lehre heraus der Caritasverband durch den Mund seines Gründers, Prälaten

Werthmann, schon vor Jahren klar gestellt hatte[1], traf und trifft auf besondere Bedenken bzw. Gegensätze bei vielen Körperschaften der Selbstverwaltung, während sich das Verhältnis gegenüber den rein staatlichen Stellen leichter klärt. Ist auch die Selbstverwaltung der Ausdruck des Willens der betreffenden Gemeinde oder Bürgerschaft, so kommt er doch in den Verbänden der freien Wohlfahrtspflege in durchaus anderer Weise zur Geltung. In ersterem Falle ist die Einstellung vorwiegend politisch bzw. gemeinde-politisch, im letzteren rein fürsorglich fachlich. Ganz davon abgesehen, daß es sich zumeist auch um verschiedene Persönlichkeiten handeln wird, ist somit die Funktion der freien Wohlfahrtspflege selbst dort, wo keine weltanschaulichen parteipolitischen Gründe noch mitspielen, eine durchaus andere als die der verantwortlichen Träger des Gemeinwesens. Man hat mit Recht in diesem Sinne öffentliche und freie Wohlfahrtspflege mit den beiden Armen verglichen, die, obwohl voneinander verschieden, doch berufen sind, sich gegenseitig zu helfen als Organe ein und desselben Willens, ein und derselben Quelle.

Das geistige Ringen nach Ausdrucksformen für dieses Verhältnis findet seinen Niederschlag sichtlich sowohl im Reichs-Jugendwohlfahrtsgesetz vom 9. Juli 1922 wie auch in der Verordnung über die Fürsorgepflicht vom 13. Februar 1924. Das Jugendwohlfahrtsgesetz anerkennt in seinem § 1, 3 das Recht der Mitarbeit freiwilliger Tätigkeit neben der öffentlichen Jugendhilfe. In seinem § 9 und 11 sucht es außerdem Wege zu weisen, wie diese beiden Helfer in gemeinsamer Arbeit sich treffen können. Die Fürsorgepflichtverordnung stellt Weisungen allgemeiner Art auf, die mehr von grundsätzlicher Bedeutung sind und deshalb hier folgen mögen:

„§ 5. Das Land kann einzelne Aufgaben, die diese Verordnung den Fürsorgeverbänden überträgt, unter seiner Verantwortung auch Verbänden oder Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege übertragen, sofern sie damit einverstanden sind.

Der Fürsorgeverband kann einzelne seiner Aufgaben unter seiner Verantwortung derartigen Verbänden oder Einrichtungen übertragen, sofern sie damit einverstanden sind. Das Land kann sich die Zustimmung dazu vorbehalten; es kann die Übertragung nach Anhörung des Fürsorgeverbandes und der Vertretung der beteiligten freien Wohlfahrtspflege zurücknehmen, wenn ein wichtiger Grund dazu vorliegt.

Die Fürsorgeverbände sollen eigene Einrichtungen nicht neu schaffen, soweit geeignete Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege ausreichend vorhanden sind.

Die Fürsorgestellen (§ 3) sollen für ihren Bereich Mittelpunkt der öffentlichen Wohlfahrtspflege und zugleich Bindeglied zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege sein; sie sollen darauf hinwirken, daß öffentliche und freie Wohlfahrtspflege sich zweckmäßig ergänzen und in Formen zusammenarbeiten, die der Selbständigkeit beider gerecht werden. Die Reichsregierung kann mit Zustimmung des Reichsrats und eines Ausschusses des Reichstags Grundsätze für diese Zusammenarbeit aufstellen; solange und soweit dies nicht geschieht, können es die Länder."

[1] Vgl. diese Zeitschrift 96 (1919) 27 f.

Die Ausführung dieser Grundsätze erfordert allerdings nicht nur beiderseitigen guten Willen, sondern auch die Festlegung bestimmter Richtlinien, namentlich in den Ausführungsbestimmungen der Länder, die, soweit sie bisher vorliegen, in Bezug auf § 5 nur sehr dürftig sind. Vorbildlich auch für die allgemeine Wohlfahrtspflege müßten wohl die Bestimmungen des Jugendwohlfahrtsgesetzes sein. Allein gerade der Sturm, der sich noch im letzten Augenblick gegen die Bestimmung des § 9 des Reichs-Jugendwohlfahrtsgesetzes über die Gestaltung des Jugendamtes selbst erhob, ließ erkennen, welche Widerstände noch behoben werden müssen, bis wir zu einem völlig reibungslosen Zusammenarbeiten kommen werden. Es erscheint uns als eine Selbstverständlichkeit, daß bei der Verwaltung der öffentlichen Gelder, auch soweit dies durch Organe der freien Wohlfahrtspflege geschieht, die Finanzhoheit des betreffenden Kommunalverbandes gewahrt werden muß. Anderseits muß die freie Tätigkeit unbedingt Gleichberechtigung und Gleichbeachtung mit der öffentlichen erlangen und dies auch bei der gegenseitigen Zusammenarbeit zum Ausdruck kommen. Diesen Forderungen sucht die im Reichs-Jugendwohlfahrtsgesetz gewählte Form einigermaßen gerecht zu werden und ist deshalb wohl als Mindestmaß zu bezeichnen. Der hier eingeschlagene Weg des gemischten Amtes ist als eine Fortentwicklung unserer kommunalen Selbstverwaltung unbedingt zu begrüßen. Auffallend ist, daß gerade Kreise, die sich selbst für fortschrittlich oder gar wenn nicht revolutionär, so doch evolutionär halten, jeder Evolution und jedem Fortschritte auf diesem Gebiete zähesten Widerstand entgegen setzen.

Von ganz besonderer Bedeutung ist diese Loslösung der Liebestätigkeit aus ihrer abhängigen Stellung im Zusammenwirken mit öffentlichen Organen für die Wiedererweckung der *ethischen* und nicht zuletzt auch der *religiösen Grundsätze* und *Motive* in der Wohlfahrtspflege. Wie wenig innere Werte die Staatsfürsorge, selbst wenn sie eine gewisse Selbstverwaltung mit sich bringt, schafft, können wir zur Genüge am Beispiel der staatlichen Versicherung sehen. Den Geist wahrer Brüderlichkeit und Hingabe an die Volksgemeinschaft erzeugt erst die Tat, die aus freiem Herzensantrieb entsprungen ist. Wir wollen in diesem Zusammenhang wenigstens kurz darauf hinweisen, daß auch das Motiv der *gegenseitigen Standeshilfe* keinen vollen Ersatz für die freie Nächstenhilfe bieten kann. Angesichts verschiedener Ansätze, auch in unsern Tagen den Geist der Hilfe auf ständischem Boden wieder zu erneuern, muß man wohl darauf hinweisen, daß diese Art zu helfen trotz allen Preises auf das frühere Mittelalter in ihrer Form recht unvollkommen ist, da sie all die, die keiner bestimmten leistungsfähigen Gruppe angehören, abseits liegen läßt. Folgerichtig durchgeführt, müßte dieser Gedanke zu einer völligen Zerklüftung von Wohlfahrspflege und Caritas führen. Selbstverständlich ist hierbei nicht an eine Verurteilung der Hilfe von Verbänden und Vereinen gegenüber ihren Mitgliedern gedacht. Wohl aber lehnen wir den Aufbau der allgemeinen Hilfstätigkeit auf ständischer Vertretung aus dem genannten Grunde ab. Mögen auch äußere Gründe ständische Formen der Wohlfahrtspflege in diesem letzteren Sinne hier und dort verlangen, so ist es doch von Bedeutung, die grundsätzliche Stellungnahme klar vor Augen zu halten.

Wir haben einen allgemeinen Überblick über das vielgestaltete neue Keimen und Regen auf dem weiten Gebiete der Wohlfahrtspflege und insbesonders der Caritas gegeben. Wir würden unvollständig sein, wollten wir nicht noch auf eine tiefe Quelle des Caritasstrebens und -drängens gerade unserer Besten hinweisen, eine Quelle, die, wie wir hoffen, noch recht lange Jahre stets neues Leben spenden wird. In unserem katholischen deutschen Volksleben ist aus der tiefen Erfassung der eucharistischen Bewegung heraus das Hinstreben zum Urbild des christlichen Vereins, zur katholischen Pfarrgemeinde als der Gemeinschaft aller Gläubigen unverkennbar. Zugleich zeigt sich ein Abwenden von der Bevorzugung der Apologetik des Wortes zur Rechtfertigung des Glaubens durch die Tat. Darf es uns da wundern, wenn aus innerer Notwendigkeit heraus ein neuer Caritasfrühling ersteht, wenn Werke und Gesinnung der Caritas mitten in diesen so trüben Zeiten nicht nur nicht erkalten, sondern sich mehren und vertiefen. Mögen auch Geldmittel des Auslands wie des Reiches, mögen auch Gesetze und Verordnungen mächtige Förderer der Wohlfahrtspflege und Caritas gewesen sein, diese Quelle muß die erste und vornehmste Kraftquelle katholischer Caritas bleiben, denn sie bürgt uns allein für das lautere Gold der rechten Gesinnung bei all unserem Liebeswirken, ohne die alles andere eitles Blendwerk wäre.

Constantin Noppel S. J.

Katholisch und Völkisch?

Jüngst stand ich auf einer Höhe im Thüringerwald. Ich war durch das Fulda- und Werratal hergekommen: meine erste Fahrt durch die mitteldeutschen Lande.

Man zieht nicht ungestraft durch solche urdeutsche Gaue. Ich sage euch, es ist da alles voller Geister der Vergangenheit. Sie hocken in Flur und Fluß und auf den Hügeln mit dem gebrochenen Gemäuer, und ehe sich's der Wanderer versieht, haben sie ihn in ihrem Banne.

So fand ich mich auf der sonnigen Höhe und inmitten der blauen Weiten wie verzaubert. Die Bergzüge fingen an, sich zu bewegen und aus ihren dunstigen Fernen auf mich langsam zuzukommen. Das war der Zug der deutschen Völker durch ihre lange Vergangenheit. Und wie ein geheimnisvolles Rauschen ging es von der Bewegung aus. Das war das Rauschen des deutschen Blutes, das war das Rauschen des deutschen Schicksals.

Am fernsten Gesichtskreise aber tauchten einzelne Gestalten auf, das waren wohl die Großen, die hierher je in der Vorzeit gezogen waren. Man erkannte sie nicht deutlich: waren es die zornigen Schwerthelden, die vom Norden her Armins Befreiungsruf in diese Wälder trugen; waren es die namenlosen Kreuzeshelden vom fernen Irland, die dem Heilandszeichen einen Weg durch die Wildnis bahnten; oder gar der hl. Bonifatius und die Seinen, den der Völkervater in Rom gerade zu den Thüringern gesandt; oder vielleicht ritterliche Minnesänger, die zum Sängerkrieg auf der Wartburg entboten sind; oder der letzte große Kaiser aus dem Staufergeschlecht, der mit Kreuzrittern daherfährt, der Ludwig den Landgrafen für den heiligen Zug übers Meer ruft und zugleich die edle Herrin der Burg begrüßen will, die liebe hl. Elisabeth?

Aber ich will doch kein Träumer sein. Im Träumen mag ein tiefer Sinn uns nahe kommen; aber den Sinn will ich deutlich fassen. Ich schüttle den Zauber ab, und sieh, ich finde mich vor der Frage stehen, die mir schon oft begegnete, die aber nie so mächtig auf mich eindrang, als da sie aus dem Boden selbst emporgewachsen war: das Volkstum und die Liebe zu ihm.

Und daß ich es gestehe: fast hätte ein neuer Zauber mich befallen. Ich hörte etwas wie Hohnlachen: „Vergebliches Bemühen! Ihr Christen könnt doch nur mit schlechtem Gewissen Scholle und Blut lieben, ihr seid nun einmal Fremdlinge auf dieser Erde!" — Das kam vom Hörselberg dort drüben. Da stecken, wie der Volksmund es weiß, von alters her die unerlösten Erdmächte. Die müssen ewig auf Christus höhnen. — Und da ich mich zur andern Seite wende, wo die Wartburg winkt — wahrhaftig, steht da nicht am kleinen Fenster im Gesindehaus der Mann mit den tiefliegenden Augen, der große deutsche Zürner, und spricht er nicht seinen Zorn aus über das „römische" Wesen, das dem Deutschen fremd sei und ihn knechte?

Aber auch den Zauber habe ich abgeschüttelt und herzhaft der Frage ins Auge geschaut, die darunter sich verbarg: Katholisch und Völkisch?!

Was ich auf der Heimfahrt darüber sann, habe ich hier niedergeschrieben. Es ist nicht alles, was da zu sagen wäre, aber vielleicht ein Beitrag. Es sei ein Versuch, aus unserer katholischen Eigenart das Völkische zu würdigen.

1.

Der Katholik ist erstens der Mensch des lebendigen Gottesglaubens. Aber ist das nicht eine Binsenwahrheit? — Nun, wir glauben doch; und wir glauben, daß gerade auf diesem Eigenartigen unseres Gottesglaubens unsere katholische Stellung zum Völkischen letztlich gründet.

Das ist das Besondere unseres Gottesglaubens: wir machen Ernst mit ihm, Ernst bis in die letzte Metaphysik. Gott ist uns eine Wirklichkeit, die Wirklichkeit über aller Problematik. Was das heißt, lehrt uns die Gottesnote der nichtkatholischen Welt, ein wogendes Feld von aufgelösten Gruppen: der Kritizismus nach Kants Art hat hier sein Werk getan; oder kleine Scharen, die mit treuem Willen den Gottesglauben umfassen, wie man eine treue Fahne umfaßt, die aber an einem Durchbruch des Verstandes durch die Verhaue einer feindseligen Philosophie schier verzweifeln.

Uns ist Gott in Wahrheit „der da ist". Alles andere — die geschöpfliche Wirklichkeit — ist von ihm gerufen und mit Namen genannt und gesegnet, auch der Mensch mit seinen Gaben, auch mit seiner völkischen Art.

Aber, meint ihr, das sei doch nur „Ableitung", dürre Spekulation? — Wir Katholiken wissen uns hier vielmehr am sprudelnden Quell, aus dem uns das freudige Ja quillt zu dem bunten Reichtum, zum „goldenen Überfluß" der Welt.

Habt ihr noch nie gehört von der kinderfrohen Art des Mittelalters, alle Ordnungen des Seins in Gott zu schauen, als von ihm ausgehend, in ihm geeint und getragen? Und die alten Denker waren doch gar keine Kinder an Verstand, sondern Menschen, die bis auf den Grund sahen, bis auf die Begründung alles Seins im letzten Sein. Ihr wißt doch, daß die Denker von heute oft mit heimlicher Sehnsucht nach dieser „Einheitskultur" von damals sich umschauen, wie man nach einer verlorenen Heimat umschaut. Nun, was es ihnen angetan hat, das ist eben der echte katholische Geist, der alle Wirklichkeit freudig im Gotteslichte gelten läßt.

Denkt nun aber auch daran, wie etwa die Reformatoren diesen Kindersinn, diesen Sinn tiefster Weisheit mit hartem Schelten fortgewiesen haben. Sicher, sie meinten etwas Hohes und Ernstes, sie meinten Gott in seiner Unnahbarkeit. Aber sie hatten das Zauberwort vergessen, das erst die Welt mit ihrem Urgrund zusammenbindet und sie hell und schön macht, das Wort von der Einheit allen Seins in Gott. Und darum zerschnitten sie mit düsterem Ernst das heilige Band der Einheit zwischen Natur und Gott: da sank die natürliche Welt in sich zusammen und der Freudenschein auf ihrem Antlitz erlosch; die Welt Gottes aber, die Gnadenwelt, schoß empor in erschreckende Ferne.

Wir Katholiken aber durften Kinder bleiben, Gotteskinder in Gottes Welt; und auch Gottes Gnadenreich liegt nicht fernab von dem Reiche der Natur, daß wir erst dahin weit auswandern müßten, es kommt zu uns und läßt alles echt Natürliche gelten. So schauen wir mit staunenden Kinderaugen — so wenigstens sollte es sein — auf all die Wunderdinge der Natur, die uns rings grüßen; und mit verhaltener Ehrfurcht. Wir sind auch gar nicht altklug, wie die armen Kinder, die alles schon wissen, schon „gelernt" haben. Meint ihr denn, ihr kümmerlichen Rationalisten, ihr ewigen Besserwisser, mit eurem trockenen Begriff vom Menschen in der Hand hättet ihr schon die Tiefe des Gottesgedankens

ergriffen, da er in schöpferisch-heiliger Liebe „Mensch" dachte? Da müßt ihr erst eure Augen aufmachen: seht, so viele ihrer sind, Menschenkinder um Menschenkinder, so viele sind gerade nötig, um in ihrer Mannigfaltigkeit den Reichtum „Mensch", wie der große Gott ihn dachte, auszuhalten.

Und noch mehr: wir sehen, wie in Stämmen und Völkern sich gemeinsame Züge gleichsam eines übereinzelnen Gesamtmenschen herausbilden, die aus gemeinsamem Blut, aus Boden und Licht und Schicksal hervortreiben. Das ist das Geheimnis des Volkstums! — Und jetzt lacht nur überlegen, ihr Philosophen eines „allgemeinen Menschentums", die ihr meint, es heiße sich in geistige Knechtschaft begeben, wenn man die völkische Besonderheit als einen Wert erkenne. Ihr wißt doch von Menschen und seinem Reichtum nicht mehr als der Chemiker, der den Wein zu kennen glaubt, weil er die Formel hat, und nichts weiß vom tausendfältigen Duft, der ihm vom Hang und Stein und Sonnenstrahl nachgeht.

Nein, da wissen wir es anders. Wir befehlen nicht von vornherein, was Mensch sei; wir verehren ehrfürchtig in der Natur, so wie sie wächst, so wie der Mensch wächst, wurzelnd in seinem Boden, Gottes Schöpferwillen. Als Gott sprach: „Lasset uns den Menschen machen", da war das nicht ein tonloses Machtwort, es war ein Wort von unendlich reichem Klang. Und aus aller echten Eigenart, auch aus Stamm und Volk klingt dieser Reichtum uns wieder.

So heißt uns der katholische Gottesglaube voll freudiger Zustimmung sein gegenüber dem Volkstum. Aber auch besonnen und demütig.

Nie werden wir uns einem dumpfen Naturerlebnis blind verknechten. Auch das Erlebnis des gemeinsamen Blutes, des Stammes, des Bodens, ist vorerst noch dumpfe, unerlöste Natur. Alles naturhaft Gegebene ist für den Menschen ein Gottesauftrag, es geistig zu beherrschen und einzuordnen: „Mache dir die Erde untertan und beherrsche sie." — Wenn ihr Nur-Nationalisten gegenüber den Mächten, die in Rasse und Art kreisen, hilflos seid, wenn ihr sie nicht erlösen könnt in eine weite, helle Lebens- und Weltanschauung hinein, wo alles Wertvolle seinen eigenen Platz erhielt, so ist das eure Not. Wolltet ihr eure Not uns als die unsrige aufschwätzen, so lachen wir; wolltet ihr eure Not uns als Tugend aufdrängen, diese „Tugend" von uns fordern, dann werden wir zornig. Wir wollen keine Tugendfratze. Wir bleiben, wissen auch ohne eure Hilfe besonnen zu bleiben im Taumel des Völkischen rings umher.

Weil wir in dem verschiedenen Volkstum die letzten Strahlen des schöpferischen Gotteswillens verehren, darum bleiben wir weitherzig und demütig gegenüber anderer Art. Es ist unser Dienst, den wir zu tun haben, auf dieser Scholle, unter diesem Striche zu wurzeln und zu wachsen. Die andern haben einen andern Boden und andern Himmel; daraus kommt ihr Dienst. Mit Blatt und Wurzeln unsre Art aus unserem Heimatgrund zu saugen; beizutragen, daß so der Mensch in all seinem Reichtum sich entfalte, ist unser Dienst an der Menschheit hienieden. Wir wollen sinnen, singen, schaffen aus unserer Art; die andern sollen es tun, wie Gott es ihnen gegeben. Dann wird der Chor der Menschheit in vollen Tönen rauschen. Darüber aber wacht und segnet der Vater aller.

Unsere katholische Eigenart bringt es zweitens mit sich, daß wir Ernst machen mit dem Jesusglauben. Und in diesem Glauben, ohne Abstrich

und Schranken, erschließt sich uns noch tiefer der Quell unserer eigenartigen Liebe zu Volk und Volksstamm.

Man sagt uns: auch andere machen auf diesen ganzen Jesusglauben Anspruch. — Nun, sie seien uns willkommen; uns gilt Pauli Wort: „Wenn nur Christus verkündet wird." Aber daß sie uns nicht mißverstehen! Uns ist Christus nicht ein „Problem"; wir quälen uns nicht ewig mit der Frage: Was dünkt euch von Christo? Uns ist Christus lauterer fester Besitz: „Gott mit uns", „Emanuel"; und erst darum ist er unser Reichtum ohne Ende. Nein, das kirchliche Dogma von der wesenhaften Gottheit Jesu ist nicht unfruchtbare Wortklauberei; es ist wie gemauerte Fassung des Quells. Gebt acht, daß euch ohne Fassung der Grund nicht einstürzt und den Quell verschüttet. Laßt euch durch die Verwirrung im Jesusglauben draußen warnen!

Das mußte vorausgeschickt werden. Und nun erst, da uns das ewig strahlende Wort voranleuchtet: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", treten wir in die Welt des Evangeliums mit unserer Frage: *was sagt uns Jesus zu Volk und Volkstum?* — Das wissen wir von vornherein: wenn er dazu spricht, dann ist es das letzte Wort. Denn in ihm hat ja der ewige Gott selbst es unternommen, das Menschenleben uns einmal vorzuleben, nachdem wir ganz irre geworden waren, was es denn mit dem Menschen sei. — Das wissen wir, in Christi Leben wird ein *Gerichtstag* über das Menschenwesen ergehen, was an ihm wertvoll ist und bestehen kann; was er aber annimmt und uns vorlebt, das ist mit letztem Siegel als gut besiegelt.

Da mag es uns wohl bang werden mit unserer Frage nach dem Sinn des Volkstums auf den Lippen. Hat der Herr nicht ganz anders hohe und schwere Dinge auf seinem Herzen, die er durch sein Leben hin zum Vater tragen muß?

Doch öffnen wir kühn das Evangelium. Was geschieht uns da? O Wunder! Ein herziger, würziger Duft kommt uns entgegen, ein Hauch von den galiläischen Hügeln und vom galiläischen Meer. Und unter diesem Hauch blüht uns die große Freude auf: er ist nicht nur der Menschensohn, das Menschenkind, das wir scheu-ehrfürchtig betrachten; er ist das Kind seines Volkes, seiner Scholle, so wie wir. Und allen Heimlichkeiten und allen verschwiegenen Reizen seiner Heimat hat er sein Auge und sein Herz geöffnet. Wer hätte das vom ewig hohen Gott gedacht? Schaue nur, in seinem Menschenherzen, seinem Gottesherzen haben sie eine Stätte gehabt, die kleinen Blumen von den heimatlichen Feldern und die Vögel des Himmels, die Ackergründe an den Hängen am See und selbst die Kornhalme mit ihrem verschiedenen Schicksal, wenn sie auf dem guten Boden wachsen, oder wenn sie es mit den garstigen Dornen oder dem harten Felsgrund zu tun haben. — Und meint ihr, er habe von Menschen nur die Seele gesehen, und die Seele nur, wie die Philosophen sie oft sehen, in farbloser Allgemeinheit, von der es nur gilt: Rette deine Seele? Da hört nur die Gleichnisse des Herrn. Sind sie nicht ein ewig froher Sang auf das Volkstum? Es lebt darin der einfache galiläische Handwerker und der Landmann mit seinen Freuden und Nöten, die Frau aus dem Volke und der geschäftige Handelsmann. Es durften ihm die Leute ihre Trauer ausweinen und die Kinder ihm harmlos in die Arme eilen. Es ist ein rechtes Wort, das man gesagt: aus dem Evangelium könne man eine ganze Kulturdarstellung des damaligen Volkstums ablesen.

So ist denn die Ankunft unseres Herrn nicht nur der Gerichtstag geworden über das Menschenwesen, sondern der hohe Weihetag. Geweiht hat Gott selbst in Jesus unsere Freude, echte Menschen zu sein, wurzelnd im Heimatboden, saugend die Kraft und Art aus der heimischen Scholle; geweiht hat Jesus unsere Liebe zum Volkstum, hat uns ein für allemal in Schutz genommen gegen die Furcht, ob wir darin auch recht täten, und gegen die Verleumdung, als sei die Liebe zur Heimat ein Abfall von der Höhe überlegener Geistigkeit, von der allgemeinen Menschenliebe.

Aber daß wir ob unserer Freude nicht überhören, daß uns der Herr noch weiteres zu sagen hat von unserer Liebe zu Volk und Volkstum! Denn nun kommt doch erst die Hauptsache. Es will uns so wohl gefallen, den Herrn, unsern Gott, sinnen zu sehen in liebreicher Anerkenntnis der heimischen Art. Aber meint nur nicht, daß seine Seele in weichen Stimmungen absichtslos schwinge. Wir sagten schon vorhin, als wir von dem Sinn der völkischen Besonderheit im Lichte Gottes sprachen, daß jegliche besondere Gabe, sobald sie ins Reich des bewußten Geistes tritt, zu einer Aufgabe wird, zu einem Dienst. Was liegt in diesem Kernsatze erleuchteter Liebe zum Volke alles eingeschlossen? — Wir ahnen es: wohl noch ein ernstes Geheimnis; oder gar ein tragisches. Das ahnen wir. Aber an Jesus sehen wir es ergreifend deutlich.

Ja, er hat sein Volk anerkannt, so wie es aus dem Boden wuchs. Aber aus diesem Boden, aus seiner Geschichte, aus seinem Volkstum sollte es emporwachsen zu einem heiligen Beruf. Nie war Volkstum zu höherem Dienste gerufen. Es durfte sein, wie jene sagenhafte Wunderblume, die jahrhundertelang wächst und sich sammelt, um endlich einmal die ersehnte Blüte zu treiben. Aber Berufung ist Verantwortung, und Verantwortung ist Gefahr, und Gefahr ist für die echte Liebe angstvolle Sorge. — Und nun seht die echte Liebe zum Volke im Herzen unseres Heilandes erblühen in hinreißendem Schmelz bis zur purpurroten Leidenspracht. Er hat um sein Volk gebangt in zarter und in zürnender Sorge. Seine Liebe war wie das Locken einer Henne und wie das Drohen aufziehender Wetter. Und dann hat diese Liebe geweint, dort auf dem Ölberge, beim feierlichen Einzug: „Jerusalem, Jerusalem, wenn du doch erkänntest . . .!“ Und dann blieb solcher Liebe nur noch übrig: zu opfern und zu sterben.

Hier an ihrer letzten Verklärung muß jede christliche Liebe zum Volkstum Halt machen. Daran kann sie nicht vorbei. Und mag uns noch so sehr die dumpfe Verbundenheit in Stamm und Wurzel bannen wollen: wir müssen immer wieder auf die Höhe schauen, auf die der Herr diese naturhafte Liebe erhob. Zwar wissen wir: nicht jedes Volk hat den einzigartigen Beruf wie jenes auserwählte. Kein Volk ist mehr für sich unmittelbarer Träger des Heils. Aber eine christliche Auffassung der Menschengeschichte sagt uns, daß Christus, der Völkerkönig, nicht nur die Einzelseelen zu sich rief; er ruft auch die Völker, und sie haben ihre Stellung, ihren Dienst im Gottesreich, einen Dienst, der ungetan bleibt, wenn dieses Volk ihn nicht tut. So empfängt doch jede Liebe zum eigenen Volk ihr letztes Licht, aber auch ihre letzten Schatten aus Christi Liebe zu seinem Volke.

Nun versteht ihr, warum es echten Christenmenschen stets so unbehaglich wurde, so ganz unheimlich, wenn unerlöste Liebe zur eigenen Art hochmütig

und absprecherisch ihre eigene Ungeistigkeit kundmachte; weshalb sie schwiegen, obgleich man deshalb ihre Liebe zum Volk verdächtigte. Wie hätten sie auch in solchem Chor von jener Liebe reden können, die um das eigene Volk bangt, daß es nicht etwa seinen Weg verliere, den ihm Gott in Christo vorgezeichnet; die für das Volk innerlich leidet und opfert, die das eigene Innere als nächste Opferstätte für das Volk ansieht, auf der die strenge, ernste Zucht dargebracht und so die Läuterung der großen Schuld des Volkes am eigenen Leben begonnen wird. Da käme solcher Liebe im Angesicht der hohlen Leerheit oder des tollen Fastnachtstreibens des verzerrten Nationalismus wohl das zornige Pathos: „Was habt ihr Schreier denn für euer Volk geopfert, gelitten? wo ist eure Entsagung und euer eigener Beitrag zu einer inneren Reinigung der Volksseele?“ Das käme ihr, wenn sie nicht im Hinblick auf Christi übergroße Liebe lieber demütig schwiege: „Herr, laß mich in Gnaden von dir echte Volksliebe lernen dürfen ...“

Die dritte Eigenart des katholischen Wesens ist es, daß wir unser Heil: „Gott in Christo uns nahe gekommen“, in der lebendigen Gemeinschaft der Kirche verwirklicht finden und erleben. Wird diese katholische Art uns noch Neues sagen über unsere Frage: „Katholisch und völkisch“? — Man könnte meinen: Nein. Denn in der Tat hat die Kirche nichts anderes zu tun, als die Gnadengegenwart Gottes in Christo zu ständigem Ereignis und Erlebnis zu machen, die Reichtümer Christi in die Herzen ihrer Kinder hineinzubilden. Mehr hat sie nicht, als in den Herzenstiefen des Gottmenschen ruht.

Aber das ist das geheimnisvolle Wesen der Kirche, daß die sie beseelende Christuskraft, das Christusleben, sich in ihr ausfaltet auf der Ebene geschichtlichen Geschehens und so für unser menschliches Auge reizvolle Anschaulichkeit gewinnt. So wird die Kirche auch in ihrem innersten Christusleben die lebendige Liebe Christi zum Volkstum geschichtlich leben und geschichtlich darstellen. Dem nachzuspüren in einem Gange durch die Kirchengeschichte müßte also auch für unsere Frage von Gewinn sein.

Nun ist es allerdings kein Zweifel, daß die Kirche immerdar gegenüber dem Volkstum und seinen vordringlichen Ansprüchen die Kindschaft aller in Gott und die Brüderschaft in Christo durch gemeinsame Lehre und Liturgie pflegte. Das war das heiligste Vermächtnis ihres Herrn. Wie hätte sie dem untreu werden können, sie, die „katholische“! Und dieser Christussegen, der den Völkern in der katholischen Einheit zuströmte, geht wie eine lichte Bahn durch die oft so dunkle Menschengeschichte voll Haß und verkrampfter Feindschaft. Aber anderseits hat die Kirche auch nie die echte Anerkennung und Liebe Christi zum Volkstum unterschlagen. Zwar widerfuhren ihr in Zeiten völkischer Überhitzung heftige Vorwürfe, wenn sie nicht ihr Ja und Amen und ihren Segen geben wollte zu allen unchristlichen Gebärden einer völkischen Besessenheit. Aber die Kirche kommt weit genug hergewandert, um an solchem Zetern am Wege ruhig vorüberzugehen. Ihre Geschichte legt zu laut Zeugnis für sie ab, wie sie Volkstum je und je gepflegt und veredelt hat. Lag nicht im Gegenteil oft der Vorwurf nahe, sie sei allzu nachsichtig gewesen gegen völkische Besonderheit in Gebräuchen und Empfinden? Die Gelehrten sammelten in schweren Bänden die Zeugnisse volkstümlicher Frömmigkeit, bald mit freundlichem Behagen an dieser herzlichsten Lebensfrische, bald mit grämlicher Verdrossen-

heit über diese „Paganisierung" der Volkskirche. Die Kirche aber geht ihres Weges weiter; sie weiß, er ist nur die Fortsetzung des Weges Christi, da er durch sein Land und sein Volk wandelte. Und sie weiß, daß alle die Völker in ihrer bunten Vielheit sich wohl geborgen fühlen dürfen in ihrem mütterlichen Schoße. So bricht es ja auch durch so manche Verzerrung der bisherigen deutschen Geschichtschreibung immer unwiderstehlicher durch: daß das deutsche Volk nie echter deutsch war, als da es noch ungebrochen katholisch sinnen und denken und singen und gestalten durfte.

Nun soll aber unsere hohe Auffassung von der Sendung der Kirche als der Beschützerin des Volkstums uns nicht blind machen gegen manche Unzulänglichkeit im Bereiche der Tatsachen. Die Kirche ist eben nicht nur der fortlebende Christus, sondern der Christus fortlebend in einer Gemeinschaft gebrechlicher Menschen, in erneuter Knechtsgestalt durch die Kirchenzeit einherschreitend — und wir alle mit unserer Erdhaftigkeit bilden sein Knechtsgewand. Wenn darum Vertreter der Kirche je in Sachen des Volkes und des Volkstums nach beiden Seiten hin nicht das Rechte taten, wenn zumal in unsern Tagen wohl Klage kam, da und dort habe ein Vertreter der Kirche die weite Liebe Christi durch enge völkische Überheblichkeit geschmälert, so schämen wir uns, daß Christus Schmach geschah. Aber nimmer lassen wir uns deshalb die echte Freude an Volk und Vaterland nehmen. Solches Mißtrauen gegen einen wahren Wert, nur weil er mißbraucht wurde, wäre Kleinmut, der uns Katholiken wenig anstände. Wozu haben wir die festen Grundlagen und die lebendigen Kräfte, als um mutig immer von neuem Ewiges und Irdisches sich finden und ineinanderknüpfen zu lassen.

Das aber ist hienieden nie etwas Fertiges. Und darum ist auch die Frage: „völkisch und katholisch" nie etwas Fertiges. Fertig ist sie, von oben her gesehen, von Gott, von Christus; aber Aufgabe bleibt sie und ein Ringenmüssen hier auf dem irdischen Boden, und vielleicht auch — Tragik. Nein, wir Katholiken kommen nicht bloß mit starren Formeln und messen damit hochmütig die Dinge ab, wir gehören auch dem widerspruchsvoll flutenden Leben, und das mag gerade uns zur Not werden, die wir etwas von ewigen Sternen wissen.

Solch eine Not, solch leise Trauer legt sich gerade auf uns deutsche Katholiken, wenn wir die beiden Worte aussprechen, die wir so gern geeint sähen: Volkstum und Katholizismus.

Es ist eine Not für die Kirche, wenn ein Volkstum mit seinen ureigenen Kräften sich ihr nicht aufschließt. Sie ist, um ihre gottgesetzte Katholizität auch auswirken zu können, auf alles edle Blut aller Volkstümer angewiesen. Auch auf das deutsche. Und meint ihr nicht, es sei ein Verlust für die katholische Kirche und ihr katholisches Leben, daß ihr bestes deutsches Blut entzogen wurde? Ach diese Trauer eines Deutschen, daß seine Kirche solange des Dienstes und der Anregung besten deutschen Geistes verlustig ist! Meint ihr, das sei kein Verlust, die Kirche könne darauf leichthin verzichten? Wie herrlich wäre es, auszudenken: all die Kraft und Tiefe, die deutscher Geist seit den Trauertagen der Spaltung aufgewandt hat, nur um die Gräben gegen die alte Mutterkirche tiefer zu graben und die Wälle höher aufzuwerfen, um immer neue Berge von Mißverständnissen aufzuschichten — all diese deutsche Geistes- und Gemütseigenart hätte innerhalb der einen Gottesgemeinde helfen können,

die katholischen Reichtümer tiefer und innerlicher zu fassen und reicher erstrahlen zu lassen! Sagt doch, ihr getrennten Brüder, nicht in hartem Trotz: nie dürfte unserem innersten Wesen solche Vergewaltigung geschehen! Wenn eure Vorfahren in ihrer herrlichen Kraft sich wohl und heimisch in der Kirche fühlten und Größtes schufen, dann wäre es auch euch möglich gewesen, wenn die große Schuld und der große Fluch nicht über unser Volk gekommen wäre. Daran tragen wir alle Schuld, auch wir Heutigen, hüben und drüben; denn wir haben noch nicht die große Gnade verdient, uns wieder brüderlich zusammenzufinden nach den schweren Tagen des Mißverstehens. Darum schelten wir auch nicht mehr, wir streiten nicht; wir dienen, trauern und harren.

Es ist aber auch die Not der Völker, wenn ihr Volkstum sich der Kirche verschließt. Die Eigenart jedes Volkes ist wie eine Glocke mit reichem Ton. Aber wie, wenn ihr der hohe Turm fehlt, der über die Lande ragt; wie, wenn der Zusammenklang fehlt mit dem ganzen Geläute? Wir sagten aber, der tiefste Sinn der völkischen Besonderheit sei im Lichte Gottes der Ruf zu einem Dienste. Dieser Gottesgedanke kommt aus seiner fernen Undeutlichkeit zu herrlich nahem Glanz einzig in der katholischen Völkerkirche, im Reiche Christi auf Erden. Das Volkstum drängt als dumpfe Naturkraft aus sich zur Enge, zur Abgeschlossenheit; es ruft nach Erlösung. Hören wir den Ruf nicht selbst aus der Verkrampfung eines kranken Nationalismus? Die eine Kirche wäre die Erlösung und Verklärung.

Katholisch und völkisch!

Es ist an der Zeit, daß wir Katholiken über diese großen Dinge unsere Gedanken denken. Es ist genug jenes würdelosen Bettelganges an den Türen der Großpächter eines lauten Nationalismus, ob man uns nicht für voll ansehen möchte, da wir ja schon tüchtig ihre Phrasen gelernt hätten. Wenn in Liebe zu Volk und Vaterland noch mehr liegt als bloßer Instinkt, dann haben wir Katholiken zu geben aus unsern katholischen Geistestiefen. Dann haben wir eine Sendung an den Nationalismus. Das soll nicht in Überheblichkeit gesagt sein. Möge ein jeder beitragen, was er an Reichtümern hat. In dem edlen Wetteifer wird es gut stehen um unser Volk. Wir Katholiken aber bringen das Unsrige!

Ernst Böminghaus S. J.

Kämpfergeist oder Duldsamkeit?

Der Kampf der politischen Meinungen wogt nun schon seit Jahren in leidenschaftlicher Heftigkeit durch unser deutsches Volk und hat in der Zeit der Wahlen dieses Jahres Formen des Hasses und der Bitterkeit angenommen, vor denen jeder ethisch gerichtete Mensch zu tiefst erschrecken, muß. Selbst Männer (auch Frauen!) von feinster Bildung und lauterster Gesinnung erwiesen sich da als fähig zu vulkanischen Ausbrüchen trüber Leidenschaft und engstirniger Parteibesessenheit.

Wo solche Kämpfe um Dinge rein irdischer und materieller Nützlichkeit geführt werden, da glauben wir sie ohne weiteres zu verstehen. Sie sind da entweder Äußerungen des wirtschaftlichen Egoismus der gerade Besitzenden und Herrschenden, die sich nicht in Not und Entbehrung stoßen oder zur Machtlosigkeit verurteilen lassen wollen, oder auch — eine Stufe höher — der notgedrungene Kampf ums Dasein, den verarmte und leidende Bevölkerungsschichten führen. Wie die Todesangst zu einer Massenpanik führen kann, in der jede Überlegung und alle sittlichen Regungen untergehen, so löst auch der Hunger oder die Furcht vor Hunger die rohesten Abwehrinstinkte aus. Die Orgien der Parteikämpfe und der politischen Leidenschaft haben zum größten Teil in solchen Abwehrinstinkten ihren Grund, und das muß uns mit herzlichem Mitleid und gütiger Entschuldigung auf diese Kämpfenden sehen lassen, so abstoßend, sinnlos und niedrig uns ihr Gebaren auch erscheinen mag.

Aber so ganz reicht diese Erklärung doch nicht zu; es ist nicht allein der wirtschaftliche oder politische Egoismus, auch nicht die Massenansteckung allein, die hier ausbrechen. Es gibt da auch seelische Kräfte edlerer Art, ja selbst Idealismen von reinster Prägung; wenn sie auch vielleicht selten anzutreffen sind, wohl am wenigsten in denen, die sie laut tönend im Munde führen. Es gibt zuweilen in solchen leidenschaftlichen Kämpfern eine ganz ehrliche und ernst gemeinte und schwer leidende Anteilnahme an der Sache des Rechts, der Freiheit, der Legitimität, der Volkswohlfahrt, des Fortschritts. Unter solch ehrlichem Interesse an einer würdigen Sache erglühen die Seelen solcher Kämpfer, entflammen sich ihre Augen, fühlen sich ihre Herzen niedergedrückt wie vom Schmerz einer heilig trauernden Liebe; und es ist der verzehrende Zorn für ein heiliges Haus, für eine göttliche Sache, der sie mit Geißeln dreinschlagen läßt, selbst dort, wo in unseliger Tragik die Geißelhiebe nur immer wieder auf sie selbst zurückfallen müssen.

Also selbst in solchen Macht- und Gewinnkämpfen, in Streitfragen alltäglicher platter Nützlichkeit blitzt zuweilen das reine und schöne Licht einer heiligen und redlichen Gesinnung auf — es ist ja so unauslöschlich in die Menschenseelen eingesenkt, daß man es immer wieder antrifft, leise glimmend und selbst flammend, sogar in den untersten Regionen des Seelenlebens, wo es schon in die Bezirke eines bloß tierischen Begehrens und Auslebens übergeht. Um so leichter dürfen wir glauben, daß erst recht in den geistigen Kriegen der Menschheit, in ihren wissenschaftlichen und religiösen Kämpfen, in dem oft so erbitterten Ringen um Glaubensverschiedenheiten oder auch nur um Schulmeinungen, etwas Heiliges, ja etwas Göttliches nicht so selten sich regt und

aufbäumt wider Dunkelheit und Erniedrigung: daß in diesen Kämpfen doch zuweilen reine Engel ihre Flügel schwingen und ein lichter Geist sich loszuringen strebt aus den Tiefen der Dumpfheit und des Wahns.

Freilich dem „Eifer für die Wahrheit", der in solchen Kämpfen meist aufdringlich und grellfarbig auf den Fahnen geschrieben steht, die den Parteien vorangetragen werden, brauchen wir nicht ohne weiteres zu glauben; gerade er ist wohl meist unecht gewesen: nichts weiter als maskierte Selbstsucht, sogar politischen Ranges, verkleidete Parteileidenschaft und Rechthaberei, gekränkter Gelehrtenstolz oder auch alteingerostete Denkgewöhnung, die sich von „Neuerungen" beunruhigt und gestört fühlt.

Freilich gibt es auch da eine Möglichkeit, daß der zu Grunde liegende versteckte Egoismus von sehr verfeinerter Art ist, so sehr verfeinert und selbst vergeistigt, daß wir ihn kaum noch ungesund und gewiß nicht unsittlich nennen dürfen. Die subjektive Überzeugung, die sich im Besitz der Wahrheit weiß, führt nämlich mit sich ein gewisses wohltuendes Gefühl, das von besonderer Beschaffenheit ist und kaum sich mit einem andern Gefühl vergleichen läßt; man könnte es beschreiben als ein Gefühl der Sicherheit, des Ruhens und des Ruhendürfens, als ein Gefühl des Zusammengefügtseins, des Angepaßtseins; es ist aber auch ein Gefühl des Beherrschens und Besitzens, ein Machtgefühl. Am deutlichsten wird es uns bewußt, wenn es durch entgegenstehende „Irrtümer" anderer „beleidigt" wird. Es hat nämlich die besondere Eigenschaft, daß es nicht nur durch Zweifel in der eigenen Seele aufgehoben, ausgelöscht wird — Zweifel kommen übrigens gegenüber einer wirklichen, eingewurzelten Überzeugung nur schwer und selten dauernd auf —, sondern daß es auch durch widerstreitende Meinungen anderer in eigentümlicher Weise gestört, beunruhigt, verletzt, „beleidigt" wird. Es gibt kaum ein Wort, das diese seltsame Störung besser beschreibt. Die von einer Meinung überzeugte Seele leidet nun unter dieser Beleidigung ihres Wahrheitsgefühls in sehr intensiver Weise, und so kommt es, daß viele Menschen jeden Widerspruch, ja schon jede abweichende Meinung anderer, als persönliche Kränkung und Beeinträchtigung empfinden. Und so echt und tief ist dieser Schmerz, daß nur die wenigsten Menschen es fertig bringen, ihn schweigend zu ertragen. Die meisten fühlen sich unwiderstehlich angetrieben, den „irrenden" Mitmenschen zu verbessern, zu belehren, zu widerlegen, ja selbst zu tadeln, oder auch ihn deutlich zu verachten, wenn sie nicht sogleich die Gründe finden oder formen können, die seinen Irrtum zuschanden machen.

Freilich ist nur wenigen die wahre Ursache ihres Schmerzes und ihres Eifers bewußt; fast immer deuten sie ihn ohne weiteres als ein Leiden um die von dem andern verkannte Wahrheit selbst. Sie glauben, es tue ihnen nur die Tatsache wehe, daß da von einem Mitmenschen die Wirklichkeit verkannt oder verleugnet wird. In Wahrheit aber leiden sie zunächst nur, weil jenes eigentümliche Besitz- und Machtgefühl, das der Überzeugung innewohnt, angetastet ist. Es ist, als könnte es der Mensch nicht ertragen, daß nicht alle den gleichen Gott anbeten, vor dem er selbst kniet; als müßte er unter allen Umständen versuchen, die Herrschaft, unter der er selbst steht — hier die Herrschaft einer Erkenntnis, einer Idee, einer Meinung — auch auf alle andern auszudehnen. Und so ist der Eifer um die Wahrheit, selbst dort, wo ihm etwas Echtes zu

Grunde liegt, wo er schon ganz sachlich zu werden scheint, immer noch in den meisten Fällen erklärlich aus dem Streben nach einem persönlichen Wohlbefinden, aus einem Geltungsstreben, aus dem Verlangen, das Joch, das man selbst trägt, auch allen andern aufzubürden.

Immerhin zeigt aber die Selbsttäuschung, die da meistens waltet, doch, in welcher Richtung hier ein sittliches Ideal liegt: nämlich ein ganz reiner, ganz sachlicher, vom Persönlichen losgelöster Wahrheitseifer. Der Überzeugte, der sich durch den Irrtum des Mitmenschen gekränkt fühlt, glaubt nicht sich, sondern die Wahrheit, die Wirklichkeit verletzt, beleidigt; er will um die Wahrheit trauern, und das wäre in der Tat eine reine und heilige Trauer. Selbst wenn wir nur selten oder nie diesen ganz echten Schmerz um die Wahrheit hätten, das eine ergibt sich jedenfalls aus dieser uns so naheliegenden Selbsttäuschung, daß wir es als ein sittliches Ideal von lauterer Schönheit und echter Größe empfinden, die Wahrheit als solche lieben und um sie trauern zu können. Wir glauben und streben, die Wirklichkeit so verehren, uns so an sie hingeben zu können, daß wir völlig eins mit ihr werden, daß wir aufrichtig leiden durch jede Beeinträchtigung dieser Wirklichkeit. Und eine solche Beeinträchtigung sehen wir schon in der Tatsache, daß irgend ein Geist sie nicht ungebrochen, nicht ohne Trübung und Entstellung in sich aufgenommen hat, daß ein Mensch in seinem Erkenntnisleben sich im Widerspruch mit ihr befindet. Wir empfinden es als berechtigte Forderung der Wirklichkeit selbst, daß ihr kein denkender Geist widerspricht, daß jedes subjektive Bewußtsein sich in Einklang setzt mit dem objektiven Sein, und den Mangel an Einklang, den Irrtum, empfinden wir als eine Bedrohung, als eine Beleidigung des Wirklichen; es scheint uns um seine Rechte verkürzt.

Ein seltsamer Gedanke! Es ist nicht ohne weiteres einzusehen, wieso der Wirklichkeit etwas liegen sollte an ihrer bildgetreuen Aufnahme in einen erkennenden Geist, wieso sie verkürzt und verletzt sein sollte durch einen Irrtum. Die rätselhafte Seltsamkeit dieses Gedankens kommt freilich den Menschen kaum je zum Bewußtsein, gerade weil sie ihn alle von Anfang an mehr oder weniger deutlich in sich tragen. Es ist ein Urwille der Menschenseele, ein elementarer Drang und ein unbezweifeltes Ideal ihrer sittlichen Wertschätzung, daß sie für die Wirklichkeit und ihr wahrhaftiges Erkanntwerden eifern, um den Irrtum, gleichviel in welchem Geiste er sich findet, im eigenen oder fremden, trauern muß.

Seine letzte Erklärung und Rechtfertigung findet dieses Ideal des reinen Wahrheitseifers erst auf religiösem Gebiete. Sobald alle Wirklichkeit in einer absoluten, schöpferischen Persönlichkeit ruhend oder wurzelnd gedacht wird, erscheint die Harmonie, die Angepaßtheit an dieses Wirkliche als eine Übereinstimmung, als Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Absoluten. Und da wird nun sofort begreiflich, daß der absolute Geist einen Wert darin sehen muß, in reiner und unentstellter Wahrheit abgebildet zu werden in Geistern, die er selbst nach seinem Wesen geschaffen hat, die er aus dem Nichts berufen hat, um in sie einzugehen, ihnen seine Wirklichkeit mitzuteilen. Jeder echte Wahrheitseifer, der sich in einem Menschen findet, erscheint somit als ein Nachklang jenes Ureifers, mit dem Gott selbst, die Urwirklichkeit, sich den Geistern, die sie rief, mitteilen will. Jeder Irrtum, jeder Mißklang zwischen Erkenntnis

und Wirklichkeit, ist also in der Tat eine Verletzung, eine Beleidigung der Wirklichkeit, eine Vereitelung ihrer ursprünglichsten Bestimmung. Freilich hat diese „Beleidigung" der göttlichen Wirklichkeit keinen sittlich minderwertigen, sündhaften Charakter, solange sie nicht aus freiem Versagen der sittlichen Verantwortlichkeit eines geschaffenen Willens hervorgeht. Aber in sich ist sie eine Verkürzung des göttlichen Schöpfungswillens. Jeder Irrtum eines geschaffenen Geistes ist an sich eine Unordnung, eine Dunkelheit und Leere, ein Mangel an Erfüllung, eine Lücke, an der sich der göttliche Schöpfungsgedanke noch nicht durchgesetzt hat, gleichsam eine finstere Stelle, an der es entgegen dem göttlichen Schöpferbefehle noch nicht Licht geworden ist.

So erweist sich der Drang nach Wahrheit, das heißt nach Übereinstimmung des Denkens mit dem Wirklichen im letzten Grunde als ein religiöser, als ein von Gott in uns eingesenkter und geweckter Wille. Und damit ist auch eine religiöse Pflicht gegeben, eine Pflicht der Rücksicht und Ehrfurcht gegenüber dem absoluten Willen Gottes: die Pflicht jedes geschaffenen Geistes, seine Gedanken in Einklang zu setzen mit Gottes Gedanken in Natur und Übernatur, in Schöpfung und Offenbarung, also nach der Wahrheit zu streben um der Wahrheit willen, den Irrtum zu überwinden um der Wahrhaftigkeit willen, das heißt um des Einklangs willen, in dem der Geist mit sich selbst und seinem innersten Wesen und Wollen stehen soll.

Von hier aus kann nun aber auch der Eifer um die Wahrheit der andern als sittlicher Wert, ja als sittliches Ideal erscheinen. Es ist denkbar, daß wir danach streben dürfen und sogar sollen, auch in andern Geistern das reine Licht der Erkenntnis, die volle Harmonie mit dem Wirklichen herzustellen. Gerade die reine und aufrichtige Liebe zur göttlichen Wirklichkeit muß ja in redlichem Eifer wünschen und wollen, daß die göttlichen Gedanken erfüllt, daß der Lichtbefehl Gottes verwirklicht werde allüberall, und wer immer Gott kennt und schätzt, wenn auch nur annähernd, der muß unsagbar darunter leiden, wenn Gottes Sein und Wesen oder Gottes Wirken und Schaffen nicht voll und lauter gewürdigt wird von irgend einer Kreatur. Und Gott selbst hat in der Heiligen Schrift diesen Eifer um die Wahrheit der andern anerkannt und gepriesen in seinem lautern Glanze: „Die da viele unterweisen im Rechten, die werden wie die Sterne leuchten von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Dan. 12, 3).

Aber freilich, wie jeder Wahrheitseifer, so ist auch dieser Eifer um die rechte Erkenntnis anderer nur begreiflich und begründet als Nachhall des göttlichen Wahrheitswillens. Nur als religiöser Eifer kann er sittlich und nur als sittlicher Eifer kann er religiös und damit auch echt und wahr sein. Es ist also undenkbar, daß die Erleuchtung irgend eines Geistes, des eigenen oder eines fremden, erkauft werden dürfte durch Preisgabe irgend eines andern sittlichen Wertes, durch Verletzung der Gerechtigkeit oder gar der Liebe. Man kann das göttliche Ideal nicht dadurch an irgend einer Stelle zur Erfüllung bringen, daß man es an einer andern Stelle abbaut. Darum hat der heuchlerische Sinn, der dem Mitbruder einen Splitter aus dem Auge ziehen will und dabei einen Balken im eigenen Auge trägt, nichts geleistet zur Erfüllung der göttlichen Gedanken. Wo immer ein Mensch in harter und liebloser oder selbstgerechter Weise oder mit den Waffen der Lüge und des Hasses „für die

Wahrheit kämpft" und wäre es selbst für die Wahrheit Gottes und seines Wortes, da hat er umsonst geschafft, ja mehr als umsonst, er hat sich selbst das Gericht zugezogen; denn er hat die Welt Gottes noch mehr verdunkelt als alle, gegen die er zu Felde zog.

Ist nun aber nicht jeder Eifer für die Wahrheit untrennbar verbunden mit einem Kampf gegen die Mitmenschen, die „unserer Wahrheit" widerstreben? Der Wahrheit, für die wir streiten, steht der Irrtum gegenüber, den wir bekämpfen. Und dieser Irrtum tritt doch nirgends in eigener Person auf; er hat ein Dasein überhaupt nur im irrenden Geiste eines Menschen. Und vielleicht ist er mit diesem irrenden Geiste verwachsen durch tausend Bande der Gewohnheit, der Lebensführung, der Neigung, des Charakters! So sehr verwachsen, daß er die Welt, die Heimat, die Liebe, ja die Wirklichkeit und „Wahrheit" dieses Menschen geworden ist. Wer also diesen Irrtum angreift, der vergreift sich an etwas Lebendigem, an einer Menschenseele, an ihrer Lebensliebe, vielleicht sogar an ihrem Heiligtum. Der wird unvermeidlich diesem Menschen wehe tun, wird ihn vielleicht unheilbar verwunden, wird eine Welle von Abwehrinstinkten, von Haß und Bitterkeit in ihm aufregen. Ist das aber nicht ein viel größerer Schaden als aller Wahrheitsgewinn, den wir dem Menschen im günstigsten Falle bringen? Und schon die bloße Möglichkeit, eine Menschenseele in unheilbarer Weise zu kränken und zu stören, ist furchtbar genug. Wer gibt uns das Recht, auf die Gefahr einer solchen Verwüstung hin in ein fremdes Geistesleben einzugreifen?

Und dann die Wahrheit selbst, die wir in eine fremde Seele werfen wollen, wie wird sie wirken? Ist dort in dem fremden Lande alles zu ihrer Aufnahme vorbereitet? Wird sie nicht wie ein verheerendes Feuer einfallen, das zwar erleuchtet, aber so wie eine nächtliche Feuersbrunst? Wird sie nicht etwa unersetzliche Vorräte an Lebensmut, an Unbefangenheit, an Unschuld und Glauben vernichten? Eine Wahrheit, zur Unzeit in ein fremdes Seelenland geschleudert, kann entweder durch ihren entmutigenden Inhalt oder durch ihre harte, grausame, verletzende Form einen noch nicht sehr tragfähigen Geist verwirren und in Nacht und Krankheit stürzen.

Und schließlich, ist es überhaupt Wahrheit, was wir wie einen Stein aus einer Knabenschleuder in das feine Netzwerk eines menschlichen Seelenlebens werfen? Es ist freilich unsere Meinung, ja Überzeugung! Aber welche Gewähr haben wir, daß sie besser ist, objektiver, umfassender, der Wirklichkeit näher als die Überzeugung des Mitmenschen? Wie oft ertappt ein ehrlicher Mensch sich selbst auf wahnwitzigen Irrtümern! Und selbst wenn wir ein Genie wären, auch der geniale Mensch irrt siebenmal im Tage, und gerade weil er ein Genie ist, entdeckt er immer wieder selbst sein Irren. Die mindern Geister, die stumpferen und oberflächlicheren, irren und wissen es nicht, sie thronen ahnungslos auf den Thronen ihrer eingebildeten Wahrheitsmacht. Ja man kann fast sagen, je beschränkter ein Mensch ist, um so gewisser sind ihm seine „Überzeugungen", und ein vollendeter Tor glaubt gar an seine eigene persönliche Unfehlbarkeit und Allwissenheit. Wie soll also nicht Schamröte unsere Wangen bedecken, so oft wir zu einem Menschen gehen mit der anmaßlichen Absicht, ihm Wahrheit zu bringen, ihm die Augen zu öffnen, ihm einen Irrtumssplitter aus dem Auge zu ziehen? Ist es nicht ein Gebot feinen

Gefühls, unsere eigenen Meinungen, ja auch Überzeugungen schamhaft zu verhüllen, noch sorgsamer, als man den eigenen Körper verhüllt? Ist es nicht ein Gebot vornehmen, ritterlichen Sinnes, unsere eigenen Ansichten zurückzustellen, statt sie als die bessere oder allein echte Ware anzupreisen oder gar aufzudrängen und aufzuschwätzen? Ist es nicht ein Gebot der Klugheit und der Vorsicht, zu der die liebevolle Rücksicht auf andere uns verpflichtet, daß wir nicht die Funken aus unserem Innern über das Gehege der eigenen Seele hinaus in fremdes Land fliegen lassen, das für uns in tiefem Dunkel liegt und in dem unsere Funken zerstörende Wirkungen auslösen können, die wir weder vorauszusehen noch zu beherrschen vermögen? Sollen wir nicht lieber jeden Menschen denken und meinen, glauben und bekennen lassen, was ihm gut scheint? Ist nicht Duldsamkeit, absolute Duldsamkeit besser und gebotener als aller Wahrheitseifer, besonders wenn dieser Eifer als streitbarer, gewappneter Kämpfer auftreten will?

Aber gerade aus diesen Erwägungen folgt nun, daß wir nicht jeden Menschen so denken lassen können, wie es ihm beliebt. Wenigstens in Dingen, die unser Gemeinschaftsleben und damit unsere ursprünglichsten Lebensnotwendigkeiten berühren, müssen wir die unberechtigten, weil schädlichen und zerstörenden Übergriffe, mit denen ein Mensch über sich hinaus wirken will, zurückweisen, eindämmen, unterbinden, selbst mit Gewalt. Und solche Schädlichkeiten können schon von Worten, von Lehren, von prophetisch sich gebenden Wahrheitsansprüchen und Aussprüchen ausgehen. Daraus folgt aber mit einer schrecklichen logischen oder vielmehr psychologischen Notwendigkeit, daß wir auch die Meinungen eines solchen Menschen nicht unangefochten lassen können. Denn seine Meinungen bestimmen auch seine Gesinnungen, und aus seinen Gesinnungen erwachsen seine Taten. Und so sind wir doch gezwungen, schon im Interesse unseres Gemeinschaftslebens gezwungen, in manchen Fällen einzugreifen in das Heiligtum der Menschenseele, in die Welt ihres Denkens. Wir müssen versuchen, ihr wenigstens jene Ansichten beizubringen, anzuerziehen, anzugewöhnen, die für das Gemeinschaftsleben der Menschheit oder eines Volkes, eines Staates oder einer Familie unerläßlich scheinen.

Aber wer soll diese unerläßlichen Forderungen, diese lebenswichtigen „Belange" einer Gemeinschaft feststellen? Sind sie nicht in jedem Fall nur die Festsetzungen einzelner subjektiv bestimmter Menschen? Verwechseln wir nicht täglich die Forderungen der Gemeinschaft, ja selbst die Forderungen Gottes mit den Eingebungen unseres Parteigeistes, mit den Erwägungen unserer Bequemlichkeit, mit den Vorteilen der zufällig herrschenden Menschenklasse? Und sehen wir nicht, wie anderseits gerade der Fortschritt, ja auch der Wahrheitsgewinn der Menschheit abhängt von einem kühnen Durchbrechen der bis dahin gültigen Gemeinschaftsgesetze? Hat nicht Jesus selbst eine neue geistige Welt nur dadurch eröffnet, daß er Freiheit für sich in Anspruch nahm, daß er zu verkünden wagte: „Den Alten ist gesagt worden.... Ich aber sage euch!" Freilich war er im Besitze des Charismas aller Wahrheit, er war wirklich ein Wissender, ja der Schöpfer der Wahrheit. Aber in etwa können doch auch bloße Menschen an diesem Charisma teilhaben, und dann wird „die Wahrheit auch sie frei machen", nämlich dann, wenn ihre Verkündigung wertvoller und notwendiger ist als alle Regeln und Sitten, mit denen bis dahin

die Geister heilsam beschränkt werden sollten. Dann fallen auch diese Regeln und Sitten dahin, und es kann sein, daß der Weg zu höherer Wahrheit, zu reicherer Fülle, zu besserem Leben nur durch eine geistige Revolution führt, die jener von Gott erfüllte Verkünder auslöst. Jede Revolution aber bringt zeitweilige Verwirrung mit sich, ja sie kann eine Flut von Armut und Leid, von Tränen und Blut, von Greueln und Fluch im Gefolge haben, sie kann, wie Christus sagte, die Väter wider die Kinder und die Geschwister und Hausgenossen wider einander aufbringen.

So ergibt sich also, daß weder die Wahrung der Gemeinschaftsgesetze, noch das Gebot des Wahrheitseifers, weder die geistige Selbstbescheidung, noch die starke Durchsetzung eines anspruchsvollen und selbstsicheren Wahrheitsbewußtseins absolute, d. h. für alle Fälle und für jeden Menschen gültige Normen sein können — außer in dem einzigen Fall, wo Gott selbst, die absolut gütige Wahrheit und die allwissende Liebe, ein Zeichen aufrichtet, sei es in einem Herold, den er selbst gesalbt und gesandt hat, um der Wahrheit Zeugnis zu geben, sei es in einer Gemeinschaft, deren Gesetze er selbst zu absoluten, also undurchbrechlichen gemacht hat. In diesem einzigen Falle ist aber ein Konflikt nicht möglich, denn Gottes Wahrheitszeuge wird nicht wider Gottes Gemeinschaft streiten. Am deutlichsten ist dieser Fall absoluter Harmonie verwirklicht in Christus, der nur verkündet, was er vom Vater weiß, und in seiner Kirche, die alle Völker nur das lehrt, was er aufgetragen hat. Freilich enthält auch sie noch notwendigerweise eine Fülle von Veranstaltungen, Gesetzen und Formeln, die den Zeiten und Menschen angepaßt sind, zu denen sie redet, die also wandelbar und vergänglich sind wie die Zeiten und Menschen. Aber dieser Wandel kann sich nur durch innere Entwicklung und Richtungsänderung, nicht durch Umsturz, nicht durch einen Bruch von außen her vollziehen. Sonst wäre diese Gemeinschaft eben nicht mehr die absolute, allgültige, unabsetzbare, wahrhaft autonome Gemeinschaft.

Innerhalb des Geistes dieser Kirche, die nichts anderes als der fortlebende Gründer und Meister ist, ist also auch die Vereinigung und Harmonie der beiden sonst sich so häufig widersprechenden Notwendigkeiten möglich: ein Apostolat der Wahrheit, das zugleich ein Apostolat der Liebe ist. Ein: Gehet hin und lehret alle Völker, und zugleich, darin gegeben und eingeschlossen, eine zitternde Bescheidenheit: Nicht als ob wir aus uns etwas vermöchten! Ein flammender Eifer und Kampf für die Wahrheit, der mit rücksichtsloser Energie erklärt: Wer anders denkt, anathema sit! und zugleich ein milder und duldsamer Samariterdienst an kranken Seelen. Innerhalb dieses Geistes der Christusgemeinschaft ist es auch möglich, die Achtung und ehrfürchtige Wahrung von Gemeinschaftsgesetzen zu vereinigen mit stetem Wandel und Fortschritt. In diesem einen Fall wenigstens wird das treue Bewahren des Überkommenen nicht zu einer Erstarrung und Verknöcherung führen können, und der geistige Fortschritt, der auch da, wie in jedem geschaffenen Geistesleben unumgänglich notwendig ist, wird niemals einen Umsturz, eine geistige oder gar physische Vergewaltigung fremder Seelen nötig machen.

Aber was in diesem Falle: Christus und seine Kirche, möglich ist, das muß auch in hundert und tausend andern Fällen möglich sein, freilich immer nur in Übereinstimmung, also innerhalb des Umkreises oder wenigstens innerhalb

des Geistes jener Christusverkündigung und Christusgemeinschaft. Und damit haben wir das Prinzip gewonnen, das allein die Versöhnung von Geistesfreiheit und Geisteskampf, von Wahrheitseifer und Liebespflicht, von Kämpfergeist und Duldsamkeit, von Fortschrittsdrang und Gemeinschaftsdienst ermöglicht: Der Wahrheitseifer muß in jedem Fall im Dienst einer überindividuellen, und insofern einer göttlichen Sendung stehen. Wen Gott als Herold und Boten einer Wahrheit sendet, der hat zu gehen und alles zu verkünden, was Gott ihm aufgetragen hat, ohne Rücksicht darauf, ob seine Verkündigung „ausreißt und zerstört, niederreißt und verdirbt, oder aufbaut und pflanzt" (Jer. 1, 10). Jeder „Prophet" dagegen, der nur in seinem eigenen Namen, im Dienste seiner eigenen unmaßgeblichen Person redet, ist ein Lügenprophet, selbst dann, wenn er zufällig eine Wahrheit verkündet. Denn seine Wahrheit ist eben nur die seine, und wie darf er sich herausnehmen, sich selbst zu predigen, sich selbst als Gesetz den Menschen aufzulegen, sie in seine eigene Seele wie in ein Heiligtum zu locken?

Wie soll aber ein Mensch wissen, ob einer von Gott gesandt ist? Wird nicht jeder eifernde und blinde Fanatiker, und gerade er, solche überheblichen Ansprüche machen? Ja, eine Täuschung ist hier naheliegend und geradezu unvermeidlich. Aber auch der wirklich Berufene wird es wissen, daß er einen Auftrag Gottes zu erfüllen hat; ein solcher Mensch wird, ehrlich und klarblickend wie er sein muß, sich zitternd und schamhaft beugen unter der Last seines Auftrages: „Herr, ich kann nicht reden, ich bin nur ein Kind!" (Jer. 1, 6.) Und das muß wahr sein. Denn selbst im Boten Gottes ist immer noch Schwachheit über Schwachheit, auch er „redet und denkt noch wie ein Kind" und Kindisches mischt sich in ihm hilflos mit Göttlichem. Und doch ist er wahrhaft berufen. Gott braucht gerade sein Verkünden. Gott braucht immer Menschen, die von ihrem Glauben, ihren Ideen, ihrer Hoffnung, ihrem Wollen Zeugnis ablegen in Wort und wortloser Tat, mit Macht und Kraft. Selbst wenn ihre Ideen nicht volle Wahrheit sein sollten, wenn ihr Wollen falsch begründet oder hoffnungslos sein sollte, Gott braucht sie vielleicht gerade als Zeugen und Herolde, er braucht sie als aufweckende Rufer und als starke Kämpfer; er braucht sie als erschütternde Propheten, auch dann, wenn auf ihre Verkündigung hin Ninive nicht untergeht.

Und so ergibt sich uns die eigenartig paradoxe Folgerung: Es ist dem Gewissen jedes einzelnen überlassen, seine „Wahrheit" zu verkünden und für sie zu streiten, so gut er es vermag. Ist es doch möglich, daß er „von Gott gesandt ist", d. h. daß er ehrlich und wirksam einer Sache dienen will und dann, in dem Weltplan der Vorsehung Gottes, auch wirklich dienen kann, daß er also von dem geheimen Sinn der Geschichte als Werkzeug gebraucht wird. Aber es ist auch möglich, daß er nur ein armer Betrogener oder ein gefährlicher Betrüger ist, daß Gott ihm nichts in den Mund gelegt hat. Und um dieser Möglichkeit willen muß es allen übrigen und vor allem der Gemeinschaft anheimgegeben sein, sich gegen seine „Wahrheit" zur Wehr zu setzen. Das Recht auf den Kampf für seine Idee, das irgend einer in Anspruch nimmt, sei es in gültiger oder in angemaßter Weise, bedingt auch das Recht aller übrigen auf ihre Meinungen und Formen, ihre Gesetze und Interessen, und damit das Recht auf Kampf gegen jeden, der sie darin stören will. Gerade

aus der Freiheit des Geistes folgt die Notwendigkeit geistigen Kampfes, ja sie ist nichts anderes als das Recht, für die eigene Überzeugung mit allen Mitteln, die wahrhaftig und gewissenhaft sind, zu streiten. Über den Ausgang und Erfolg aber gilt das kluge Wort eines jüdischen Weisen: „Wenn ihr Plan und Werk von Menschen ist, wird es zerfallen, wenn es hingegen von Gott ist, werdet ihr es nicht vernichten können" (Apg. 5, 38). Aber freilich, dieser Maßstab des Erfolges ist nur Gottes, nicht unser Maßstab. Was wissen wir von dem Bestehen oder Zerfallen der Dinge? Gerade was schwach ist vor der Welt, im Bereich unserer Erfahrung, ist vielleicht von Gott erwählt und von ewiger Gültigkeit und Wirklichkeit. Was dagegen angesehen ist vor der Welt, ist vielleicht lächerlich nichtig vor Gott.

Und so bleibt für uns nur ein subjektives Prinzip, mit dem wir Kampf und Friede, Eifer und Liebe vereinigen können: der Geist überindividuellen Dienstes, der Geist strengster Sachlichkeit, der Geist verantwortungsbewußter Gewissenhaftigkeit und demütiger Bereitschaft. Weder die absolute Liebe im Sinne einer mitleidigen Schonung und Duldsamkeit gegenüber allem Irrtum und aller Unordnung, noch die absolute Wahrhaftigkeit im Sinne rücksichtslosen Umsichschlagens kann unsere Tugend, unsere Menschentugend sein, sondern nur die kluge Demut und der liebende Eifer, der gewissenhafte Glaube und der selbstlose Mut, kurz der restlose Wille, nur als Werkzeug Gottes der Welt und der Wahrheit dienen zu wollen. Die wahre Liebe ist in der Tat nicht Mitleid, nicht Beglückung, nicht Schonung, sondern Demut, Selbstlosigkeit, Überwindung des engen kleinen Ich, selbst dann, wenn sie eine Überwindung des engen Du mit einschließt.

Wer die Menschheit oder vielmehr seine Menschen, die ihm anvertrauten und ihm vertrauenden Menschen wahrhaft liebt, der wird auch um ihre Gedanken und Erkenntnisse ringen, der wird auch ihre Meinungen und Überzeugungen zu gestalten, ihr Nichtwissen und Irren zu bannen suchen. Freilich darf dieser Eifer für die Wahrheit nicht im persönlichen Niederschlagen und Verunglimpfen des Gegners sich äußern; er braucht auch nicht gerade immer in Polemik zu bestehen. Auch die positive Vertretung unserer Überzeugung und vor allem die schweigende Tat, die aus unserer Überzeugung aufblüht, ist schon ein Kampf für die Wahrheit und sogar der wirksamste. Noch viel weniger wird der wahrhaft berufene Eiferer für die Wahrheit der Sache des Lichtes mit finsterer Gewalt, mit Haß und Zürnen, mit harter Verfolgung und leiblicher Schädigung der Andersdenkenden dienen wollen. Denn es ist eine Sünde wider den Heiligen Geist Gottes, ein geistiges Wesen, und wäre es auch ein geschaffenes oder gar ein irrendes Geisteswesen, mit ungeistigen Waffen überwältigen zu wollen. Ein solches Unternehmen ist auch sinnlos; denn das Geistesleben der Menschheit ist wenigstens in seinen Tiefen und im großen Zug seiner Bewegung durch die Jahrhunderte vollständig unabhängig von den Machtmitteln der physischen Gewalt, des äußern Zwanges, ja sogar des materiellen Nutzens. Alle Zwangsmaßnahmen wider geistige Bewegungen, wenn sie auch für den Augenblick obsiegen, werden von der geschichtlichen Entwicklung selbst wieder rückgängig gemacht. Der echte Wahrheitskämpfer, dem es wirklich um die Wahrheit und die Sache, um Gott und Gottes Welt zu tun ist, wird also stets, auch im brennendsten Eifer, ein ehr-

fürchtiger Diener und Priester des Geistes sein, und als solcher wird er auch langmütig und duldsam sein wie der Gottesgeist, der den glühendsten Wahrheitseifer vereinigt mit unerschöpflichem Erbarmen. Die lautere Wahrheit kann nicht wohnen in dem harten und starren, weil eigensüchtigen Fanatiker, nicht in dem rechthaberischen und engstirnigen Verfolger, nicht in dem gewalttätigen Despoten, sondern nur in dem Liebenden, der auch im Kampfe nicht haßt, der auch im Siege noch dient, der auch als Wissender nicht verachtet, der auch den Irrenden erträgt.

Es ergibt sich also, daß auf höchster Stufe sittlicher Gestaltung der unbeugsame und feurige Kämpfergeist und die milde Duldsamkeit, der angriffslustige Eifer und das geduldige Warten, die strenge Grundsatztreue und das langmütige Gewährenlassen, die lautere Wahrhaftigkeit und die schonende Liebe, die ernste Überzeugung und das lächelnde Verzeihen keinen Gegensatz bilden, sondern eine Einheit, eine Einheit freilich nur in der Welt des Sittlichen; denn in der äußern, physischen Welt sind auch für Heilige die Konflikte oft unlösbar. Auf der Höhe göttlicher Freiheit und Kraft ist das Ziel des Strebens nicht mehr, alle Menschen unter eine Meinung zu beugen, nicht einmal im Interesse der Wahrheit; das Ziel ist nicht mehr, alles Irren und Fehlen und Sündigen unmöglich zu machen, nicht einmal im Namen Gottes. Sondern Ziel und Ideal kann da nur mehr sein: Im Kampfe für die Wahrheit heilig und im Dienste der Liebe klug und wahrhaftig zu werden. Das war eine der letzten Bitten Jesu, der flammender Wahrheitszeuge und mildes Opferlamm zugleich war: „Vater, heilige sie in der Wahrheit!“ (Joh. 17, 17.)

Peter Lippert S. J.

Ringen um Gott.

Wenn ein Künstler das Seelenbild dieser letzten Jahre malen sollte, könnte er ein tieferes Symbol finden als des Patriarchen Jakob geheimnisvollen Kampf mit Gott vor Morgengrauen: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!“—? Die schaurige Mitternacht der Gottesferne der Vorkriegszeit, und nun das heiße, leidenschaftliche Ringen um Gott der Nachkriegszeit? Ist das ein Jakobsringen, das zum Jakobssegen sich überklärt? Ist es eine Stunde vor Morgen, die den wahren „Aufgang aus der Höhe“ im Schoße trägt?

Das eine ist jedenfalls offenbar: ein wahres Ringen um Gott und ein praestolari in silentio salutare Dei, eine Adventstimmung, die Atem und Herzschlag anhält. „Von ihrem Anfang an ist Religion Erleben des Mysteriums und Zug und Trieb zum Mysterium, ein Erleben, das aus den Tiefen des Gefühlslebens selber, auf Reize und Anlässe von außen, als das Gefühl des Übersinnlichen durchbricht“ — so faßt Rudolf Otto am Beschluß des letzten Stückes seiner neueren „Aufsätze, das Numinose betreffend“ [1], seine Religionsphilosophie des „Numinosen“ oder des Tremendum mysterium oder des „Ganz anderen“ sozusagen in eine These. Man hat in der Auseinandersetzung mit Otto leider viel zu wenig die letzten Ursprünge dieser Mysterium-Religionsphilosophie beachtet: Fries und Luther. Bei Fries ist es die Lehre von einem Aufleuchten einer übersinnlichen Welt im direkten Anschauen der kantischen „leeren“ Kategorien und einem unmittelbaren Ergreifen des schlechthin Überweltlichen und Übergeschöpflichen in der „Ahndung“. Bei Luther ist es der absolute Kontrast zwischen dem Gerichts- und dem Barmherzigkeitsgott. Fries ist für Otto die Quelle einer Religionsphilosophie eines direkten, unvermittelten Kontaktes mit Gott. Luther entstammt die „Kontrastharmonie“ des tremendum und fascinosum zu dem einen numinosum und die Übertranszendenz Gottes als des schlechthin „Ganz anderen“. Otto selbst weist deutlich in seinen Schriften auf diese doppelte Vaterschaft hin, aus der in der Tat seine Theorie erst verständlich wird. Denn damit wurzelt sie in jener religiösen Gesamthaltung, die, aus der deutschen Mystik entspringend, die Seelenrichtung der Neuzeit geworden ist: jener Gesamthaltung, die im Gebiet religiösen Erkennens alles „mittelbare“ oder „analoge“ Gotteserkennen entwertete zu Gunsten eines angestrebten „unmittelbaren“ und „direkten“, und die folgerichtig im Gebiete religiöser Betätigung alle Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit und allen Eigenwert des Geschöpfes auslöschte vor Gottes Alleinwirklichkeit und Alleinwirksamkeit und Alleinwert. Wenn Otto Gott, in steigender Entfaltung seines Gedankens, schließlich nur als das „Ganz andere“ gefaßt wissen will, das wir nicht „durch“ und „in“ den Gleichnissen des Geschöpflichen erkennen, sondern das uns einzig und allein geheimnisvoll aufdämmert im Entdämmern des Geschöpflichen, — was sind diese „Schauer“erlebnisse anderes als Erlebnisse des Todes des Geschöpflichen, damit im Tode das Übergeschöpfliche Gottes

---

[1] R. Otto, Das Heilige. Elfte Auflage. (VI u. 228 S.) Stuttgart-Gotha 1923, F. A. Perthes. — Derſ., Aufsätze, das Numinose betreffend. (VIII u. 258 S.) Ebd. 1923.

allein und unmittelbar wahrgenommen werde? Aber bei Otto bleibt eine Inkonsequenz. Denn es ist ja das „Schauer"erlebnis noch, in dem und durch das sich das „Ganz andere" kündet. Wenn also doch noch ein „Geschöpfliches" „Mittel" des Göttlichen ist, warum dann nicht auch anderes „Geschöpfliches"? Entweder ist kein Geschöpfliches „Mittel", „Medium" des Göttlichen, oder alles, „was geschaffen ist", trägt solches „Medium"-wesen! Denn der Grund, auf den hin Otto, in getreuer Nachfolge der deutschen Mystik und Luthers, von einer wahren und wertvollen Spiegelung Gottes in den Geschöpfen nichts wissen will, ist die radikale Seinssündigkeit von Welt und Mensch: „Verlorenheit (d. h. im Sinne der ‚ewigen Verdammnis', d. V.) ist die naturgegebene Profanität des Kreatürlichen überhaupt" (Aufsätze usw. 206). Ist also das „Schauer"erlebnis ein „Kreatürliches" — und das ist es unleugbar —, so kann in ihm ebensowenig Gott erlebt werden wie in allem übrigen „Kreatürlichen" überhaupt. Denn als „Kreatürliches" ist es widergöttlich und damit unfähig, Gott zu spiegeln. So führt Ottos Lehre in unweigerlicher Folgerichtigkeit zur Lehre seiner erbittertsten Gegner, zur Lehre der Barth-Gogarten-Thurneysen-Gruppe, die wir früher eingehend besprachen.

Barth-Thurneysens kraftvolle und erschütternde Predigtsammlung „Komm, Schöpfer Geist"[1] ist wahrhaft folgerichtiges Luthertum: Entheiligung und Entwirklichung und Entwertung der ganzen Welt und des ganzen Lebens vor dem Alleinheiligen und Alleinwirklichen und Alleinwertigen. Das „Ganz andere" Ottos hat im „Gott allein" Barth-Thurneysens seine Vollendung: „Mit dem Wörtlein Vernunft ist alles das gemeint, was wir sehen, erleben, verstehen, empfinden, wollen und denken, bevor wir jene Grenze berühren, an jene Ecke geraten, an jenem Punkte stehen, da Gott uns begegnet. Es ist das menschliche Erleben und Begreifen bezeichnet im weitesten Sinn, in allen seinen Höhen und Tiefen. Paulus sagt nichts Schlechtes darüber aus. Er diskreditiert es nicht. Er läßt ihm sein Recht und seinen Spielraum. Er sagt nicht, daß es nicht sein soll. Er ist kein Vernunftgegner. Aber er sagt: wenn es sich um das Göttliche handelt, dann müssen wir über dieses Gebiet hinausschauen und hinausgreifen. Er sagt: Gott — das ist etwas anderes als alles, auch das beste Menschliche. Gott — damit ist nicht nur irgend eine vielleicht höchste Erhebung eures Lebens gemeint. Gott — auf den stößt man nicht, auch wenn man noch so tief gräbt in die Schächte der menschlichen Seele. Gott — das ist auch nicht das Ziel irgend einer gewaltigen menschlichen Kraftanstrengung, selbst nicht irgend einer religiösen Kraftanstrengung. Gott — dessen kannst du nicht durch irgend einen logischen Schluß, auch nicht in irgend einer tiefen Gefühlswallung, durch keinen Griff oder Sprung deines Denkens oder Glaubens, und wenn es ein Todessprung wäre, habhaft werden. Das alles spielt sich ab im Gebiete der ‚Vernunft', wie es Paulus nennt. Gott aber ist höher als das alles. Wenn wir an ihn denken, müssen wir, ohne es zu können, einen Gedanken denken, der alles Denken übersteigt. Wir müssen damit rechnen — aber was heißt damit rechnen! — daß es eine Sache gibt,

[1] Komm, Schöpfer Geist, Predigten von Karl Barth und Eduard Thurneysen (266 S.) München 1924, Chr. Kaiser. Geb. *M* 3.60

eine Wahrheit, eine Welt des Lebens, die ganz unabhängig ist von unserem Wollen, Denken und Erleben. Gott — wir stehen ohnmächtig vor dem, der gar nicht, der in keiner Weise in unsere Hand gegeben ist. Wir stehen vor dem, den wir mit keinem Mittel erreichen, den wir aber auch mit keinem Mittel verhindern können, uns zu erreichen. Gott — wir können alle Höhen der Gerechtigkeit und des guten Willens erklimmen und sind ihm keinen Schritt näher, und wir können in alle Tiefen menschlichen Leidens und Versagens hinuntersteigen und sind ihm keinen Schritt ferner. Er ist, der er ist. Wir wären ihm in dem Augenblick entronnen, entglitten seinen Händen, wo wir ihn, wenn auch nur mit einem Endchen seines Wesens, in unsere Hand und Macht bekommen könnten. Aber es ist dafür gesorgt, daß wir das nicht können. Wir entrinnen ihm nicht. Er ist unser Herr, wir sind seine Knechte. Er ist der Schöpfer, und wir sind nichts anderes als seine Geschöpfe. Da ist sie, die Grenze, die uns von ihm scheidet, um uns mit ihm zu verbinden; die uns von ihm trennt, um uns ganz in seine Hand zu geben; die uns erniedrigt, damit er uns erhöhe; die uns richtet, damit wir nur noch seiner Gnade leben können. Gott — das ist der, dem wir uns nur bedingungslos in die Hände zu legen haben" (185 f.).

Ist das ein Ringen um Gott, dem das Finden antwortet? — Aber was steckt denn eigentlich hinter der Flucht Ottos in das Schauererlebnis des „Ganz andern", und auch hinter dem fast grimmigen Verzicht der Barth-Gogarten-Thurneysen auf alles Erleben Gottes in Welt und Leben? Ist es nicht ein mut- und kraftloses Waffenstrecken vor der sog. „Wissenschaft", die allen Erweis Gottes aus Welt und Leben unmöglich gemacht *habe*? Ist die Voraussetzung Ottos wie Barth-Gogarten-Thurneysens wie fast aller neueren Religionsphilosophen nicht, wenigstens unbewußt, dieselbe, die *Karl Stange* in seiner wirklich symptomatischen Schrift „Christliche und philosophische Weltanschauung"[1] bewußt ausspricht: daß die Wissenschaft alle philosophischen Wege zu Gott unweigerlich versperrt habe? Und ist diese zugestandene Entgöttlichung von Welt und Leben nicht wiederum nur das Weiterschleppen des alten Krankheitsstoffes, der schon in der hinsiechenden Antike wühlte, als gnostische und auch plotinische Frömmigkeit Gott nicht weit genug der Welt entrücken konnte, — des alten Krankheitsstoffes, der dann in der Welt- und Lebensflucht der deutschen Mystik und der Welt- und Lebensverdammung der Religiosität Luthers von neuem eindrang? Ist also das Ringen um einen übersteigerten „Gott über uns", wie es bei Otto, wie bei Barth-Gogarten-Thurneysen, wie auch bei Scholz und andern zu spüren ist, — ist dieses Ringen nicht vielmehr ein maskiertes Unterliegen im Ringen um einen „Gott in uns". *Kann* aber ein maskiertes Unterliegen den Sieg gewinnen?

Gewiß, herb und ernst betont gerade katholische Religiosität des „Gott über uns und in uns" die übersteigende Größe des Unendlichkeitsgottes. Aber dieses Erkennen und Erfahren des welt- und lebensüberlegenen Unendlichkeitsgottes wächst in ruhiger Entfaltung aus dem schauernden Erkennen und Erfahren des Gottes, „*in* dem wir leben, uns regen und sind", des Gottes, der durch

[1] *Karl Stange*, Christliche und philosophische Weltanschauung. (136 S.) Gütersloh 1923, C. Bertelsmann.

Geschöpfe und in ihnen sich kundtut, dessen „Sichtbarkeit" geradezu, nach dem Römerbriefwort, die Schöpfung in ihrem ganzen Umkreis ist. Erst über die Farbenfülle der Inhalte von Welt und Leben legt sich der Ahnungsschleier des Mysteriosum Ottos. Erst über Gottes Offenbarung im ganzen Bereich der Diesseitigkeit atmet der unspürbare Hauch der reinen Jenseitigkeit Barth-Gogarten-Thurneysens. Der „unbegreifliche Gott", der rein „jenseitige Gott" ist die „Öffnung ins Unendliche", die in allen Inhalten der Schöpfung sich auftut. Wollen wir Augen und Ohren und alles Gespür absperren und abtöten für Welt uud Leben, um so Gott zu schauen, wie er an sich selbst ist, — wir greifen nur Wesenlosigkeit und Negation. Denn wie Er an sich selbst ist, das kann nur Er allein erkennen. Uns aber ist in alle Ewigkeit das, wenn wir wollen, Paradox gesetzt, daß „Sein Unsichtbares in dem, was geschaffen ist, sichtbar ist", wie der Apostel sagt. Wir müssen tapfer ja sagen zu Welt und Mensch und Leben und im Gegensatzbild von Welt und Mensch und Leben tiefer hineinwachsen in das Gleichnisbild Gottes. So allein gewinnen wir eine Ahnung seines Mysteriosum, so allein eratmen wir einen Atem seiner „Jenseitigkeit". Immer wieder müssen wir aufsteigen aus Welt- und Lebensfülle zum Geheimnis der Höhen, das ins Jenseits schaut. Aber immer wieder müssen wir auch hinabsteigen in neue Welt- und Lebensfülle, damit unser Gottesbild nicht grau und leer werde. Der Unendlichkeitsgott enthüllt sich in Welt- und Lebensfülle — darum müssen wir immer wieder Höhe über Welt und Leben gewinnen. Aber der Unendlichkeitsgott enthüllt sich in Welt- und Lebensfülle — darum dürfen wir nicht in der Luftleere sozusagen der Welt- und Lebensentrücktheit bleiben, es würde sonst diese Luftleere eine Gottleere werden, und Welt- und Lebensflucht Gottesflucht.

Das ist der Standpunkt, von dem wir darum auch die tiefe und starke Schrift Hugo Balls „Byzantinisches Christentum"[1] und Romano Guardinis neueste Schriften zu beurteilen haben. Gewiß, es ist etwas Großes darum, wie Hugo Ball die ganze eherne Strenge ägyptischer und syrischer Mönchsaszese vor uns neuerstehen läßt und allem weichen Sensualismus und modischen Nationalismus gegenüber ein Ja sagt zu diesen Heroen der Selbstpeinigung. Und man muß es ihm danken, daß unter seinen Meisterhänden der vielumstrittene Pseudoareopagit ein ganz anderes Gesicht bekommen, das Gesicht eines zweiten Irenäus und Klemens Alexandrinus, der die zähesten Formen des Gnostizismus in positiver Arbeit überwand. Aber damit sind auch die Grenzen des Buches gezeichnet: die drei Heiligenleben, die es bietet (Johannes Klimax, Dionysius Areopagita, Symeon der Stylit), dienen ganz einer Religiosität des Erspürens und Einströmens in Gott im Welt- und Lebensabsterben. So heißt denn der Ausklang des Dionysiuslebens: „Das Mysterium ist beider Hierarchien Gegenstand; das Mysterium aber ist nur dem Gefühle, nicht der Berechnung zugänglich.... Demgemäß sind alle Rangunterschiede, die menschlichen sowohl wie die göttlichen, Distinktionen der einfachsten Art, Distinktionen des Herzens. Alles Spekulative und Intellektuelle ist sekundärer Natur. Der Hymnus aus Licht und Freude, der durch die Engel- und Priestersphären

[1] Hugo Ball, Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben. (291 S.) München-Leipzig 1923, Duncker & Humblot. *M* 8.—

zur Kreatur herabdringt, oder die Sehnsucht, die von dort unten zur göttlichen Spitze hinaufstrebt: lauter und unwiderstehlich sind sie so sehr, daß in den obersten Rängen sogar Gefühle wie Schmerz, Trauer, Wehmut, von himmlischem Brande verzehrt, keinen Raum mehr haben. Die Distinktionen des Herzens werden zu Distinktionen der Lichtintensität. Erleuchtung wird ein Entschweben im Glühen. Aller Affekt und jedes Empfinden, alles Bemerken und Denken würden in diesem Bereich nur noch Hemmungen sein der medialen Bereitschaft. Denn so will es der Sinn beider Hierarchien: wer ihnen angehört, ist Mittel und Schauplatz geworden der göttlichen Tätigkeit. Das kreatürliche Leben ist ausgelöscht" (247). Noch deutlicher wird der letzte verborgene Sinn der Ballschen Predigt der Aszese, wenn er in der Einleitung zum Symeonleben der erkenntnismäßigen Gotteserfahrung die Gotteserfahrung des „Herzens und seiner Überwindung" gegenüberstellt. „Die Sprache Gottes bedarf nicht der menschlichen Sprache, um sich verständlich zu machen.... Ihre Vokabeln sind über Laut und Schrift. Ihre Lettern zucken in jenen Kurven des Schicksals, die plötzlich mit einer Lichtflut durch unser Bewußtsein schneiden.... Die Dunkelheit dieser Sprache vergißt alle Zwischensätze. Der Akzent ihrer Kühnheit kann nicht begriffen werden. Wo sie den Menschen erfaßt, wird sie Sturm wider Willen und oft eine Geißel des von ihr Betroffenen; Überschwang des Erlebens, ein Tränenmeer, oder grollender Blitz" (252). Also im Grunde Lobpreis der Lebenstötung, Hymnus des Übermenschlichen nur darum, weil Alltagsleben und gewöhnliches Menschentum bewußt oder unbewußt als gottfern und gottleer angesehen werden? Und (weil ja Gott aufleuchtet im Weltentsinken, im Lebensabsterben!) ein Gotteslob im Lebensfluch?

Romano Guardini[1] hat diese geheime Gefahr aller Verherrlichung von Welt- und Lebensentrücktheit tief gespürt. Wenn seine „Liturgische Bildung" dem feineren Gehör ein unruhiges, ringendes Hin und Her gegensätzlicher Themengänge verrät, so liegt das unstreitig daran, daß ihr Verfasser über die Einseitigkeit des Formideals, das ja auch jene Welt- und Lebensflucht versteckt in sich trägt, hinaus will zur echten katholischen Polarität von Form und Leben, Gemeinschaft und Individuum usw. (18 48 55 56 62 69 74 u. a.). Und auch wenn man die Beispiele liturgischer Bildung im obengenannten Buch oder noch mehr die Methode seiner beiden schönen Heftchen „Von heiligen Zeichen" näher prüft, so dürfte die Richtung auf die Füllung äußerer Zeichen mit persönlichem Leben stärker sein als die Richtung auf Bindung persönlichen Lebens an diese äußern Zeichen. Aber immerhin steht doch dieser unleugbar auf die Polaritätsidee hinstrebenden Auffassungsweise noch stark das sonstige Formideal gegenüber. Ja, Guardini geht in der „Liturgischen Bildung" soweit, mit dem Formideal die Entscheidungsfrage zwischen Katholizismus und modernem Heidentum zu verknüpfen (30 u. a.). Aber läge in einer solchen Begründung des Formideals nicht etwas von Unselbständigkeit gegenüber außerkatholischen Strömungen? Bedeutet das Pro-

[1] Romano Guardini, Liturgische Bildung. (92 S.) Rothenfels 1923, Deutsches Quickborn-haus. — Derſ., Von heiligen Zeichen. Erstes Heft (44 S.) ebd. 1922, zweites Heft (40 S.) ebd. 1923. — Derſ., Gottes Werkleute. Briefe über Selbstbildung, Brief 1—9. (192 S.) Ebd. 1922 ff.

gramm des „Gespräches vom Reichtum Christi“ (in „Auf dem Wege“) nicht einen weit höheren Standpunkt gegenüber allem Außerkatholischen: Katholizismus als Einheit der Gegensätze, Form und Leben, Seele und Gemeinschaft usw.? Wenn auch die moderne Formrichtung so etwas wie eine „heidnische Liturgie“ zu schaffen strebt, ist es nicht „katholischer“, ihr den ganzen, aus sich selbst schöpferischen Katholizismus gegenüberzustellen, als nur (in Taktik des Augenblicks) die eine Formseite? Und bedeutet diese einseitige Bindung der Blickrichtung nicht vielleicht gerade die eigentliche Ursache der seltsamen Unruhe, die durch Guardinis „Liturgische Bildung“ geht, eine Unruhe, die verraten könnte, daß die seelische Heimat ihres Verfassers doch eigentlich nicht das Formideal ist?

Ich las nach Guardinis „Liturgischer Bildung“ seine beiden Heftchen „Von heiligen Zeichen“ und hierauf einmal hintereinander seine Briefe „Gottes Werkleute“, und es ging mir dabei ganz eigenartig: es wurde immer ruhiger und heimischer um mich. Und als ich die selber heilige Einsamkeit atmenden Seiten der „Einsamkeit“, las („Von heiligen Zeichen“ Heft 2, Schluß) und vorab den einzig schönen Brief „Seele“, da war nur mehr ein lautloses Ineinsschwingen der Seelen: „Ja, betrachtet man es recht, so gehört Einsamkeit und Gemeinschaft tief zusammen, wie Schweigen und Reden, wie Ein- und Ausatmen. Recht gemeinsam kann nur sein, wer auch in der Einsamkeit zu Hause ist. Denn Gemeinschaft bedeutet doch, daß man dem andern geben könne und von ihm nehmen; daß ein lebendiger Strom von einem zum andern gehe, wirklich ein Hinüber und Herüber. Sonst ist nicht Gemeinschaft, sondern Geschäft oder ein Haufe von Leuten. Wo aber entspringt jener Strom? Das, was man geben kann? Die Ehrfurcht, die Freundlichkeit, die Liebe, das gute Wort, die helfende Tat? Nur in der inneren Tiefe, im Herzen, das in sich selber gründet. Das alles aber tut sich nur in der Einsamkeit auf. Und wiederum nur dort die innere Entschlossenheit, das Aufnehmen- und Bewahrenkönnen. Und noch eins: Rechte Gemeinschaft bedeutet, daß bei aller Wärme und Nähe des Gebens doch eine Grenze sei, daß jeder klar in sich stehe, in Ehrfurcht vor dem andern. Sonst ist keine Gemeinschaft, sondern Herde, Aber auch diese Ehrfurcht und diese Selbstbewahrung lernt man in der Einsamkeit“ (152). In diesen Zeilen ist ausgelöscht aller betonende Akzent, aber damit auch bezwungen alle verächtliche Geste gegen ein „anderes“. Gottes Tiefe atmet ruhevoll heraus aus den Tiefen aller Dinge und aller Lebensrichtungen und Lebensweisen. Es ist alles Einfachheit und Einfalt, und den einfachen und einfältigen Herzen offenbart sich Gott.

Dieses Ringen um Gott, das nichts entheiligt, nichts entwirklicht, nichts entwertet, dieses Ringen um Gott, das gerade um dieser unterschiedslosen Ehrfurcht willen eigentlich nicht mehr „Ringen“ genannt werden könnte oder wenigstens jeglichen „Krampfes“ des Ringens ledig ist, — dieses Ringen verklärt sich zum Segen. Dieses Gottsuchen, das aus der Ehrfurcht vor allen Gottesgeschöpfen emporsteigt, ist schon Gottfinden. Sein erstes, kaum sichtbares Gedämmer ist schon „Aufgang aus der Höhe“.

Erich Przywara S. J.

Die russische Intelligenz und die katholische Kirche.

Nachdem im Jahre 1325 der russische Metropolitansitz von dem durch Lage und Geschichte dem katholischen Westen näheren Kiew[1] nach dem fernen Moskau verlegt war, sind die byzantinischen Lehranschauungen in ihrem Gegensatz zu den katholischen immer mehr zum Gemeingut und zum Grundton seelischer Stimmung der russischen Bevölkerung geworden, namentlich nachdem Rußland die Florentiner Union, die vom litauischen Westrußland angenommen wurde, unter zarischem Druck abgelehnt hatte. Bei der schon durch ältere byzantinische Einflüsse genährten Absperrung Rußlands von der ganzen katholischen Welt fehlte es den besseren Klassen des großrussischen Laientums an der nötigen Gelegenheit zur Bildung eines eigenen, von der Priesterschaft unabhängigen Urteils über die Katholiken. Die Beziehungen zu den katholischen Nachbarstaaten im Westen, besonders Polen und Litauen, waren rein politischer Natur und beruhten nur zu oft auf gegenseitigen Feindseligkeiten, die wenig darauf angelegt waren, die gebildeten Kreise Moskaus der katholischen Kirche günstiger zu stimmen.

Auch bei Beginn der Herrschaft des Hauses Romanow (1613) sollten sich diese Verhältnisse nicht merklich ändern. Schon unter dem ersten Großfürsten der neuen Dynastie, Michael Feodorowicz, finden wir in Moskau zehntausend, zum großen Teil deutsche Protestanten, denen auf der sogenannten deutschen Freiheit, einer Vorstadt des damaligen Moskau, nicht allein Wohnsitz, sondern auch Platz zum Bau der noch heute bestehenden, nach dem Zaren benannten Michaeliskirche angewiesen war. Während man sich nach dem Eingeständnis des Kasaner Kirchengeschichtsprofessors Znamenskij gegen die Katholiken entschieden ablehnend verhielt, wurden bei Bedarf ausländischer Hilfe für Bauten, Handel und Gewerbe gerne Protestanten nach Rußland berufen.

Eine vorübergehende Wendung zum Besseren trat erst durch das Eingreifen des deutschen Kaisers Leopold I. ein, der bei Abschluß eines Vertrags mit dem damals noch in Moskau residierenden Peter dem Großen den Moskauer Katholiken das Recht der Gründung einer Pfarrgemeinde und den Bau einer allerdings nur hölzernen Kirche auf dem Gebiete der deutschen Freiheit erwirkte. Nach dem Siege der jungen russischen Flotte bei Asow erhielt der katholische Kriegsminister Gordon, einst Jesuitenschüler in Braunsberg, vom Zaren die Erlaubnis, an Stelle der hölzernen Kirche eine steinerne zu errichten. Außerdem wurde den mit der katholischen Seelsorge betrauten österreichischen Jesuiten die Errichtung eines Kollegs gestattet, das auch zwölf Söhne russischer Bojaren zählte.

Leider war diese günstigere Stimmung nur von kurzer Dauer; auf Drängen des damals noch mächtigen Patriarchen mußten die Jesuiten Moskau bald verlassen. Erfolglos blieben die Bemühungen der Pariser Sorbonne, mit der russischen Kirche eine Union herbeizuführen. Das war nicht anders zu erwarten; betrachtete man in Rußland ja noch immer orthodoxer Auffassung gemäß eine einfache Reise nach dem westlichen Europa als schwere Sünde, und

[1] Vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 267 ff.: Katholisches aus Rußlands Vergangenheit.

Peter der Große selbst galt bei einem Teil seines Volkes wegen seiner westeuropäischen Reformen als der Antichrist.

Von seinen Besuchen an den fremden Fürstenhöfen hatte der Zar nicht den katholischen, sondern den protestantischen Geist mitgebracht. Die durch ihn eingeführte Synode ist nur eine Nachbildung der Oberkonsistorien der protestantischen Landeskirchen, und das allumfassende Grundgesetz für die Leitung der russischen Staatskirche, geistliches Regulament genannt, war von dem protestantisierenden Theophan Prokopowicz, einem abgefallenen Katholiken, verfaßt.

Folgte dem Kaiser bei Durchführung seiner rücksichtslosen Reformen weniger das Volk, versuchte ein Teil der Geistlichkeit, wenn auch erfolglos, manche Bestimmungen zu umgehen, so war die dem Monarchen näher stehende modernisierte Intelligenz unschwer bereit, sich in den neuen Geist einzuleben, und stand der katholischen Kirche ebenso feindselig gegenüber wie der Herrscher selbst. Unzweideutig hatte der Kaiser sich als unversöhnlichen Gegner des Katholizismus gezeigt, indem er den ehemals schismatischen Bischof von Luck, Zabokrzycki, nach seinem Anschluß an die Union auf dem fremdstaatlichen polnischen Territorium gefangen nehmen und trotz aller Bitten des polnischen Königs August des Starken lebenslänglich in ein innerrussisches schismatisches Kloster sperren ließ.

Der voltairianische Geist Katharinas II. teilte sich der gebildeten Welt um so leichter mit, als die Kaiserin im Gegensatz zu Peter d. Gr. nicht bei mehr äußeren Reformen stehen blieb, sondern auf den Wechsel der Anschauungen bedacht war. Die Begünstigung der Gesellschaft Jesu hatte als Einzelheit keine grundsätzliche Bedeutung für die Kirchenpolitik der Monarchin, die wenigstens acht Millionen unierter Ruthenen gewaltsam der katholischen Kirche entriß, lateinische und ruthenische Diözesen willkürlich aufhob oder mitunter ihre Bischofssitze an Orte verlegte, wo es gar keine Katholiken gab. Noch war die gebildete Gesellschaftsschicht Rußlands nicht genügend durchgearbeitet, um, wie später, gegen die katholische Kirche auch literarisch vorzugehen, der Boden war aber bereits gründlich vorbereitet.

Paul I. war gegen die von seiner Mutter hart bedrängten Unierten milder, schützte sogar militärisch das Konklave, aus dem Pius VII. als Papst hervorging, und übernahm die Würde des Großmeisters des Malteserordens, von dessen Wiedererneuerung er Großes für die ganze Welt erhoffte. Doch war die Regierung des Kaisers zu kurz und die Sittenverderbnis zumal in den höheren Kreisen und in der Beamtenschaft schon zu weit vorgeschritten, als daß ein Verständnis für die Vorzüge des Katholizismus sich hätte durchsetzen können; endlich machte sich Paul, der in bester Absicht gegen die Lasterhaftigkeit vorging, durch seine Heftigkeit recht unbeliebt und fand schließlich ein schreckliches gewaltsames Ende.

Sein Sohn Alexander I. sandte, dem Nachweis des gelehrten P. Pierling S. J.[1] zufolge, seinen General Michaud zum Papst Leo XII. mit der Erklärung seiner religiösen Unterwerfung. Dabei soll der Kaiser sich bereit erklärt haben, die katholische Religion selbst um den Preis seiner Krone in Ruß-

[1] L'empereur Alexandre Ier est il mort catholique? Paris 1901.

land einzuführen. Doch das tiefe Geheimnis, in das Alexander seinen Schritt zu hüllen gezwungen war, läßt auf das Fehlen einer zuverlässigen Stütze in den gebildeten Kreisen der russischen Gesellschaft schließen. Der Geist Voltaires hatte eben doch zu tiefe Wurzeln geschlagen. Kämpfte auch die staatliche Reaktion, die in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Alexanders einsetzte, gegen diesen Geist an, so vermochte sie doch nur die äußere Staatsordnung durch den seit 1812 tätigen Innenminister Araktschejew in etwa umzugestalten, nicht aber tiefer zu dringen. Auch der Umstand, daß sich damals im Petersburger Jesuitenkolleg auch russische, nichtkatholische Schüler befanden, ergab keine wesentlich günstigere Stimmung gegenüber der katholischen Kirche. Nebenbei beeinflußten die eine Zeitlang ungemein rührigen Bibelgesellschaften die höheren russischen Gesellschaftskreise und durch die Baronin Krüdener den Kaiser selbst.

Die unter Nikolaus I. sich steigernde reaktionäre Strömung entwickelte sich bald zu einer auf Jahrzehnte hinaus mächtigen, oft allein maßgebenden Partei, zur Partei der Slawophilen. Ihre Losung waren die vom Unterrichtsminister Uwarow aufgestellten drei Ziele: Orthodoxie, Selbstherrschaft und Volkstum. Nicht unwesentlich steigerte sich diese Strömung durch die bei der Huldigung für Nikolaus I. am 26. Dezember 1825 von einigen Gebildeten erfolglos wider die eingetretene Reaktion versuchte Revolte, deren Teilnehmer zum Tode oder zu harter Verbannung verurteilt wurden. Die seitens der Regierung gegen das Anwachsen der mißglückten Bewegung getroffenen Maßnahmen warfen Rußland in der Entwicklung um fünfzig Jahre zurück und waren in ihren Folgen eine Hauptursache der in der laufenden Periode harten, den Slawophilen aber durchaus willkommenen Bedrückung der katholischen Kirche.

Sein Entstehen verdankt der Slawophilismus einer Anzahl gebildeter Männer, die auf Anregung deutscher Philosophen, u. a. Schellings, in Moskau seit ungefähr 1820 sich zu wissenschaftlicher Aussprache und zur privaten Förderung der Wissenschaft vereinigten. Bald fand jedoch in jenem Kreise, je nach Verschiedenheit der vorwiegenden Ansichten, eine Scheidung der Geister statt; die einen nannten sich nach ihrer Vorliebe für den Westen „Westlinge“, die andern suchten engen Anschluß an Rußland und nannten sich „Slawophilen“, weil nach dem Ausspruche des großen russischen Dichters Puschkin (1799—1837) alle slawischen Bäche in das russische Meer münden sollten.

Den Ausgangspunkt der slawophilen Bewegung bildet die Idee des messianischen Berufes des russischen Volkes, welches, vorgeblich im Besitz des reinen, christlich-apostolischen, von allen menschlichen, besonders lateinischen, Zutaten rein gehaltenen Glaubens, die Wiedergeburt des faulen Westens bewirken sollte. Kurzweg wurde sowohl der zerklüftete Protestantismus wie auch die französische Revolution auf den innern Geist der katholischen Kirche zurückgeführt, welcher die Slawophilen vorwarfen, anstatt der einfältigen Bewahrung des einmal hinterlegten Glaubensschatzes durch die Dogmenentwicklung die Vernünftelei eingeführt zu haben und durch Herübernahme heidnisch-staatlicher Ideen des zerfallenen Römerreiches, besonders des zentralisierenden Primates, an der Zersplitterung der Christenheit und an der Proklamation der Herrschaft der Vernunft in Frankreich schuld zu sein. — Dieser Auffassung

gab die freigeistige, okzidentalen Einflüssen zugeschriebene Dezemberrevolte eine willkommene Handhabe zur strengen Durchführung der slawophilen Grundsätze, worin die Partei die Regierung noch zu übertreffen suchte. — Hatten Peter d. Gr. und Katharina II. mit ihren antikatholischen Bestrebungen die russische Intelligenz beeinflußt, so war die letztere nunmehr so weit selbständig geworden, daß die slawophile Partei mit ihren katholikenfeindlichen Gesinnungen Regierung und Volk leiten zu müssen vermeinte.

Die russische Nation soll nach ihrer Ansicht eine reichliche, bisher leider wenig bekannte und ausgenützte Quelle hoher geistiger Güter sein. Während Westeuropa ganz in den Banden der Revolution liege, bleibe Rußland unter seinem Selbstherrscher ruhig. Deshalb sei auch die russische Geschichte nach der jetzt durch Jahrhunderte gezeitigten Erfahrung allein die einzig wahre Geschichte, die einzig richtige Entwicklung, während die andern Völker sämtlich im Finstern wandeln. Selbst alle Philosophie sei unnütz, ja schädlich und verwerflich, Rußland habe in seinem Denken und Fühlen Besseres aufzuweisen. Zurückzuführen aber sei dieser Hochstand des russischen Volkes vor allem auf seine orientalische Kirche, welche der slawophile Laientheolog Chomiakow die organisierte Wahrheit und Liebe nennt. Diese Kirche soll nie vernünfteln, wie man es der katholischen vorwirft; sie bewahre vielmehr nur in majestätischer Ruhe den ihr einmal anvertrauten Lehrschatz, alle ihre Glieder nähmen an diesem hehren Berufe teil. Nicht einer herrschenden Hierarchie, sondern dem ganzen Liebesbunde der orthodoxen Kirche sei die Offenbarung anvertraut, so daß es eigentlich keine lehrende Kirche gebe.

So wurde die Kirche definiert als freiwillige und innerliche Synthese der Einigkeit und Liebe.

Wie es mit dieser freiwilligen Einigkeit und Liebe tatsächlich bestellt war, ergibt sich aus dem Urteil Iwan Aksakows, einer slawophilen Parteigröße, über den wirklichen Zustand der russischen Kirche: „Unsere Kirche", schreibt Aksakow mit fast wunderbarer Offenheit inmitten der strengen Zensurüberwachung seiner Zeit, „steht mit ihrer Leitung wie eine Art Kontrollamt oder eine kolossale Kanzlei da, welche zum Werke des ewigen Heiles der Herde Christi alle Maßnahmen der deutschen Bureaukratie und der ihr eigenen offiziellen Lüge anwendet. Weil unsere Kirchenobrigkeit sich nach dem Muster einer Abteilung der weltlichen Verwaltung organisiert hat und die Hierarchen der Kirche in die Zahl der Staatsbeamten eingeschlossen wurden, verwandelte sich die Kirche in eine Funktion der weltlichen Gewalt oder trat geradezu in den Dienst des Staates.... Die weltliche Gewalt wurde durch unsere Gesetze die Hüterin der Dogmen des herrschenden Glaubens und die Wächterin der rechten Ordnung in der heiligen Kirche; so bildete sich eine zahlreiche, aber untreue Herde, deren Hirte die Polizei ist, welche mit Gewalt und Peitschenhieben die verirrten Schafe zur Rückkehr in den Schafstall zwingt. — Entspricht etwa ein solches Bild der wahren Kirche Christi? Und wenn es nicht entspricht, dann ist sie schon nicht mehr die Kirche Christi.... Den Geist der Wahrheit, den Geist der Liebe, den Geist des Lebens, den Geist der Freiheit gibt es nicht in der russischen Kirche."

Die historische Zeitlage übte auf das Urteil der Slawophilen einen leicht erklärlichen, wenn auch logisch nicht zu rechtfertigenden Einfluß aus. Rußland

hatte große kriegerische und politische Erfolge zu verzeichnen. Polen war nicht mehr; den Löwenanteil hatte Rußland davon erhalten. Von Schweden war Finnland, von der Türkei in den letzten Jahrzehnten die Schwarzmeerküste und Bessarabien gewonnen worden, dann aber hatte Rußland glänzend und ausschlaggebend die Vernichtung der napoleonischen Weltmacht herbeigeführt und durch Alexander I. unter den siegreichen Fürsten die heilige Allianz begründet. Dagegen hatte Frankreich die entsetzliche Revolution durchgemacht, bei der die hochgerühmte Bildung und Kultur in Unmenschlichkeit und Gottlosigkeit ausgeartet war, Italien mußte dem revolutionären Frankreich zum Opfer fallen, zwei Päpste wurden nacheinander als Gefangene von den Franzosen weggeschleppt, Deutschland war längst durch den Protestantismus zersplittert und hatte auch die nordischen Staaten angesteckt; nach den Hussitenkriegen war für das Land ein noch mehr verheerender Religionskrieg, der Dreißigjährige, gefolgt, das römisch-deutsche Reich war zertrümmert, die habsburgische Monarchie durch Frankreich gedemütigt und geschwächt, dazu in ihrem Innern durch Freigeisterei, Illuminatentum und Josephinismus angefressen. So schien den Slawophilen der ganze Westen faul und bedurfte einer neuen, belebenden Kraft, welche ihm aus dem vorgeblich in unerschütterlicher Ruhe verharrenden Rußland kommen sollte. Vor allem mußten die slawischen Völker dem russischen Stamme möglichst fest eingegliedert werden, und so verwandelte sich der anfangs mehr rein ideale Slawophilismus in den angreifenden und drohenden Panslawismus.

Unter den Slawophilen ragen neben dem bereits erwähnten Laientheologen der Partei Chomiakow als zeitweises Haupt des Ganzen Konstantin Aksakow (1817—1860), der Bruder des oben genannten Iwan Aksakow (1823—1886), hervor, ferner die Gebrüder Kirjejewskij, und der durch sein heftig gegen die Gesellschaft Jesu polemisierendes Werk „Die Jesuiten und ihre Beziehungen zu Rußland“ bekannte Samarin (1818—1876), besonders aber Katkow (1820 bis 1887), anfangs wohl Genosse des nihilistischen Bakunin, seit 1863 aber Führer der nationalistischen Partei und eifriger Förderer der Russifizierung Polens und der baltischen Provinzen. Als geistiger Vorläufer der Partei und Lehrer auf dem Gebiet geschichtlicher Anschauungen kann mit Recht der von den Nationalisten stets hoch verehrte, bedeutendste russische Geschichtschreiber Karamsin (1766—1826) betrachtet werden, der in seiner Eigenschaft als Reichshistoriograph die Geschichte Rußlands bis zur Thronbesteigung der Romanows in monarchistisch-selbstherrlichem Sinne verfaßte. Weniger der slawophilen Partei sich einfügend als ihre Grundsätze mit eiserner, zeitweiliger Allgewalt ausführend, steht Pobjedonoszew, der langjährige Oberprokurator der regierenden Synode, da, welcher, durch die Macht der ersten Revolution 1905 gezwungen, sich in das Privatleben zurückzog.

Die slawophile Partei dehnte sich bald gewaltig aus, viele Anhänger der Westlinge schlossen sich ihr an, sogar unter dem Volke wurden ihre Grundsätze bekannt und beliebt, klang es doch jedem Russen schmeichelhaft, zu einem vorgeblich alle andern Nationen überragenden Volke zu gehören und in der Rückkehr zu den altvölkischen Sitten mehr zu finden als in der Philosophie aller Zeiten. Dazu entsprach die von Chomiakow entwickelte Idee von der eigentlichen Gleichheit aller Glieder der Kirche dem tiefen russischen Gemüt

und verhieß eine verlockende Zukunft im Gegensatz zu der im Lande seit langem bestehenden Leibeigenschaft der etwa 40 Millionen Bauern.

Den Zeitverhältnissen gemäß bildeten die Slawophilen bei der streng durchgeführten Reaktion leicht den Hauptteil der russischen Intelligenz. Ihr Zusammengehen mit der Regierung und ihr dem Volke schmeichelnder nationalistischer Anstrich verbürgten ihnen wenigstens einen mittelbaren Einfluß auf den Gang der Staatsgeschäfte. Leider war in den letzten Jahrzehnten der Regierung Nikolaus' I. durch die strenge Fernhaltung der westeuropäischen Bildung die Unwissenheit im Lande, selbst nach dem Zeugnis russischer Schriftsteller, zur faustdicken Finsternis geworden. So konnte auch die katholische Kirche, jeder Verteidigungsmöglichkeit beraubt, unbehindert der Schuld an allen möglichen Übeln des Westens angeklagt werden. In kürzesten Worten drückte der slawophile Minister Czerkaskij seinen antikatholischen Parteistandpunkt aus, als er in Wilna beim Empfang der zum großen Slawentage nach Moskau reisenden Slawenbrüder rundweg erklärte, ein orthodoxer Atheist sei ihm lieber als ein gläubiger Katholik. Dabei übersah die Partei gänzlich die Erschütterungen des eigenen russischen Lebens. In der Staatskirche bestand seit zweihundert Jahren das Millionen umfassende Schisma der Altgläubigen, monströses Sektenwesen verwirrte gewaltig die Geister, und das russische Beamtenwesen war sittlich ganz verdorben. Ein bedeutender Literat, Nikolaus Gogol (1809—1852), Zeitgenosse Nikolaus' I. konnte in seinem Drama „Revisor" jene Schäden öffentlich mit beißendem Sarkasmus geißeln, und der Satiriker Saltykow (1826—1889) schilderte später aus eigener Anschauung die Schrecken der Leibeigenschaft unter der Regierung Nikolaus' I.

Einen konkreten, den Katholiken Rußlands sehr verhängnisvollen Ausdruck nahm die antikatholische Richtung der Slawophilen in der Vernichtung der nach Katharinas II. Zerstörungswerk noch in Weißruthenien und Litauen übrig gebliebenen Reste der ruthenischen Unierten an. Amtliche Kreise entschuldigten und entschuldigen vielleicht noch heute sowohl die gewaltsame Unterdrückung der Union, wie auch die dabei unbestreitbar vorgekommenen Unmenschlichkeiten mit der Notwendigkeit strenger Maßnahmen gegen den polnischen Aufstand der dreißiger Jahre. Dagegen muß historischer Wahrheit gemäß festgestellt werden, daß unter den Unierten nur ganz wenige Basilianerklöster, keineswegs aber das Volk, in den Aufstand hineingezogen wurden. Anderseits aber machte der russische Konvertit P. Martynow S. J.[1] auf einen vom russischen Priester Moroschkin in der wissenschaftlichen Zeitschrift Wjestnik Jewropy (Europäischer Bote) veröffentlichten Regierungsplan zur Vernichtung der Union aufmerksam, dessen Abfassungsdatum auf eine geraume Zeit vor dem Aufstand 1830 hinweist. Sofort nach dem Regierungsantritt Nikolaus' I. 1825 wurden dem neuernannten Unterrichtsminister, gerade auf den Rat des bereits erwähnten Staatshistoriographen Karamsin zwei Assistenten Bludow und Daszkow beigeordnet, von welchen besonders der erste heftig gegen die Union auftrat, dabei jedoch vom Direktor der Abteilung für die nichtrussischen Kulte Kartaszewskij noch übertroffen wurde. Der slawophile Parteieinfluß bei jenem Gewaltakt dürfte somit unbestreitbar bleiben.

---

[1] Études 1871, Juni.

In diese Zeit fällt die Tätigkeit eines Mannes, dessen Andenken in Rußland lang totgeschwiegen blieb, dem jedoch zahlreiche namhafte Beurteiler, besonders mit Berücksichtigung der Zeitverhältnisse, den Ruhm des größten und unabhängigsten Denkers Rußlands zuerkannt haben. Dieser Mann ist Peter Jakowlewitsch Czaadajew, geboren 1783 im Gouvernement Nishnij Nowgorod, gestorben ein Jahr nach Nikolaus I., für uns besonders bedeutsam, weil das Verhalten der russischen Intelligenz ihm gegenüber uns einen zuverlässigen Gradmesser ihrer Gesinnung gegen die katholische Kirche bietet.

In den glänzendsten Kreisen Moskaus ungewöhnlich gut erzogen und sittenrein, trat Czaadajew 1811 in den Militärdienst, nahm an den Schlachten von Borodino und Kulm teil und erwarb in letzterer das von ihm stets mit Vorliebe getragene Eiserne Kreuz. Im Gegensatz zu den Slawophilen wurde er der geistige Vater und die Hauptstütze der Westlinge. Ein ihm angetragenes Duell wies er vornehmlich aus religiösen Beweggründen ab. Äußerlich schloß er sich nie der katholischen Kirche an.

Seinen reichen Geist spiegelt unter anderem eine Reihe französisch geschriebener Briefe historisch-philosophischen Inhalts wider, die an eine Dame, Frau Panowa, gerichtet waren. Diese Briefe gingen erst als Manuskripte von Hand zu Hand und wurden bei der großen Beliebtheit des Verfassers viel und gern gelesen. Sieben Jahre später wurden zwei dieser Briefe in russischer Übersetzung durch die Zeitschrift „Teleskop" an die Öffentlichkeit gebracht. Den Grundgedanken bildet der schonungslose Hinweis auf die traurigen Verhältnisse der russischen Staatskirche, die Czaadajew für alles Elend verantwortlich macht. Rußland, meint der Verfasser, sei leider niemals mit den andern Völkern zusammengegangen und besitze weder Traditionen des Orients noch des Okzidents. So sei das Land unberührt von der allgemeinen Erziehung der Menschheit geblieben. „Vaterlandsliebe", so lesen wir an einer Stelle, die sich wohl gegen die Slawophilen wendet, „ist etwas Schönes, doch gibt es noch Besseres: die Liebe zur Wahrheit. Beim Mangel an dieser Liebe ist die Religion in Rußland gänzlich unwirksam." „Wir sind Kinder", heißt es weiter, „die man nicht selbständig denken gelehrt hat; unser Verstand weist nicht jene unauslöschlichen Spuren auf, die fortschreitende Ideen in den Gemütern hinterlassen.... Wenn alle christlichen Bekenntnisse sich wieder vereinigen, dann werden die schismatischen Kirchen sich entschließen, demutsvoll und reuig in Sack und Asche anzuerkennen, daß sie durch ihre Entfernung von der Mutterkirche die Wirkung des Heilandsgebetes von sich gestoßen haben: ‚Vater, erhalte sie in deinem Namen, daß sie eins seien gleichwie wir' (Joh. 17, 11)."

Bei der Veröffentlichung der beiden Briefe entlud sich über Czaadajew ein Sturm allgemeiner Entrüstung, nicht bloß im Slawophilen-Lager, sondern merkwürdigerweise sogar unter seinen sonstigen Gesinnungsgenossen, den Westlingen. Unverständlich jedoch scheint es, daß man mehr oder weniger so manches von seinen Einzelausführungen annahm, allgemein jedoch die behauptete Unzulänglichkeit der russischen Staatskirche ablehnte. Die russische Intelligenz bewies klar die Wahrheit der Anklage, daß Rußland am Mangel des logischen Denkens kranke, man fühlte nicht den schreienden Widerspruch zwischen der beifälligen Hinnahme der einstigen Manuskripte und dem Entrüstungssturm gegen ihre Veröffentlichung, man begriff nicht, wie unlogisch

es war, wenn Swjerbjejew offen den Verfasser als den größten Denker Rußlands feierte, und Longinow den „organischen, korrekten und schrittweisen Prozeß der Entwicklung eines tiefen Gedankens“ in den beiden Briefen anerkannte und doch alle Welt den Ausgangspunkt der gutgeheißenen Ausführungen, die These von der Unwahrhaftigkeit und Fäulnis der Staatskirche, zurückwies.

Den einzigen Versuch, Czaadajew zu widerlegen, macht der uns bereits bekannte slawophile Laientheolog Chomjakow, gab ihn jedoch, von der Unmöglichkeit überzeugt, bald auf. Sachlich hatte Czaadajew glänzend gesiegt. Die Regierung erklärte ihn, um ihn unschädlich zu machen, für irrsinnig, belegte ihn mit Stubenarrest und ließ ihn täglich durch den Bezirksarzt besuchen, gestattete wohl später Spaziergänge, nicht aber Besuche und hob merkwürdigerweise nach dreizehn Monaten alle Einschränkungen wieder auf. Das russische Publikum zeigte sich bei der behördlichen Maßregelung dem verehrten Liebling der Moskauer Gesellschaft wieder persönlich gewogen, ohne jedoch damit seine leitenden Ideen anzuerkennen.

Inzwischen gestattete die strenge Staatszensur unter Nikolaus I. ohne weiteres die Verbreitung antikatholischer Schriften und Übersetzungen. A. N. Zwiezdin, der in seiner Biographie „Die ungezogenen Leute“ die Zustände des russischen Weltklerus um das Jahr 1845 schildert, läßt die Hauptperson seiner Erzählung, den Priester Jegor, sich fragen: „Weshalb schreibt und druckt man bei uns alles nur gegen die Katholiken und besonders gegen die Jesuiten? Äußert sich hierin nicht die Furcht unserer geistlichen und weltlichen Regierung vor der wirklichen Kraft des Katholizismus, die man uns absichtlich verheimlicht?“ Nach den auf Tatsachen beruhenden Berichten obiger Biographie dürfte sich im damaligen Rußland ein ähnlich kritisches Urteil nicht häufig gefunden haben.

Einige Glieder der russischen Intelligenz schlossen sich dennoch in der Periode Nikolaus' I. offen der katholischen Kirche an. Der bedeutendste dieser Konvertiten dürfte der einem hohen Adelsgeschlechte entstammende Iwan Sjergjejewicz Gagarin sein. Geboren in Moskau 1814 widmete er sich der Diplomatie, wurde Gesandtschaftssekretär in Paris und nahm dort aus seiner näheren Bekanntschaft mit der katholischen Kirche Anlaß zum Übertritt. Der Gesellschaft Jesu angeschlossen, lehrte er Moral und Kirchengeschichte, gründete den Verein des hl. Cyrillus und Methodius zur Förderung der Bekehrung Rußlands und verfaßte mehrere wertvolle Werke über die russische Kirche. Einen nachhaltigeren Einfluß auf seine Landsleute in der Heimat zu erringen, war ihm nicht beschieden, dafür erwarb er sich ein nicht bloß vorübergehendes Verdienst für die katholische Sache als Mitgründer der heute noch erscheinenden Monatsschrift Études. — Sein Todesjahr war 1882. In die Gesellschaft Jesu folgten ihm zwei andere Konvertiten Balabanow und Markinow, welch letzterer sowohl als Mitarbeiter der Études wie auch durch andere literarische Leistungen gerade über das damals weniger bekannte Rußland sich auszeichnete. Graf Szuwalow, ein Mann tiefer Frömmigkeit, trat nach seiner Konversion in den Barnabitenorden ein, der junge Fürst Dmitrij Galitzin, geboren im Haag und von seiner seit 1779 in Münster von ihrem Manne getrennt lebenden Mutter katholisch erzogen, wirkte als Missionär in Nordamerika und

starb als solcher im Urwalde. Nikolaus Gogol (1809—1852), Ministerialbeamter und später Universitätsprofessor in Petersburg, der erste bedeutendere Vertreter der russischen Literatur, war, vielleicht beeinflußt durch seinen längeren Aufenthalt in Rom, durch seine Neigung zur katholischen Religion bekannt, ohne jedoch wirklich überzutreten.

So sehr Alexander II. am Anfang seiner Regierung, besonders durch den verlorenen Krimkrieg gezwungen, freisinnigeren Ideen ergeben war wie sein Vater, kann ein der katholischen Religion wesentlich günstigerer Wechsel in der Haltung sowohl der Staatsverwaltung wie auch der Intelligenz unter ihm nicht festgestellt werden. Den polnischen Aufstand von 1863 benutzte die russische Regierung wiederum wie den ersten, um, besonders auf Anregung des bereits zum Panslawismus ausgearteten Slawophilismus, den letzten Rest der ruthenischen Union in der zu Kongreßpolen gehörigen Diözese Chelm 1875 zu vernichten, obwohl gerade die Unierten sich am Aufstande keineswegs beteiligt hatten. Einer der regsten Förderer dieses unter entsetzlichen Gewaltmaßregeln vollführten Zerstörungswerkes war der schon durch die Aufhebung des Konkordates bekannte Unterrichtsminister Dmitrij Tolstoj. Es kam sogar zum völligen Abbruch der amtlichen Beziehungen zwischen Rußland und dem Heiligen Stuhle.

Nicht so machtvoll wie gegen die wehrlosen Katholiken erwies sich die Regierung im Bunde mit den Panslawisten gegen den aufstrebenden Nihilismus. Durch den 1861 veröffentlichten Roman Turgenjews „Vater und Sohn“ wurde jene echt russische Geistesrichtung als Verneinung aller dem Menschen im Staate, in der Familie und der religiösen Gesellschaft obliegenden Pflichten in den ersten Keimen ausgestreut und breitete sich bei der später eintretenden Reaktion unter der jüngeren Intelligenz gewaltig aus. Bekämpfte die neue Bewegung unmittelbar nur die von der Regierung befolgte Unterdrückungspolitik, so konnte sie ihrem Wesen nach unmöglich der katholischen Kirche geneigt sein, besonders nachdem der anfangs mehr ideal gerichtete Nihilismus sich mit dem realistisch-praktischen Sozialismus und Anarchismus verbunden hatte.

Mit der Ermordung Alexanders II. 1881 und der Thronbesteigung Alexanders III. erstarkte unter dem Einflusse der Panslawisten und besonders des ehemaligen Erziehers des neuen Monarchen, Konstantin Petrowicz Pobjedonoszew, die allgemeine Reaktion, besonders aber gegen die katholische Kirche, nachdem Pobjedonoszew, bereits ein Jahr vor dem Tode Alexanders II. zum Oberprokurator der regierenden Synode befördert worden war. Das durch die kluge Politik Leos XIII. mit der russischen Regierung erzielte Übereinkommen über die Besetzung der fast in allen Diözesen des Zarenreiches verwaisten Bischofssitze und Wiedereröffnung der vielerorts geschlossenen Priesterseminarien milderte leider nicht den der katholischen Kirche feindseligen Geist, der durch den Einfluß der mächtigen Panslawisten im Lande herrschte; man betrachtete die Katholiken im Volke schließlich doch mit Mißtrauen. Das dreifache Losungswort Orthodoxie, Selbstherrschaft und Volkstum wurde wiederum das Palladium der Regierung. Sie stellte im Jahre 1885 unter den Vorschriften für das juristische Staatsexamen sogar den Grundsatz auf, daß die orientalische Kirche auf ihre Gewalt verzichtet und sie dem Kaiser anvertraut

habe. Nur Iwan Aksakow veröffentlichte in seiner Zeitung „Rußj" gegen jene Regierungserklärung den Protest eines nicht dem slawophilen Lager angehörigen Laien. Die übrige am kirchlichen Leben beteiligte russische Welt unterwarf sich schweigend jenem Grundsatze, der deutlicher als jeder andere der orientalischen Kirche den Charakter der wahren Kirche Christi raubte.

Der jenem Losungsworte abholde Teil der russischen Intelligenz, weit entfernt, sich etwa der katholischen Kirche zu nähern, wurde in weitester Ausdehnung durch die Ideen des sehr volkstümlichen Schriftstellers Lew Nikolajewicz Tolstoj (1828—1908) beeinflußt. Tolstojs originelle Art zu schreiben, sein tiefes Verständnis der russischen Seele, seine sittliche Tendenz und seine Meisterschaft im Schildern machten ihn zum Liebling der russischen Gesellschaft und hoben gewaltig sein Ansehen, zumal bei der jüngeren Generation.

Mit Zurückweisung des eigentlichen Christentums bildet sich Tolstoj sein persönlich eigenes „Urchristentum", wobei er nicht allein den Krieg, sondern auch den Staat, das Eigentum, ja die Gebote des Heilandes ablehnt und Christi Worte nur als allgemein angegebene Richtlinien gelten lassen will. Schwerlich wurde ein anderer Schriftsteller in Rußland so viel und eifrig gelesen wie Tolstoj. Einige seiner Werke wurden von der Zensur verboten, aber gerade dehalb um so weiter verbreitet. Tolstoj mit seiner stolzen Hinwegsetzung über alle Autorität und seinem so selbstgeschaffenen Urchristentum, mit seiner willkürlichen Kritik der Tradition und der Heiligen Schrift, sah wohl wider sich die staatskirchliche Synode mit ihrer Exkommunikation, doch auch gerade deswegen das Steigen seiner Popularität und den Sieg seiner Ansichten bei der Intelligenz. Gegen Tolstojs Ansichten und Einfluß erhob sich verhältnismäßig nur selten eine Stimme aus den Kreisen der Gebildeten, selbst der ultrakonservative Alexander III. mußte Tolstoj frei wirken lassen.

In wohltuendem Gegensatze zu dem der katholischen Kirche unter Alexander III. feindlichen Geist steht besonders die Gestalt einer mutigen katholischen Konvertitin aus den besten Kreisen der russischen Gesellschaft, Fürstin Wolkonskaja, die entschlossen auf einem Hoffeste dem strengen Zaren ihren nach zwanzigjährigem Studium erfolgten Übertritt zur katholischen Kirche erklärte. Ihre Unerschrockenheit veranlaßte den Kaiser zu persönlicher Gewährung freier Religionsübung, trotz der damals auf Abfall von der Staatskirche gesetzlich noch angedrohten schweren Strafen. In Berlin veröffentlichte die Fürstin 1888 ein kleineres russisches Werk „Über die Kirche", zur Verteidigung der katholischen Glaubenslehren gegen die abweichenden Ansichten des russischen Staatsbekenntnisses. Obwohl der amtlichen Zensur nicht vorgelegt, fand das Buch dennoch Zugang in Rußland und erregte als erstes neueres apologetisches Werk nicht geringes Aufsehen.

Wissenschaftliche Autoritäten, auch aus dem Laienstande, traten dagegen auf. Unter ihnen verdient der Kasaner Akademieprofessor Bjelajew besondere Beachtung wegen seiner Einwürfe gegen die von der russischen Kirche stets bekämpfte katholische Lehre von der Dogmenentwicklung. Bemerkenswert ist sein Zugeständnis: „Wer die Theorie der Dogmenentwicklung zugibt, muß mit dem russischen Apologeten des Papsttums einverstanden sein." Um ihre Gegner zu widerlegen, schrieb die Verfasserin noch ein weiteres größeres Werk in russischer Sprache, das auf ausdrücklichen Wunsch erst nach ihrem Tode

erschien (1898 anonym bei Herder, Freiburg). Es hat indes keine weitere Polemik mehr wachgerufen.

Von hervorragender Bedeutung für die Kenntnis der Geistesrichtung der russischen Intelligenz der katholischen Kirche gegenüber erscheint gerade in dieser Zeit Wladimir Solowiew. Schon sein Vater hatte als Verfasser eines größeren Werkes über die Geschichte Rußlands sich gegen die unhistorische Auffassung der russischen Verhältnisse im slawophilen Lager freimütig gewandt. Sein Sohn Wladimir war in der laufenden Epoche offenbar Anhänger der Ideen Czaadajews, berief sich jedoch wohl in kluger Kenntnis der herrschenden Stimmung niemals auf ihn. Früher, von 1879 bis 1882, Professor an den geistlichen Akademien in Moskau und Petersburg, verlor er sein ehrenvolles Lehramt ein Jahr nach dem Regierungsantritt Alexanders III., wahrscheinlich wegen der von Pobjedonoszew hochgehaltenen Reaktion, und wirkte fortan nur als Schriftsteller. Im Februar 1884 durfte Aksakow als Slawophile sich erlauben, Solowiews Ausführungen über das von der genannten Partei hochgepriesene russische Volkstum in seiner Zeitung „Rußj", zugleich mit der dabei zwischen Solowiew und Kirejew entstandenen Polemik zu veröffentlichen; später finden wir Solowiews entsprechende Artikel in den „Nachrichten der slawischen Wohltätigkeitsgesellschaft". Dagegen durften seine bedeutendsten Werke zu Gunsten der katholischen Kirche, wie z. B. die Zukunft der Theokratie, in Rußland überhaupt nicht gedruckt, zum Teil nicht einmal öffentlich verbreitet werden. Selbst sein Briefwechsel unterlag der Überwachung.

Anfangs mehr eklektischer Philosoph, widmete sich Solowiew die letzten Jahre seines Lebens mit so tiefem Verständnis der philosophischen Behandlung religiöser Fragen, daß die wissenschaftliche Monatsschrift der geistlichen staatskirchlichen Akademie zu Petersburg „Bogoslowskij Wjestnik" ihn den größten Theologen Rußlands nannte.

Auf kirchlichem Gebiet arbeitete Solowiew mit ernstem Verständnis für die Vereinigung der russischen Staatskirche mit der katholischen. Als Ausgangspunkt wählte er sich dabei sehr geschickt das beim Beginn jeder russischen Liturgie wiederholte öffentliche Gebet um Einheit der Kirchen. Freilich beweisen seine weiteren Ausführungen, daß Rußland tatsächlich jenem in der Liturgie gesetzten Ziele entgegenarbeitete.

Wie er in seinem Werke „Über die völkische Frage in Rußland", die von den Slawophilen oft mit völligem Unrecht idealisierten, eigentümlichen Zustände seiner Heimat bedeutend niedriger einzuschätzen lehrt, verlangt er in seinen Artikeln über das russische Volkstum nationale Selbstverleugnung, welche Rußland schon zweimal, d. h. bei Berufung der Waräger und bei heilsamen Reformen Peters d. Gr. mit seinem Anschluß an den Westen geübt habe. Ähnlich sollte Rußland jetzt geistig durch seine Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche, durch freie Wirksamkeit fremder Kräfte, durch unbehinderten Verkehr mit den geistlichen Kreisen des Westens reformiert werden.

Über die russische Orthodoxie, die nach Ansicht der Slawophilen eine Hauptquelle der zahlreichen Vorzüge Rußlands sein sollte, sagt Solowiew in seiner französisch geschriebenen Broschüre „Rußland und die katholische Kirche": „Will eine Nationalkirche sich dem Staatsabsolutismus nicht unterwerfen, d. h. nicht aufhören eine Kirche zu sein, will sie nicht als eine Abteilung welt-

licher Verwaltungsbehörden gelten, dann muß sie durchaus einen wirklichen Stützpunkt außerhalb des Staates und der Nation haben; indem sie mit letzterer durch natürliche und geschichtliche Bande verknüpft ist, muß sie zugleich in der Eigenschaft als Kirche zu einem weiteren gesellschaftlichen Kreise mit unabhängigem Zentrum und allgemeiner Organisation gehören."

Die russische Intelligenz versagte Solowiew keineswegs die Anerkennung. Wie der „Bogoslowskij Wjestnik" (theologischer Bote) ihn den größten Gottesgelehrten nannte, feierten andere den offenherzigen, von der Zensur gemaßregelten Denker als den größten, ja einzigen Philosophen Rußlands. Widerlegt wurde er in seinen Ansichten oder Ratschlägen über die Zukunft seines Volkes niemals, wohl aber durch die Zensur mundtot gemacht.

Auf einige seiner ehemaligen Hörer übte Solowiew einen der katholischen Kirche günstigen Einfluß aus, indem das dankbare, dem seltenen Manne bewahrte Andenken wenigstens Hochachtung und ein gewisses Wohlwollen gegen die katholische Kirche zur Folge hatte. Zu dieser Zahl von Männern gehören die Brüder Iswolskij, der eine russischer Außenminister und später Botschafter in Paris, der andere Oberprokurator der regierenden Synode, in welchem Amte ihm ein anderer Schüler Solowiews, Obolenskij, vorangegangen war, stets dabei bemüht, Härten gegen die katholische Kirche zu vermeiden. Auch der aus dem Weltkrieg bekannte Sasonow wäre hier zu nennen, besonders aber der spätere Landvogt und Petersburger Beamte in der Abteilung für Wohltätigkeitsanstalten Iwan Alexandrowicz Deubner, der den Mut besaß, sich nach seiner Konversion vom ruthenischen, katholischen Metropoliten von Lemberg Szeptycki zum Priester des griechisch-slawischen Ritus weihen zu lassen, und die Leitung der katholischen Russen seines Ritus in der Newastadt übernahm. Um dem weiten und eingreifenden, dem Christentum freilich überhaupt feindlichen Einfluß eines Tolstoj zu begegnen, stand Solowiew für die russische Intelligenz vorläufig zu hoch; hatte er doch die tief eingewurzelten Vorurteile gegen die katholische Kirche wider sich, welche ihr z. B. selbst den sonst positiv gläubigen und frommen Dostojewskij (1821—1881) mißgünstig stimmten[1]. — Der bereits obenerwähnte literarische Gegner Solowiews Kirejew sah sich jedoch in seiner 1884 mit ihm geführten Polemik zu dem Geständnis gezwungen, Rußland könne bei dem Hinschwinden der Autorität in Staat, Schule und Familie vom Katholizismus das Autoritätsprinzip lernen.

Einen äußerlichen, formellen Übertritt zur katholischen Kirche scheint Solowiew nicht für notwendig gehalten zu haben, er betrachtete sich nach dem Vorwort seines Werkchens „Rußland und die katholische Kirche" als „Glied der wahren orientalisch-rechtgläubigen Kirche, die nicht durch die Stimme der antikatholischen Synode, sondern durch die Stimme der heiligen Väter spricht", ebenso erkennt er daselbst als höchsten Richter in Religionssachen den Apostel Petrus an, welcher in seinen Nachfolgern lebt und nicht vergeblich die Worte

[1] In seinem Roman „Die Brüder Karamasow" (V. Teil) legt Dostojewsky dem Mönche Paisius die Behauptung in den Mund, Roms, d. h. des Papstes, Traum sei, die Kirche in ein weltliches Reich zu verwandeln, was die dritte Versuchung des Teufels gewesen wäre. Dagegen sei die große Aufgabe der Orthodoxie, den weltlichen Staat, ganz im Gegensatz zum Ultramontanismus und zu Rom, in die Kirche umzugestalten; vom Orient her leuchte dieser Stern.

des Herrn hörte: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. — Bestärke deine Brüder, weide meine Lämmer, weide meine Schafe."

Erfreulicherweise stand Solowiew in seiner katholischen Auffassung nicht allein da. Zwiezdin erzählt uns von einem emeritierten russischen Priester, welcher auf Grund eifrigen Lesens der altslawischen Kirchenbücher zur festen Überzeugung gelangt war, nicht die lateinische, sondern die russische Kirche befinde sich im Schisma und in der Verirrung. — Doch konnte der in diesem festen Glauben lebende Greis keinen Beichtvater finden, welcher mit ihm gleicher Ansicht war, bis er in dem Priester Jegor Ziercianow einen Gleichgesinnten entdeckte, der offen eingestand, die Lateiner seien durch kein ökumenisches Konzil verurteilt worden, dürften also nicht als Abtrünnige betrachtet werden. So legte der Greis bei Jegor seine jahrelang aufgeschobene Beicht ab und zelebrierte am nächsten Tage die heilige Messe.

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts unterbreitete ein oberitalienischer Priester den zuständigen römischen Behörden folgenden Fall: Eine gebildete russische Dame in Oberitalien hatte auf dem Sterbebett von ihm die Spendung der heiligen Sakramente verlangt. Auf die Forderung des vorhergehenden Übertritts zur katholischen Kirche drückte die Kranke ihr Erstaunen darüber aus, daß sie nicht für katholisch gehalten würde; die Streitpunkte des russischen Klerus gegen die katholische Kirche seien eben Ansichten der staatskirchlichen Geistlichkeit; die Kranke selbst halte sich für wirklich katholisch, ohne die Notwendigkeit eines formellen Übertritts einzusehen. So habe er nur die offene Erklärung der Schwerkranken, als Glied der katholischen Kirche sterben zu wollen, veranlaßt, und ihr dann die erbetenen heiligen Sakramente gespendet. Sein Vorgehen fand durch die kirchliche Obrigkeit in Rom Billigung.

Gerade Solowiew war es, der in seinen, dem Diakovarer Bischof Stroßmayer unterbreiteten und später durch diesen Leo XIII. übermittelten Unionsvorschlägen darauf hinwies, daß die von Rom getrennte orientalische Christenheit noch keinen der katholischen Lehre widersprechenden Satz zu einem wirklichen Dogma erhoben habe, daß ferner das orientalische Schisma nur tatsächlich, seitens der Orientalen aber nicht nach formellem Rechte bestehe, weil die Getrennten selbst zugäben, in ihrer Gemeinschaft keine Obrigkeit zu haben, die kirchenrechtlich und allgemein verpflichtend das Ausscheiden aus der katholischen Kirche erklären könne.

Trotz dieser erfreulichen Tatsachen muß man sich hüten, die Zahl überzeugter Kryptokatholiken nach Art der obenangeführten zu überschätzen. Der Verfasser selbst konnte bei seinem Aufenthalt in Rußland (1903—1911) in zwei Fällen das Befremden über den Widerspruch der staatskirchlichen antikatholischen Lehren mit den öffentlich vorgetragenen liturgischen Texten feststellen. Beide Fälle endeten mit dem Anschluß an die katholische Kirche.

Czaadajew und Solowiew kann der Kiewer Theologieprofessor Ikonnikow an die Seite gestellt werden. In seinem 1869 erschienenen Werke „Versuch einer Untersuchung über die kulturelle Bedeutung Byzanz' in der russischen Geschichte" findet man die einst so gewaltsam abgewiesene Grundthese Czaadajews mit streng historischen, wissenschaftlichen Gründen bewiesen. Es wird festgestellt, daß Rußland durch die Abhängigkeit von Byzanz verhindert wurde, aus der ihm unmittelbar nahestehenden griechischen Kultur Nutzen zu ziehen,

während der katholische Okzident gerade auf dem griechisch-lateinischen klassischen Boden sich erfreulich emporhob. Was Byzanz an Rußland vererbte, sei nur das entstellte kirchliche Leben und das weltfremde, in sich abgeschlossene Mönchtum.

Ein Sturm der Entrüstung wie gegen Tzaadajew erhob sich gegen Ikonnikow nicht, weil er seine Schläge nicht, wie einst Tzaadajew, in dem sogenannten Grundgedanken, gegen die heimatliche Orthodoxie, sondern gegen Byzanz richtete.

Viele gebildete Russen lebten in den letzten Jahrzehnten im Ausland, teils von Amts wegen, teils wegen politischer Betätigung gezwungen, vielfach auch wegen wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen oder wegen besonderer Familienverhältnisse. Die Gelegenheit, das katholische Leben in Westeuropa kennen zu lernen, beseitigte bei manchen Emigranten alte Vorurteile; andere wurden zur Überzeugung gebracht, daß die Religion nicht bloß als eine dem einfachen Volke noch notwendige Form bewertet werden dürfe, sondern objektive, den Menschen verpflichtende Wahrheit enthalte. So finden wir inmitten der Auslandsrussen der letzten Jahrzehnte eine erfreuliche Anzahl von Konvertiten aus den besseren Kreisen. Der Heilige Stuhl kam unter Pius X. seinerseits diesen russischen Katholiken durch Verleihung einer besondern Nationalkirche in Rom liebevoll entgegen, deren erster Rektor der einem altrussischen Fürstengeschlecht entstammende Konvertit Priester Werigin wurde.

Im allgemeinen bleibt auch der heutigen russischen Intelligenz der in der russischen Seele tiefliegende religiöse Grundton. Den besten Beweis dafür bietet die russische Literatur, die nach dem Urteil Haases[1] vielleicht die religiöseste von allen ist und sich Weltbedeutung errang.

Im allgemeinen kann man die russische Intelligenz der letzten Jahrzehnte, was ihre Stellung zur katholischen Kirche betrifft, in drei Klassen einteilen. Zur ersten gehören die der katholischen Kirche, besonders unter dem Druck der früheren Regierung, positiv Mißgünstigen, die vorzugsweise in der Beamtenschaft oder in den vom Panslawismus beeinflußten nationalistischen Kreisen zu suchen sind. Die zweite Klasse bilden positiv gläubige Staatskirchler, die der katholischen Kirche ihre Hochachtung nicht versagten, obwohl sie dieselbe zu wenig kannten und nicht genügende Anregung zum Anschluß an dieselbe fanden. Beispiele des tätigen, solchen Kreisen entsprungenen Wohlwollens, mitunter weitgehender Natur, wird jeder im eigentlichen Rußland längere Zeit tätige katholische Geistliche in angenehmster Erinnerung behalten. Katholische Kirchenbauten wurden z. B. von dieser Seite her oft reichlich unterstützt.

Die dritte Klasse wären die Rationalisten und religiös Indifferenten, deren es in Rußland schon vor der Revolution nicht wenige gab. Für diese Klasse trat mit dem Katholizismus sofort die Frage der Sittlichkeit im engsten Sinne des Wortes als kaum lösbares Problem in den Vordergrund; Konversionswilligen aus diesen Kreisen mußte man sofort die Schwierigkeit des Lebenswandels nach den Grundsätzen katholischer Zucht mit aller Klarheit und Bestimmtheit auseinandersetzen.

---

[1] Felix Haase, Die religiöse Psyche des russischen Volkes.

Um die Zeitschrift „Woproßy schizni" (Lebensfragen) gruppierte sich vor der großen Revolution eine Anzahl von Männern, die mehr oder weniger unter dem Einfluß gewisser Ideen Solowiews wenigstens mittelbar dem Katholizismus Günstiges veröffentlichten. So anerkannte z. B. (1905) Mereschkowskij, daß Peter der Große die russische Staatskirche an seinen Wagen gespannt habe, daß jedoch eine solche Bezwingung nie möglich gewesen wäre, wenn dieselbe Kirche nicht schon früher in Ohnmacht sich befunden hätte. Bajkow spricht (1904) von der Unmöglichkeit der kirchlichen Unabhängigkeit, solange das Oberhaupt der Kirche dem Landesherrn unterworfen bleibe. Kantjerjew bewies 1905 sogar in dem Organ der Petersburger orthodoxen Akademie „Bogoslowskij Wjestnik", daß die russische Kirche nur so lange vom Staate unabhängig war, als die Metropolitangewalt im ältesten Kiewer Rußland einen internationalen Charakter im Verhältnis zu den einzelnen Teilfürsten besaß.

Die von Nikolaus II. 1905 gewährte, nach den damals unerläßlichen Ministerialzirkularen jedoch schließlich von behördlicher Erlaubnis abhängige und an lästige Formalitäten geknüpfte Gewissensfreiheit führte der katholischen Kirche im Lande selbst nicht gerade zahlreiche Mitglieder der Intelligenz zu. Teils waren es zähe Vorurteile, teils mit Opfern und Gefährdung der zeitlichen Güter verbundene Einschränkungen, teils Gleichgültigkeit gegen die Religion überhaupt, welche die gebildeten Kreise dem Katholizismus fern hielten.

Um so beachtenswerter sind Konversionen wie die des Fürsten Bialosjelskij-Bialozerskij, Flügeladjutanten Nikolaus' II., die lange Zeit geheim gehalten, vom Regierungsorgan „Nowoje Wremja" 1908 an die Öffentlichkeit gezerrt wurde, um den mutigen Mann seines Vertrauenspostens an der Seite des Kaisers zu berauben, allerdings ohne Erfolg.

Der Bolschewismus führte in Rußland eine gewaltige Scheidung der Geister herbei. Christ oder Antichrist wurde das Losungswort, auch für die von der revolutionären Strömung hart mitgenommene Intelligenz. Gerade die Gewaltmaßnahmen der Regierung gegen die Religion und ihre Vertreter, aber auch gegen die geistigen Träger der Kultur, weckten manches Gemüt zum Nachdenken und zu einer besseren Lebensführung auf[1]. So finden wir gegenwärtig unter der besseren russischen Gesellschaftsschicht, sowohl im Inland wie unter den Emigranten, eine nicht gerade hohe, doch immerhin beachtenswerte Anzahl Konvertiten. Bei vielen, der katholischen Kirche freundlich gesinnten Russen regt sich das Bedenken, ob man durch Anschluß an die katholische Kirche nicht schließlich in die Gefahr gerate, durch ihren kosmopolitischen Charakter die russische Eigenart mit ihren vielen guten Anlagen einzubüßen. Nicht immer läßt sich dieses Vorurteil leicht beseitigen. Jedenfalls zeugt es von einer bedauernswerten Befangenheit der Geister, die bei ihrem Hineinleben in eine enge Nationalkirche das paulinische und echt katholische omnibus omnia fieri, wie es die Kirche in Gerechtigkeit und Liebe den einzelnen Nationen gegenüber ausübt, schwer zu begreifen vermögen.

Um so erfreulicher ist der enge Zusammenschluß der russischen Konvertiten im Lande selbst. Dem vorjährigen Märzheft des Eucharistischen Völkerbundes

[1] Nach bolschewistischen Zeitungsnachrichten wurden von der revolutionären Regierung 355250 Personen aus der Intelligenz, dazu 6775 Professoren und Lehrer und 8800 Ärzte hingerichtet.

entnehmen wir, daß sich in Petersburg und in andern Städten Vereine russischer Katholiken bilden; in der Hauptstadt beträgt die Mitgliederzahl 200. Auch wissenschaftliche Größen nähern sich in dieser ernsten, zum Nachdenken einladenden Zeit der katholischen Kirche. Der Literaturhistoriker und Moskauer Universitätsprofessor Kusmin-Karawajew ist bereits Katholik geworden, der Direktor des pädagogischen Institutes in Petersburg, Professor Grews, hielt im Hause der Literatur eine Reihe von Vorträgen über den hl. Augustinus, Franziskus und andere Heilige. Die furchtbare Katastrophe, in welche Rußland durch den Bolschewismus gestürzt wurde, legt allen die zwingende Frage vor, wie das Land sich aus der Not emporringen könne. Im Gegensatz zu einigen Stimmen, die eine Rückkehr zur vollen Orthodoxie fordern, weisen tiefer sehende Männer darauf hin, daß mit dem Kaiserthrone auch die orthodoxe Staatskirche zusammengebrochen sei und keinen Verlaß mehr biete; das Heil sei allein in der katholischen Kirche zu finden.

Die uns bekannte, einst heftig bekämpfte Grundthese Czaadajews von dem Grundübel des Landes, der russischen Staatskirche, findet nun bei jenen der katholischen Kirche wohlgesinnten Männern tatsächliche Anerkennung und in den erschütternden Ereignissen ihre für das alte System verhängnisvolle Bestätigung. Solowiews Aufforderung zur nationalen Selbstverleugnung, zum rettenden Anschluß an die katholische Einheit ist für viele Russen guten Willens das Gebot der Stunde.

Gerade bei diesen Konvertiten aus der russischen Intelligenz zur Bolschewistenzeit bemerken wir eine durch das traurige Los des Vaterlandes leicht erklärliche Anhänglichkeit an das durch die sozialistische Internationale gefährdete russische Volkstum, das ganz im Sinne Solowiews durch die übernatürliche Kraft der wahren Kirche Christi erneuert und aus seinem tiefen Falle emporgehoben werden soll. Hiermit verbindet sich bei den Konvertiten aus der russischen Intelligenz fast immer das von der katholischen Kirche stets gern zugestandene Festhalten an dem slawischen Ritus und der damit verbundenen kirchlichen Disziplin. Zwecks Organisation dieser russischen Katholiken mit slawischem Ritus weihte der Metropolit der katholischen Ruthenen in Galizien, Andreas Szeptycki, bereits vor einigen Jahren den als Akademiker zur katholischen Kirche übergetretenen jungen Russen, Herrn Leonidas Feodorow, zum Exarchen von Petersburg, mit oberhirtlicher Jurisdiktion über ganz Nordrußland, während die alte im Süden gelegene Metropolie Kiew von einem Generalvikar des Metropoliten Szeptycki verwaltet wird. — Mit Hilfe christlicher Wertschätzung der im russischen Volkstum liegenden unverkennbaren guten Eigenschaften und auf Grund der Anpassungsfähigkeit des jedem Russen bekannten und teuren Ritus hoffen unsere Konvertiten aus der russischen Intelligenz als geistige Führer ihres großen Volkes, ausgerüstet mit der Kraft des jede russische Seele ansprechenden Gebetes für die Erfüllung der Worte des Herrn zu arbeiten: Ut omnes unum sint. (Joh. 17, 11.)

Felix Wiercinski S. J.

Musikpessimisten.

Nach dem hundertjährigen Kalender wäre jetzt eine neue Griechenbegeisterung fällig. In der bildenden Kunst hat sie sich meines Wissens noch kaum angekündigt, soviel auch von einer Rückkehr zur Klassik geredet wird. Denn diese Klassik hat, soweit sie sich überhaupt schüchtern hervorwagt, in jedem Betracht ein anderes Gesicht als die griechische. Dagegen ist unlängst ein Buch erschienen, das die griechische Musik als das Alpha und Omega aller Musik zu preisen nicht müde wird[1]. Alle Entfernung vom griechischen Ideal ist Abfall und Verirrung, die sich heute bis zur völligen Anarchie gesteigert hat. Es ist, als ob uns, nachdem der Schmetterling ausgeflogen und in unsichtbare Fernen entschwunden ist, nur noch die Puppenbälge der Musik übriggeblieben wären. Man könnte das Buch unbeachtet liegen lassen und den beiden Verfassern ihre Ideen als Privatvergnügen gönnen, in das wir uns nicht einzumischen brauchen, lägen diese Ideen nicht einerseits als Wirkung des Sättigungsgefühls, anderseits als unbestimmte Sehnsucht nach unbestimmten Zielen in der Luft, und hätten die beiden Verfasser es nicht verstanden, dieser unbestimmten Sehnsucht des musikübersättigten Nervenspiels einen mit allen Mitteln glänzender Sprachkunst geformten und mit schweren schwellenden Gedankentrauben behangenen Ausdruck zu geben. So aber werden Hunderte, bisher von der Tagesmeinung Befangene sagen: Ja, so ist es! Denn mag es auch ein schwieriges Stück Arbeit sein, dieses geistige Labyrinth, das seine verschlungenen Gänge durch dieses Buch hindurchwindet, nach allen Seiten hin zu durchdringen, die Grundideen werden auch dem sich erschließen, der das Buch nicht einem ernsten Studium unterwirft, sondern nur nascht.

Das Buch gehört zur gleichen Kategorie zündender Weckschriften wie „Rembrandt als Erzieher“ und Spenglers „Untergang des Abendlandes“, mag es auch nur eine Seite aus dem Gesamtkulturbild herausgreifen und das Teilproblem in jeder Hinsicht anders anpacken als Langbehn und Spengler.

Bevor wir unsere eigene bescheidene Meinung äußern, wollen wir versuchen, an der Hand des Buches die wichtigsten Drehpunkte der geschichtlichen Musikentwicklung Europas, wie sie sich im Geiste der Verfasser spiegelt, festzusetzen, wobei wir uns möglichst ihrer eigenen Worte bedienen. Es ist nicht leicht, in den mannigfach verknoteten Linien gerade die Punkte zu markieren, die wesentlich sind für die Richtung des Ablaufs.

Das Übel aller Übel ist die Loslösung der Musik vom Wort. Das war bei den Griechen anders. Bei ihnen war die Musik (Rhythmus und Melos) nur der äußerste Rand des Dichterwortes, unlöslich mit ihm verbunden. Homer war nicht nur der große Dichter, sondern auch der Erzeuger einer wahrhaft großen Musik, deren Entstehen bis in den innersten Kern und geheimsten Sinn der homerischen Dichtung reicht.

Aus dieser Auffassung der Musik als Begrenzung und letzte Ausstrahlung des Dichterwortes ergibt sich deren wesenhafte Einstimmigkeit, die auch durch hinzutretende Instrumente nicht aufgehoben wird, und deren Aufgabe es ist, dem freien Schweben der Menschenstimme eine starke Stütze zu geben. Eine zu bunte Mischung ihrer Farben

[1] Das Schicksal der Musik von der Antike bis zur Gegenwart. Von Erich Wolff und Carl Petersen. Breslau 1923, Ferdinand Hirt.

würde Störung der Ruhe, seelische Überreizung verraten, die schon in der griechischen Zeit nicht unbekannt geblieben, aber auch heftig bekämpft worden sei. Die gestalterischen Kräfte dringen bei den Griechen sogar so weit durch, daß nicht nur Wort und Klang, sondern auch der irdische Menschenkörper, vom Zwang des Stoßens und Zuckens befreit, in das lichte Schweben hineingezogen wurde. Der hellenische Tanz ist eine Fortsetzung des dichterischen Rhythmus in den schwingenden Gliedern, wie — so glaube ich hinzufügen zu dürfen — das Melos in den schwingenden Kehlen.

Der „Tonraum" der griechischen Musik besitzt im wörtlichen Sinne wie der plastische Raum drei Dimensionen. Den Ton haben wir durchaus wie die Säule im architektonischen System als Element der Raumgliederung zu betrachten. Nicht die Bewegung an sich, die in ihren Wirbel willenlos mitreißt, sondern die durch den Willen vollzogene Überwindung eines räumlichen Abstandes, der Antrieb zur jedesmal neugliedernden Stufe, die auch jedesmal wieder ein Ende ist und an sich ohne neuen Willensantrieb, keine weitere fordert, ist die Wurzel. Das ist auch der Grund, weshalb es sinnlos ist, irgend welche Tonrelationen im antiken Musiksystem zu suchen. Darum gab es auch keinerlei Tonalität, keine dynamische Gliederung und Hervorhebung. In keiner Weise ist das Singen der Griechen dem Unsrigen zu vergleichen. Der schwellende, seelenhaft getragene, gefühlig sich ergießende Klang unserer Singstimmen entstammt dem Klang unserer gestrichenen Saiteninstrumente. Für die Griechen müssen wir eine Verwendung der Menschenstimme annehmen, die jede Verschleifung, alles Schwimmen und alles Tremolo meidet und entsprechend dem keuschen Klang der Lyren und Rohrflöten die Tonstufe und das gesungene Wort klar und scharf herausarbeitet.

Der ethischen Musik der Griechen, die aus der Spiegelung der in Vollkommenheit durchgestalteten Seinsbilder entstanden ist und dem griechischen Leben seinen Glanz und seine Anmut verlieh, stellt sich die vorhomerische Musik und die Musik der Naturvölker als magisch gegenüber. Diese ist nicht in dem maßvollen Rhythmus gestaltet, der erst dem gesteigerten feinen Menschentum entstammt, sondern das beschwörerische Wort rollt immer in düster klagenden oder taumelhaft jauchzenden Klängen dahin. Immerhin ist auch hier, im Gegensatz zur modernen Musik, noch eine Einheit zwischen Wort, Ton und Gebärde; es fehlt nur das griechische Maß.

Der gregorianische Choral ist das unermeßlich kostbare Erbe der Antike, das auf das griechische Urwesen zurückweist. Seine geistig bestimmende Form ist die christliche Verklärung. Dadurch, daß das junge Christentum durch die männliche Zucht des Römertums durchgegangen ist, wurde verhütet, daß die ganze weibliche Magie der christlichen Gesänge sirenenhaft auflösend wirkte. Diese christlich-pneumatische Melodie unterscheidet sich von der vorangehenden ethischen ebenso wie von den späteren Formen durch ihre ganze einzigartige, ja jeder Festlegung spottende Leichte. Wie das aus ihrem Wesen hervorgeht als auch die unglaublich mannigfaltige Überlieferung von gregorianischen Melodievarianten beweist, gehört es zum Gesetz des Pneumas, daß es sich nicht von vornherein in bestimmten Tonabständen bewegt, sondern in jedem Augenblick aus der Seele des Singenden nach einer allgemein gegebenen Geistrichte neu heraushaucht. Für eine Notenschrift im heutigen Sinne fehlte darum auch jedes Bedürfnis. Der gregorianische Gesang zeigt seine Einzigkeit zwischen den Zeiten dadurch, daß er weder mit dem Wort, wie der antike, noch gegen das Wort, wie der moderne, sondern über dem Wort erklingt, eigentlich selber Wort ist. Während das griechische Ethos in der Musik sich auf leibgeistige Einheit bezog, wurzelte das neue christliche Ethos nur noch in der ins Ewige strebenden Menschenseele; die Ekstasis war eine nurseelische.

Mit dem Einbruch der Mehrstimmigkeit, die sich vorerst in primitivem zweistimmigen Parallelsingen äußerte, war der Weg gewiesen, der unfehlbar zur neuen Barbarei führen mußte. Durch das Zusammensingen verschiedener Töne wurde mit einem Schlage

die gesetzliche Gebundenheit und innere Geschlossenheit eines melodisch erklingenden dichterischen Gebildes durchbrochen und zerstört. Nur solange das Gefühl herrschend blieb, daß das gestaltete Wort nur eine Form seiner Verklanglichung zulasse, konnte von einer aus den gesamten Kräften der Seele wachsenden notwendigen Fügung melodischer Gebilde die Rede sein. Nun ist es nicht mehr der Ton, die Saite, die man hört und benennt, sondern das Intervallum, der Abstand, aber auch nicht als Raum, sondern als Beziehungsmaßstab zwischen den Tönen, woraus sich dann das Tonikagefühl gebildet hat. Die Harmonie reicht nicht wie die griechische Musik in die Seele, sondern ist nach Rousseau physische Ursache rein physischer Wirkungen. Das Zusammensingen mehrerer Melodien unterscheidet sich grundsätzlich nicht vom Zusammenhersagen zweier verschiedener Gedichte oder vom Zusammenmalen zweier Bilder in einer Fläche.

Noch zeigte die frühere Mehrstimmigkeit einen bedeutenden Unterschied von der späteren. Man darf nicht Guido von Arezzo und die auf ihm fußende Polyphonie nur als Vorstufe des Harmonischen auffassen; denn ihr Eigenwert ist eben der Bewegungsausdruck, der zwar Auffassung von Tonfolgen als harmonisch oder disharmonisch voraussetzt, aber keinesfalls die selbständige Bedeutung von harmonischen oder disharmonischen Zusammenklängen duldet. Das blieb so bis zur Blütezeit der flämischen Musik.

Eine grundsätzliche Änderung des musikalischen Hörens bahnte sich ihren Weg genau zur selben Zeit, da durch Luther in Deutschland die Einheit des katholischen Europas geistig und politisch gesprengt wurde. Die Tonwelt begann sich als kompakte Masse zu verselbständigen, der Sinn für die Bewegung erlahmte und wurde abgelöst durch das Genießen der zu Akkorden befestigten Stimmzusammenklänge. Dieses harmonische Gefühl ist bereits bei Palestrina durchgedrungen. Es ist darum ein großes Unrecht, ihn und die andern großen Meister dieser Zeit als die Höhepunkte der polyphonen Entwicklung hinzustellen. Dieser Höhepunkt ist vielmehr in der flämischen Musikepoche zu suchen.

Um Wort und Musik wieder enger zu verbinden, erfanden die Florentiner den stilo recitativo, aus dem sich später Oper und Oratorium entwickelten. Die frühere Einheit der Musik wurde aber in eine Dualität zweier entgegengesetzter Teile gespalten, in Melodie und harmonische Begleitung, welch letztere bei der Niederschrift nur durch den Baß angedeutet wurde. Man fühlte offenbar die Zwiespältigkeit dieser Gattung und suchte in der Arie, die für den Barock das repräsentative Tonerzeugnis wurde, wie die Motette für das Mittelalter, eine gewisse Verschmelzung durchzuführen: die Melodie befreite sich wieder mehr vom Worte, die Harmonie nahm reichere melodische Elemente in sich auf. Eine vollkommene Einheit konnte nicht glücken. Das Gegen- und Miteinandersingen der menschlichen Leidenschaftsstimme und der harmonisch gebundenen Instrumentalordnung in der Arie versinnlicht im Klang die im Leben durch die Gesellschaft nicht herstellbare Einheit von Mensch und Welt.

Diesen neuen Abzweigungen gegenüber fand auch der polyphone imitierende Stil weitere Pflege in der Fuge. Sie war nur eine Übertragung der harmonisch gefärbten imitierenden Vielstimmigkeit des 16. Jahrhunderts auf ein Instrument. Während die Italiener aus dieser Form ein zierliches Tonfiligran machten, wurde sie den deutschen Orgelmeistern zum tönenden Mittel für ihre von ungebrochener christlicher Mystik noch dunkel gebannte Seele. Bach, der alle Kunstformen seiner Zeit wie kein anderer beherrschte, hat auch die Fuge zu ihrem Höhepunkt geführt. Ohne jede bewußte Absicht, nur der innersten Wucht seines Wesens folgend, drängt er zur rein christlichen Bewegungsmusik zurück. Eben in dem Fehlen aller dynamischen und harmonischen Spannungen, in der Beschränkung auf die melodisch kontrapunktischen Steigerungen, eben die Verwendung der Harmonie ausschließlich für die Architektur, für die gesetzliche Führung der Stimmen, nicht für die dramatisierende erregende Gliederung und Spaltung des Formgebildes macht die Fuge zum Spiegel der gleichgewichtig schwebenden christlichen Seele.

Dagegen bedeutet die Sonate den Bruch der noch scheinbar organischen und die Entstehung der mechanischen Einheit. In ihr gibt es keine Melodie von eigenem Leben und eigener Bedeutung mehr; sie ist zerstückt und entseelt. Für Beethoven ist die oberste der formbildenden Mächte der Rhythmus. Die Ausdrucksgewalt des rhythmischen Stoßes, von deutschen Musikern in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts erlebt, angewandt und wie der elektrische Funke aller Welt mitgeteilt, hat Beethoven bis an die Grenze geführt. Wir finden bei ihm alle nur vorstellbaren Arten des Stoßes, Wirbels, des überraschenden Einbruchs und unerwarteten Abbruchs, des Rasens und Zagens, des Säuselns und Donnerns. Seine primitiven, ungewachsenen, ärmlichen Themen stehen im Gesamt der Form als Träger eines mechanischen Geschehens. Sie werden gespalten, zerhackt, nicht nach ihrem organischen Bau, sondern nach der Tauglichkeit ihrer Teile zum Tragen des unnennbaren Willenssturms, der alles durchflutet. In der Sonate wird der letzte Rest des Melos vernichtet; sie ist das Abbild des rationalistischen 18. Jahrhunderts. Die vergeistigte Form der Fuge weicht in ihr der verhirnlichten, die organische der mechanischen, die freie Schwingung der Überwältigung, die Entfaltung der Analyse. Das Wort ist bei Beethoven aufs tiefste erniedrigt. Zeigt sich das schon im „Fidelio", so noch mehr in seinen Chorwerken. Keine tollere Willkür ist zu denken als die Komposition des Kredo, das jedem Gefühl, nicht nur für den kirchlichen Sinn, sondern auch für die Unantastbarkeit sakraler Wortfügungen ins Gesicht schlägt. Der gellende Freudengesang am Schluß der neunten Symphonie, wo die Sprache zu tierischen Lauten wird, ist die Darstellung der Hoffnungslosigkeit der gestaltsüchtigen Beethovenschen Seele.

Zwischen Bach und Beethoven steht Mozart. Seine Musik ist ein Nichtmehr der alten und ein Nochnicht der neuen Form, ein Schweben im Sturz, die einzige wirkliche Erfüllung der Rousseau-Sehnsucht, die einzige denkbare Versinnlichung des utopischen Zustandes, den Rousseau träumte.

Dem letzten Kapitel des Buches gibt Petersen die Überschrift „Anarchie". Goethe wird beschworen, dem die ganze absolute Musik „gottlos" war, dem jeder Darstellungsversuch kleiner, nicht kultischer Empfindungen durch musikalische Mittel abgeschmackt erschien, dessen hellenische Natur mit dem Maß- und Raumlosen nichts anzufangen wußte. Seitdem die Romantik ihren Siegeszug durch das gesamte Geistesleben angetreten hatte, deren Musik, wie Wackenroder sagt, einem Traumgesicht von allen menschlichen Affekten gleicht, wie sie, gestaltlos, zu eigener Lust, einen seltsamen, ja fast wahnsinnigen pantomimischen Tanz zusammenfeiern, wie sie mit einer furchtbaren Willkür frech und frevelhaft durcheinandertanzen, ist der Musiker untrennbar mit allen Einstürzen, Entkörperungen, Spiritualisierungen Entstaatlichungen, Revolutionen verbunden; neben jedem noch möglichen Bruch christlicher Welt steht die Gestalt eines großen Musikers.

Das Beethovenerlebnis wurde romantisch aufgelöst ins Kleine, Bürgerlich-Biedermeierische, ins Sentiment, in die haltlose Gelöstheit und Gefühlsschwelgerei des offenen, auf dem Dichterwort wuchernden Liedes. Der Vollender dieser Schicht ist Brahms, hamburgisch-flach und norddeutsch-verquollen, der die alten Mittel reicher Polyphonie und edler Form ohne schicksalshaftes Müssen benützte. Richard Wagners Werk, das den Anspruch erhebt, das hellenische Kunstwerk für das Abendland zu erneuern, ist in jedem Sinne dessen genaue Umkehrung, der eigentliche Antichrist des antik-christlichen Menschentums. Indem Wagner die Herrschaft des dichterischen Wortes als der einzigen Quelle alles Erklingens behauptete, erwürgte er es durch seine Musik. Im Sprachgesang wurde die menschliche Stimme, nun auch ihrer Funktion nach, Instrument; sie ist qualvoll gehalten durch die zerrenden Ketten einer ihrem Wollen völlig entronnenen antimelodischen Harmonie. Wagner ist Meister der Deklamation nur in dem Sinne wie die volkstümlichen und fürchterlichen Deklamatoren Wüllner oder

Possart, die das 19. Jahrhundert mit der Makel konstitutioneller Unfähigkeit zur Erfassung des Wesens eines Verses behaftet haben. Wenn trotzdem die Eindruckskraft dieses Sprachgesangs nicht zu leugnen ist, so kommt das daher, daß Wagner es vermocht hat, durch eine ungeheure Ausbildung seines rational-assoziativen Sinnes, handlungshaftes inneres und äußeres Geschehen, Formen der Bewegung, wie das Schweifen, Sichbefrieden, das Bewußtwerden, zur Klarheit-Dringen, die Ungewißheit, das Erwachen und Sichklären, Sichtrüben und Entschwinden einer Vorstellung, eines Begriffes, eines Willensantriebes, die Gebundenheit oder Entschlossenheit der Seele durch musikalisch-harmonische Bewegung zu vergegenwärtigen. So sehr ist die Form von Wagners dramatischem Denken durch musikalische Gesetze gezeugt, daß Nietzsche die Forderung aufstellen konnte, auf der Bühne allenfalls nur den Mimen zuzulassen, den Sänger dagegen zu streichen und den Gesang ins Orchester als dessen Bestandteil zu verlegen. Den Rhythmus hat Wagner stets bekämpft; er verwandelt den Takt in ein knochenloses Mollusk und verewigt die rhythmische Spannung durch ein nie endendes Ziehen und Drängen, das jede leibhafte Vision vernichtet. Wagners rhythmisch-harmonisch-dramatische Polyphonie ist die absolute Anarchie — nicht gegen das musikalische Formgebilde als solches, sondern gegen die Spiegelung alles Leibhaft-Gegliederten und Organisch-Gebundenen; sie ist der ungeheuerste Ansturm auf die geistig-leibliche Einheit und Geformtheit, der je von einem Menschen gewagt worden ist, das Erscheinungwerden des Chaos durch die rationalste Verwendung der Mittel der äußersten Irrationalität.

In seinen theoretischen Schriften hat Wagner von einer Regeneration der nationalen Kunst geträumt, die womöglich noch edler und dauernder sein sollte als die der Griechen. Was aus diesem Traum geworden ist, wissen wir heute. Die unübersehbare Fülle von Musik, die sich seitdem über Europa ergießt, befolgt, führt und stachelt nur den Trieb in die Anarchie und Entartung, reißt ins Außermenschliche, in den Stoff und das Chaos. Aus der Seelenbewirkung ist die Nervenbewirkung, aus der Spiegelung der vor- und untermenschlichen Ströme ist das Opiat des geistigen Nihilisten und der kranke Kitzel des entseelten Großstadtmenschen geworden. Die Musik ist tot.

Während Mahler noch um die verlorene Geistigkeit der Musik ringt, aber nichts fertig bringt als kabbalistische Musik, und Bruckner, den allerdings seine innere Wahrhaftigkeit aus dem großen erbärmlichen Getriebe der heutigen Musikwelt sondert, leer bleibt, ohne jede bauende Kraft, ohne innere Logik, statistisches Maß und thematische Fügung, kann man den Versuch Regers, die Formen der alten Kirchenmusik mit dem zersetztesten modernen Musikempfinden zu füllen, nur als tief verrucht bezeichnen. Daß das tief Unheilige, ja Widerchristliche hierin heute von niemand mehr empfunden wird, beweist die Zersetzung der Geistigkeit des Christentums, die innere Entleerung auch derer, die sich heute noch Christen nennen, von wirklich christlichem Fühlen ebensosehr wie das Ersterben aller Geistbestimmtheit, des letzten Restes von Ethischem in der Musik.

Am deutlichsten aber zeigt sich die Entseelung der Musik bei Strauß. Der Ton wird bei ihm zum grellen Farbfleck oder nähert sich dem Geräusch. Hier ist die Entartung des Tones, seine Entwürdigung zum Assoziationssubstrat, zur Hure aller Reize, die in den Nerven kitzeln, vollendet. Nur an einem Punkt ist diese Musik echt und wahr und unmittelbar lebendig: in der Darstellung des von ihr bevorzugten Reizkomplexes, der Erotik. Die von Wagner in die Musik eingegossene Sinnlichkeit wurde von Strauß in die brutale Zügellosigkeit wüsten Trieblebens gewandelt. In der Musik vieler Moderner, besonders der Slaven und Balkanier, enthüllt sich jede Sucht und Brunst, und die untersten Lagen der Bestie Mensch werden Klang. Nur daß der Musiker hier sein Programm verschweigt, und daß trotz aller assoziativen Deutlichkeit niemand den Mut hat, es auszusprechen, rettet ihn vor der Polizei; die modernen Pornographen sind durch die Musik weit übertroffen.

Man möchte meinen, daß ein Mehr an Entartung schlechterdings nicht mehr möglich sei, wenigstens bei Benützung europäisch-musikalischer Mittel. In der Tat hat der Klangfarben- und Stimmungsimpressionismus Debussys eine weitere Auflösung des schon Aufgelösten nur durch völligen Bruch aller Maßstäbe der europäischen Musikentwicklung ermöglicht; die Funktionen von Konsonanz und Dissonanz sind umgekehrt. Ziel ist jetzt die äußerste fremdeste Dissonanz, die Konsonanz dagegen wird als hemmender Reiz dieses Triebes empfunden. Mit Debussy und seinen Gleichgesinnten ist der offene Anarchismus erreicht. Diese Musik ist das grellste, schreiendste Zeichen dessen, was mit dem Menschen geschehen ist und geschieht. Ernst Bloch hat es jubelnd ausgesprochen: „Die Musik ist das wirksamste Sprengpulver gegen die Gestaltenwelt", die einzige Macht, die den verhaßten Gesichtssinn depotenziert. Was Bloch will, sein messianisches Reich, ist die Rückkehr in die Barbarei. Auch die Musik muß so zuletzt zurückkehren zum melancholischen Schrei des Tieres.

* * *

Die Anklagen sind furchtbar und niederschmetternd. Petersen übertrifft dabei an pessimistischer Grundstimmung seinen Mitverfasser Wolff noch um ein Bedeutendes. Nietzsches wuchtige Keulen sausen aufs neue auf die Kultur des Abendlandes nieder. Ein positives Läuterungs- und Aufbauprogramm können und wollen die Verfasser nicht geben; sie wollen nur das unentrinnbare Schicksal der Musik schildern, wie es sich notwendig aus dem kulturellen Schicksal Europas entwickelte. Daran kann kein Einzelner etwas ändern, sosehr er auch selbst in seinen persönlichen Handlungen frei ist, er schwimmt in einem reißenden Strom; die Kulturbewegung erfüllt sich schicksalsmäßig.

Wer sind die Verfasser, deren Namen man vergebens in den Schriftstellerverzeichnissen sucht? Sind es Philologen in erster Linie, Kulturhistoriker oder Musikgelehrte von Fach? Sind es Männer, die die Lebensmächte der Musik wirklich zu empfinden imstande sind, oder Schreibtischhelden, zwar mit Gelehrsamkeit und Wissen verschwenderisch ausgestattet, in Wirklichkeit aber doch musikfremd, indem alle musikalischen Säfte alsbald ins Gehirn steigen, statt ins Herz? Der Zweifel wird schon im Vorwort wach, wo uns die Verfasser mitteilen, daß sie sich um die Vergegenwärtigung von Werken der Renaissance und des Mittelalters durch einen geeigneten Chor bemüht hätten. Wozu, fragt man sich erstaunt, braucht es dazu einen Chor? Besitzen die Verfasser, die das Wesen der Musik entdeckt zu haben wähnen, nicht so viel inneres Gehör, daß sie sich solche doch immerhin einfachen Werke aus den Niederschriften selbst, ohne äußere Krücken, vergegenwärtigen können? Wir möchten indes solche nebensächlichen Fragen auf sich beruhen lassen[1].

Wenn man die Begeisterung der beiden Verfasser für die griechische Musik gewahrt, in der sie das Ideal schlechthin erblicken, dann möchte man meinen, daß wir uns unbedingt ein ganz klares Bild von ihr machen könnten. Aber das Wenige, was bis jetzt gefunden ist — richtige Entzifferung immer vorausgesetzt — gestattet keinerlei zwingende Schlüsse; denn die Notenfolge als solche ist erst der Leib, dem die Seele durch den Vortrag und Rhythmus eingehaucht wird. Wie aber waren Vortrag und Rhythmus bei den Griechen

[1] Carl Petersen ist, wie ich nachträglich aus dem neuesten „Kürschner" ersehe, Privatdozent für neuere Geschichte an der Universität Kiel. Seine Veröffentlichungen hielten sich bisher durchaus auf dem Gebiete der deutschen Geschichte.

beschaffen? Theoretische Beschreibungen sind nicht imstande, uns, die wir an ein ganz anderes Musizieren gewöhnt sind, eine klare Vorstellung davon zu vermitteln. Wer die heiß umstrittene Rhythmusfrage im gregorianischen Choral kennt, wird gewiß nicht allzu optimistische Hoffnungen hegen, über den Rhythmus der griechischen Musik Klarheit zu erlangen. Der faustische Mensch des Abendlands, um mit Spengler zu reden, kann sich schlechterdings nicht mehr in diese ihm fremde apollinische Musikwelt hineinleben. Das fühlt auch Wolff, wenn er schreibt: „Wir können wohl vermittels besonderer Begabung und Schulung in einzelne Schönheiten verklungener Weisen eindringen . . ., ihre Lebenswirkung erfährt kein Späterer, der nicht mehr unter dem gleichen Gesetz polarer Mächte steht."

Aber geben wir einmal zu, daß bei den Griechen die Melodie nur letzte Umrandung und Bekrönung des Dichterwortes war, wie sollen wir auch nur verstandesmäßig, geschweige denn gefühlsmäßig des Wesens der griechischen Melodie inne werden, wo uns selbst die Art, wie das griechische Dichterwort gesprochen wurde, verschleiert ist? Petersen selbst muß zugeben, daß uns das Gesetz der Klangwerdung der hellenischen Dichtersprache tief verhüllt ist und wir es höchstens zu Vermutungen brächten über den Strahlenraum, der einst den plastischen Leib eines griechischen Verses umgeben hat. Alles, was wir über griechische Musik wissen, ist, daß sie mächtig auf die Zeitgenossen gewirkt hat und daß das griechische Volk eifersüchtig das alte Erbe behütete und auch leiseste Abweichungen als Verfallerscheinungen beurteilt hat. Dies letztere dürfte wohl auf den Umstand zurückzuführen sein, daß griechische Musik schon frühzeitig Gegenstand theoretischer Untersuchungen wurde, die eben das zu Grunde legten, was bisher in Übung war und für Neues kein Verständnis hatten — eine Erscheinung, die sich in der Kunstgeschichte ja oft genug wiederholt hat. Wie oft wurde schon nicht nur das schlechte, sondern auch das gute Neue anfänglich mit Mißtrauen betrachtet und hart befehdet! Durch nichts aber läßt sich erweisen, daß die griechische Musik nun den Gipfelpunkt aller Musik schlechthin bedeutet. Heute geben wir ja auch nicht mehr zu, daß die griechische bildende Kunst, so hoch wir sie auch schätzen, den Gipfelpunkt darstellt. Es war ein Gipfelpunkt, aber nicht der Gipfelpunkt.

Wiederum ist durch nichts erwiesen, daß die griechische Musik gerade durch Homer ihre Vollendung erhalten hat, selbst wenn unsere Quellen nicht weiter zurückgehen sollten. Man wird doch wohl als naturgegeben voraussetzen dürfen, daß der heldischen Dichtung eine kultische vorausging und neben ihr bestand, die doch mindestens den gleichen, wo nicht größeren Anteil an der Ausbildung der Musik beanspruchen kann. Diese Frage ist indes nebensächlich. Wichtiger ist, wie die Griechen Musik überhaupt gehört haben. Spengler meint — und unsere Verfasser dürften ihm darin recht geben —, daß wir Menschen der Neuzeit in der Musik hinter dem sinnlichen Eindruck eine ganze Welt anderer erleben, über die sich nur in übertragenen Bildern reden lasse. Dem Griechen dagegen war diese visionäre Art des Kunstgenießens ganz fremd. Er betastete den Marmor mit dem Auge. Auge und Ohr waren für ihn Empfänger des ganzen gewollten Eindrucks. Es ist das ein Seitenstück zur griechischen Architekturempfindung. Die antike Baukunst beginnt von außen, alle abendländische von innen. Während der hellenische Tempel als

massiver Körper gedacht und gestaltet ist, hat sich schon die altchristliche Basilika entschieden von diesem antiken Baugedanken abgewandt und zeigt die magisch-geheimnisvollen Schwingungen des voll umschlossenen Raums. Auch die funkelndsten, glühendsten Worte werden uns nicht überzeugen können, daß in diesem abendländischen Raumgefühl und dem ihm entsprechenden Tongefühl gegenüber dem griechischen Körpergefühl eine Unvollkommenheit liegt, ja wir stimmen hier Spengler ohne Vorbehalt bei, wenn er schreibt: „Die hellenische Musik wurde zu einer Plastik von Tönen, ohne Polyphonie und Harmonie — die einen Tonraum imaginieren — und damit als selbständige Kunst ohne tiefere Möglichkeiten."

Von diesem Tonraum, den Spengler hier meint, ist der Tonraum, von dem unsere Verfasser bezüglich griechischer Melodien so oft reden, wesensverschieden. Ihr Tonraum verfängt sich durchaus im Wortraum, in dessen Grenzen er auch seine eigenen Grenzen findet. Es fehlt diesem Raum jede mystische Dehnbarkeit, die dem neuzeitlichen Tonraum, um einmal das Wort zu gebrauchen, zukommt. Die Melodie ist ebenso klar und bestimmt wie das Wort, während sie bei uns weit über die Grenzen des Wortes hinausschweift, und wir uns vielleicht doch nicht mit Unrecht einbilden, daß dies eine Vervollkommnung bedeute. Für uns ist die griechische Art des Musikmachens und Musikhörens nicht mehr vorstellbar. Selbst Wolff muß schreiben: „Wir können die Gewalt dieser Einfachheit selbst kaum mehr verspüren, da wir uns nur mit größter Mühe ihre Wiedergabe tönend zu vergegenwärtigen vermögen." Ist es da nicht ein Fehler gegen jede Logik, aus so unbestimmten Voraussetzungen bestimmte Schlüsse zu ziehen?

Das Wort „Raum", für eine Melodie gebraucht, scheint bei den Verfassern nicht bloß bildhaft genommen werden zu müssen. Es wird uns da in dunkler Begründung gezeigt, daß der einstimmige griechische Tonraum wie der plastische Raum drei Dimensionen besaß, und daß der Klang das Wesen des Wortes und damit der Melodie nicht ausmacht, dieses vielmehr im Sichtbaren, im Augenhaften zu suchen sei. Die Begriffe von Raum und Zeit scheinen ineinander zu verlaufen: die ganz moderne Relativitätstheorie wirft ihren flackernden Schein in die Ideenwelt ferner Jahrtausende. Vielleicht darf man bescheiden erinnern, daß der Begriff Raum seinen eigentlichen, freilich immer noch bildhaften Sinn doch erst in der harmoniegefüllten Melodie erhält. Wie dann das gestaltete griechische Dichterwort und damit die ihr zugehörige Melodie mit den Elementen Licht, Luft, Wasser und Erde in Beziehung gebracht wird, zeigt eine fast orientalisch üppig wuchernde Phantasie. Da kommen wir nicht mehr mit.

„Homer ist der Schöpfer einer Klanggewohnheit, eines notwendig niemals nachweisbaren (das wäre ja Gesetz!), aber stets erfühlbaren Zusammenhangs im Wechsel hoher und tiefer Töne.... Auch hier löst sich der Klangzauber niemals vom nährenden Boden des gesamten Sprachzusammenhanges, auch hier führt er, sich bis zur Vollkommenheit steigernd, an ihre Grenzen." Vielleicht ist das ungefähr so zu verstehen, als ob etwa die natürliche Sprachmelodie des schwäbischen Dialektes künstlerisch bis zu einer eigentlichen musikalischen Melodie durchgeläutert würde. Aber auch hier wieder: beweisbar ist die Sache, wie Wolff ja selber sagt, nicht; auch später betont er wieder bei

anderer Gelegenheit: „Die unmittelbaren Beweise dafür fehlen freilich, falls man sie verlangen sollte, da die Überlieferung, auch bei aller Nachhilfe, aus dem ägyptischen Sande nur ganz geringe Trümmer hellenischer Melodien erhalten hat.“ Eine fast groteske Verkennung der Wirklichkeit ist es, wenn der gefühlvolle Ton der heutigen Singstimmen im Gegensatz zum klar und bestimmt hingesetzten — fast möchte man sagen: gemeißelten statt gesungenen — griechischen aus dem Klang unserer gestrichenen Saiteninstrumente hergeleitet wird. Gerade so gut könnte jemand behaupten, die Vögel hätten das Fliegen unsern Flugzeugen abgeguckt. Und woher wissen die Verfasser, daß die Griechen kein Gefühl für Tonrelationen, für die Beziehung der Töne unter sich und zu einer Tonika besessen, keine dynamische Gliederung und Hervorhebung gekannt haben? So finden wir überall ein aprioristisches Ideal als Konstruktionsgerippe durchschimmern.

Der griechische Mensch ist den Verfassern der Idealmensch schlechthin. Wer sich aber nicht mit dem Kulturbild zufrieden gibt, das wir aus dem Gymnasium mitnehmen, sondern etwas tiefer in die Kulturgeschichte blickt, wird gewiß nicht der Meinung sein, daß bei ihnen Leib und Seele im schönsten Gleichgewicht gestanden wären. Die übermäßige ästhetische Leibkultur, auf der auch das Wesen ihrer bildenden Kunst beruht, der Mangel an mystisch-transzendentalem Sehnen, mußte diese Kultur vorzeitig zum Verkümmern bringen und sie rascher vom Schauplatz der Weltgeschichte abtreten lassen, als es bei einem Idealvolk erwartet werden dürfte. Das Schicksal der griechischen Kultur wurde durch innere Defekte besiegelt. Darüber konnte auch das hochgepriesene Ethos der griechischen Musik nicht hinweghelfen. Denn auch diese Musik ergriff allzusehr die Sinne und die Seele nur, insofern sie Leibform ist; ihr Maß war vom Menschenleib genommen und nicht vom unsterblichen, aus der sichtbaren Körperwelt hinausstrebenden Menschengeist.

Es berührt wohltuend, daß die Verfasser dem gregorianischen Choral so begeisterte Worte widmen. Ob er freilich so direkt „auf das griechische Urwesen“ zurückweist und nicht vielmehr auf ein Urwesen, dem gegenüber auch die griechische Musik bereits eine Abzweigung bedeutet, ist noch die Frage. Gerade jetzt geht durch die Zeitungen die Mitteilung, daß der Berliner Universitätsprofessor Curt Sachs altbabylonische Musik aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. entziffert habe. Es ist eine Harfenbegleitung mit außerordentlich vielen Doppelgriffen, Oktaven, Quinten und Quarten nach dem System der Pentatonik mit starken Modulationen. Sollte nicht hier das Urwesen zu finden sein? P. Dominikus Johner O. S. B. schreibt in seinem Büchlein „Der gregorianische Choral“ (Stuttgart 1924): „Es liegt die Vermutung nahe, die Kirche habe nicht bloß die Texte der Psalmen, sondern auch ihre Gesangweisen aus der Synagoge herübergenommen. Diese Vermutung hat sich in den letzten Jahren zur Wahrscheinlichkeit, ja fast zur Sicherheit verdichtet.“ Daß auch Verwandtschaft einiger Melodien mit antik-griechischen bestehe, gibt er allerdings zu, immerhin scheint die Herkunft des Chorals in seiner Wesenheit aus der griechischen Musik nicht erwiesen, ja auch wohl kaum erweisbar, da die ersten Jahrhunderte der christlichen Musik in tiefem Dunkel liegen. Eine fast fanatische Besessenheit von der Idee der allein seligmachenden griechischen Musik verrät es, wenn gesagt wird, daß die gregorianischen Weisen

trotz der Wandlungen, die sie erfahren haben, auf dem Prinzip der Raumgliederung innerhalb der Quarte beruhen und aus diesem Grunde fähig waren, ein Ethos zu tragen und alle Beziehungselemente aus ihrem Tonbau auszuschließen. Das Ethos der gregorianischen Melodien müssen wir denn doch anderswo suchen als in der beschränkten Raumgliederung, und das Fehlen aller Beziehungselemente ist eben nur eine unbewiesene Behauptung. Die Melodievarianten im gregorianischen Choral sollen beweisen, daß die pneumatische Melodie nicht einen gebundenen Weg kannte, sondern sich jedesmal neu bildete nur „aus einer allgemein gegebenen Geistrichte" heraus. Die Varianten beweisen indes nichts anderes, als daß sich eine in ihrem Kern feststehende Melodie in verschiedenen Landstrichen verschieden zugeschliffen hat, wie das je beim deutschen Kirchenlied noch in neuer Zeit der Fall ist.

Wie sich übrigens nach dieser Charakteristik der pneumatischen Melodie die Begeisterung der Verfasser für den gregorianischen Choral und die behauptete Herkunft aus der griechischen Musik noch rechtfertigen läßt, ist schwer zu begreifen. Hier ist doch die Wesensverbindung von Wort und Ton, dergemäß ein gestaltetes Wort nur *eine* Melodie zuläßt, bereits vollkommen auseinandergerissen. Folgerichtig müßten sie schon beim gregorianischen Choral den ersten Schritt auf dem Weg in die Barbarei erblicken. Das christliche Ethos ist völlig verkannt, wenn die vom Choral erzeugte Ekstasis als eine „nur seelische" hingestellt wird. Nein, sie ist im Choral, ebenso wie in jeder überhaupt nur denkbaren Musik, eine leibgeistige und in dieser Hinsicht nicht wesentlich, sondern nur gradmäßig von der griechischen verschieden.

Aus der Grundanschauung der Verfasser, daß die Musik mit dem Wort, aus dem es entsprungen, wesensverbunden bleiben muß und nicht autonomen Gesetzen zu folgen habe, wenn sie rein erhalten und vor Absturz bewahrt werden soll, ergibt sich das Mißtrauen gegen die absolute Musik und die Befehdung der Harmonie. Das ist scheinbar ganz logisch. Denn in der Tat ist die Musik ursprünglich Gesang gewesen, Wortverklärung. Ebenso sicher ist es, daß dieser früheste Gesang Sologesang war und damit einstimmig. Der verhängnisvolle Fehler in der Schlußfolgerung liegt darin, daß Ursprung und Wesen verwechselt werden. Auch das Kind entwickelt sich nur im Schoß der Mutter, löst sich aber, sobald es zum Eigenleben fähig ist, davon los und entwickelt sich nach eigenen persönlichen Gesetzen. Es mag sich zu einem Weltgenie entfalten, während die Mutter vielleicht zeitlebens ein bescheidenes geistiges Dasein führt. Das ist aber auch der Weg der Musik gewesen, und niemand wird uns einreden, daß es ein Irrweg war. Die Menschheit hat sich hier durchaus von gesunden Instinkten leiten lassen und sich um theoretische Warnungstafeln nicht gekümmert. Wenn darum gesagt wird, das Zusammensingen zweier Melodien unterscheide sich grundsätzlich nicht vom Zugleichhersagen zweier verschiedener Gedichte oder vom Zusammenmalen zweier Bilder in der Fläche, so genügt es, zur Widerlegung darauf hinzuweisen, daß die Menschheit einmütig diesen Unterschied macht und damit als selbstverständlich hält, daß in der Musik möglich ist, was in andern Künsten eben nicht möglich ist. Hier gilt es Tatsachen zu begründen und nicht Tatsachen zwingen zu wollen, daß sie sich wirklichkeitsfremden Gründen beugen. Daß die Musik sich vom Gesetz des Wortes losband und ihren eigenen Gesetzen folgte, war

Fortschritt, nicht Abfall. Die einzige berechtigte Forderung ist, daß das Wort da, wo es sich mit Musik bindet, seinen Wortcharakter behalte. Daß die neuere Musik — auch Beethoven nicht ausgenommen — hierin viel gesündigt hat, ist zuzugeben. Schon im gregorianischen Choral finden sich nicht wenige Melodien, wo das Wort durch das Melos erdrückt wird. Dagegen bedeutet der von den Verfassern entschieden verkleinerte Palestrina gerade in dieser Hinsicht eine wohltätige Reform gegenüber der flämischen Polyphonie.

Selbst der „Jesuitenstaat" Paraguay muß zum Beweis dienen, daß in der Harmonie sich frühestes und spätestes Barbarentum berühren. Warum? Weil die Wilden mit der größten Leichtigkeit und Begeisterung sich die harmonische Musik aneigneten, die von den abendländischen Missionären mitgebracht worden war. Der biedere, geradlinige Menschenverstand zieht freilich einen andern Schluß aus dieser Tatsache, den wir ob seiner Selbstverständlichkeit gar nicht niederzuschreiben brauchen. Und wenn es auch richtig ist, daß wir uns an der harmonischen Musik schneller übersättigen als an der rein melodischen, daß der Harmonie gegenüber die schlichtesten vorharmonischen Melodien und Choräle ewig frisch und jungfräulich bleiben, so wäre damit nur gezeigt, daß es auch in der Musik eine Art Hausbrot gibt, das wir bei jeder Mahlzeit mit neuem Appetit essen können, nicht aber, daß andere Speisen zu verachten seien.

Auch die Griechen kannten schon reine, wortlose Instrumentalmusik. Ebenso war der Instinkt für Harmonie bereits wurzelhaft vorhanden, wenn sie „bei der instrumentalen Begleitung der Stimmelodie gelegentlich symphonische oder diaphonische Töne als füllende Einzelklanguntermalung zuließen. Polyphonie entstand aus diesem physischen Gesetz bei den Griechen nicht, sondern ... erst bei den Germanen aus seelischen Gründen". Nun, wenn Polyphonie aus seelischen Gründen entstanden ist, wenn „Mystik und Harmonie urverwandt" sind, dann sei uns die Stunde gesegnet, die sie uns brachte. Die Überzeugung, daß das gestaltete Wort nur *eine* Form der Verklanglichung zulasse, macht die Verfasser blind gegen andere Möglichkeiten. Wäre diese Meinung richtig, dann hätten die Griechen aus dem Klang einer (wortlosen) Melodie auch mit Notwendigkeit auf das der Melodie wesenszugehörige Wort schließen müssen. Aber dieser naturnotwendige Zusammenhang zwischen Wort und Melodie, die eindeutige Versichtbarmachung des Wortes im Klang, ist eben nur eine geistreiche Konstruktion. Naturnotwendigen Zusammenhang hat das Melos überhaupt nur mit Empfindungen und nicht mit Begriffen, mögen sie auch noch so sehr dichterisch gestaltet sein. Melodien sind vieldeutig, nicht wie Worte eindeutig. Auch der griechische Komponist schuf die Melodie aus sich und nicht aus dem Wort, und zwei verschiedene Komponisten hätten auch für das gleiche Dichterwort zwei verschiedene Melodien erfunden. Es ist nicht einzusehen, wie man sich den Vorgang anders denken sollte.

Ich weiß wohl, es liegt etwas ganz fein Erspürtes in den Ausführungen der Verfasser, aber es läßt sich schwer packen und dürfte wohl im Grunde auf die Beobachtung hinauslaufen, daß der harmonische Zuwachs mit seinen Nebenerscheinungen Mensur, Takt, Stoßtakt den feinen Sinn für die reine Melodie gestört habe. Das ist ja nun allerdings klar, daß jemand, der sich mit allen Kräften auf die Pflege eines Sonderzweiges wirft, darin Größeres

leistet als einer, der seine Kräfte verstreut. Die besten Maler waren nicht immer die besten Zeichner, und die besten Zeichner meist schlechte Maler. Es ist eben nichts auf der Erde allseitig vollkommen, und neue Errungenschaften müssen durchweg durch Preisgabe oder Verdünnung anderer erkauft werden. Was Rousseau und Goethe gesagt haben, kümmert uns nicht; Naturgewalten gehen uns über Autoritäten. Daß die Harmonie physische Ursache rein physischer Wirkungen sein soll, leugnen wir rundweg. Goethe aber war im Grund ein unmusikalischer Mensch.

Sehr schlecht ist Petersen auf das Bemühen zu sprechen, die Berechtigung der Harmonie aus dem Umstand herzuleiten, daß jeder Ton schon durch seine Obertöne von Natur aus akkordträchtig sei. Die Zusammenreihung solcher mitgegebenen Obertöne zum Akkord sei ausschließlich eine Tätigkeit des logisch analysierenden Ohres des späten Europäers. Selbst wenn das der Fall wäre, könnte dadurch die Berechtigung einer solchen Ableitung nicht bestritten werden. Aber vor der logischen Analyse kommt der Instinkt. An ihn hat sich der mit Obertönen gefüllte Ton zuerst gewandt.

Die rein melodische Einstellung der Verfasser erklärt alle ihre Urteile. Alles, was sie über die Form der Sonate sagen und über die Meister, die sie gepflegt, über Wagner und seine Nachfolger, ist von diesem Standpunkt aus durchaus folgerichtig dargestellt. Sie können nicht anders als Rückfall in Barbarei darin zu erblicken. Aber ihr Standpunkt ist eben einseitig und von Vorurteilen beschwert. Man kann vom Gipfel des Olymp aus nicht die ganze Welt überblicken. So auch nicht vom Standpunkt der Verfasser aus die ganze Welt der Musik.

Es macht den Eindruck, daß den Verfassern bei ihren hartnäckigen Folgerungen bisweilen auch etwas schwül zu Mute geworden sei. So wird auch der deutschen Musik als geschichtlicher Macht ein bestimmter lebenfördernder Einfluß zugestanden. Es wird auch zugegeben, daß jede Zeit eben ihre Musik hervorbringt — übrigens eine Binsenwahrheit. Niemand glaubt ja mehr, daß die heutigen oder irgend welche früheren Kunstformen zeitlos notwendige Elemente jeder Kunst seien. Aber das Gesamtgebiet der musikalischen Formwelt wurde eben doch erst durch die Harmonie erschlossen. Was eine einzelne Zeitperiode davon als assimilierbar annimmt, ist ihre Sache. Vielleicht kommt wieder einmal der Augenblick, wo man unsere Harmonie als lebensfremdes Element beiseite schiebt und sie nur noch rückschauend als geschichtliche Form wertet. Vielleicht wird Pfitzner recht behalten, wenn er sagt: „Langsam, wie die Sonne der Harmonie aufgegangen ist, wird sie untergehen.“ Die Auflösungbestrebungen der letzten Jahre geben noch kein klares Zukunftsbild. Es wäre also müßig, sich ans Prophezeien zu machen. So viel glauben wir indes doch sagen zu können, daß die Harmonie, selbst wenn sie aus irgend einer Zeitperiode verschwinden sollte, sicher einmal wiederkehrt.

Nach allem dem dürfte es sich erübrigen, auf die Urteile der Verfasser über einzelne Künstler einzugehen. Manches ist scharf und treffend geschaut, anderes schief, anderes falsch. Unmöglich, in einem raumbeschränkten Aufsatz das alles schiedlich auseinanderzutrennen. Daß Beethoven seine Themen nur zu Trägern eines mechanischen Geschehens macht, ist eine so kühne Behauptung, daß sie schon ein paar Zeilen später wieder zurückgenommen werden muß. Ja,

Beethoven benützt seine Themen nur gemäß ihrer Tauglichkeit zum Tragen des unnennbaren Willenssturmes und — so fügen wir hinzu — Gefühlssturmes. Und das soll mechanisches Geschehen sein? Hier liegt der springende Punkt. Beethoven ist der Schöpfer der neueren individualistisch-psychologischen Musik, zu der den Verfassern der geistige Zugang zu fehlen scheint. Daß diese Art Musik Gefahren in sich birgt, sei nicht geleugnet; allein die Möglichkeit des Mißbrauchs ist noch nicht Tatsache des Mißbrauchs. So ist das, was über moderne Pornophonie gesagt wird, ein beachtenswertes Pochen ans Gewissen. Wie man aber Reger erotischen Mystizismus vorwerfen kann, ist mir und gewiß tausend andern unerfindlich. Bruckners Bedeutung gerade als Läuterers erotischer Gefühlsschwelgerei wird gänzlich verkannt.

Kein Zweifel: was uns nottut, ist Rückkehr zum Ethos. Dieses kann aus der Melodie klingen und aus der Harmonie. Denn auch die Harmonie ist vom Urquell Gott. Nottut auch eine größere Ehrfurcht der Musik vor dem Wort, und dem Wort eine tiefere Ehrfurcht vor der Sitte. Ist die Menschheit angefault, dann spiegelt sich die Fäulnis auch im Wort und Ton. Wer aber möchte erwarten, daß ein so rein negativ eingestelltes Kulturbewußtsein, wie es Wolff und Petersen offenbaren, uns Rettung bringen könnte? Es müßte den Untergang des Abendlandes nur beschleunigen. Wir aber sollen nach Kräften aufbauen, nicht niederreißen.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Kirchengeschichte.

Johannes Ronges Werdegang bis zu seiner Exkommunikation. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschkatholizismus. Von Dr. phil. Hans J. Christiani. 8° (64 S.) Berlin 1924, A. Collignon.

Dieser Joh. Ronge (geb. 1813 in Bischofswalde, Oberschlesien) ist heute eine gründlich vergessene Persönlichkeit; aber die Erinnerung an ihn und an die von ihm angeregte Bewegung wird auf einmal wieder zeitgemäß. Der Münchener Los-von-Rom-Lärm unserer Tage hat doch zu viel Verwandtschaft mit den Kräften, die jener Eintagsfliege des Deutschkatholizismus zum Aufflattern verhalfen.

Ronges Eltern lebten in beschränkten, bäuerlichen Verhältnissen und hatten für acht Kinder zu sorgen. Trotzdem brachte sein Vater ihn ans Gymnasium nach Neiße. Er sollte Priester werden und in diesem Stande das materielle Fortkommen der Familie erleichtern. Aber weder am Gymnasium noch an der Breslauer Universität, wo er von 1836 bis 1839 als Student der Theologie und flotter Burschenschafter eine führende Rolle unter den Teutonen spielte, brachte er es zu einem geordneten Studium. Zudem war die theologische Fakultät damals so mangelhaft besetzt, daß er auch bei besserem Willen es kaum über eine ganz mittelmäßige Vorbildung hinaus bringen konnte. Nicht auf Grund einer ernsthaften Berufswahl trat er im Herbst 1839 in das Klerikalalumnat ein und empfing im August des nächsten Jahres die Priesterweihe. „Ich tat, was fromm ich meint' der Pflicht zu schulden", klagt er selber schon nach zwei Jahren. Schwere Seelenkämpfe und Schwierigkeiten konnten um so weniger ausbleiben, als er seine Verbindung mit akatholischen und hochliberalen Universitätsfreunden fortsetzte.

Die Zustände im katholischen Klerus der Diözese Breslau waren in jenen vierziger Jahren dank einer mehr als hundertjährigen protestantisierenden Einwirkung der preußischen Regierung und der fördernden Nachhilfe der liberalen Aufklärung überaus traurig. Der später zum Protestantismus abgefallene Graf Sedlnitzky war bis zum Sommer 1840 Fürstbischof, ein ihm gleichgesinnter, aber weniger unfähiger Mann war Weihbischof, im Domkapitel herrschte tiefgehende Spaltung, und in der Pfarrgeistlichkeit standen sich, von andern Parteiungen abgesehen, die streng kirchlich gesinnten „Ultramontanen" und die regierungsfreundlichen, vielfach ganz rationalistischen und verweltlichten Neuerer offen und seit dem Kölner Ereignis bisweilen in bitterer Feindschaft gegenüber.

Der junge Kaplan Ronge fand schon im ersten Jahr seiner Wirksamkeit Anschluß an die Freiheitspartei und lieh ihr bald die Mitarbeit seiner gewandten Feder. Ein Artikel: „Rom und das Breslauer Domkapitel", in dem die Frage, wer Nachfolger des abgesetzten Sedlnitzky werden sollte, in romfeindlichem, unverblümt protestantischem Sinn besprochen wurde, war zwar ohne Namen des Verfassers erschienen, wurde aber bald allgemein als Werk des Kaplans Ronge bezeichnet, und dieser konnte und wollte seinen Aufsatz nicht verleugnen. Vom Kapitelsvikar Ritter dafür zur Rechenschaft gezogen, verweigert Ronge hartnäckig Widerruf und Genugtuung. Die Folge war Absetzung und Suspension. Seine Wirksamkeit als Kaplan dauerte vom März 1841 bis in den Januar 1843. Nun entschloß er sich, dem geistlichen Stand Lebewohl zu sagen, und übernahm eine Lehrerstelle an einer Privatschule für die Kinder der meist protestantischen Beamten in Laurahütte. Als aber diese Schule nach einundeinhalb Jahren einging, stand er stellen- und mittellos in der Welt. „Da wird ihm die Kunde von der Rockausstellung in Trier, das Signal zum Kampf." Auf dem Boden eines Geisteszustandes wie des seinigen gedieh der folgenschwere Brief an Bischof Arnoldi über die Trierer Wallfahrt fast wie von selbst. Früher wurde ihm wohl die Urheberschaft gelegentlich abgestritten oder in Zweifel gezogen; heute wohl kaum noch. Ronge hatte damit seinen Beruf als „Reformator" der Christenheit und neuer Luther gefunden, und für sein Fortkommen war gesorgt.

Dr. Christiani beendet an diesem Wendepunkt einstweilen seinen äußerst sorgfältigen und mit Aufbietung eines erstaunlichen Reichtums von Quellennachweisen ausgestatteten Beitrag zur deutschen Kirchengeschichte, zunächst zur Geschichte der Diözese Breslau.

Die Form der Darstellung ist ruhig und sachlich. Sie läßt eine Voreingenommenheit für oder gegen Ronge oder überhaupt gegen eine Partei oder Konfession kaum erkennen; höchstens könnte man aus dem Gebrauch gewisser Ausdrücke schließen, daß der Historiker nicht katholisch ist. Für den Geschichtsforscher

liegt übrigens, wie auch von andern Beurteilern[1] hervorgehoben wird, der Schwerpunkt nicht in der Darstellung selbst, sondern in den sehr reichlichen Verweisungen auf die schwer zu beschaffenden zeitgenössischen Quellen und Berichte. Ob diese Hinweise mit der nötigen Unparteilichkeit und annähernden Vollständigkeit ausgeführt sind, läßt sich allerdings von hier aus nicht feststellen, darf aber wohl bis auf weiteres angenommen werden.

So trüb auch im ganzen dieses Bild ist, so tröstlich und ermutigend bleibt doch für den denkenden Leser schließlich der Gesamteindruck. Ein durch zwei Jahrhunderte fortgesetzter, bald sanfter, bald härter geübter Druck der Berliner Regierungsstellen im Dienste der Protestantisierung konnte der Kirchentreue des katholischen Volkes in Schlesien keinen wesentlichen Abbruch tun. Ja auch der Klerus der Diözese, auf den die Einwirkung am kräftigsten gerichtet war, hat nicht nur Widerstand geleistet, sondern das Gift der falschen Aufklärung und Verweltlichung mehr und mehr aus seinen Reihen ausgeschieden, um wieder zum vollen und bewußten Geist der katholischen Einheit und Gläubigkeit zurückzukehren. Dieser Vergleich zwischen 1844 und 1924 muß allen katholischen Schlesiern den Mut und die dankbare Freudigkeit stärken, besonders aber denen, welche etwa geneigt sein könnten, nur auf die noch übrigen Spuren und Nachwehen des früheren Zustandes hinzublicken. Jetzt, wo allem Anschein nach die äußern Verhältnisse sich zum Bessern wenden wollen, braucht es nur Bedächtigkeit und Geduld, um die noch bestehenden Hindernisse zu nehmen: possederunt omnem locum consilio et patientia (1 Makk. 8, 3).

Möchten unsere materiellen Verhältnisse sich bald so weit bessern, daß der nach der Vorbemerkung S. 4 zu hoffende zweite Teil bald erscheinen kann.

Matthias Reichmann S. J.

Liturgik.

Katholische Liturgik. Von Dr. Ludwig Eisenhofer, Professor der Theologie in Eichstätt. (Herders theologische Grundrisse.) 12° (XII u. 322 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. G.-M. 3.60; geb. 4.80

Der vorliegende Grundriß der Liturgik aus der Feder des als hervorragender Liturgiker bekannten Professors L. Eisenhofer zu Eichstätt bietet einen gewissen Ersatz für das große zweibändige, von Prof. Thalhofer begonnene, vom Verfasser des Grundrisses seinerzeit neu bearbeitete und vollendete Handbuch der Liturgik, das, obwohl längst vergriffen, infolge der Zeitverhältnisse bisher noch nicht in neuer Auflage erscheinen konnte, die es als eines der besten seiner Art reichlich verdiente. Das Werkchen gründet sich denn auch auf dieses Handbuch, dem es namentlich in der Gliederung des Stoffes folgt; es ist aber kein bloßer Auszug aus ihm, sondern eine selbständige Neubearbeitung. Bei seinem weit geringeren Umfang kann es natürlich nicht alles bieten, was sich im Handbuch findet, jedoch ist nichts von Belang unberücksichtigt geblieben, da der Verfasser es meisterlich verstanden hat, Gedrängtheit der Darstellung, wie sie durch den für das Werkchen festgelegten Umriß geboten war, mit jener relativen Vollständigkeit, die einem wissenschaftlichen Grundriß eigen sein muß, zu vereinen. Dabei zeigt die Form der Darstellung alle Vorzüge, die dem Handbuch eigen waren, Klarheit, Übersichtlichkeit, Faßlichkeit, Sachlichkeit, Lebendigkeit und ansprechende Sprache. Aber auch der Geist, der es durchzieht, ist der gleiche geblieben wie der, welcher das Handbuch beseelte und auszeichnete, der Geist einer soliden, objektiv gerichteten, warmen und erwärmenden, nie aber aufdringlich sich geltend machenden Frömmigkeit, für die die durch ihren Inhalt wie durch ihre Jahrhunderte dauernde Verwendung altehrwürdigen und geheiligten liturgischen Verrichtungen nicht bloß ästhetisch wirkende, religiös anmutende Formen sind, sondern vor allem und wesentlich Äußerungen und zugleich Quellen des in der Kirche sich immerfort von neuem betätigenden übernatürlichen Lebens. Ziel des Werkchens ist, wie der Verfasser in der Vorrede sagt, dem Herrn recht viele Anbeter „im Geist und in der Wahrheit" zu erwecken. Ein zuverlässiger und zugleich stets anregender Führer in das so vielgestaltige und reich entwickelte gottesdienstliche Wirken der Kirche, ist es zweifellos in hervorragendem Maße geeignet, zu diesem erhabenen Ziele hinzuleiten.

Jos. Braun S. J.

Les liturgies eucharistiques. Notes sur leur origine et leur développement. Par Dom F. J. Moreau O. S. B. de l'Abbaye de St-Martin de Ligugé. 8° (248 p.) Bruxelles 1924, Vromant & Co. éditeurs.

Der erste der beiden Abschnitte, in die sich die Schrift scheidet, unterzieht die griechischen und die abendländischen Liturgien in der Rei-

[1] Zum Beispiel in der Leipziger „Theol. Literaturztg." 1924, Nr. 6.

henfolge der einzelnen Bestandteile, aus denen sie sich aufbauen, einer vergleichenden Untersuchung. Der zweite beschreibt die Einrichtung der Kirchen des griechischen Ritus und die in ihm gebräuchlichen liturgischen Gewänder, Geräte und Bücher, belehrt über den in ihm tätigen Klerus und gibt dann eine französische, von reichlichen Fußnoten begleitete Übersetzung der Chrysostomus- und Basiliusliturgie in der Form, in der diese heute zur Anwendung kommen. Eine dem ersten Abschnitt vorausgeschickte Einleitung bespricht kurz die verschiedenen Liturgien des Westens und Ostens, von welch letzteren die griechische irrig als die Mutter aller übrigen bezeichnet wird, sowie die Umbildungen, welche die Liturgie des Westens seit altchristlicher Zeit erfuhr; ein dem zweiten angeführter Anhang enthält eine Rekonstruktion des Kanons der Liturgien des Westens, wie dieser ursprünglich nach dem Verfasser gelautet haben soll, eine Übersicht über den Ritus des synagogalen Sabbatmorgengebetes und eine französische Übersetzung des Ritus des Passahmahles, wie er bei den heutigen deutschen Juden in Gebrauch ist. Dankenswert sind die Anmerkungen zur Chrysostomus- und Basiliusliturgie, zumal die Hinweise auf die mit großem Fleiß gesammelten einschlägigen Stellen bei den griechischen Vätern und Liturgikern. Im übrigen ist der wissenschaftliche Gewinn und Wert der Arbeit nicht erheblich. Was der Verfasser über die Herleitung der christlichen Liturgie vom Sabbatmorgengottesdienst und dem Passahmahlritus sagt und was er in seinen vergleichenden Untersuchungen ausführt, ist nicht allerwegen zutreffend oder doch nicht immer genügend begründet. Jos. Braun S. J.

Naturphilosophie.

Die Einheit der Natur. Eine biologische und naturphilosophische Untersuchung. Von Hans André. (Bücher der Wiedergeburt. Band 6.) kl. 8° (232 S. und 9 Tafeln.) Habelschwerdt (Schlesien) 1923, Frankes Buchhandlung. *M* 2.70

Willkommen sind Bücher, die, wie das vorliegende, mit Glück und Geschick den Versuch wagen, die reichen Einzelergebnisse der neuzeitlichen Naturwissenschaften mit philosophischem Geist zu durchdringen, das Physische mit dem Metaphysischen zu verbinden, den engen Kreis des Erfahrbaren zu sprengen und das Ganze des Universums mit dem aus den Teilerkenntnissen ausstrahlenden Lichte zu erhellen, um schließlich zu einer volleren Erkenntnis der Größe des Schöpfers sich emporzuschwingen. Eine solche Geistesrichtung steht nicht „allen letzten Fragen hoffnungslos gegenüber", besonders dann nicht, wenn sie, wie es hier geschieht, die vom hl. Thomas von Aquin so klar und ruhig sicher erschauten Grundwahrheiten zu Leitsternen nimmt. Sie macht das Wort des Buches der Weisheit (13, 5) wahr: „Aus der Größe der Schönheit der Geschöpfe wird ihr Schöpfer im Denken erschaut." Gilt das schon für eine vorwissenschaftliche Naturbetrachtung, wieviel mehr führen die geradezu wunderbaren Entdeckungen der neuzeitlichen Naturwissenschaften dazu, nur immer größer von diesem Schöpfer zu denken. Jedes Atom ist ein Sonnensystem; und solche Atome, die an sich der leblosen Natur angehören, sind hingeordnet auf den noch wunderbareren Bau der Lebewesen. André arbeitet mit chemischen Formeln und biologischen Fachausdrücken, aber doch für den etwas vorgebildeten Leser verständlich; er verwendet den weitaus größten Teil seines Buches dazu, uns Tatsachen der Biologie vorzuführen, aber unter der besondern Rücksicht der wundervollen Zuordnung der unbelebten Stoffe zu den Lebewesen, ihrer Zweckdienlichkeit für Pflanzen und Tiere. Dann weist er hin auf die in den Einzelorganismen obwaltenden Harmonien der aufbauenden und regulierenden Stoffe. Weiter öffnet sich der Blick auf die Beziehungen der Einzelwesen zueinander und zum Naturganzen, das, um an einen Vergleich des hl. Thomas (Summa theol. 1, q. 25, a. 6 ad 3) anzuknüpfen, einer wohlgestimmten Harfe gleicht, auf der die Hand des Schöpfers spielt, oder vielmehr, die der Schöpfer so wunderbar mit seinem Hauch beseelt hat, daß sie sich selbst spielt und in Harmonie erhält. Keine Saite ist zu straff oder zu schlaff gespannt. Das Naturganze regelt sich selbst durch das „Kompensationsgesetz", und weist mit seiner aus schier unendlich vielen Teilen aufgebauten Ordnung unweigerlich über sich selbst hinaus zu dem Einen, der alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat. Mit Recht zieht André die Zweckbeziehung hinein in das sogenannte henologische Prinzip, jenes metaphysische Gesetz, das den Weg vom Vielen zum Einen zeigt. Was so, wie die Teile des Weltganzen, auf einander hingeordnet ist, das ist von einem Höheren zu dieser Harmonie vereinigt.

August Deneffe S. J.

Zeitfragen.

1. Die Zukunft der politischen Parteien. Von Dr. Hans Nawiasky,

Professor an der Universität München. 8° (24 S.) München 1924, Fr. A. Pfeiffer. *M* —.50

Die Schrift enthält keine Prophezeiung über das künftige Schicksal unserer politischen Parteien. Ausgehend von den heute gangbaren Einwänden gegen den Parlamentarismus, zeigt der Verfasser aus dem Wesen des modernen konstitutionellen Staates die Notwendigkeit politischer Parteien. Alle Versuche, sie durch wirtschaftliche Gruppen oder Diktatur zu beseitigen, führen auf Umwegen wieder zu ihrer Einführung. Nicht Abschaffung, sondern ethische Aufwertung der Parteien muß daher die Losung sein. Je mehr sich die einzelnen Parteien als Teile und Hilfskräfte des Staates fühlen, desto besser werden sie dem Volkswohl dienen und auch den Weg zu gegenseitiger Verständigung und Zusammenarbeit finden. Sachliches, besonnenes Urteil zeichnet die Schrift aus, die sich bewußt von den heute in politischen Dingen üblichen Phrasen frei hält.

2. Das Gutachten der Sachverständigen und die Volkswirtschaft. Von Dr. Adolf Weber, Professor der wirtschaftlichen Staatswissenschaften an der Universität München. 8° (38 S.) Ebenda 1924. *M* 1.—

Der angesehene Volkswirtschaftslehrer gibt ein Bild des Dawes-Gutachtens, prüft in strenger Sachlichkeit dessen gewaltige Bedeutung für unseres Volkes Schicksal und empfiehlt dringend seine Annahme, weil er darin trotz der geforderten schweren Opfer die einzige Rettung vor dem Untergang sieht. Der Deutsche könne nicht auf Möglichkeiten warten, die im Rahmen jeder Realpolitik Unmöglichkeiten sind, und solle nicht mit dem Kopf durch die Wand rennen, sondern ihn für edlere Zwecke benützen.

Es ist nicht meines Amtes, für oder wider die Annahme des Dawes-Berichts Stellung zu nehmen. Aber ein Blick in diese Schrift genügt, um die Lächerlichkeit einzusehen, diese politisch und wirtschaftlich so überaus verwickelte und undurchsichtige Frage in Volksversammlungen oder gar durch Volksabstimmung zur Entscheidung bringen zu wollen.

Auch das mag eigens hervorgehoben werden, daß hier ein Vertreter der Volkswirtschaftslehre den Mut findet, in einer Lebensfrage des deutschen Volkes auf Grund seiner wissenschaftlichen Sachkenntnis einen bestimmten Rat zu geben. Nachträglich Kritik zu üben, wenn Erfolg oder Fehlschlag einer Maßnahme klar zu Tage liegt, ist leicht und von geringem Nutzen. Was wir brauchen, sind erfahrene Männer, die in der Stunde der Entschließung unser Volk sachverständig beraten — mit warmem Herzen für Deutschlands Wohl und Ehre, aber auch mit nüchternem Blick für die grausamen Tatsachen der Wirklichkeit. Das tut Adolf Weber, und deshalb verdient er gehört zu werden.

3. Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland. Von Dr. P. Erhard Schlund O.F.M. 29.—30. Tausend. 8° (78 S.) Ebenda 1924. *M* 1.80

Die Schrift hat mit Recht weite Verbreitung gefunden; denn sie leuchtet mit scharfem Spürsinn in alle die Schlupfwinkel und Irrgänge hinein, aus denen von „völkischer" Seite immer wieder der religiöse Hader geschürt und die nationale Bewegung vergiftet wird. Katholiken wie gläubige Protestanten haben vor diesem neugermanischen Heidentum auf der Hut zu sein. Es ist wirklich ein Werk stellvertretender Buße, daß der Verfasser mit emsigstem Fleiß den vielen, verstreuten Spuren einer teils kindischen, teils gotteslästerischen Deutschtümelei nachgegangen ist und sie übersichtlich zum Nutzen der Leser aufgezeichnet hat. Manche Erscheinungen, denen er mit den Waffen der Wissenschaft begegnet, erklären sich wohl am besten pathologisch; es sind Fieberschauer einer verwirrten Zeit. Immerhin ist es notwendig, den noch gesunden Teil des Volkes vor Ansteckung zu bewahren, und dafür leistet die sorgfältig gearbeitete Schrift treffliche Dienste. — S. 13 ist wenigstens Ludwig Richter zu streichen. Bei einer Neuauflage wäre den Praktikern wohl erwünscht, wenn der Verfasser ein Verzeichnis der hauptsächlichen „neugermanischen" Zeitschriften mit genauer Angabe des Erscheinungsortes, Verlags und Herausgebers beifügen wollte.

4. Der Jungdeutsche Orden (Jungdo). Von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. 8° (57 S.) Ebenda 1924. *M* 1.20

Der Jungdeutsche Orden erstrebt seiner Verfassung gemäß die deutsche Volksgemeinschaft auf christlicher Grundlage. Zu diesem Zwecke sammelt er die deutsche Jugend in Verbänden, die nach Art der alten Ritterorden gegliedert sind. Die Zahl der Mitglieder wird auf mehrere Hunderttausend angegeben, unter denen sich auch viele Katholiken befinden. Über die Beurteilung des Ordens vom katholischen Standpunkt ist ein Streit entstanden, der bis jetzt noch nicht ausgefochten ist. Der deutsche Episkopat steht bisher praktisch auf dem Standpunkt, daß der Klerus vorsichtige Zurückhaltung üben

solle, zumal die weitere Verwirklichung des Programms noch abzuwarten sei.

Um ein Urteil in der Sache selbst zu ermöglichen, hat der Verfasser ein reiches Material übersichtlich und kritisch zusammengestellt, das allerdings schwere Anklagen gegen den Orden enthält und diesen wenigstens zu einer ernsten Gewissenserforschung veranlassen sollte. Bei manchen Einzelheiten wäre angesichts der gärenden Unruhe der Zeit wohl ein milderes Urteil zulässig, und man muß schließlich nicht nur den einzelnen Menschen, sondern auch den Organisationen die Möglichkeit geben, begangene Fehler wieder gutzumachen. Vieles wird ja auch im Jungdo von den jeweiligen Führern und Gruppen abhängen. Aber was der Verfasser über und gegen den Orden sagt, ist doch so schwerwiegend, daß die deutschen Katholiken über die weitere Entwicklung aufmerksam wachen müssen und sich nicht vertrauensselig mit einigen schönen Programmsätzen zufrieden geben dürfen.

Dem nachdenklichen Leser dieser Schrift kommt unwillkürlich die große Aufgabe zum Bewußtsein, die sich aus der nationalen Bewegung unserer Tage für die deutschen Katholiken ergibt. Einerseits sollen wir uns gewiß vor einem überspannten, widerchristlichen Nationalismus hüten; anderseits aber wäre es auch verkehrt und verhängnisvoll, wenn wir den berechtigten Zielen der nationalen Bewegung Verständnis und Förderung versagten. Bloße Bekämpfung von Auswüchsen und Verbote genügen nicht, positive Mitarbeit ist notwendig. Nun stehen wir aber vor der unleugbaren Tatsache, daß große Teile auch der katholischen Jugend den völkischen, interkonfessionellen Verbänden zuströmen. Wo liegt der Grund? Fehlt es auf unserer Seite an religiöser Belehrung und Erziehung oder an Gelegenheit zu nationaler Betätigung und Ertüchtigung? Ich wage die Frage nicht zu entscheiden, aber sie muß gestellt und gründlich, ohne Selbstschmeichelei geprüft werden. Die stete Beteuerung, daß bei uns für alles aufs beste gesorgt sei, könnte leicht zu einer schlimmen Selbsttäuschung führen, der ein jähes Erwachen folgen würde. Bei näherem Zusehen ergäbe sich auch, daß unsere Jugend am meisten leidet unter der Unklarheit, Rechthaberei und Uneinigkeit der — Erwachsenen. Daher sucht sie die Rettung auf eigenen Wegen, die dann wieder von den Erwachsenen oft nicht gebilligt werden können. Hier liegt ein schweres Zeitproblem. Nur wer die Jugend im Innern recht erfaßt, wird sie bei seiner Fahne halten können.

Schlund betont den wissenschaftlichen Charakter seiner Arbeit, und es ist anzuerkennen, daß er keine Mühe gescheut hat, um seine Darlegung auf sichere Gründe und die ersten Quellen zu stützen. Immerhin bleibt die Frage offen, ob es eine Wissenschaft von solch neuen Tagesgebilden gibt, da sich das Objekt der Untersuchung ständig wandelt oder doch wandeln kann. Es genügt in diesen Dingen ein praktisch zuverlässiges Richtmaß, und zu dessen Erlangung hat der Verfasser in dankenswerter Weise beigetragen.

5. Deutschland zur Zeit seiner größten Schmach. Ein Bild gezeichnet aus zorniger Liebe von Paul Sieberts. 8° (106 S.) München-Kempten 1923, Kösel-Pustet. *M.* —.90

Diese von manchen Seiten gepriesene, Ende 1923 erschienene Schrift ist doch aus argem Parteigeist geboren. Alles, was wir Deutsche an Bitterkeit in den letzten Jahren herunterschlucken mußten, wird uns hier noch einmal aufgetischt. Cui bono?

Es ist natürlich leicht, den seit 1918 führenden Männern und Parteien Irrtümer und Mißgriffe nachzuweisen, und es wäre die unglücklichste Apologie, alle ihre Maßnahmen als objektiv richtig verteidigen zu wollen. Aber was man auch sagen mag, sie haben bei all ihrer Irrtumsfähigkeit den Mut gehabt, in verzweifelter Zeit die Verantwortung auf sich zu nehmen, und haben trotz allem bisher die Einheit des Reiches erhalten und das Versinken in ein völliges Chaos verhütet. Das ist, an den Wünschen unseres Herzens gemessen, wenig, aber es ist viel angesichts der politisch und wirtschaftlich gegebenen Verhältnisse. Forderungen stellen ist sehr leicht, aber den Weg zu ihrer Verwirklichung finden, ist schwer. Mit Ausdrücken wie „kindisch einfältigen oder verbrecherisch raffinierten Regierungskünsten", „Monstrum gesetzgeberischer Schamlosigkeit" u. dgl. nützt man gewiß nicht dem Gesamtwohl. Deshalb möchte ich dem Verfasser seine eigenen Worte entgegenhalten: „Mehr Liebe und mehr Verstehenwollen", zumal da seine eigenen Verbesserungsvorschläge kaum über allgemeine Wahrheiten hinausgehen.

Bei jedem Wort, das heute ein Deutscher spricht oder schreibt, sollte er sich fragen: „Diene ich damit der Einigkeit meines Volkes?" Hätte der Verfasser sich diese ernste Frage gestellt, dann wäre manches „zornige" Wort — Zorn ist ein schlechter Berater — ungeschrieben geblieben.

6. Zur Grundlegung einer katholischen Politik. Von Dr. Ernst Michel. Zweite,

vollständig umgearbeitete Aufl. 8° (62 S.) (Schriftenreihe der Rhein-Mainischen Volkszeitung „Volk im Werden".) Frankfurt a. M. 1924, Carolus-Druckerei. *M* 1.—

Das alte Problem: Kirche und Welt, Katholik und Politik, erlebt immer wieder neue Auferstehungen. Mit hohem Idealismus wendet sich der Verfasser dieser Frage zu; er sieht die Lösung in einer Politik „aus dem Glauben", d. h. in einer Erfassung und Durchdringung der politischen Aufgaben durch glaubenserfüllte, selbstverantwortliche, sozial empfindende einzelne Persönlichkeiten, während er katholische Parteien ablehnt. Alles, was er darüber schreibt, wird ein benigne auslegender „beharrlicher" Leser richtig verstehen können, wenn es auch nicht so unerhört neu ist, wie es dem Verfasser zu sein scheint. Indessen ist die Sprache so abstrakt, daß die Auswirkungen auf das praktische Handeln kaum sichtbar sind. Daher wird die Schrift dem Politiker, der immer von der Frage bedrängt wird: „Was muß ich nun tun?" kaum etwas Sonderliches bieten. Vieles ließe sich auch schlichter und klarer sagen; denn nach meiner, heute anscheinend veralteten Ansicht sollte alles Lehren eigentlich ein Vereinfachen sein. Die Kirche wirkt übrigens auf die Welt nicht nur durch die Kraft ihrer Liebestat, sondern auch durch Einschärfung ihrer Gesetze und Erlaß konkreter Entscheidungen. Wenn nach Augustinus der Christ die natürliche Welt nur gebrauchen (uti), nicht aber genießen (frui) soll, so versteht er unter frui das Ruhen in dem letzten, absoluten Gut, und in diesem Sinne ist sein Ausspruch unanfechtbar. Im allgemeinen sollte der Ausdruck „katholische Politik" gemieden werden, um den Irrtum auszuschließen, als könnten die politischen Maßnahmen, was ja auch Michel ablehnt, einfach aus dem katholischen Glauben abgeleitet werden. Die Bemerkung über den Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" (S. 50) ist zum mindesten mißverständlich.

7. Zeit der Wende. Von Prof. Dr. Friedrich Dessauer. 8° (75 S.) Ebenda 1924. *M* 1.—

Dessauer bietet eine Sammlung von gelegentlichen Aufsätzen zur Zeitgeschichte. Krieg, Revolution, Friedensverhandlungen, innere und äußere Politik, Klassengegensätze und Volksbildungsfragen kommen zur Besprechung. Der Rückblick in die Vergangenheit zeigt maßvolles Urteil; die Vorschläge für die Zukunft sind meist sehr allgemein gehalten, bekunden aber einen erfreulichen Optimismus, der zur Tat und Eintracht aufruft. Manches, das nur Tagesinteresse hatte, ist heute schon überholt; anderes zeugt von den Illusionen, denen wir uns hingegeben haben (S. 25). Daß die Revolution ein Sieg von Ideen gewesen sei, möchte ich nicht nachsprechen; sie war weit eher eine Ermüdungs- und Abstumpfungserscheinung, bei der die Ideen nur allzusehr gefehlt haben. Der Vergleich zwischen Amerikanern und Deutschen (S. 48) darf nicht verallgemeinert werden. Geschimpft wird mit und ohne Grund in allen Zonen. Auch sonst verrät der Verfasser eine Vorliebe für Amerika, das uns aber trotz seines Reichtums nicht schlechthin als Vorbild gelten soll. An dem heutigen Elend in Europa trägt Amerika ein gerütteltes Maß der Schuld. Im letzten Aufsatz müßte wohl noch schärfer zwischen geordneter Selbstliebe und Selbstsucht unterschieden werden. Max Pribilla S. J.

Deutsche Literatur.

1. Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. Von Josef Nadler. Zweite Auflage. I. Band: Die altdeutschen Stämme 800—1740. II. Band: Sachsen und das Neusiedelland 800—1786. Lex. (XII u. 636 S.; XII u. 668 S.) Regensburg 1923, Habbel. Grundpreis *M* 12.—, geb. 18.—; 14.—, geb. 20.—
2. Das deutsche Theater und Drama seit Schillers Tod. Von Wilhelm Kosch. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. (3. u. 4. Tausend.) 8° (VIII u. 342 S.) Leipzig (o. J.), Vier-Quellen-Verlag. Grundpreis *M* 14.—; geb. 20.—
3. Biologie deutscher Dichter und Denker. Von Otto Hamann. gr. 8° (194 S.) Zürich-Leipzig-Wien (o. J.), Amalthea-Verlag. Grundpreis *M* 8.—

1. Ein achtunggebietendes wissenschaftliches Werk, das an Ausmaß der Stoffbeherrschung und Glanz der Sprache, nicht zuletzt auch in der reichen Ausstattung seinesgleichen sucht, erscheint hier in neuer, sorgfältig verbesserter, ergänzter und teilweise stark erweiterter Auflage. Untertitel und Kapitelüberschriften der beiden Bände deuten schon an, daß Nadler nicht davor zurückschreckte, größere Änderungen in seiner literargeschichtlichen Darstellung vorzunehmen. Die wichtigste ist eine Neugruppierung der einzelnen Abschnitte: jeder der beiden Bände enthält Teile des ersten, zweiten und dritten Bandes der alten Auflage. Die Literatur der altdeutschen Stämme wird jetzt im ersten Band bis zum Jahre 1740 verfolgt (früher nur bis 1600). Der zweite Band ist

nun ausschließlich Sachsen und dem Neusiedelland gewidmet (früher hieß der Titel: Die Neustämme von 1300, die Altstämme von 1600 bis 1780). Auch ganz neue Abschnitte sind hinzugekommen, und die alten wurden da und dort durch Zusätze oder Auslassungen ergänzt oder gekürzt. Sehr dankenswert sind die gegenüber der ersten Auflage bedeutend vermehrten wissenschaftlichen Belege, Personenverzeichnisse und Sachregister des Anhangs. Wenn einmal das ganze kühne Unternehmen in der neuen Auflage abgeschlossen vorliegt, wird sich Gelegenheit bieten, das Werk in seiner veränderten Gestalt eingehender zu würdigen. Schon die „Leitgedanken", mit denen Nadler diesmal den ersten Band einführt, lassen übrigens erkennen, daß der Verfasser trotz aller Änderungen an den Grundlinien seiner Auffassung festhält. Daß wir den Satz: „Romantik ist ostdeutsche Renaissance", den Nadler hier wiederholt, nicht für richtig halten, und daß man auch gegen die geistvolle, aber allzu schematische Scheidung Westrom-Ostrom schwerwiegende Bedenken ins Feld führen kann, wurde in den „Stimmen" schon öfter und zur Genüge betont. Heute möchten wir daher von diesen und andern strittigen Punkten absehen und lediglich der Freude Ausdruck geben, daß ein so hochbedeutendes Wert in verhältnismäßig kurzer Zeit eine neue Auflage erlebt.

2. Über Theater und Drama ist im letzten Jahrzehnt gar viel geplant, geredet, geträumt und geschrieben worden. Die große Mehrzahl der hier in Betracht kommenden Schriften gehört zur Tagesliteratur: sie erscheint, macht einiges Aufsehen und — wird vergessen. Was an gründlichen Arbeiten auf diesem vielerörterten Gebiet vorliegt, hat Prof. Dr. Kosch in seinem völlig neu bearbeiteten Buche weitgehend berücksichtigt. Manche Abschnitte haben eine durchgreifende Änderung erfahren. Auch in den andern erkennt man überall das Streben des Verfassers nach geistiger Durchdringung des Stoffes, vorurteilsfreier, gerechter Würdigung der einzelnen literarischen Erscheinungen, verständnisvoller Beachtung der innern und äußern Bedingungen ihres Werdens und Wachsens, ihrer Wirkung auf die Zeitgenossen, ihrer Bedeutung für die Nachwelt. Die Kapitel: „Das Drama im Zeitalter der Romantik", „Grillparzer und die klassisch-romantischen Epigonen", „Raimund und das Volksstück", „Laube und das Burgtheater", zeigen nicht nur die große Belesenheit des Verfassers, sondern vor allem auch seine genaue Vertrautheit mit den österreichischen, zumal mit den Wiener Bühnenverhältnissen und der nationalen oder stammesgeschichtlichen Eigenart der betreffenden Dichter und ihrer Geistesprodukte.

Gegenüber den jüngsten unter unsern Dramatikern ist Kosch mit seinem Lob durchweg merklich zurückhaltend, vorsichtig und sorgfältig beherrscht im Ausdruck. Offenbar hält er manche von ihren Darbietungen noch nicht für spruchreif, betrachtet sie vielmehr als stark problematisch. Andere lehnt er deutlich, wenn auch zumeist ohne Schroffheit, ab. Diese Art seines kritischen Verfahrens sticht wohltuend ab von den geräuschvollen Lobpreisungen, die wir nun schon seit Jahren über so manche Halbtalente unter unseren jugendlichen Bühnendichtern in einem großen Teil der Presse zu lesen gewohnt sind. Sie erscheint auch durch einige neueste Kundgebungen gerechtfertigt, die zumeist aus den Kreisen des Bühnenvolksbundes selbst oder ihm nahestehender literarischer Kritiker erfolgten (von Leo Weismantel im Literarischen Echo vom 1. Juni 1923, von Dr. Philipp Funk in der Literar. Beilage zum Bayer. Kurier vom 9. Juli 1923, von Gustav Stezenbach in der Allgem. Rundschau vom 28. Juni 1923), und die aufs nachdrücklichste betonen, daß von einer Hochblüte des katholischen Dramas, in der wir uns nach den Versicherungen so manch eines jugendlichen Theaterenthusiasten schon längst mitten drin befinden, noch wenig zu bemerken ist. Fast 50 Druckseiten „Annalen", d. h. Verzeichnisse der bedeutendsten oder doch bekanntesten Bühnenstücke vom Jahre 1805 bis 1922 in chronologischer Reihenfolge, und ein zuverlässiges Personenregister vervollständigen den Wert des geschmackvoll ausgestatteten Buches von Kosch, das dem Leiter von Volksbühnen wie dem Jugenderzieher, dem Literaturfreund wie dem Fachgelehrten die vortrefflichsten Dienste leisten wird.

3. Otto Hamann setzt sich in seiner Schrift das Ziel, „die Zusammenhänge geistigen Schaffens mit dem körperlichen Substrat darzustellen, und versucht an den genialen Köpfen, die das deutsche Volk im abgelaufenen letzten Jahrhundert hervorgebracht hat, zu zeigen, wie diese Genies, kraft Anlage, Erziehung, körperlicher Konstitution und Lebensumstände so werden mußten, wie sie in der Geschichte dastehen". Das alte Gesetz, daß die künstlerischen Kräfte am Widerstand erstarken, besitzt nach ihm auch in der Literatur Geltung. „Ohne Leid und Not, ohne zeitweise Hemmungen hat noch kein Mensch die Unsterblichkeit erlangt" (aus dem Vorwort). Demgemäß behandelt der Verfasser im allgemeinen, grundlegenden Teil zunächst kurz die „Probleme der Naturwissenschaft und Medizin", gibt dann

eine „Kritik der medizinischen Erkenntnis", ergeht sich etwas weitläufiger über die Themata „Psychologie und Parapsychologie", „Gehirn und Nerven", „Rassenkreuzung, Vererbung und Eugenik" und versucht schließlich die Begriffe „genialer Mensch" und „künstlerisches Schaffen" klarzulegen. Der zweite (Haupt-) Teil enthält die „Pathographien" von nicht weniger als 83 Dichtern und Denkern von Kant und Hamann bis auf Hauptmann, Bismarck, Wedekind und Rainer Maria Rilke. Im dritten (Schluß-) Teil erörtert der Verfasser „Das Wesen des Geistes", „Die Stellung der Religion im modernen Geistesleben" und „Die Magie des Todes".

Das interessante Buch enthält sehr viel und zum Teil recht brauchbares Material zur Erkenntnis der biologischen Bedingungen des geistigen Arbeitens und Wirkens, bietet aber einstweilen noch keine volle Klärung der einschlägigen Fragen, noch weniger deren befriedigende Lösung. Der grundlegende, allzu knapp geratene Teil sollte einer nochmaligen Durcharbeitung unterzogen werden. Auch die „Pathographien" lassen in den meisten Stücken viel zu wünschen übrig und sind nach Umfang und Darstellung sehr ungleich ausgefallen. Doch ist zuzugeben, daß ein so schwieriges Thema unmöglich im ersten Wurf bewältigt werden kann. Vielleicht bietet sich für den Verfasser später Gelegenheit, uns in einer Neuauflage zugleich eine Neubearbeitung des heute so viel erörterten Gegenstandes vorzulegen. Namentlich wäre zu wünschen, daß der dritte Teil klarer und einwandfreier gestaltet würde. Der Verfasser ist, wie aus manchen Äußerungen hervorzugehen scheint, katholischer Arzt. Es könnte dem Buche nicht schaden, wenn seine eigene religiöse Auffassung (nicht bloß die Ansichten eines Eucken oder anderer), wo es am Platze ist, folgerichtig und deutlich zum Ausdruck käme.

Alois Stockmann S. J.

Kunstgeschichte.

Das Stuttgarter Passionale. Von Albert Böckler. Folio. (68 S. Text nebst 176 Abb. auf 86 Tafeln.) Augsburg 1923, Dr. Filsers Verlag. *G.-M* 45.—

Die vorliegende Veröffentlichung, typographisch eine erstklassige Leistung, hat zum Gegenstand ein aus dem Benediktinerkloster Zwiefalten stammendes, heute in der Landesbibliothek zu Stuttgart befindliches Passionale, jenes im Mittelalter beim Chorgebet gebräuchliche Buch, in dem die in der Matutin zur Verlesung kommenden Heiligenleben aufgezeichnet waren; „Passionale" genannt, weil diese Lesungen vornehmlich Leidensgeschichten von Märtyrern waren. Das Stuttgarter Passionale umfaßt drei Bände, von denen im großen und ganzen der erste dem Winter- und Frühlingsteil, der zweite dem Sommerteil, der dritte dem Herbstteil des Breviers entspricht, wenngleich nicht ohne mehrfache Abweichungen von der Ordnung des Kalendariums. Der erste Band datiert nach den Feststellungen des Herausgebers aus dem ersten Viertel des 12. Jahrhunderts. Der zweite und dritte dürften nach der Form, welche die Mitra auf ihren Miniaturen zeigt, nicht viel jünger sein. Jedenfalls waren um 1165 bereits alle drei vorhanden.

Das Passionale ist außerordentlich reich an Miniaturen, wodurch es für die Geschichte der süddeutschen, besonders aber der schwäbischen Miniaturmalerei des 12. Jahrhunderts von hervorragender Bedeutung ist. Abgesehen von zwei ganzseitigen Bildern, bestehen die übrigen Miniaturen teils aus Einschaltbildern, teils aus Initialen mit oder ohne Figurenwerk. Die Bilder geben meist eine in den Lesungen erwähnte, durch ein Zeichen am Rand des Textes gekennzeichnete Begebenheit wieder. Darstellerisch und stilistisch stehen sie auf dem Boden der Miniaturmalerei der bayrischen Klosterschulen des späten 11. und des 12. Jahrhunderts, die für sie die Vorlagen geboten haben, doch glaubt der Herausgeber auch einen gewissen Einfluß der oberitalischen Miniaturmalerei sowie der Arbeiten der Einsiedler Klosterschule in ihnen nachweisen zu können. Entstanden ist die Handschrift, wie er sehr wahrscheinlich macht, wohl in der Hirsauer Schreibstube, in der alle Voraussetzungen für ihre Herstellung, namentlich auch das Vorlagenmaterial, für die Miniaturen gegeben waren. Jedenfalls gehören die Miniaturen des Passionale in den weiteren Kreis der in den Hirsauer Tochterklöstern ihren Einfluß geltend machenden Miniatorenschule des Stammklosters. Vielleicht wäre es nützlich gewesen, zur Beantwortung der Frage nach dem Entstehungsort der Handschrift jenen Miniaturen eine Beachtung zu schenken, welche Kirchenbauten wiedergeben, besonders Bild 8 und 132 mit ihren völlig gleichartigen Darstellungen einer fünftürmigen Kirche, da die Annahme sich nahelegt, der Maler habe als Vorbild für diese die eigene Klosterkirche genommen. Weitere Untersuchungen, für welche die vorliegende Veröffentlichung mit ihren vorzüglichen Abbildungen der Miniaturen des Passionale alle notwendigen Unterlagen bietet, werden die Herkunft und Schulzusammenhänge der Hand-

schrift wohl noch mehr aufhellen. Daß Miniaturen bayrischer Klosterschulen für diese als Vorlagen dienten, dafür spricht namentlich auch das auf einer Anzahl von Bildern wiederkehrende bischöfliche Rationale, ein pontifikaler Schulterschmuck, der im 12. Jahrhundert besonders bei den fränkischen und bayrischen Bischöfen in Gebrauch war.

Der Wert der vorliegenden Veröffentlichung beschränkt sich aber nicht bloß auf die Bedeutung, welche sie für die Geschichte der süddeutschen Miniaturmalerei des 12. Jahrhunderts hat, sie ist auch für die Ikonographie dieser Zeit sehr wichtig und lehrreich, da kaum in einer andern deutschen Handschrift des 12. Jahrhunderts sich so viele und so mannigfaltige Darstellungen aus der Heiligenlegende zusammenfinden wie im Stuttgarter Passionale. Die Erklärung, welche der Herausgeber an der Hand des Textes den Miniaturen angedeihen läßt, erleichtert in hohem Maße deren Verständnis. In der schwer deutbaren Darstellung der Abbildung 121 kann man indessen unmöglich den Empfang der Apostel durch die Mutter Gottes sehen, eine Auffassung, die durch die Mönchstracht der Maria entgegentretenden Personen durchaus ausgeschlossen ist. Ich möchte die Miniatur als eine Huldigung deuten, welche der hl. Benedikt und andere Heilige des Benediktinerordens der Gottesmutter bereiten. Die zwischen der Vita s. Magni und der Vita s. Aurelii eingeschaltete Miniatur könnte die Gründung von Füssen durch den hl. Magnus darstellen. Das auf Bild 20 am Turm aufgehängte Schwert wird wohl als Richtschwert zu verstehen sein. Statt interprete Euphemio ist in der Erklärung der in Bild 11 wiedergegebenen Miniatur zu setzen: interprete Urso subdiacono.

Auch für unsere Kenntnis der Tracht des 12. Jahrhunderts bieten die Miniaturen des Passionale sehr reiches und wichtiges Material. Freilich muß man sie nach dieser Seite hin mit einiger Vorsicht benützen. Denn man hat nicht nur bei ihnen wie überhaupt bei den mittelalterlichen Miniaturen mit gelegentlichen künstlerischen Freiheiten und Schöpfungen der Phantasie des Malers zu rechnen, man muß namentlich auch zwischen Gewandstücken, welche den Miniatoren von Augenschein bekannt waren, und solchen, die sie bloß von Hörensagen oder aus mehr oder weniger zuverlässigen Vorlagen kannten, wie die Tiara, das Pallium, das Rationale, die antike Kleidung, unterscheiden. Nur in Bezug auf die ersten sind die Miniaturen zuverlässig, aber auch lehrreich. Vielleicht hätte das in den im übrigen vortrefflichen Ausführungen, welche der Herausgeber der auf den Miniaturen des Passionale uns entgegentretenden Tracht widmet, noch etwas mehr betont werden können.

Einer Empfehlung bedarf die vorzüglich ausgestattete, von eingehenden, sorgfältigen Studien zeugende Veröffentlichung kaum. Sie ist eine höchst wichtige Ergänzung der Arbeiten Swarzenskis über die süddeutschen Malereien des Mittelalters. Wer immer sich mit der süddeutschen Miniaturenmalerei des 12. Jahrhunderts beschäftigen will, dem ist sie schlechthin unentbehrlich.

Josef Braun S. J.

Umschau.

Luthers Pecca fortiter.

In der jüngst erschienenen Neuausgabe der beiden ersten Bände seines großen Lutherwerkes würdigt H. Grisar im Nachtrag[1] zum zweiten Bande S. 823 (Sonderdruck S. 37) die seit der ersten Auflage (1911) hinzugekommene Literatur über das vielerörterte Wort Luthers pecca fortiter. In Betracht kommen vor allem die eingehende Abhandlung von Ferdinand Kattenbusch in der Festgabe für Theodor von Haering: „Studien zur systematischen Theologie", herausgegeben von Friedrich Traub (Tübingen 1918), 50—75, und die Ausführungen von Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I[3] Luther (Tübingen 1923) 235 ff.

Die umstrittene Stelle steht im Schlußabsatz eines Briefes, den Luther am 1. August 1521 von der Wartburg aus an Melanchthon geschrieben hat (Luthers Briefwechsel von Enders III [1889] Nr. 449, S. 208; de Wette, Luthers Briefe II [1826] 37). Der Brief, der den katholischen Zeitgenossen Luthers nicht bekannt war und erstmalig 1556 im Druck veröffentlicht wurde, scheint nur als Bruchstück erhalten; auch fehlt uns Melanchthons Brief, auf den Luther hier antwortet.

Luther spricht zunächst von der Keuschheitsverpflichtung der Priester und Mönche, dann vom Empfang des Abendmahls unter beiden Gestalten und von der drohenden Heimsuchung Deutschlands durch die Strafgerichte Gottes. Zum Schlusse wendet er sich unvermittelt, vielleicht nach einer Lücke, in vertraulichem, persönlichem Tone an Melanchthon selbst und seine Gewissensbedenken. In diesem Abschnitt heißt es: Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. Übersetzt würde die Stelle etwa lauten: „Sei ein Sünder und sündige tapfer, aber vertraue (glaube) tapferer und freue dich in Christus, der da ist Sieger über Sünde, Tod und Welt." Diese Übersetzung sei aber nur als eine vorläufige hingestellt; denn die genaue sinngemäße hängt eben von der Auslegung ab, die man dem Satze geben zu müssen glaubt.

Welches ist nun der wahre Sinn dieser an sich gewiß befremdlichen Stelle? Das ist seit langem eine Streitfrage nicht nur zwischen den katholischen und protestantischen Lutherforschern, sondern auch unter den protestantischen Gelehrten, die durchaus nicht einig gehen.

Nimmt man die Worte so, wie sie liegen, ohne den Zusammenhang und die Eigenart Luthers zu berücksichtigen, so könnte man in ihnen eine Aufforderung zu „kräftigem Sündigen" sehen, vorausgesetzt, daß man noch kräftiger glaube. In der Tat haben manche katholische Erklärer dem Satze diese „verruchte" Deutung gegeben. Aber auch auf protestantischer Seite hat diese Auslegung wenigstens vereinzelt Anklang gefunden. So will die protestantische Schriftstellerin Ricarda Huch in ihrem Buche „Luthers Glaube. Briefe an einen Freund"[1] in den Worten Luthers so etwas wie ein Bekenntnis über den „Segen" finden, der im Sündigen liege: „Wenn Luther jemand ermahnt zu sündigen, so will er, daß er sich so selbstsüchtig zeige, wie er ist; ordentliche, kräftige Sünden, auf die kommt es an, offene und offenbare, die der Welt und einem selbst unwiderleglich zeigen, daß man ein Sünder ist.... Ja, die Sünde muß geäußert, nicht nach innen verdrängt, sie muß begangen und bekannt werden, sonst vergiftet und zerfrißt sie das Innere."

So unvorsichtig die Ausdrucksweise Huchs ist, so ist ihr verwegener Gedankengang doch inhaltlich nicht in allem unrichtig. Lieber eine offene Sünde als ein scheinheiliges Spielen und Paktieren mit der Sünde! Auch Augustinus[2] „wagt" es ja zu sagen, „es sei den Stolzen heilsam, in eine offensichtliche, greifbare Sünde zu fallen, damit sie derenthalben sich mißfallen, die durch ihre Selbstgefälligkeit schon längst gefallen sind". Gewiß ist es für den unbußfertigen, eitlen Sünder besser, durch offensichtliche Vergehen an seine Schuld erinnert zu werden, als daß das Gift der Sünde unbeachtet in seinem Innern weiter um sich greife.

Indessen, so zutreffend diese Bemerkung an sich sein mag, so stimmen doch heute alle besonnenen Lutherforscher darin überein, daß in unserer Stelle weder eine Aufforderung zur

[1] Die Nachträge sind auch als Sonderdruck erschienen (Freiburg 1924, Herder, S. 48). Das Werk selbst ist, als Manuldruck hergestellt, unverändert geblieben.

[1] Leipzig 1916, 16; vgl. ebd. 20 199.

[2] De civitate Dei 14, 13, n. 2; Migne, Patr. lat. XLI 422. Vgl. S. Thomas, Summa theol. 2, 2, q. 162, a. 6 ad 3.

Sünde noch eine Äußerung über einen derartigen „Segen" der Sünde enthalten ist. Denn, von allem andern abgesehen, hat Luther in seinem Freunde Melanchthon gewiß keinen hoffärtigen Pharisäer gesehen, der durch eine „kräftige" Sünde gleichsam zu entlarven sei.

Es bleibt, nachdem die erste krasse Auslegung abgelehnt ist, die Frage bestehen, wie die Stelle in Wirklichkeit aufzufassen sei. Daß bei ihrer Behandlung Vorsicht geboten ist, war auch katholischen Forschern zum Bewußtsein gekommen; denn das Wort ist zweifellos nicht nur dogmatisch und ethisch, sondern auch psychologisch zu werten. Deshalb hatte schon Möhler (1832) in seiner „Symbolik" (§ 16, S. 125) gemahnt, daß die Stelle „nicht sonderlich urgiert werden darf". Und Grisar (II 160) bemerkt, der ganze Brief, dem das Wort entnommen ist, sei aus der „trübgärenden Stimmung eines exaltierten Gemütes" geschrieben und rede „eine Sprache in übertriebenstem paradoxen Tone"; der Ausspruch pecca fortiter dürfe nicht ohne seinen Zusammenhang betrachtet werden (II 159).

Da es bei Streitfragen immer sehr lehrreich ist, auch die Gegenseite zu vernehmen, so wollen wir zur Kenntnis nehmen, in welcher Weise die Freunde Luthers sein Wort deuten und zu rechtfertigen suchen.

Nach drei verschiedenen Richtungen, die aber nicht weit voneinander entfernt sind und Querverbindungen zulassen, hat man sich bemüht, den Stein des Anstoßes aus dem Wege zu räumen. Der verfängliche Ausspruch könne oder müsse aufgefaßt werden 1. als Trost für ein skrupulös verängstigtes Gewissen, oder 2. als Preis der Gnade gegenüber dem Sünder (Segen des Schuldbewußtseins), oder 3. als Zeugnis für den Schutz, den der Glaube und die Liebe gegen die Sünde verleihen.

1. Die erste Auslegung setzt voraus, daß Melanchthon in seinem Briefe an Luther Gewissensbedenken vorgelegt habe, die in Wahrheit nur Skrupel waren oder doch von Luther dafür gehalten wurden. Unter Skrupeln versteht man die durch nichtige Scheingründe erzeugte Furcht, zu sündigen oder gesündigt zu haben. Die geängstigte Seele sieht sich überall von der Sünde bedroht, die anscheinend ihr unentrinnbares Schicksal ist. Die Skrupulosität ist eine gefährliche seelische Erkrankung, die in ihren stärkeren Graden die geistigen und körperlichen Kräfte zerrütten kann, leicht zu Mutlosigkeit und Verzweiflung führt oder auch in völlige Laxheit umschlägt. Solchen geängstigten und zermürbten Menschen kann der Seelenführer nur helfen, wenn er ihnen Mut und Vertrauen einflößt; unter Umständen kann und muß er ihnen den Rat geben, fortiter, d. h. mit herzhafter Entschlossenheit das zu tun, was ihnen das verwirrte Gewissen (fälschlich) als Sünde vorstellt, um so durch direkten Kampf gegen die innere Anfechtung (agere contra) die seelische Störung zu überwinden. Man muß ihnen also die übertriebene Furcht vor der Sünde nehmen, selbst auf die Gefahr hin, daß sie nun wirklich oder vermeintlich nach ihrem skrupulösen Gewissen sündigen. Ein solcher Rat findet seine Berechtigung nur in der Voraussetzung des anormalen Zustandes des Patienten und darf natürlich nicht als allgemein gegeben aufgefaßt werden. So verschreibt ja auch der Arzt dem Kranken Heilmittel, die Gift für den Gesunden wären.

In diesem Sinne seien nun auch die Worte Luthers an Melanchthon zu verstehen. (Das gleiche gelte von ähnlichen Wendungen in dem Briefe vom Juli [?] 1530 an den durch Schwermut niedergedrückten Hieronymus Weller.) Das pecca fortiter ziele nicht auf wirkliche Sünden, sondern auf Verachtung der eingebildeten, „gemalten" Sünden. Um aber Melanchthon Mut zum Gottvertrauen zu geben, mahne Luther ihn, selbst dann auf Gott zu vertrauen, „auch wenn wir tausend- und tausendmal an einem Tag Unzucht oder Mord begingen". Diese Erklärung liefe also anscheinend auf die Worte hinaus, mit denen Gerson (1363—1429) die Kleinmütigen gegen die Anfechtungen der Verzweiflung wappnen will, auch wenn sie täglich von Sünde zu Sünde stürzten. Gerson, mit dessen Schriften Luther vertraut war, schreibt nämlich: Non aliter vult eadem theologia per summam desperationem de homine, trahere ad summam de Deo spem et per desolationem inaestimabilem et intolerabilem sursum ducere ad solidam consolationem. . . . Dic igitur cogitationi tuae sollicitanti spem deserere, dum non facis certam vocationem tuam per bona opera, quotidie corruens de peccato in peccatum . . . dic respondeas, quod obedis iubenti Deo, qui mille locis Scripturae sacrae praecipit, ut speres in eo. . . . Cuius (Dei) demum tam immensa pietas est, ut nullis peccatis etiam infinitis (si commisissem ea solus) vinci possit hic in via. . . . Conaberis prorsus (mandata Dei servare), sed in adiutorio Altissimi et millies victus millies coronaberis, eo quidem amplius et certius, quo nulla tibi superest fiducia de propriis operibus (De consolatione theologiae 1, 4; I [Antwerpiae 1706] 141 142).

So schreibt Holl (236): „Luther wendet Melanchthon gegenüber denjenigen Erzie-

hungskunstgriff an, mit dem man allein Schwermütigen heraushelfen kann. Er sucht ihm deutlich zu machen, daß er selbst dann noch nicht zu verzweifeln brauchte, wenn er noch tausendmal Ärgeres auf dem Gewissen hätte. Selbst wenn er tausend Unzuchtssünden und tausend Mordtaten an einem Tage beginge, so stünde ihm trotzdem Gottes Gnade immer noch offen." Ebenso J. Köstlin, Luthers Theologie II (Stuttgart 1863) 356 475 (nur in dieser ersten Auflage). Holl hört aus der ganzen Stelle einen „leisen Unterton von Humor" heraus, während Kattenbusch (56) bemerkt, daß Luther rhetorisiere. Unleugbar ist allerdings wenigstens das Schlußwort des Briefes ironisch gemeint: Ora fortiter, es enim fortissimus peccator (Bete tapfer, du bist nämlich ein sehr tapferer Sünder).

Nach der theologischen Seite wäre hier zunächst zu bemerken, daß bedenklicher noch als das pecca fortiter der nachfolgende Satz ist: Sufficit, quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. (Es genügt, daß wir durch den Reichtum der Glorie Gottes das Lamm erkannt [anerkannt] haben, das die Sünde der Welt hinwegnimmt; von diesem wird uns die Sünde nicht losreißen, auch wenn wir tausend- und abertausendmal an einem Tage Unzucht oder Mord verübten.) Dieser Satz kann in sich und im Zusammenhang der Gnadenlehre Luthers doch wohl nicht anders verstanden werden, als daß keine Sünde außer dem Unglauben, nicht einmal Unzucht und Mord, uns von Christus trennen könne. Das ist, wie Otto Ritschl (Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1 [Leipzig 1912] 220) sagt, der „antinomistische Schein", der in der Briefstelle Luthers liegt, und in diesem Satze dürfte er mehr als bloßer Schein sein. Gerson dagegen will nur dem Sünder, auch wenn er unzählige Sünden begangen und dadurch die Gnade Christi verloren hätte, Mut machen, die durch die Sünde verlorene Gnade im Vertrauen auf Gottes unendliche Barmherzigkeit wiederzugewinnen. Das ist dogmatisch und ethisch ein gewaltiger Unterschied.

Aber auch an den unmittelbar vorhergehenden Sätzen des Textes findet die erste bei den Protestanten jetzt sehr beliebte Auslegung eine ernste Schwierigkeit. Luther sagt dort, daß die Gnade wahre, nicht eingebildete Sünde voraussetze und daß Gott nicht die selig mache, die nur eingebildeterweise Sünder seien (Si gratiae praedicator es, gratiam non fictam, sed veram praedica; si vera gratia est, verum, non fictum peccatum ferto. Deus non facit salvos ficte peccatores). Demnach müßte das pecca fortiter doch von wirklichen Sünden gelten.

2. Von dem Zusammenhang mit den vorhergehenden Sätzen kommt daher die zweite Auslegung zu der Deutung der Stelle, wir sollten uns entschieden (fortiter) mit der Tatsache abfinden, nicht nur scheinbare, sondern wirkliche Sünder zu sein. Ja wir sollten unsere Sünden zum Anlaß nehmen, Gott um so rückhaltloser (fortius) zu vertrauen; denn Gottes Barmherzigkeit und Gnade trete gerade im Verhältnis zum (wirklichen) Sünder hervor. Je mehr wir uns als Sünder erkennten und unsere ganze Ohnmacht und Gebrechlichkeit vor Gott einsähen, um so näher kämen wir Gott. Unser Los hienieden sei nicht Sündenlosigkeit und unser Leben kein Reich der Gerechtigkeit. (Peccandum est, quamdiu sic sumus; vita haec non est habitatio iustitiae.) Es gelte, das Schuldbewußtsein mit all seiner Not zu überwinden durch das Vertrauen auf die überschwenglichen Reichtümer der Gnade Jesu Christi. Diese Auffassung wird vertreten z. B. von Wilh. Walther (Für Luther wider Rom [Halle 1906] 572) und Ritschl (a. a. O.); auch F. C. Baur (Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus [Tübingen[2] 1836] 655) und Kattenbusch (54) stehen ihr nahe. (Ritschl nimmt das Schlußwort Luthers sehr ernst.)

Man könnte hier zum Vergleich ein kühnes Wort des Dichters Novalis[1] heranziehen. Dieser sagt einmal: „Die Sünde ist der große Reiz für die Liebe der Gottheit. Je sündiger man sich fühlt, desto christlicher ist man." Dazu bemerkt Hermann Bahr in seinem „Selbstbildnis" (Berlin 1923, 294): „Das ist ein fast verrucht dreistes Wort, aber auch ich habe mir, im Gefühl meiner grenzenlosen Unwürdigkeit, die Rettung nicht anders erklären können, als wie wenn gerade mein Widerstand, mein Sündentroß, mein Gottesspott die Gnade gereizt hätte, mir ihre ganze Wunderkraft zu zeigen." In mannigfacher Weise wiederholt sich ja in der Heilsgeschichte die geheimnisvolle Erfahrung der felix culpa, und die Beispiele sind nicht selten, daß reuige Sünder Gott näher kommen als selbst unbefleckte Reinheit[2]. Dagegen entfernt nichts mehr von Gott als pharisäisches Vertrauen

---

[1] Novalis' Schriften, Fragmente III Nr 366; Ausg. von J. Minor II (Jena 1907) 296.

[2] Ambrosius, Apol. David c. 2. n. 6; Migne, Patr. lat. XIV 854; Gregorius M., Reg. pastor. lib. p. 3, c. 28; Migne, Patr. lat. LXXVII 107.

und Pochen auf die eigene Gerechtigkeit und die eigenen Verdienste.

Gewiß liegt in diesen Gedanken eine tiefe christliche Wahrheit. Nach einem Briefe Luthers an Spalatin vom 21. August 1544 hatte ja sein Ordensoberer Staupitz ihn selbst einst im Kloster mit ähnlichen Erwägungen zu trösten gesucht (de Wette, Luthers Briefe V 680). Aber wenn diese Gedanken nicht mit äußerster Behutsamkeit vorgetragen werden, so führen sie leicht dazu, im Kampfe gegen die Sünde nachzulassen und die Sünde wie ein Verhängnis unserer Natur träge hinzunehmen. Behutsamkeit leuchtet aber aus den Worten Luthers gewiß nicht hervor, wenn auch bei der Person des unmittelbaren Adressaten eine Gefahr des Mißbrauchs nicht vorlag. Jedenfalls sind Novalis und Staupitz nicht so weit gegangen, aus dem Segen des christlichen Schuldbewußtseins zu folgern: pecca fortiter!

3. Die dritte Auslegung betont das fortius fide so stark, daß dadurch das voraufgehende pecca fortiter aufgehoben wird. Die nachfolgende Aufforderung zu starkem Glauben und Vertrauen mache die (nicht ernst gemeinte) Aufforderung zum Sündigen illusorisch. Man verweist zur Erläuterung und Bestätigung auf das Wort, das Augustinus[1] (im Sinne von 1 Joh. 3, 9) geschrieben hat: „Liebe und tue dann, was du willst" (Dilige, et quod vis, fac). So schreibt z. B. Alphons Viktor Müller (Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis [Gotha 1920] 67): „Das lutherische ‚fidere' schließt nämlich innerlich, wie das oben erwähnte ‚amare' (Augustins) den Mißbrauch dieser Freiheit vom Gesetze aus."

Kattenbusch (59) bringt zur Stützung dieser Auslegung eine Stelle aus einer andern Schrift Luthers[2]: „Bistu ym glauben und ynn der liebe, das ist, bistu ym ruff des Evangelii, so thu, was du willt, sundige ymmer hyn. Wie kanstu aber sundigen, so du gleubist und liebest?" Hieraus schließt Kattenbusch (60), daß „Luther meine, wo Glaube und Liebe sei, da behalte die Sünde keinen Raum mehr. Dann wäre das ‚sündige immerhin' gewissermaßen ein gegenstandsloses Zugeständnis. Mit Worten gebe Luther eine Folgerung zu und zeige alsbald, daß in der Sache die Folgerung nie in Betracht komme."

Wiewohl Holl (237) mit gutem Grunde die Heranziehung dieser Stelle zur Klärung unseres Textes als unzulässig zurückweist, so ist sie doch geschichtlich insofern bedeutungsvoll, als schon ein Zeitgenosse und scharfer Gegner Luthers sich bei dieser Stelle an das Wort Augustins erinnerte, aber dabei ihre Gleichsetzung mit dem Augustinischen dilige, et quod vis, fac entschieden ablehnte. Es ist der Dominikaner Conrad Koellin in seiner Schrift: Adversus caninas Martini Lutheri nuptias (Tubingae 1530) lib. 4, tract. 3, cap. 1, § 5 et 6)[1]. Er zitiert die Worte Augustins, vermutlich nach dem Gedächtnis, folgendermaßen: Habe caritatem et fac quod vis, quando non nisi bene facis, quoniam caritas non agit perperam, in welcher Fassung die Worte, soweit ich weiß, bei Augustinus nicht vorkommen. Offenbar liegt zwischen dem fac quod vis und dem pecca fortiter doch ein großer Unterschied, der schwerlich allein aus dem Temperament Luthers erklärt werden kann.

Diese dritte Auslegung leidet, wie die erste, daran, daß Luther kurz vorher von wirklichen Sünden spricht, die er den nur eingebildeten entgegenhält, und daß er im folgenden von der Unvermeidbarkeit wirklicher Sünden rede.

Welche Auslegung man nun auch wähle, es ist jedenfalls einleuchtend, daß guter Wille und große Bedachtsamkeit erforderlich sind, um die Stelle richtig zu verstehen oder zu deuten. Daher ist es begreiflich, warum hüben und drüben der Streit um sie nicht zur Ruhe kommen will. Hier mag man für einen Augenblick innehalten und sich im Geiste vorstellen, wie die protestantische Kritik wohl ausfallen würde, wenn sich ein solcher Text bei einem katholischen Moralisten oder gar bei einem Jesuiten fände! Und doch hatten auch die katholischen Theologen sehr oft ängstliche Gemüter über ihre Skrupel und Gewissensnöte zu beruhigen. Unleugbar ist jedenfalls, daß die Ausdrucksweise Luthers auf der äußersten Grenze des sittlich und seelsorglich Erlaubten liegt, daß sie höchst bedenklich, mißverständlich und mißbräuchlich ist. Das ist es aber nun, was auch viele Protestanten offen zugeben.

Schon Karl von Hase (Handbuch der protestantischen Polemik [Leipzig ⁵1890] 326) hatte

[1] In Epist. Ioan. tr. 7, n. 8; Migne, Patr. lat. XXXV 2033.

[2] Erlanger Ausgabe LI 3 f.; Weimarer Ausgabe XII 132.

[1] Von der Schrift Koellins erschienen im gleichen Jahre 1530 in Tübingen zwei verschiedene Ausgaben. Der oben erwähnte Hinweis auf Augustinus findet sich nur in der erweiterten Ausgabe, fol. 249. Koellin wirft gegen Luther ein: Non scite loqueris; potest enim vocatus habere fidem et non dilectionem, et habens utrumque non evadit impeccabilis.

geschrieben: „Es sind paradoxe, unvorsichtige Ausdrucksweisen, verführerisch für diejenigen, welche verführt zu werden wünschen." Fr. W. Carové (Über alleinseligmachende Kirche II [Göttingen 1827] 434) hielt es daher geradezu für Verleumdung, daß solch eine „schändliche Lehre" und „gotteslästerliche Äußerung" sich in einer Schrift Luthers finden solle. Martin Rade („Die christliche Welt" 31 [1917] 800) gesteht: „Eine überkühne Sprache, zu dem Freunde in vertrautem Briefe geredet. Zu Melanchthon, der wahrlich nicht in Gefahr war, ein Ehebrecher oder ein Mörder zu werden. Der sich mit Puppensünden quälte." Holl (237) findet zwar in der Stelle nichts, dessen Luther sich zu schämen brauche, doch muß er zugeben (238), „daß das hochgefährliche Gedanken sind", und spricht von einem möglichen Mißbrauch, tröstet sich indessen mit Röm. 3, 8. (Paulus hat aber niemals ein pecca fortiter geschrieben!) Kattenbusch (53 54 58) nennt die Stelle ein „schreckhaft gewaltiges Wort": „Frivol ist es ganz zweifellos nicht, aber so kühn und groß empfunden, daß es gewiß ‚gefährlich' heißen kann, wenn nicht dem Adressaten gegenüber, so doch als freies Diktum. Es kann sicher mißbraucht werden." Sein Gesamturteil lautet: „So beachtenswert Luthers Briefdiktum für seinen Biographen ist, so sollte es nicht länger polemisch ausgenützt werden! ... Freilich soll es auch nicht proklamiert werden als ein evangelisches Schlagwort. Es ist ein Momentwort und als solches nicht zu feiern und nicht zu beklagen, sondern zu verstehen."

Die Briefstelle Luthers hat in der konfessionellen Polemik eine große Rolle gespielt und hat Anlaß zu viel Entrüstung und Erbitterung gegeben. Nun scheint es auch hier ruhiger zu werden. Die Katholiken müssen zugeben und geben zu, daß eine wörtliche Auslegung im absoluten Sinne (etwa: „Sündige nur tapfer drauf los") nicht zulässig ist. Die Protestanten müssen zugeben und geben zu, daß die Stelle mißverständlich und mißbräuchlich ist. Demnach haben sich die Auffassungen von beiden Seiten so weit genähert, daß eine Einigung oder wenigstens eine Verständigung über diesen vielumstrittenen Ausspruch Luthers wohl möglich scheint; denn zwischen der katholischen Kennzeichnung der Stelle als „anstößig" und der protestantischen Bewertung als „mißverständlich, gefährlich und mißbräuchlich" muß sich doch schließlich eine Brücke schlagen lassen. Kattenbusch (67) freilich verzweifelt an den katholischen Polemikern: „sie werden doch nicht überzeugt werden". Aber warum denn von seinem Nächsten gleich so übel denken?

Max Pribilla S. J.

Die Zukunft der Philosophie.

Fünf Bücher aus diesem Jahr und den letzten Tagen des vergangenen liegen vor uns, die in ihrer Gesamtheit die obige Titelfrage stellen. Zwei von ihnen sind Vermächtnisse, Abendbücher einer überwundenen Epoche, aber Abendbücher, die mit der Hellsicht von Sterbenden geschrieben sind, Ernst Troeltschs und Georg Simmels nachgelassene Schriften. Die andern drei sind selber schon von Zukunft voll, Paul Ludwig Landsbergs und Ernst Howalds Platonschriften und Alexander Koyres Descartesbuch [1].

Ernst Troeltschs Vermächtnis, seine englischen Vorlesungen, sind, ein eigentümliches Zusammentreffen, von Friedrich v. Hügel, dem vor Jahresfrist noch hochgefeierten Begründer und Haupt der neueren englischen Religionsphilosophie, eingeleitet. Es ist reizvoll zu sehen, wie der maßvolle Engländer hier immer und immer wieder zurückbebt vor der heißen Glut der Individualitätsüberspannung, die gerade in diesem Vermächtnis des großen Individualitätsphilosophen mächtig ist. Und in der Tat, vielleicht nirgendwo ist das titanische Ringen des hochbegabten Schwaben so fast physisch spürbar wie in diesen Vorlesungen.

„Das Historische ist nicht eine Trübung und Einschränkung von etwas Allgemeinem und überall Gleichem, aber auch keine beständige Mischung und Neuverbindung elementarer psychischer Kräfte, wobei sich eine allgemeine Richtung auf ein rationales oder naturgemäßes

[1] Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge, eingeleitet von Friedrich v. Hügel. (XIV u. 108 S.) Berlin 1924, Pan-Verlag. — Georg Simmel, Fragmente und Aufsätze, Herausgegeben und mit einem Vorwort von Dr. Gertrud Kantorowicz. (XII u. 304 S.) München 1923, Drei Masken-Verlag. — Paul Ludwig Landsberg, Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie. (VIII u. 102 S.) Bonn 1923, Fr. Cohen. (Schriften zur Philosophie und Soziologie, herausgegeben von Max Scheler, I.) Geb. *M* 4.— — Ernst Howald, Platons Leben. (110 S.) Zürich 1923, Verlag Seldwyla. — Alexander Koyre, Descartes und die Scholastik. (246 S.) Bonn 1923, Fr. Cohen. Geb. *M* 7.50.

Endergebnis andeute. Es ist vielmehr die unberechenbare und unvergleichbare Fülle immer neuer eigenartiger und darum individueller Tendenzen. Sie entstehen aus unbekannten Tiefen in originalen Durchbrüchen und in jedesmal besonderen Situationen. Sie wirken sich jede auf eigene Weise aus und reihen auch ihrerseits in ihrer Auswirkung immer neue individuelle Umformungen aneinander, bis ihre Kräfte versiegen oder sie als Stoff und Komponente in neue Bildungen eingehen. Das ist das allgemeine Gesetz der Geschichte, daß die göttliche Vernunft oder das göttliche Leben in der Geschichte sich in immer neuen und immer eigenartigen Individualisationen offenbart und deshalb überhaupt nicht auf Einheit und Allgemeinheit, sondern auf Steigerung jedes individuellen Lebenskreises zu seinen reinsten und höchsten Möglichkeiten in sich selbst abzielt" (69).

Das aber ist das Eigenste dieser Philosophie einer Alleinigkeit des Individuellen, daß sie das Pathos ihres Relativismus gerade aus religiöser Herzensüberzeugung schöpft, aus der tiefen Überzeugung von Gott, der allein absolut sei, und alles Geschöpfliche relativ.

„Soll es nun gar keinen gemeinsamen Zielpunkt geben, gar kein Absolutes in dem objektiven Sinn eines gemeinsamen höchsten Geistesgehaltes der Menschheit?" Troeltsch antwortet, „daß dieser Zusammenschluß nicht in einer der historischen Religionen selbst schon liegen kann, sondern daß sie alle in eine gemeinsame Richtung deuten und alle aus innerem Antrieb in eine unbekannte letzte Höhe streben, wo allein erst die letzte Einheit und das Objektiv-Absolute liegen kann. Und wie so ein letztes, gemeinsames Ziel im Unbekannten, Zukünftigen und vielleicht Jenseitigen liegt, so liegt ein gemeinsamer Grund in dem ans Licht und ins Bewußtsein drängenden göttlichen Geist, der im Endlichen eingeschlossen ist und aus dessen letzter Einheit mit dem endlichen Geiste die ganze vielfältige Bewegung erst hervorgeht. Zwischen beiden Polen aber, dem göttlichen Grund und dem göttlichen Ziel, liegt mit den individuellen Besonderheiten der Kultur- und Rassenkreise auch die Besonderheit ihrer großen zusammenfassenden Religionsbildungen. . . . Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe" (81 ff.).

Indes eine innergeschöpfliche letzte Lösung der Gegensätze will auch Troeltsch nicht abweisen, und so kommt er in der letzten Vorlesung zu seiner Philosophie des Kompromisses, des Ausgleiches als einer Wesensforderung des Daseins, und das in Worten, die für das gegenwärtige geistige wie politische Deutschland wie eine Prophetenstimme aus Gräbern klingen.

„Vielen bei uns in Deutschland gilt der Kompromiß als das Verächtlichste und Gewöhnlichste, was der Denker begehen kann. Man fordert den Radikalismus des Entweder-Oder. Und je weiter man nach Osten kommt, um so schärfer wird diese Stimmung. Allein man mag die Sache drehen und wenden wie man will. Alle Radikalismen führen ins Unmögliche und ins Verderben. . . . Schließlich ist alles Leben selbst, das rein animalische wie das leiblich geistige, ein beständiger labiler Kompromiß der es bildenden und zusammensetzenden Kräfte. Erst aus dem Leben und dem Kompromiß heraus bilden sich die höchsten Höhen religiöser Innerlichkeit und religiöser Verbundenheit, und sie weisen dann auf ein Jenseits hin, in dem sie erst völlig frei werden können" (104 f.).

Wäre es Troeltsch vergönnt gewesen, dieses letzte Wort in vollem Umfang wahr zu machen, sein tragisches Abendbuch der letzten Vorlesungen wäre ein Morgenbuch. Denn wenn Ausgleich und nicht Radikalismus das Letzte ist, dann muß dieser Ausgleich auch gelten für das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf und damit jenen Radikalismus des alleinwirklichen und alleinwirksamen Gottes beseitigen, der, wie wir früher ausführten [1], der eigentliche Grund der verzweifelten Tragik der Troeltscheschen Philosophie ist. Für ihn gibt es in diesem Punkte nur das Entweder-Oder von reiner Absolutheit und reiner Relativität und nicht das Sowohl-als-auch eines Gottes, der über und in der Welt ist. Es ist mit andern Worten die durch das gesamte nachscholastische Geistesleben zerstörte analogia entis, nach der Troeltsch in seinem letzten Sehnsuchtswort von einer Philosophie des Ausgleichs verlangt, ohne sie zu erreichen: müder Abend, der in sich selbst verglutet.

Dasselbe gilt im Grunde auch für Georg Simmels Vermächtnis. Vielleicht hat der ruhelose große Problematiker in seinem Leben kein tieferes Buch geschrieben als es diese Sammlung der „Fragmente und Aufsätze" ist: Tagebuchnotizen, angefangene und wieder unterbrochene Untersuchungen, Programme, die gewaltige Perspektiven aufrollen. Wenn Simmel früher von seiner Lösung der Antinomie von Akt und Inhalt sprach, so sagte er „Leben". Sein Vermächtnis schaut nun tiefer und sagt „Liebe". So ist das der Zentralgedanke der Sammlung geworden: die Problematik der Liebe. In einer Philosophie der

[1] Diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 75 ff.

Liebe einen sich für ihn die zwei Pole seines Denkens: Lebensströmen und Individualität. Liebe ist gleichzeitig innerstes Wesen rein formalen Lebensströmens und gleichzeitig innerstes Wesen von Individualität.

„Das tiefste Mysterium unseres Weltbildes ..., die Individualität — diese nicht zu analysierende, aus nichts anderem herzuleitende, unter keinen höheren Begriff zu bringende Einheit, hineingesetzt in eine sonst unendlich zerlegbare, berechenbare, unter allgemeinen Gesetzen stehende Welt — diese Individualität gilt uns als der eigentliche Brennpunkt der Liebe, die freilich gerade damit in die dunkelste Problematik unseres Weltbegriffes gegenüber der rationalen Helligkeit der platonischen Motivierung verflochten wird" (140 f.).

„Daß die Liebe das Ewige im Individuum sucht, mag sein — aber sie kann ebenso das Individuum im Ewigen suchen, kann ebensogut die Wesensrichtung des Menschen auf das Absolute und Überindividuelle zusammenziehen in das Definitivum einer individuellen Erscheinung und des Verhältnisses zu ihr." „Plato liebt das Allgemeine im Individuum, wir das Individuum als solches. Aber gehört diese Alternative zwischen Allgemeinem und Individuellem nicht zu den Alternativen, jenseits deren es ein Drittes gibt? Zeigt dies nicht vielleicht gerade die Liebe? Ist dieses Dritte nicht oft etwas, was nur sein, nur erlebt werden kann und muß, und sobald es intellektuell erfaßt werden soll, in die Alternative übergeht, deren Unzulänglichkeit wir fühlen, aber eben logisch nicht überwinden können?" (111.)

In diese Liebe hinein spannt nun Simmel alle Polaritäten von Welt und Leben. Der Gedanke eines übergreifenden Dritten gegenüber dem Entweder-Oder ist geradezu Grundstruktur des ganzen Buches, und er hat seine Erfüllung in der Liebe. Es ist eigentümlich, wie widerwillig fast in dieses Wort von der Liebe immer wieder das verpönte Wort von Gott hineinklingt.

„Meine Liebe zum Leben: da ist die Liebe eben ein Lebensvorgang selbst, das Gefühl schließt alles ein, weil alles vom Leben getragen ist, was in mir ist. In dieser Liebe kehrt das Leben in sich zurück, wie Gott in Spinozas amor Dei in sich zurückkehrt" (123). „Wie das göttliche Erhalten der Welt eine fortwährende Schöpfung ist, so ist das Erhalten der Liebe eines andern ein fortwährendes Neugewinnen ihrer — und das Erhalten der eigenen Liebe ein fortwährendes Neuschaffen ihrer" (122).

Steht hier nicht im unbewußten Hintergrund die Philosophie von einer Liebe, die als Absolutheit Absolutpersönlichkeit ist und die geheimnisvoll durchleuchtet und durchwirkt durch alle relativen Liebe-Person-Kerne, die in ihr ihre Ursprungs- und Zieleinheit haben: analogia entis eines Seins, das Liebe ist und einer Liebe, die Sein ist? Ist es also nicht wiederum der nachscholastische alleinwirkliche-alleinwirksame Gott, der unbewußt dem großen Problematiker das letzte, alles übrige lösende, Problem verstellt, das Problem der Gleichheit-Verschiedenheit-Spannung der analogia entis, nicht einer Gleichheit zwischen Gott und Geschöpf neben Verschiedenheiten, wie man allzu gern das Problem verwischt, um eine trügerisch-glatte Lösung zu erhalten, sondern einer Gleichheit in der Verschiedenheit und Verschiedenheit in der Gleichheit? Wodurch anders also bleibt Simmels Buch wiederum ein Abendbuch, als durch eben dies, daß er nicht Problematiker bis ins Letzte ist, bis ins Letzte der unlösbaren Problematik der Gleichheit-Verschiedenheitsspannung zwischen Gott und Geschöpf? Das unlösbarste Problem ist als Problem die Lösung.

Darum hängt alle Zukunft unserer Philosophie tatsächlich daran, daß sie prüfend und sondernd zu ihrem Ursprung zurückkehrt, zu ihrem Muttergrund in der antik-scholastischen Metaphysik. Die Entwicklungsrichtung ihrer Probleme ist, wie wir anderwärts nachgewiesen haben [1], fast eindeutig vorbestimmt gewesen durch die Vermählung der augustinisch-thomistisch-skotistischen Grundgedanken mit dem deutschmystisch-lutherischen Gottsystem des alleinwirklichen und alleinwirksamen Gottes. Im Banne dieser Entwicklungsrichtung hat dann die Historie dieser Philosophie die Bilder der alten Meister gezeichnet, das Bild Platons in Marburgfarben und das Bild Descartes als des absoluten Anfangs, ihnen gegenüber dann Aristoteles und Scholastik als das absolute „Dunkel". So ist es eine Verheißung neuer Zukunft, wenn nun der umgekehrte Prozeß einsetzt. Am deutlichsten ist diese Wende wohl bei Platon. Schon Friedemann bedeutete einen Bruch mit dem marburger Dogma vom reinen „Erkenntnistheoretiker" Platon. Aber sein Hinweis auf den „Mythos" blieb doch allzusehr im Anthropozentrischen stecken. Hier bedeuten Howalds und Landsbergs Platonbücher neuen Aufstieg. Für beide steht der Eros im Vordergrund, für beide der Eros in einer, die enge Wirklichkeit sprengenden, Gottrichtung. Aber nur Landsberg eigentlich bringt diese Rich-

[1] Gottgeheimnis der Welt. München 1923.

tung zum Durchbruch, während sie bei Howald im rein Funktionellen stecken bleibt, im in sich ruhenden Selbstwert der philosophischen Liebesgemeinschaft. So ist denn auch das Philosophieprogramm, das den Hintergrund beider Platonbücher bildet, entsprechend abgestuft. Howald wie Landsberg stellen dem kantischen Einerlei des einen „transzendentalen Subjekts" wohl die in der Liebe gebundene Vielfalt der Denkindividualitäten gegenüber und implizieren schon dadurch die Lehre von einem an sich bestehenden unausschöpflichen Sein, das durch seine Eigenständigkeit gerade solche Vielfalt der Erkenntnisstandpunkte bedingt. Aber nur Landsberg ist es gegeben, zur Bewußtheit dieses Standpunktes zu kommen, und so bringt auch er es nur am Abschluß seiner Studie zu einem ausgeführten Philosophieprogramm: Alternative zwischen autonomer und heteronomer Philosophie, Philosophie als Dienerin der Erlösungsreligion oder selber als Erlösungsreligion. Aber ist dieses Programm selber, das bewußt von einer Definition von Philosophie als „Geistesart von Menschen" (94) ausgeht, nicht noch befangen in einer Art von Anthropozentrik? Gilt in Bezug auf Philosophie *nur* das Entweder-oder von Philosophie als Wissen von Sachen und als „Geistesart von Menschen" oder gibt es nicht ein Drittes, dessen einseitige Prävalenzäußerungen nur diese beiden sind — Philosophie als Bewußtsein vom *Sein*? Weil dieses Sein letztlich personhaft ist, darum auch letzte Philosophieeinstellung als Einstellung von Person zu Person —; weil dasselbe Sein aber alles geschöpfpersönliche Erfassen immer übersteigt, darum Philosophie als distanzhaftes *gegenständliches* Erkennen? Letzte philosophische Einstellung als Aufruf an unser Persönlichstes und doch Selbstüberwindung dieses Persönlichen zu personvergessender Sachlichkeit?

Vielleicht weist das Descartesbuch *Alexander Koyres* deutlicher in diese Richtung, wenngleich eine Art Philosophieprogramm ihm nur objektiv einwohnt: im Nachweis der Augustin - Bonaventura - Thomas - Scotus-Suarez-Bedingtheit Descartes' und damit eines zum mindesten wichtigen Teiles der gesamten neueren Philosophie-Entwicklung[1]. Man wird nicht alles in diesem Buche unterschreiben können, so den wohl zu stark betonten Voluntarismus bei Augustin und Scotus, vor allem aber die etwas schiefe Darstellung des Prinzips der thomistischen Gottesbeweise, das denn doch nicht die behauptete Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe ist (121 134 u. a.), sondern das Prinzip der Kontingenz oder, prinzipieller gesagt, das Prinzip der analogia entis. Nicht die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe kontingenter Wesen als einer unendlichen Reihe ist der Beweispunkt, sondern ihre Unmöglichkeit als kontingenter Wesen, weil eben auch eine unendliche Reihe die Kontingenz nicht erklärt. Die „unendliche Reihe", die aber übrigens nicht so sehr in der Hochscholastik als in der Neuscholastik eine, vielleicht allzu betonte, Rolle spielt, ist also Veranschaulichungsmittel, nicht Beweisgrund. Endlich vermißt man in den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen sehr das wichtige Moment des nachscholastischen Ineinsfallens von Gott und Geschöpf, das z. B. Heimsoeth in seinen Descartes-Untersuchungen sehr gut herausstellt. Bei Berücksichtigung dieses Momentes hätte Koyre die in seinem Buch unbeantwortete Frage beantworten können: was denn nun, bei diesen so durchgehenden Abhängigkeiten Descartes' von der gesamten Scholastik, der Scheidestrich zwischen ihm und ihr sei. Indes berühren diese notwendigen Ausstellungen doch nicht die eigentliche Bedeutung des Buches, und diese Bedeutung liegt im Nachweis der letzten Kontinuität der Philosophieentwicklung von Augustin hinauf zur Moderne. Wer nüchtern die Belege Koyres nachprüft, *kann* sich nicht mehr zu dem alten Dogma bekennen, das hüben und drüben allzulange unnütze Zollschranken aufgerichtet hat: dem Dogma vom absoluten Kontinuitätsbruch zwischen Scholastik und Nachscholastik. Vor der Gewalt der Tatsachen, die nun wohl hoffentlich von immer mehr Augen gesehen werden, muß moderne Philosophie wie Neuscholastik eine ehrliche Einkehr vornehmen. Wie die Marburger-Schule in den neuen Untersuchungen Hartmanns und Heimsoeths durch den vorkritischen Kant hindurch zur alten Metaphysik vordringt[1], weil sie in ihr die letzten Fragestellungen des kritischen Kant findet, so wird auch die Neuscholastik immer mehr zu den wirklich ursprünglichen Quellen zurück müssen. Zwischen den großen Meistern war immer und überall wahre, lebenschaffende, *innere* Auseinandersetzung möglich. An-einandervorbei leben können nur erstarrte Schulen. So

[1] Vgl. die vorzügliche Besprechung des Buches durch Peter Wust in der Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 92.

[1] Vgl. u. a. Kantstudien XXIX (1924) Heft 1/2.

heißt das Philosophieprogramm der Zukunft, wenn man schon einmal Namen will, innere (nicht einzelpolemische) Auseinandersetzung zwischen dem wirklichen Thomas und dem wirklichen Kant, und hieraus dann wahrhaft neues Leben, nicht Romantik um Ruinen.

Erich Przywara S. J.

Ein Universitätsprofessor im Tertiarenkleide.

Eine ganz eigenartige Erscheinung unter den modernen Universitätsprofessoren war der im Februar vorigen Jahres zu Münster i. W. im Alter von 76 Jahren verstorbene Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Wilhelm Killing. Als ein lebendiges Denkmal der Harmonie zwischen Glauben und Wissen ragte er hinein in unsere glaubensarme und wissensstolze Zeit. Über 30 Jahre wirkte er an der Hochschule seiner westfälischen Heimat als Lehrer der Mathematik. Die Leopoldinisch-Karolinische Akademie der deutschen Naturforscher zu Halle a./S. schrieb ihm zu seinem goldenen Doktorjubiläum im Jahre 1922: „Reich gesegnet ist Ihr Lebenswerk, auf das Sie an diesem Tage zurückschauen können. Mit treuer Anhänglichkeit und Bewunderung gedenken Ihre zahlreichen Schüler der ausgezeichneten Lehrtätigkeit ihres Meisters, der sie in der Lehre der Wissenschaft mit unermüdlichem Eifer und hinreißender Begeisterung eingeführt hat. Die mathematische Welt schätzt in Ihnen den erfolgreichen Forscher, dessen Name mit unvergänglichem Ruhme umkränzt ist." Desgleichen richtete die Philosophische Fakultät der Universität Berlin, an welcher er 50 Jahre früher den Doktorgrad erworben hatte, an ihn zu seinem Jubiläum ein längeres Glückwunschschreiben, das seine großen Verdienste um die mathematische Forschung aufzählte und mit den Worten schloß: „Mit Stolz dürfen Sie auf Ihre wissenschaftliche Lebensarbeit und auch auf Ihre Erfolge als Lehrer zurückblicken. Die philosophische Fakultät der Berliner Universität rühmt es sich als Ehre an, Sie zu den von ihr Promovierten zu zählen."

Dieser hervorragende Mann der Wissenschaft war nicht bloß ein Muster gewissenhafter Pflichterfüllung in seinem Berufe als Lehrer und ein treuer Freund und Berater seiner Schüler, sondern auch ein Apostel der christlichen Nächstenliebe. Jahrzehntelang war er Vorsitzender der gesamten Vinzenzvereine der Stadt Münster, wofür ihm durch die Verleihung des päpstlichen Gregoriusordens die verdiente Anerkennung zuteil wurde. Wie viel Gutes er im stillen gewirkt, ist Gott allein bekannt. Sein vornehmster Charakterzug, den alle, die ihn kennen lernten, an ihm bewunderten, war seine wahrhaft kindliche Demut, Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit. Ihm war rein nichts von dem Dünkel des modernen Gelehrten in den Kopf gestiegen. Man konnte den berühmten Universitätslehrer jedes Jahr gemeinsam mit dem Küster der Lambertipfarrei von Haus zu Haus Almosen für seine Armen sammeln sehen. Er war eben — und das ist dieses Lebensrätsels tiefste Lösung — ein echter Sohn des demütigen hl. Franziskus. Seit 1886 gehörte er mit seiner Frau dem Dritten Orden an und war Vorsteher desselben in Münster. Als solcher scheute er sich nicht, bei den Tertiarversammlungen von der Orgelbühne aus den Rosenkranz und die Versammlungsgebete vorzubeten; und wenn bei den Anbetungsstunden des Dritten Ordens zufällig dem Organisten der Kalkant fehlte, übernahm es Geheimrat Killing, den Blasbalg zu treten. Er hatte eine zu hohe Idee vom Dienste Gottes, als daß Menschenfurcht ihn hätte anwandeln können. Jeden Morgen wohnte er in der Franziskanerkirche wenigstens einer heiligen Messe bei und ging mehrmals wöchentlich zur heiligen Kommunion. Bis wenige Tage vor seinem Tode betete er getreu die priesterlichen Tagzeiten, und zwar in den letzten Jahren nach dem Brevier des Franziskanerordens. Im Gewande des hl. Franziskus lag er auch auf der Totenbahre. Gott hatte seine edle Seele im Feuer des Leidens geläutert. Seine sämtlichen vier Söhne sah er vor sich ins Grab sinken, den letzten, der im Weltkrieg als Offizier gedient hatte, noch kurz vor dem Waffenstillstand. Killing war in das Lazarett gereist, um ihn vor seinem Tode noch zu sehen, kam aber zu spät. Als er von dem Geistlichen, der seinem Sohne im Sterben beigestanden hatte, hörte, daß dieser gut vorbereitet und fromm gestorben sei — „da war ich getröstet und habe Gott gedankt". So erzählte Killing selbst dem Schreiber dieser Zeilen mit von Schluchzen unterbrochener Stimme. Größer war dieser Mann vor Gott als vor der Welt, deren Ruhm er in franziskanischer Demut für nichts erachtete.

P. L. Prosper Oellers O. F. M. hat seinem verstorbenen Mitbruder unter obigem Titel ein schönes Gedenkblatt in der Vita Seraphica gewidmet, das auch in Sonderausgabe erschienen ist (Franziskus-Druckerei, Werl). Möge es nicht bloß Leser, sondern auch Nachahmer finden!

Erich Wasmann S. J.

UT TESTI-
MONIUM
PERHIBEAM
· VERITATI ·

Gegründet 1865
von deutschen
Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.
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 130337.
Von den Beiträgen der Umschau kann aus jedem Hefte einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit.

In den letzten Wochen erschien ein Werk, das, obwohl aus ganz anderer Fragestellung geschaffen, doch in merkwürdiger Weise jene Streitfrage beleuchtet, die mit obiger Überschrift angedeutet ist: Frömmigkeit, die vom Ich weg zu Gott geht und allein in Gott ruht und kreist, — und Frömmigkeit, die auf Heil und Vervollkommnung der Seele geht und in Beschauung und Pflege der Seele ruht und kreist. Das Buch, das ich meine, ist „Der sentimentale Mensch" von Max Wieser[1]. Wenn man einmal absieht von der das Buch zu seinem Nachteil durchwuchernden Freudschen Theorie, zu der der Verfasser offenbar noch nicht den erforderlichen Abstand gewonnen hat, so ist es eines der wenigen Bücher, die vergessene Welten neu aufleben lassen. Unter „Sentimentalität" versteht der Verfasser das Steckenbleiben des Seelenlebens in sich selbst, das Pflegen hoher Gesinnungen nicht um der Tat willen, sondern ihrer selbst willen: die Seele, die sich selbst ununterbrochen beschaut.

Die Eigenart des „sentimentalen Menschen" besteht „darin, daß er aus seinem Erkennen heraus nicht die tatsächlichen Folgerungen im Leben zieht, nicht ziehen kann, weil sein Wirklichkeitssinn verkümmert ist, wo er nicht verkümmert sein dürfte, weil er das Leben nicht als Leben in allem Reichtum und aller Unerschöpflichkeit mit seinen Gegensätzen und Grausamkeiten, sondern nur in seinem Empfinden und Denken ernst nimmt. Darin zeigt sich der egozentrische Charakter des sentimentalen Menschen" (S. 14). Es ist eine „bloße Selbstbeschäftigung der eigenen Seelenstimmungen" (143); in „dieser Eigenbeschäftigung der Gefühls- und Verstandeskräfte liegt ... die wahre Glückseligkeit" (143). Ferner ein „Wohlgefallen an der Selbstzergliederung der eigenen Seele in ihren Schmerzempfindungen und Lustgefühlen", so daß auch die Beichte „sich beim sentimentalen Menschen um den Preis der Unsicherheit seiner Persönlichkeit in endlosen Wehklagen und Ratforschen seiner selbst" verliert (181). So geht die Richtung des „sentimentalen Menschen" dahin, „nicht ... Gott zu leben, sondern sich selbst zu befriedigen" (102), und „der Schwerpunkt dieser empfindsamen Psychologie ist ... das ‚Sich-fühlen'" (181). Dieser „sentimentale Mensch" ist nun nach dem Verfasser der eigentliche Seelentypus des 17., 18. und 19. Jahrhunderts, freilich ein Seelentypus, der zum großen Teil auf den Einfluß der katholischen mystischen Richtungen Fénelons und Molinos' zurückgehe, aber doch ein solcher, der eigentlich erst im Protestantismus sich entfaltet habe, wie die einzelnen, überreichen Belege Wiesers nachweisen. Darum kommt der Verfasser zu dem Urteil: „Der echte Katholizismus verhindert durch die kosmisch gebundene Macht, die er darstellt, im ganzen ihr [der Sentimentalität] Aufkommen" (24). „Ohne die seelische Enge des Luthertums ... hätte die Sentimentalität in Deutschland schwerlich eine so große Ausdehnung gewonnen" (87).

Von diesen Feststellungen aus, die nachweisen, wie jene moralisierende und mystizierende Sichtung, gegen die heute von allen Seiten angegangen wird,

---

[1] Max Wieser, Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert. (VIII u. 326 S.) Gotha-Stuttgart, F. A. Perthes. *M* 8.—

erst eigentlich Ende des 17. und vorab im 18. Jahrhundert einsetzt, also, konkret gesprochen, nicht den ursprünglichen großen religiösen Richtungen mystischer, franziskanischer, ignatianischer usw. Frömmigkeit zur Last gelegt werden kann, sondern höchstens späteren Ausgestaltungen — von hier aus läßt sich wohl nun eine Klärung gewinnen.

1.

Katholische Frömmigkeit ist, wie wir an andern Stellen zur Genüge ausgeführt haben, unleugbar eine Frömmigkeit, die erstens nicht auf Seelenzuständlichkeit geht, sondern auf Gotteslob, Gottesehrfurcht und Gottesdienst, und zweitens eine solche, die nicht besteht in einem Ringen nach einer erst durch eigene Kraft zu bewirkenden Gottesvereinigung, sondern in der Entfaltung der bereits seinshaft vorliegenden Gottesvereinigung (im geschöpfhaften „in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" und in der gnadenhaften „Teilnahme an der göttlichen Natur"). Für den Katholiken ist Gotteslob, Gottesehrfurcht und Gottesdienst nicht ein „Mittel" zum „Ziel" wahrer Seelenpflege, sondern wahre Seelenpflege vollzieht sich als die selbstverständliche Folge von Gotteslob, Gottesehrfurcht und Gottesdienst. Darum antwortet ja auch der Katechismus auf die Frage nach dem Ziele des Menschen nicht mit „Seele", sondern mit „Gott", d. h. Gott erkennen, ihn lieben und ihm dienen. Gewiß heißt es: „und dadurch in den Himmel kommen", aber dies rein als objektive Folge, nicht als subjektiv bewußtes Ziel. Das subjektiv bewußte Ziel des Katholiken heißt allein Gott. Gottes Größe, Gottes Barmherzigkeit, Gottes Liebe, das sind seine Kerngedanken. Darum ist ja auch seine innerste Seelenhaltung nur als Wirkung dieses gegenständlichen Gottes faßbar: der Katholik ist nur darum der „allseitige", wie Kanzler Seipel es in Wien programmatisch ausführte, weil er auf Gott gerichtet ist, den allein „allseitigen", und hierdurch Gottes Weite und Höhe und Tiefe einatmet.

Für den Katholiken ist aber auch dieses Streben zu Gott im Grunde kein reines Streben in dem Sinne, als müßte er erst nach Gott „auslangen". Der Katholik glaubt, im scharfen Unterschied zum echten Lutheraner, daran, daß erstens das Geschöpf schon als Geschöpf „in" Gott ist und Gott „in" ihm, und zweitens, daß durch die Taufe diese seinshafte Gottesvereinigung noch überhöht werde zur seinshaften „Teilnahme an der göttlichen Natur". Während für den echten Lutheraner der ganze Akzent auf der erst im Gericht-Barmherzigkeitserlebnis zu erreichenden Gottergriffenheit liegt, also, so oder so, in einer Erlösung des Seins im Bewußtsein, liegt der entscheidende Akzent für den Katholiken auf dem bereits erlösten Sein, das zum Vollbewußtsein (in Erkennen und Tat) seines Erlöstseins sich entfaltet. Die Folge ist, daß der echte Lutheraner mit einer Art Angespanntheit auf seine „Seele" gerichtet ist, auf die „Herstellung" der rechten Seelengestimmtheit, daß er sich als den „ringenden", den „schaffenden", den stetig „verantwortlichen" weiß, während die Seelenhaltung des echten Katholiken viel mehr die Unbekümmertheit der Bergpredigt an sich trägt oder jener kleinen Markusparabel: „Mit dem Reiche Gottes ist es, wie wenn ein Mensch Samen auf das Land streut. Er mag schlafen oder aufstehen bei Tag und bei Nacht, der Same keimt und wächst auf, ohne daß er es wahrnimmt" (Mark. 4, 26—27). Der Katholik hat, gerade auch und besonders durch die Kindertaufe, das ruhige Bewußtsein des „Gott

in mir und ich in Gott". So ist er der still und lärmlos Wachsende, dessen Seele sozusagen ausschließlich gerichtet ist auf jene hingebende Liebe, die Evangelium und Johannesbriefe fast als einzige Christentugend hinstellen. Er „vergißt sich" in seine Brüder hinein, das ist die eigentliche „Seelenpflege" des echten Katholiken.

Ist also damit nicht bereits das Urteil gesprochen, und zwar zu alleinigen Gunsten „theozentrischer" oder, wie man hie und da auch sagt, „thomistischer" Frömmigkeit? Ja, *wenn* das Entweder-oder steht zwischen letzter Richtung auf „Gott" und letzter Richtung auf „Mensch" und entsprechend zwischen seinshaft einwohnender und rein bewußtseinsmäßig zu erringender Gottesvereinigung. Aber wie ist es denn in Wahrheit mit jener letzten Richtung auf Gott und jener seinshaft einwohnenden Gottesvereinigung? Ist die erste so zu fassen, daß sie auf Gott *allein* geht, ohne daß irgend etwas von „Mensch" beigemischt sein dürfte, — und besagt die zweite, daß nun alle Entfaltung jener seinshaft einwohnenden Gottesvereinigung rein *objektiv*, unabhängig von Verstandes-Willensbetätigung, vor sich gehe, ein Wachstum „rein aus sich"? Ist „Gott" so unverträglich mit „Mensch", daß kein Menschentum irgendwie Transparent Gottes sein könnte? Ist seinshaft einwohnende Gottesvereinigung so „objektiv", daß sie durch keine religiöse Verstandes-Willensbetätigung entfaltet werden dürfte?

Wir sehen an dieser Fragestellung schon, daß jenes „allein" einer Richtung auf Gott und einer seinshaft einwohnenden Gottesvereinigung keine Ausschließlichkeit bedeuten kann, sondern einzig die „letzte" Wurzel aller sonstigen Strebungen und Richtungen. Denn alle noch so ausschließliche Richtung auf Gott bleibt ja eine Richtung des *Menschen* auf Gott, also notwendig eine Richtung nach Menschenart und nach Menschenweise und eine Richtung der Menschennatur, d. h. trotz aller Objektgerichtetheit auf Gott nicht ein Herausspringen aus dem eigenen Menschsein, sondern ein wahrer *Mensch*zustand. Damit aber ist alles „Menschliche" so wenig aus „theozentrischer Frömmigkeit" ausgeschlossen, daß diese vielmehr ohne dasselbe überhaupt nicht vollziehbar ist. Denn ein Mensch kann Gott nie und nimmer anders fassen denn in Spiegeln und Gleichnissen des Menschlichen. „Theozentrische Frömmigkeit" kann also nur bedeuten ein Über-sich-hinausweisen des Menschlichen auf Gott, d. h. praktisch ein solches Eigenseelenleben und ein solches Gemeinschaftsleben, die nicht in sich ruhen, sondern über sich hinaus in Gott oder, mit den Worten des Römerbriefes vom „Unsichtbaren Gottes im Sichtbaren der Schöpfung", eine Akzentverschiebung vom „Sichtbaren" auf das „Unsichtbare".

Das gleiche gilt für das scheinbare „allein" der seinshaft einwohnenden Gottesvereinigung. Denn was ist dieses „Sein" anders als eine Art „Angelegtheit" im geistigen Verstandes-Willenssein des Menschen, also etwas, das innerlich angelegt ist auf aktive und spontane Betätigung? So wenig ist also „Streben" durch dieses „Sein" ausgeschlossen, daß vielmehr das „Sein" *im* „Streben" sich entfaltet. Es ist ein energetisches Sein, ein Sein als Tatsein, weder ein „Sein" an Stelle von „Streben" noch ein „Streben" an Stelle von „Sein", sondern wiederum ein „Sein im Streben" mit der Akzentverschiebung vom „Streben" auf das „Sein". Denn wenn der Mensch bereits „in" Gott *ist*, so ist sein „Streben" nicht mehr absolutes Streben, d. h. Streben

aus Nichtbesitz zu Besitz, sondern Streben des Besitzes zu seiner Vollentfaltung: in den Johannesworten, Entfaltung des „wir sind Kinder Gottes" zum „es ist offenbar", vom verhüllten Sein der Gotteskinder zur Enthüllung.

So bedeutet also das Entweder-oder von „theozentrischer" und „anthropozentrischer", von Seinsfrömmigkeit und Strebensfrömmigkeit, oder wie immer man es genannt hat, nur ein Entweder-oder in der letzten Einstellung, nicht aber im Umfang der einzelnen Übungen. Echte „theozentrische" Frömmigkeit schließt Seelenpflege und Gemeinschaftspflege durchaus ein, und ebenso seinshaft einwohnende Gottesvereinigung das bewußte Gottesstreben der aszetisch oder mystisch gerichteten Liebe. Nur das ist die Wirkung der „Theozentrik", daß jene Seelenpflege und Gemeinschaftspflege geschehe im Geiste der Bergpredigt: „So wisse deine Linke nicht, was deine Rechte tut", d. h. im Geiste heiliger Unbewußtheit, als selbstverständliche Wirkung des wachsenden „in Gott" — und daß das bewußte Gottesstreben der Liebe durchatmet sei von derselben Bergpredigt: „Sorget nicht ängstlich", d. h. vom Geiste heiliger Unbekümmertheit, ein Wachsen und Beten und Ringen in heiliger „Freiheit der Kinder Gottes".

Ist also die Frömmigkeit der Heiligenverehrung anthropozentrisch oder theozentrisch, menschgerichtet oder gottgerichtet? Dogmatisch ist die Frage ja leicht beantwortet, denn die Kirche kennt nur eine „Verehrung" der Heiligen als „Fürsprecher bei Gott" und als „Spiegelbilder Gottes" und lehrt, daß alle letzte Hingabe des Herzens, alle eigentliche Weihe der Seele nur Ihm zugehöre, in dem allein unser Herz „ruht". Dogmatisch ist jede Heiligenverehrung unkatholisch, für die der Heilige und nicht Gott das Letzte wäre. Aber wie ist es mit der tatsächlichen Übung der Heiligenverehrung? Wenn so viele Gläubige am Tabernakel vorübergehen, um vor einem Muttergottesbild oder einer Heiligenstatue oder einem Reliquiar ihr Herz auszuschütten, das sehnsüchtige „Hilf mir!" zu weinen und den Trost der Ewigkeit zu schöpfen, ist das nicht etwas, was über jene dogmatisch besonnene „Verehrung" hinausgeht und das augustinische requiescat in te, das „Ruhen in Gott", tatsächlich auf den Heiligen richtet, also eigentlich und im letzten Sinn anthropozentrische, menschgerichtete Frömmigkeit? Daß manche praktische Heiligenverehrung anthropozentrisch sein mag und daß manche überschwengliche Gebete und Weihen in bedenklichem Maß solch falschen Geist atmen, ist nicht zu leugnen. Aber liegt in der praktischen Heiligenverehrung notwendig dieser Geist? Ist jene Heiligenverehrung, die sich scheinbar ganz im Heiligen verliert, wirklich eine Art von Ersetzung Gottes durch den Heiligen?

Die dogmatische, fast juristische Beziehung zwischen Gott und Heiligen, wie sie im Gedanken der Fürsprache liegt, ist für die einfache und überhaupt für persönliche Frömmigkeit nicht recht brauchbar. Alle Frömmigkeit ist mehr oder minder ein adhaerere, ein vertrauensvolles Sich-anschmiegen Herz an Herz. Dieses Sich-anschmiegen aber drängt auf der einen Seite leidenschaftlich durch alles Vergängliche hindurch zum Unvergänglich-Ewigen, zu Gott, und sucht doch auf der andern Seite ein Menschlichkeitsantlitz Gottes, nicht bloß das Menschlichkeitsantlitz Gottes in Christo Jesu, das noch allzusehr das Leuchten der Majestät trägt, sondern gar sehr das Menschlichkeitsantlitz Gottes in Menschen, wie wir Menschen sind, und nicht zuletzt das Menschlichkeitsantlitz Gottes im Jungfräulich-blühenden und Mütterlich-beruhigenden der Frau.

So erklärt sich auf der einen Seite, warum selbst der dogmatisch aufgeklärteste Theolog Stunden hat, wo auch er vom Tabernakel weggeht und sich still zu Füßen einer Mater dolorosa knien mag oder eine Wallfahrt antritt, obwohl er nüchtern weiß, daß Gott überall ist und der Menschgewordene in jedem Tabernakel. So erklärt sich aber auch die merkwürdige Gleichgültigkeit des heiligenverehrenden Frommen gegen die historisch genaue oder psychologisch geklärte Gestalt des Heiligen. Es ist, im Grunde genommen, gar nicht der „historische Mensch", den er verehrt, sondern das Leuchten Gottes in ihm, und für dieses Leuchten Gottes ist es gleichgültig, ob sein Träger in dem oder jenem Jahrhundert gelebt hat, die oder jene Geschichte hat uff. Es ist „Gott im Heiligen", auf den sich die Intention des Beters richtet, nicht eine Zweiheit von Gott und Heiliger — denn alle eigentliche Frömmigkeit fordert Einheit —, sondern der Heilige als das dem Beter persönlich zugekehrte Menschlichkeitsantlitz Gottes, also wahrhaft theozentrische, gottgerichtete Frömmigkeit.

Wie ist es aber mit aszetischer und mystischer Frömmigkeit? Steht in deren Mittelpunkt nicht das „Heil der Seele" oder die „Vollkommenheit" oder die „Abgeschiedenheit" oder die „Liebesseligkeit", also mehr oder minder Seelenzustände, d. h. Mensch, nicht Gott? Es ist wohl zuzugeben, daß beide Formen wegen ihrer ausgeprägten Blickrichtung auf den Zustand der Seele einer solchen Gefahr stärker ausgesetzt sind als etwa eine rein liturgische Frömmigkeit, und es ist wohl nicht zu leugnen, daß die Jahrhunderte des „sentimentalen Menschen" hier einen Ursprung haben, wenn auch nicht den entscheidenden. Denn ein beständiges Beschauen und Beobachten der Seele, wie es die weitverbreiteten Lehren von den „Stufen" oder „Graden" der Vollkommenheit in sich schlossen, muß schließlich zu einer Lähmung der Tatkraft führen, zu einem krankhaften Überwuchern der Reflexion, die alles ungebrochene, naive Schaffen hemmt. Mystik aber im besondern, wenn sie rein eine Mystik der „Einkehr ins Innere" ist, führt gar leicht zu der Wirklichkeitsfremdheit des „sentimentalen Menschen", ja zu einer Art Lebensflucht, weil die Bewegtheit des Lebens die schwebende Ruhe des Innern stören könnte, jene in sich selbst schwingende „Abgeschiedenheit" oder „Uninteressiertheit". Wenn wir daran denken, wie schon in der Résignation eines hl. Franz von Sales und dann erst recht in der übersteigerten „uninteressierten Liebe" eines Fénelon und Molinos alle gesund-naive Reaktionsdifferenziertheit ausgelöscht ward, alle Anstrengung sich richtete auf Gewinnung und Bewahrung einer welt- und lebensentrückten „Seelengestimmtheit", so verstehen wir die anthropozentrische Gefahr auch der Mystik.

Aber trägt alle aszetische und mystische Frömmigkeit notwendig diese Gefahr in sich? Was sind denn Aszese und Mystik in ihrem eigentlichen Wesen? Wollen sie so etwas sein wie Erziehung zu einem bestimmten Seelenzustand oder gar eine Art magischer Erzeugung von Gottesvereinigung? Im dreizehnten Matthäuskapitel gibt der Herr selber die wahre Idee von Aszese und Mystik: von Aszese, wenn er von dem verschiedenen Erdreich spricht, in das der Same Gottes fällt, — von Mystik, wenn er von dem Sauerteig redet, der drei Maß Mehl durchsäuert. Wahre Aszese kann nichts anderes sein als Bereitung und Auflockerung des Bodens, also eine Arbeit, die so wenig „in sich selbst" ruht, daß sie vielmehr wesensmäßig auf Tat und Wirken Gottes

weist. Eigentlichste Wirkung von Aszese ist das „Bereit ist mein Herz, o Gott" des Psalmisten, das „Rede, Herr, dein Diener hört" Samuels und das „Siehe, die Magd des Herrn! Mir geschehe nach deinem Wort!" Mariens. Alles in ihr zielt auf diese fraglose, unbedingte Hingabe: „Nicht du bist es, der Gott bildet; Gott aber ist es, der dich bildet. So warte ab die Hand deines Bildners; Er bildet zu rechter Zeit. Weich sei dein Herz und bildsam, das Bildnis zu wahren, das Er hineinbildet, immer locker feuchte Erde, daß nicht hart geworden du verliereſt den Druck Seiner Finger" (Irenaeus, Adv. haer. 4, 39, 2—3). So wenig ist echte Aszese ein „sentimentales" „Sich-fühlen", daß sie vielmehr, mit ignatianischen Worten, das exire e semetipso ist, das Ausgehen aus sich selbst in Gott hinein, und nicht ein Ausgehen, das sich gleichsam zu Gott emporzwingt, sondern wie ein stillwartendes Leersein, daß Gott nach Seiner Stunde es fülle. Und nicht einmal so „fülle", als ob Gott in der Seele des Geschöpfes und Kindes des Vaters noch nicht wäre, sondern das ist vielmehr der eigentliche Sinn der Aufgelockertheit und Hingabebereitschaft, zu der echte Aszese strebt, daß der Gottessame, der im Herzen des getauften Christen bereits keimt, nicht gehemmt werde durch hartes oder steiniges Erdreich, daß die „Fülle Gottes", die in unsere Herzen bereits „ergossen ist durch den Heiligen Geist" in der Taufgnade, unser wachsendes Leben immer mehr durchfülle, daß Gottes Fülle sich entfalte mit dem sich-entfaltenden Menschen, daß Gott, wie St. Augustin sich ausdrückt, wachse im Wachsenden.

So begreifen wir nun auch den Sinn echter Mystik. Nicht kann sie zielen auf eine neue, höhere Gottesvereinigung. Denn Höheres gibt es nicht als die „Teilnahme an der göttlichen Natur", wie sie das Kind des Vaters in der heiligen Taufe empfängt. Aber diese Gottesteilnahme ist wie ein Sonnenaufgang von schwachem Frührot zu strahlendem Mittag. Die Sonne ist da, aber sie ist nicht in gleichem Maße offenbar. Auch das selige Schauen des Himmels ist nach dem Johanneswort nur das „Offenbarsein" der Kinder Gottes oder, mit dem Römerbrief, die „Enthüllung der Söhne Gottes". Wie kann also der höchste mystische Zustand etwas anderes sein wollen als eine Annäherung (in den Grenzen des Glaubens, der nicht Schauen ist) an diese Mittagshöhe des Sonnenaufgangs. Gott ist Licht und Gott ist Liebe, sagt der Liebesjünger. Also ist alle „Teilnahme an göttlicher Natur" eine Teilnahme an diesem Licht und dieser Liebe, also wesenhaft angelegt auf Leuchten und Wärmen. Mit andern Worten: Gnade ist kein totes Sein, Gnade ist innerlich angelegt auf Gnadenbewußtsein in Glauben und Liebe, also innerlich angelegt schließlich auf irgend eine Art gläubig-liebenden Innewerdens des „Gott in mir und ich in Gott". Verschiedene Wachstumsweise, verschiedene Wachstumshöhe dieses Aufleuchtens und Aufglühens, — das ist Wesen echter Mystik. Also Aufleuchten und Aufglühen des Lichtes und der Liebe, die Gott ist, also wesenhaft theozentrische, nicht anthropozentrische Frömmigkeit.

Damit wäre bereits die letzte Frage beantwortet, die Frage nach den zwei geschichtlichen Ordensfrömmigkeiten, die vorab im Verdacht anthropozentrischer Frömmigkeit zu stehen scheinen: franziskanischer und ignatianischer Frömmigkeit. Denn bei der ersten gründet sich dieser Verdacht auf ihre Neigung zur schlichten Volksfrömmigkeit und zur Mystik, bei der zweiten auf

ihre Betonung der Aszese. Aber gehen wir einmal auf das eigentliche Geschichtliche der zwei Frömmigkeiten ein. Was ist ihr Grundtyp?

Franziskanische Frömmigkeit atmet wohl am ursprünglichsten im Sonnengesang des hl. Franziskus und in den Fioretti. Ist dort irgendwie die Rede von einem selbstzwecklichen Ruhen in Menschen oder Menschzuständen? „Gelobt sei Gott!", das ist die Grundnote überall, also geradezu die Grundnote der Liturgie selber. Gewiß, die feierliche Gemessenheit liturgischer Frömmigkeit ist hier nicht vorhanden. An ihre Stelle tritt das kindlich-ungezwungene Sich-ausjubeln und Sich-ausweinen. Aber ist das im Grunde ein Unterschied im Grade der Theozentrik, der zentralen Gottbezogenheit, — und nicht vielmehr ein Temperamentunterschied, also ein Unterschied in der Linie, in der St. Paulus die Verschiedenheit geradezu fordert, wenn er von den notwendig verschiedenen Gliedern des Einen Leibes Christi spricht?

Ignatianische Frömmigkeit aber hat ihr Grunddokument im sog. „Fundament" der Exerzitien und seiner Entfaltung bis zur Betrachtung von der Liebe und deren kurzer Formulierung im hallar Dios en todas las cosas, dem „Finden Gottes in allen Dingen". Das „Fundament" braucht wörtlich die Formulierung, die wir selbst eingangs für theozentrische Frömmigkeit überhaupt aufstellten. Es sagt nicht: „Der Mensch ist geschaffen, Gott zu loben, Ihm Ehrfurcht zu erweisen, Ihm zu dienen und seine Seele zu retten", sondern: „... Ihm zu dienen und dadurch seine Seele zu retten", setzt also klar das „Heil der Seele" als die objektive Folge des „Gott loben, Ihm Ehrfurcht erweisen und Ihm dienen", während die Gottesrichtung das allein subjektive Ziel ist. So wird es dann auch verständlich, warum die ganze Richtung der Exerzitien auf die völlige Hingabe an Gottes Führung geht, geradezu gegen alles Anthropozentrische, bis schließlich im letzten Punkt der Betrachtung von der Liebe alles Menschliche fast spurlos in Gott aufgeht, da es ist wie die „Strahlen der Sonne" oder die „Wasser eines Quells". Und wie wohl zu beachten ist, bedeutet dieses Aufgehen nicht eine Art magischen Sich-hinaufzwingens zu Gott. St. Ignatius läßt vielmehr die Seele betrachten, wie Gott bereits in ihr und in allem ist, schenkend ist, gegenwärtig ist, wirkend ist. Die Seele soll, mit andern Worten, zum Vollbewußtsein ihrer vorhandenen Gottesvereinigung kommen, und zwar einzig darum (wie das Suscipe-Gebet es besagt), daß sie gleichsam „durchlässig" werde für Licht und Liebe Gottes in ihr. So vollendet sich dann der Fundamentgedanke vom „Lob Gottes" usw.: in der völligen Hingabe der Seele an Gott, in ihrem völligen Durchlässigsein für Sein Licht und Seine Liebe, die in ihr gegenwärtig und wirkend bereits sind, vollzieht sich das höchste Lob Gottes, das Lob, das das Licht im Leuchten selber sich singt. Und darum kann Ignatius in der sog. siebzehnten Regel das Vollkommenheitsideal seiner Söhne in die fast extrem theozentrischen Worte fassen: „Sie sollen in allem Gott suchen, sich entblößend, soweit möglich, aller Liebe zum Geschöpf, um alle Liebe dem Schöpfer zu schenken, Ihn in allen Kreaturen liebend und alle in Ihm."

Wenn also franziskanische oder ignatianische Frömmigkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu so etwas wie einem selbstzwecklichen Beobachten und Beschauen der Seele oder einer Überwucherung der einen Gottesandacht durch überviele Einzelandachten gekommen wären, so läge das nicht an ihrer

Wesensart, sondern wäre vielmehr ein Abfall von ihrer Wesensart, der eben darum nicht durch äußere Beeinflussungen zu heilen wäre, sondern durch schlichte Rückkehr zu der eigenen Wesensart. Es dürfte ja nicht zu leugnen sein, daß alle katholischen Frömmigkeitsformen durch die starke anthropozentrische Richtung des 18. und 19. Jahrhunderts mehr oder minder gelitten haben, daß stellenweise so etwas eingetreten ist wie eine „Verstarrung in Seelenzustände" und damit eine Lähmung gottfroher Lebenstatkraft. So ist vielleicht die heilige Beicht aus einer vertrauenden Rückkehr des verlorenen Sohnes zum Vater immer mehr die Stätte subtiler Seelenanalyse geworden, die heilige Kommunion aus dem Gemeinschaftsfest des Leibes Christi zu einer gesteigerten Übung subjektiver Liebesergüsse, die Seelenführung, die noch in der Idee eines hl. Ignatius von Loyola nicht so sehr eine Übung der Selbstbeobachtung als eine Übung des Gemeinschaftsgeistes war, der bis ins Letzte durchgeführten Eingliederung in den Leib Christi[1], immer mehr entartet zu einem „sentimentalen" Austausch von „Seelenzuständen". Hier hat unleugbar eine Wende zu „objektiver" oder „theozentrischer" Frömmigkeit ihren berechtigten Sinn: wir müssen hinaus aus einer krankhaften Verstarrtheit in die „Seele", hinauf zu schlichtem, unreflektiertem Gotteslob und Gottesdienst. Denn nicht der Psycholog oder gar Psychopath ist das Ideal des Evangeliums, sondern das Kind. Aber ein anderes ist der Weg dieser Gesundung. Hier kann nun einmal nicht eine einzige Weise gelten. Hier heißt es für die einzelnen Frömmigkeitsformen: Erneuerung aus ihrer Grundidee.

2.

Der Gott des Katholiken aber ist „Gott, der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist". Es ist der Gott des augustinischen „Haupt und Leib Ein Christus", weder ein Gott, der einmal in historischer Vergangenheit in Christus sichtbar war, noch ein Gott, der in der Kirche kraft ihres Gemeinschaftscharakters aufleuchtete, sondern Gott, der in Christus sichtbar ist, weil und insoweit Christus in der Kirche fortlebt, und Gott, der in der Kirche aufleuchtet, weil und insoweit sie dieser fortlebende Christus ist. Die Theozentrik des Katholiken besteht also praktisch in Sein und Bewußtsein des Gliedes des Leibes Christi. Der katholische Sinn des „in Gott" heißt „Glied des Leibes Christi", und der katholische Sinn des „Glied des Leibes Christi" heißt „in Gott". Es gibt keine Gottesvereinigung, die nicht in einem letzten, wenn auch noch so verborgenen Bewußtseinshintergrund diese Gliedschaft tragen müßte, und jedes Gliedschaftsbewußtsein ist geheimer Anthropozentrik verdächtig, das nicht letztlich, in letzter heiliger Freiheit über einseitiger Gemeinschaftsverkettung, das „in Gott" atmete.

So ist die echte Christusbeziehung des Katholiken weder eine private Nachfolge des rein historischen Gottmenschen noch gar ein rein moralisches Verhältnis zu Christus als Vorbild edelster Menschlichkeit. Denn das erste wäre

[1] Die sog. „Gewissensrechenschaft" ist nach der eigentlichen Idee des hl. Ignatius eine Gewissensrechenschaft „dem Obern gegenüber", und das wesenhaft zum Zweck der Leitung des Ordens, also nicht eine Übung subjektiver Seelenpflege, sondern objektiven Gehorsams. Wo sie also in die Richtung von „Seelen-beschauen" geht, ist sie nicht mehr ursprünglich ignatianisch.

eine praktische Beiseiteschiebung des Fortlebens Christi in der Kirche und das zweite ein zum mindesten Nichtbeachten des Wesenscharakters Christi und allen Verhältnisses zu Christus, das nicht ein „moralisches" ist, sondern ein religiöses, das Verhältnis des Erlösten zu Gott-Erlöser.

Aber auch die echte Kirchenbeziehung des Katholiken kann weder ein rein autoritäres Loyalitätsverhältnis sein noch das Verhältnis eines vitalen Gemeinschaftserlebnisses. Das erste wäre eine praktische Leugnung des wesentlich religiösen Charakters der Kirchenbeziehung, die nicht primär Gehorsamsunterordnung ist, sondern Gliedschaft am Leib Christi und Gehorsamsunterordnung erst als Gliedschaft, Gehorsam also erst als tätiges Bewußtsein dieser Gliedschaft. Das zweite aber wäre ein Vergessen des wesenhaften Christuscharakters der Kirche, kraft dessen alle Gliedschaft primär Christusverbundenheit ist. Nicht vollzieht sich die Einheit mit Christus in der Gliedschaft am Leibe Christi, weil Gemeinschaftsreligiosität in sich der religiöse Weg wäre, sondern weil tatsächlich (d. h. nicht kraft „Wesenszusammenhangs", sondern kraft positiven Willens Gottes) die Einheit mit Christus nur in der Gliedschaft am Leibe Christi besteht, darum vollzieht sich tatsächlich diese Einheit in der Gemeinschaftsverbundenheit, also nicht kraft ihrer physischen Natur als Gemeinschaft, sondern kraft ihres sakramentalen Symbolcharakters (als Sakramentssymbol der Einheit mit Christus).

So ist aber auch endlich die echte Gottesbeziehung des Katholiken weder kirchenfrei noch eigentlich durch die Kirche vermittelt, weder reine Individualfrömmigkeit noch reine Gemeinschaftsfrömmigkeit. Das erste nicht, weil Gott ihm aufleuchtet im „Haupt und Leib Ein Christus"; das zweite nicht, weil eben, kraft desselben „Haupt und Leib Ein Christus", die Kirche nicht etwas im strengen Sinn „zwischen" Gott und Seele ist, eine neue „Mittlerin". Sondern weil Kirche das Fortleben der einen und einzigen Mittlerschaft Christi ist, Christus aber selber Gott ist, so vollzieht sich die Gottesvereinigung des Katholiken streng genommen „in" der Kirche.

Es ist aber das innerste Wesen des „Haupt und Leib Ein Christus" Erlösung, d. h. nicht ein selbstzweckliches „Sichtbarwerden Gottes im Antlitz Christi", sondern Wiedervereinigung der erbsündigen Menschheit mit Gott im Blute Christi. So erscheint das Kreuzopfergeheimnis als das innerste Lebensgeheimnis der Kirche. Sie ist der fortlebende Erlöserchristus und darum der fortlebende Gekreuzigte, und der Sinn des seligen „Christus lebt in mir" ihrer Glieder heißt „Christo mitgekreuzigt". Und darum ist der Lebensmittelpunkt dieses fortlebenden Erlöserchristus auch das Fortleben seines Erlöseropfers, d. h. die heilige Messe. Das heißt: wir gewinnen, in zwingender Folgerichtigkeit unserer bisherigen Gedanken, die heilige Messe als den praktischen Sinn der Theozentrik des Katholiken: Weil Gott im Seelenmittelpunkt des Katholiken steht und dieser Gott ihm nicht anders gegeben ist als im „Haupt und Leib Ein Christus", der Lebensmittelpunkt dieses „Haupt und Leib Ein Christus" aber die heilige Messe ist, so heißt die Theozentrik des Katholiken praktisch: die heilige Messe als der Mittelpunkt seines ganzen Frömmigkeitslebens.

Ist also wiederum damit nicht das Urteil gesprochen über alle Frömmigkeitsformen, die scheinbar etwas ganz anderes in den Mittelpunkt der Seele

stellen, Heiligenandachten, Christusandachten ohne Meßbeziehung, reine Gottesmystik, betrachtende und aszetische Christusnachfolge? Wir brauchen hier nur die Grundsätze anzuwenden, denen wir im ersten Teil eine Klärung verdankten. Ja, wenn jene Frömmigkeitsformen in ihrem eigentlichen Sinn die letzte Zentralität der heiligen Messe ersetzen wollen, dann sind sie schlechthin unkatholisch. Aber ist das wirklich ihr eigentlicher Sinn? Sind sie geboren aus einer Abwendung von der Zentralität der heiligen Messe, oder sind sie eigentlich Ausstrahlungen von ihr, Ausstrahlungen, denen es dann mitunter gehen mag wie den Strahlen der materiellen Sonne, daß sie nämlich allein zu strahlen scheinen und die Sonne nur in ihnen sichtbar ist?

Die heilige Messe in ihrem eigentlichen Sinn ist das Herzgeheimnis des „Haupt und Leib ein Christus": Vestrum mysterium celebratur, sagt Sankt Augustin von ihr zu seinen Christen, d. h. in der heiligen Messe ist der Tatausdruck des Christusleib-Geheimnisses der Kirche. Die Opfergaben, Brot und Wein, sind, wie derselbe Kirchenlehrer ausführt, die Symbole des einen Leibes der vielen Glieder, ein Brot aus vielen Körnern, ein Wein aus vielen Trauben. Die Wandlung der Vielheit der Menschheit in das eine „Haupt und Leib ein Christus" hat ihren Herzschlag gleichsam in der Wandlung von Brot und Wein, den Symbolen dieser Vielheit, in den einen Leib und das eine Blut. Die Wandlung des „Haupt und Leib ein Christus" leuchtet auf in der Wandlung des „Brot und Wein ein Fleisch und Blut", und die Wandlung des „Brot und Wein ein Fleisch und Blut" leuchtet nach in der weiterwachsenden Wandlung des „Haupt und Leib ein Christus". Was ist also demnach der innere sozusagen liturgische Sinn der Heiligenverehrung anderes als Liebesbewußtsein dieses innern Zusammenhanges zwischen Kirchengeheimnis und Meßopfergeheimnis, Meßopferandacht zum Meßopfer in seinen großen Zusammenhängen? Darin besteht ja auch der letzte religiöse Sinn gerade der Messen „zu Ehren der Heiligen", daß in ihnen sich ausdrückt das wesenhafte Aufeinanderbezogensein von Christus in seinen Gliedern und Christus in den Gestalten. Die Heiligen, die den Opferaltar umschweben, sind gleichsam der innere Kreis des ganzen Corpus Christi, das in der Meßopferwandlung neu sich wandelt in Christus, und so ist das adhaerere des Sichschmiegens an den Heiligen, von dem wir im ersten Teile sprachen, in seinem eigentlichen Sinn ein Näherkommen zum Meßopferaltar. Alle echte Heiligenverehrung ist schließlich nichts anderes als Andacht zum Geheimnis des „Haupt und Leib ein Christus". Wenn aber das Meßopfergeheimnis das Herzgeheimnis dieses „einen Leibes der vielen Glieder" ist, wie kann dann eine solche Andacht anders sein als im letzten Grunde „liturgisch", d. h. auf die heilige Messe hin zentriert?

Die heilige Messe ist das Fortleben des Erlösungsopfers, d. h. ihr Sinn ist die Wiedervereinigung des erbsündigen Menschen mit Gott in Christo. Jenes Wachstum der Erlösung des einmaligen Golgathaopfers zur „Vollerlösung" des Lebens der Auferstehung, d. h. zur völligen Wiederherstellung des Paradieszustandes, ist das Wachstum der einen Erlösungswirklichkeit des „Haupt und Leib ein Christus" und damit das Wachstum aus dem einen Kraftmittelpunkt der heiligen Messe. Die heilige Messe als Fortleben des Erlösungsopfers ist also die Kraft der Erlösungsvollendung. Ihr Sinn geht also gleichsam

über sie hinaus. Sie zielt nicht auf sich als Selbstzweck, sondern sie zielt auf das Einssein des Menschen mit Gott in Christo, weil dieses Einssein der Sinn der Erlösung ist. Geht also nicht unmittelbar von ihr der Antrieb aus zu aszetischer und mystischer Frömmigkeit? Gewiß, wenn diese beiden Formen so etwas wollten wie ein rein willensmäßiges Streben zu einer rein sittlichen Christusangleichung oder Empfangen einer erst zu erreichenden Gottesvereinigung, dann wären sie nicht bloß unliturgisch, sondern unkatholisch schlechthin. Aber wir sahen ja bereits im ersten Teil, daß das gar nicht ihr innerer Sinn ist. Echte aszetische Frömmigkeit setzt das gnadenhafte „Christus in mir" voraus und will es nur zur Entfaltung bringen, daß unser tätiges Bewußtsein unser Sein offenbare; und echte mystische Frömmigkeit setzt die seinshafte Gottesvereinigung der „Teilnahme an der göttlichen Natur" voraus und kostet nur ihren aufblühenden Lichtglanz in schweigender Liebe. Was tun sie also beide anders als den Sinn der heiligen Messe erfüllen, ihren Erlösungssinn der wachsenden Einheit mit Gott in wachsender Einheit mit Christus? Denn diese Einheit ist ja, wie wir im ersten Teil sahen, nicht eine tote Seinseinheit, sondern eine Seinseinheit, die wesenhaft auf tätiges Bewußtsein angelegt ist. Wenn also echte aszetische und mystische Frömmigkeit auf nichts anderes gehen als auf dieses tätige Bewußtsein, sind sie dann nicht Auswirkung des Sinnes der heiligen Messe, so daß die heilige Messe auf sie hinweist und sie auf die heilige Messe zurück?

Oder steht dem ein gewisser Buß- und Abtötungscharakter aszetischer Frömmigkeit im besondern entgegen? Aber ist denn nicht auch die nun einmal tatsächliche Farbe der Erlösung die Blutesfarbe? Spricht nicht der Apostel von dem „Zuendeleiden der Leiden Christi" (Kol. 1, 24), dem „Tragen der Tötung Jesu an unserem Leib" (2 Kor. 4, 10), dem „Welt gekreuzigt und die Welt mir" (Gal. 6, 14) als dem Sinn des „Christus lebt in mir"? Und wenn die heilige Messe das Fortleben des Erlösungsopfers ist, bleibt ihr dann nicht auch das Fortleben des Leidens- und Sterbecharakters dieses Opfers? Denn kann die Erlösung zur Vollerlösung wachsen in einem andern Zeichen als in dem Zeichen, in dem sie Erlösung ward: im Zeichen des Kreuzes? Gewiß, der Apostel spricht auch davon, daß wir schon mit Christus „oben" sein sollten in ahnender Vorausnahme, und Wachstum von Erlösung zu Vollerlösung besagt unzweifelhaft ein Näherkommen zur seligen Verklärung, ja noch mehr, ein Wachstum von Verklärung in uns selbst; denn Wachstum von Erlösung zu Vollerlösung heißt ja, wie wir früher ausführten, nichts anderes als Entfaltung unseres Seins als Kinder des Vaters zum Offenbar-sein, zur „Enthüllung der Söhne Gottes", wie der Apostel im Römerbrief schreibt. Aber kann das etwas daran ändern, daß der Weg dieses Wachstums, weil er eben Erlösungsweg ist, ein Kreuzesweg ist und bleibt? Sind also Buße-Abtötungscharakter aszetischer Frömmigkeit und Kreuzcharakter der heiligen Messe einander entgegengesetzt, oder fordern sie sich nicht vielmehr gegenseitig, vorausgesetzt natürlich, daß Buße-Abtötung aszetischer Frömmigkeit nicht das Ethos pelagianisch-stoischen Athletentums atmen, sondern jenes Ethos des Sämanngleichnisses, von dem wir im ersten Teil sprachen? — Hängt also tatsächlich die Echtheit aszetischer und mystischer Frömmigkeit nicht an ihrer „liturgischen" Verwurzelung in der heiligen Messe, und wirkt

sich echte Meßopferfrömmigkeit nicht in aszetischer und mystischer Frömmigkeit, so oder so, aus?

Wie steht es also mit jenen zwei Frömmigkeitsformen, die, wie wir bereits im ersten Teil sahen, in besonderer Weise jene scheinbar nicht-liturgischen Weisen pflegen: mit franziskanischer und ignatianischer Frömmigkeit? Es ist ja eine geschichtliche Tatsache: Franz von Assisi wollte weder selber das Priestertum übernehmen noch gehört das Priestertum zum Wesen seiner Söhne, und Ignatius von Loyola verzichtete grundsätzlich auf das feierliche Chorgebet und die Übernahme ständigen Seelsorgsdienstes. In der Praxis des Franziskanerordens scheinen darum Predigt und Volksandachten den Hauptplatz einzunehmen, und im Jesuitenorden scheint an die Stelle der Zentralität des Meßopfers und seiner Umrahmung durch das Chorgebet die Zentralität der Betrachtung und ihrer Umrahmung durch Gewissenserforschungsübungen getreten zu sein. Ist dem wirklich so? Wir sehen hier ab von der Frage, ob Volksfrömmigkeit und aszetisch-mystische Frömmigkeit aus sich eine solche Verschiebung der Zentralität enthalten; die Antwort hierauf ist ja bereits gegeben Die Frage, die uns jetzt obliegt, ist rein geschichtlich: Bedeutet das Ordensethos, wie es von den Stiftern gewollt ist, eine solche Verschiebung?

Franz von Assisi verzichtete auf das Priestertum, weil er nur Diener der Priester sein wollte, kniend vor dem Altar, um dann im Ite missa est mit dem Heiland im Herzen hinausgesandt zu werden, daß er durch sein armes und demütiges Leben die lebendige Gegenwart des armen und demütigen Herrn in seiner Kirche verkündige. Hinausleuchten des Kreuzcharakters der heiligen Messe in eine kreuzentfremdete Welt, das ist also eigentliches Ethos franziskanischer Frömmigkeit. Wenn sie also eine gewisse Vorliebe für volkstümliche Andachtsweisen trägt und in ihrem formalen Wesen eine kindliche Ungezwungenheit, ist das dann Mangel an Meßopferzentralität, — oder nicht vielmehr Atem vom Atem dessen, der „des Volkes sich erbarmte“ und spielende Kinder auf seinen Schoß nahm, der arme und demütige Erlöser, dessen Erlösungswirken im Meßopfer weiterlebt und darum auch der Geist dieses Erlösungswirkens?

Ignatius von Loyola aber stellte so wenig an die Stelle des den ganzen Alltag durchwirkenden Meßopfers ein Betrachtungs-Gewissenserforschungssystem, daß er als das Gebet seiner Jünger das hallar Dios en todas las cosas wollte, ein Gebet also, das im Grunde nichts ist als innerer Gottesatem von Leben und Arbeit selbst. Die „Übung“, die ihm eins und alles ist, ist die heilige Messe, und zwar nicht die einfach „angehörte“, sondern die Messe, die in der wirklichen heiligen Kommunion ausklingt. Von ihr kennt er keine „Dispens“. Was aber die Exerzitien betrifft, so sind sie nach der ursprünglichen Idee des Heiligen eine einmalige Übung, und eine Übung, die, wie man allzuwenig beachtet hat, am Schluß in die einzige Zucht der „Regeln zum Fühlen mit der Kirche“ ausmünden. Die dreizehnte dieser Regeln aber sagt, in scharfem Gegensatz zu jeder „eigenständigen“ Aszese und Mystik: „Man muß glauben, daß zwischen Christus, unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, derselbe Geist atmet, der uns führt und leitet zu unserem Ziel“, und leitet aus dieser Auffassung von der Identität „kirchlichen“ und „innerlichen“ Geistes das unbedingte Sich-leitenlassen durch den Rhythmus des Lebens der Kirche ab. Der Sinn der Gebetseinsamkeit der Exerzitien ist also kein anderer als Neu-

belebung des Geistes der Gliedschaft am Leibe Christi: nicht Suchen eines rein „persönlichen" Christus, sondern Finden des „persönlichen Christus" im „Haupt und Leib ein Christus".

Es besteht ein tiefer, innerer Zusammenhang zwischen dem Geist jenes Ordens, dem kraft seiner Stiftung die Pflege der Liturgie vorzüglich anvertraut ist, dem Orden des hl. Benedikt, und dem Geist des Ordens des hl. Ignatius. Beide tragen im Kern ihrer Regel den Hinweis auf das „Gott in allem". Der Benediktiner sagt, ut in omnibus glorificetur Deus, „daß in allem Gott verherrlicht werde", der Jesuit spricht, hallar Dios en todas las cosas, „Gott finden in allen Dingen". Es ist der Geist göttlicher Universalität, der Geist göttlicher Weite und Allheit, der sie durchwehen soll. Der Benediktiner betätigt diesen Geist in der feierlichen Anbetung des liturgischen Chorgebetes, der Jesuit mitten in der Welt. Mit dieser gegenseitigen Ergänzung der beiden Orden ist das Verhältnis ignatianischer Frömmigkeit zur Liturgie umzeichnet: während für den Benediktiner die Liturgie in einem in sich geschlossenen Gebetsleben sich auswirkt, atmet sie für den Jesuiten aus in sein Apostolatsleben mitten in der Welt. Es ist derselbe Geist der Liturgie, und zwar der Ganzliturgie, nicht nur einer ihrer Seiten; aber das Leben, in dem sich dieser Geist auswirkt, ist ein anderes. Damit ist gegeben, daß der echte Jesuit, genau so wie der Benediktiner, keinen andern religiösen Mittelpunkt haben kann als die heilige Messe und daß sein Gebetsleben als Priestergebetsleben innerlich geformt sein muß von dem Priestergebet des Officium divinum. Aber die Formen, in denen heilige Messe und Offizium in sein Gesamtgebetsleben einströmen, müssen andere sein als die des Benediktiners, und hier ist der Ort, von dem aus Betrachtung und Gewissenserforschung des Jesuiten verständlich sind. Für den Benediktiner, der in der familia seines Klosters sein Leben und Wirken hat, leistet der Gemeinschaftsgeist dieser familia die Umleitung des Geistes der Liturgie in den Geist des Alltagslebens; die Form des Einströmens der Liturgie in das Leben ist wesenhaft Gemeinschaftsform. Der Jesuit, nach der Idee seines Stifters, soll in sich selber Kloster und Klausur sein, weil er mitten in der Welt zu leben hat; für ihn kann also die Umleitung nur durch individuale Formen geschehen, also durch die individuale Betrachtung und Gewissenserforschung. Und nur das bedeuten diese Übungen für ihn; würden für ihn heilige Messe und Offizium irgendwie den Platz von „Nebensachen" einnehmen und Betrachtung und Gewissenserforschung an die erste Stelle rücken, so würde er gegen die Idee seines eigenen Wesens sündigen.

Was ist also zu tun gegenüber der unleugbaren Verwischung des liturgischen Ursprungs aller katholischen Frömmigkeitsformen, wie sie der moralistisch-rationalistische Geist der vergangenen Jahrhunderte erzeugt hat? Gewiß, hier hat jene Frömmigkeitsform, die in besonderer Weise die „liturgische" genannt werden mag, die Frömmigkeitsform, die in der sog. liturgischen Bewegung sich entfaltet, ihre vorzügliche Aufgabe. Indem sie, mit einer Art methodischer Einseitigkeit, das Gebetsleben allein aus der Liturgie in den Vordergrund stellt, lenkt sie immer mehr den Blick auf die tatsächliche Zentralstellung derselben im gesamten christlichen Frömmigkeitsleben. Aber die Erneuerung der Fülle der verschiedenen katholischen Frömmigkeitsweisen im Geiste der Liturgie kann doch nur geschehen durch Erneuerung ihrer jeweils eigenen liturgischen Grund-

idee. Liturgische Frömmigkeit im weiten Sinn kirchlicher Frömmigkeit schließt eben eine Fülle von Typen ein, unter denen liturgische Frömmigkeit im engen Sinn, d. h. eine Frömmigkeit, die allein aus der Liturgie lebt (mit Auslassung von Volksfrömmigkeit, aszetischer und mystischer Frömmigkeit), nur ein Typus neben andern ist, wenngleich ein Typus, der im Dienste der liturgischen Durchgeistung des gesamten Frömmigkeitslebens der Kirche eine besonders hohe Bedeutung besitzt. Aber eben darum steht seine Kraft nicht im Geiste einer eifervollen Ausschließlichkeit, sondern im echt liturgischen Geiste göttlicher Weite. Liturgische Erneuerung ist ja schließlich Erneuerung des Geistes des „Haupt und Leib ein Christus". Dieser Geist aber ist der Geist des 12. Korintherkapitels: „Verschiedene Gnadengaben, allein derselbe Geist. Verschiedene Ämter, aber derselbe Herr. Und verschiedene Wirkungsweisen, allein derselbe Gott, welcher alles in allen wirkt.... Viele Glieder, aber nur ein Leib."

Erich Przywara S. J.

Sadhu Sundar Singh.

Viel, viel zu viel ist über den „Sadhu“ geschrieben worden. Die englische Literatur ist natürlicherweise die reichste über ihn. Aber auch in andern Ländern hat man sich mit dem indischen „Mystiker“ und modernen „Heiligen“ eifrig befaßt. Vor allem in Deutschland. Als dann gar der Marburger protestantische Theologe Heiler ihm eine eigene Schrift widmete, wollte die Zahl der Artikel und Artikelchen in Zeitschriften und Zeitungen kein Ende nehmen. Selbst viele katholische Blätter ließen es sich nicht nehmen, vor dem neuen Wundermann, der so schön vom Gebet und andern Dingen reden konnte, ihre Verneigung zu machen, wenn sie es auch schüchtern wagten, einige wenige abweichende Ansichten zu äußern.

Die Gründe für diese Verhimmelung des sonderbaren Heiligen sind verschieden. Bei vielen ist es das Modewort „Mystik“, über dem man alle Vernunft und Wirklichkeit vergißt. In keiner Zeit ist soviel über Mystik geredet worden wie in der unsrigen, aber auch wohl selten war man sich so wenig klar bewußt, was eigentlich Mystik ist, wie gerade heute. Da die scharf umrissenen Begriffe fehlen und eine hohe, heilige Sache fast zur Spielerei geworden ist, fällt man auf jeden — sagen wir es gleich deutlich heraus — Schwindel herein, der sich in das Gewand des Mystischen kleidet, namentlich wenn dieses Gewand der gelbe Aszetenmantel des indischen Sadhu ist. Man glaubt alles, was über Indien geschrieben wird, aber auch alles und erst recht alles, was im Wunderland südlich des Himalaja seine Heimat hat.

Ein zweiter Grund liegt in den eigenartigen Bestrebungen, die im neueren Protestantismus Platz gegriffen und die in Söderblom und Heiler ihre hauptsächlichen Vertreter haben. Wir meinen das, was man als evangelischen Katholizismus bezeichnet. In ihren Bemühungen, ein Zwischending zwischen Katholizismus und Protestantismus zu schaffen, glaubten diese Theologen, in Sundar das gefunden zu haben, was sie bis dahin in ihrer Kirche schmerzlich vermißt hatten: einen echten Mystiker und Wundertäter, der sich den katholischen Heiligen würdig an die Seite stellen ließ. Söderblom und Heiler sahen in Sundar den Typus eines Mannes, der zwar der Konfession und Glaubensauffassung nach der protestantischen Kirche angehörte, aber doch die Brücken nach dem Katholizismus, so wie sie ihn auffassen, bauen ließ. „In seinem Gottesumgang“, so schreibt Heiler, „wie in seinem Dienst am Seelenheil der Brüder gleicht Sundar Singh den Großen und Größten unter den christlichen Heiligen. Was er vom Beten und Schauen, von Versöhnung und Verzeihung, von Lieben und Leiden, von Friede und Freude uns verkündet, das stimmt mit dem Besten und Tiefsten der christlichen Frömmigkeit überein. Und doch läßt sich seine Frömmigkeit in keinen christlichen Frömmigkeitstypus ohne weiteres einfügen.“ Wenn alles, was vom Sadhu berichtet wird, der Wahrheit entspricht, dann besitzt auch der Protestantismus in sich die Kräfte, die die höchste Mystik zur Entfaltung bringen können. Dann sind Männer wie ein hl. Franz von Assisi nicht mehr rein katholische Erscheinungen, sondern Produkte des Gemeinsamen beider Konfessionen, die auf dem Boden jeder derselben sich mit gleicher Leichtigkeit entwickeln können. Wie Sabatier einst ver-

suchte, den Heiligen von Assisi zum Protestantismus herabzuziehen, so versuchen jetzt Heiler und andere, den protestantischen Indier in die Reihe der katholischen Mystiker einzuordnen, ohne ihn aus dem protestantischen Mutterboden loszureißen.

Es ist eine eigentümliche Tatsache, daß man den Sadhu zwar in allen Tonarten feiert, daß sich aber bis heute bei uns niemand die ernste Frage vorgelegt hat, wieweit seine Berichte auf Wahrheit beruhen. Wer die Erzählungen Sundars liest, unbefangen und vorurteilsfrei, dem wird es nicht entgehen, an wie vielen Stellen die historische Kritik sich gezwungen sieht, Fragen aufzuwerfen, von deren Beantwortung die Glaubwürdigkeit der Berichte abhängt. Der einzige Zeuge für die zahlreichen wunderbaren und sonderbaren Tatsachen ist der Sadhu selbst. Seine Wunder spielen alle in Tibet; wenn Indien schon für uns ein geheimnisvolles Land ist, dann erst recht das unzugängliche Tibet, das nur selten der Fuß eines Europäers betritt. Nur wenige Berichte erzählen von Ereignissen, die sich in Indien selbst abspielten. Aber auch dann sind die Erzählungen so gehalten, daß man ihre Wahrheit schwer ermitteln kann; ja man hat den Eindruck, daß die konkreten Umstände immer so gewählt sind, daß sie die Spuren für historische Nachforschung verwischen.

Und doch möchte man glauben, daß sich die Ereignisse, die alle innerhalb der letzten zwanzig Jahre liegen sollen, historisch irgendwie bewahrheiten lassen. Wenn Indien auch weit entfernt ist und sein Leben mit dem Schleier des Mysteriösen umwunden ist, so ist es doch nicht unzugänglich; es ist ein altes Kulturland, mit dem sich die Wissenschaft viel beschäftigt und in dem zahlreiche Europäer ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben. Es wirft ein sonderbares Licht auf den wissenschaftlichen Betrieb mancher Kreise, daß es keinem der Biographen des Sadhu in den Kopf gekommen ist, die Grundlagen seines Lebens mit der Sonde der historischen Kritik zu untersuchen. Man ist aufs peinlichste kritisch, wenn es sich um katholische Heilige handelt. Aber hier, wo man die beste Gelegenheit hätte, seine Grundsätze zur Tat werden zu lassen, ist man leichtgläubig bis zum Äußersten. Man übergibt sich auf Gnade und Ungnade den Erzählungen seines Helden oder besser denen seiner beiden Impresarios, des Indiers A. Zahir und der Missionsdame Frau R. J. Parker, die die ersten längeren Berichte über das Leben des Sadhu veröffentlicht haben. Zwar stimmen diese Berichte nicht überall überein, auch werden sie von Auflage zu Auflage mehr ausgeschmückt. Aber das alles hindert nicht, auf diesem morschen Boden ein religionswissenschaftliches Gebäude aufzuführen, das das alte, solide Bauwerk der katholischen Kirche ersetzen soll.

Unter diesen Umständen war es eine dankenswerte Mühe, der sich H. Hosten, katholischer Missionär und verdienter indischer Historiker in Darjeeling, unterzog, als er es unternahm, den Angaben des Sadhu historisch nachzugehen und ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen. Seine Untersuchungen hat er in der katholischen Wochenschrift The Catholic Herald, der in Kalkutta erscheint, niedergelegt. Die Nachforschungen, die oft auf große Schwierigkeiten stießen, sind noch nicht abgeschlossen. Auch stehen mir nur einige Nummern der genannten Wochenschrift zur Verfügung. Gerade die grundlegenden ersten Artikel Hostens konnte ich mir nicht mehr verschaffen, da sie vollständig vergriffen waren. Aber es genügt uns hier, an einem Beispiel zu zeigen, wieweit die

Angaben des Sundar Singh glaubwürdig sind. Vielleicht findet sich später eine Gelegenheit, an anderer Stelle weitere Ausführungen folgen zu lassen, die beweisen, daß es sich im Folgenden nicht um einen einzelnen Fall handelt.

In allen Lebensbeschreibungen des indischen „Heiligen" spielt sein vierzigtägiges Fasten eine große Rolle. Es ist ganz rührend, was in den einzelnen Biographien darüber zu lesen ist. Auf unsere sinnenfreudige Welt, die vom Materialismus des Abendlandes angekränkelt ist, müssen diese Berichte des indischen Büßers einen tiefen Eindruck machen und seinen Lehren eine übernatürliche Weihe geben.

Was sagt die historische Kritik zu dem, was die Biographen in diesem Punkte berichten und was der Sadhu selbst von sich über sein langes Fasten erzählt?

Die erste Darstellung des vierzigtägigen Fastens des Sadhu findet sich bei Zahir in seiner Schrift A Lover of the Cross S. 65—66. Es ist aber erst die zweite Auflage von 1918, die den Bericht enthält. Es ist sehr auffallend, daß die erste Auflage von 1917 noch nichts von der Sache weiß.

Zahir betont ausdrücklich, daß seine Erzählung die einfache Wiedergabe eines schriftlich niedergelegten Berichtes ist, den der Sadhu selbst verfaßt hat. Es heißt dort:

„Wie er ein Fasten von vierzig Tagen beobachtete.

Über diese ernste Erfahrung schreibend, sagt Sundar:

Nachdem ich dem Herrn verschiedene Jahre gedient hatte, fühlte ich das Bedürfnis, mich an einen einsamen Platz zurückzuziehen, wo ich für vierzig Tage ein körperliches Fasten beobachten und jeden Augenblick meiner Zeit in Gebet und Betrachtung verbringen konnte, indem ich um seinen Segen bat für das, was ich bereits für ihn zu tun versucht hatte, und um seine Hilfe und Führung für die Zukunft flehte. Im Anfang fand ich diese neue Erfahrung ziemlich hart und schmerzlich; doch mit den fortschreitenden Tagen wurde ich daran gewöhnt und fand es so weniger anstrengend. Aber die Kraft meines Körpers schwand allmählich dahin; es war, als ob ich mich von meinem eigenen Blute ernährte. Meine Augen wurden dunkel und ich konnte kaum meine Lippen oder ein anderes Glied meines Körpers bewegen.

Auf der andern Seite wurden meine geistigen Fähigkeiten zehnmal tätiger als früher, während die Unsterblichkeit der Seele mir in einem neuen Lichte bewiesen wurde.

Es war in diesem Zustand des geistigen, weit aufgeschlossenen Wachseins, daß ich die Glorie des Herrn schaute und ihn ein zweites Mal in meinem Leben mit meinen körperlichen Augen sah.

Dieser glorreichen Vision folgte ein Einfließen des Heiligen Geistes und ein durchdringendes Gefühl seiner immerdauernden Gegenwart. Die Vision offenbarte mir auch den Plan Gottes über meine Zukunft: daß ich ihm noch für einige Jahre in der Zukunft in der Welt dienen sollte.

Am Ende der vierzig Fasttage war ich wenig mehr als eine Leiche, und es war ganz außer Frage für mich, ob ich noch fähig wäre, mich zu bewegen. Aber Gott war nahe, um zu helfen, und am allerersten Tage nach meinem Fasten kamen zufällig zwei Holzhacker des Weges, die Holz suchten. Da sie mich so absolut hilflos fanden, banden sie mich in eine Decke und trugen mich

herab nach Rishi Kesh. Von Rishi Kesh wurde ich nach Dehra Dun gebracht und von da in einem Wagen nach Annfield.

Hier behandelten mich meine christlichen Freunde mit Liebe und nährten mich so gut, daß ich in weniger als zwanzig Tagen ganz stark und arbeitsfähig wurde. Wenn Leute mich wieder sahen, drückten sie ihr großes Erstaunen aus.

Nach ihrer Meinung war ich verloren und irgendwo in den Hügeln gestorben. Einige waren dessen so sicher, daß sie meinen Tod in verschiedenen Zeitungen ankündigten und Beileidsbriefe an meine besonderen Freunde schrieben.

Das war hauptsächlich das Resultat der Eilfertigkeit meines Freundes, Herrn S., mit der er diesen Schluß zog. Als er so viele aufeinanderfolgende Tage kein Lebenszeichen von mir sah, glaubte er, ich sei entweder von wilden Tieren zerrissen oder durch Hunger und Durst auf dem Wege zu Grunde gegangen. Als er später seinen Irrtum entdeckte, bedauerte er ihn sehr und war sehr traurig darüber, daß er so viele Freunde ohne Grund so sehr betrübt habe."

In diesem Bericht wird mit Sundars eigenen Worten klar und deutlich gesagt, daß das Fasten volle vierzig Tage gedauert habe. Zahlreiche andere Fragen, die der Historiker stellen möchte, bleiben dagegen unbeantwortet. Es fehlt die genaue Zeitangabe, der Ort wird nur angedeutet. Man fragt sich, wie es möglich gewesen sei, den Todkranken von Rishi Kesh nach Annfield zu bringen, da die Entfernung so groß ist, daß ein Wagen mindestens drei Tage braucht. Wichtiger noch wäre es, wenn man etwas darüber erfahren hätte, wer dieser Herr S. ist, der die geheimnisvolle Rolle spielt. In ihm würde man einen Zeugen haben, der uns von der Wahrheit des Berichtes wenigstens einiges sagen könnte.

Schon Frau Parker, die 1918 ein Leben des Sadhu herausgab, scheint sich diese Fragen gestellt zu haben. Sie hat sie dem Sundar vorgelegt, als dieser in der zweiten Februarhälfte 1918 sich in ihrer Missionsstation in Trivandrum aufhielt. Das Resultat ihrer Nachforschungen war das neue Leben des Sadhu, das mit seiner ausdrücklichen Billigung erschien, und von dem er sagte, daß der Heilige Geist die Verfasserin bei der Abfassung geführt habe.

In der ersten Auflage dieser Schrift erhalten wir von dem vierzigtägigen Fasten Sundars folgende Darstellung:

„Etwa vier Jahre später, als die beabsichtigte Reise nach Kanada gescheitert war, wandte sich der Geist des Sadhu der Idee zu, sich zum Gebet und Fasten zurückzuziehen, in der Überzeugung, daß diese Dinge dem großen Bedürfnis nach einer engen Vereinigung mit Gott und gesteigerter Macht in dessen Dienste helfen würden.

Es war um diese Zeit, daß der Sadhu mit einem römisch-katholischen Arzte, einem Franziskaner, in Berührung kam, Dr. Swift mit Namen, und während er mit ihm zum Norden fuhr, erörterten sie die Idee des Fastens, wobei der letztere versuchte, den Sadhu zu überreden, von dem Versuch abzustehen, und ihm erklärte, daß der Tod sicherlich die Folge wäre, wenn er auf seinem Vorsatz beharre. Da er aber sah, daß der Sadhu an dem Verlangen festhielt, bat ihn dieser Doktor, daß er ihm die Adressen seiner hauptsächlichsten Freunde gebe, damit er mit ihnen in Verbindung treten könne. Das geschah, und die

beiden Männer trennten sich, der Doktor mit der Absicht, sich einer katholischen Bruderschaft anzuschließen, und der Sadhu mit dem Entschluß, die Zurückgezogenheit aufzusuchen, damit er sich dem Gebet und Fasten hingeben könne. Fernab in die Dschungelgegend zwischen Hardwar und Dehra Dun begab sich Sundar Singh allein, um seinen Gott zu finden.

Die Tage wurden zu Wochen, und keine Nachrichten von ihm erreichten die Welt. Als die zweite Woche vorbei war, glaubte sein katholischer Freund ganz sicher, daß er tot sei und daß er in dem Dschungel, wohin er sich zurückgezogen hatte, irgendwo erlegen sei, und so telegraphierte entweder er selbst oder einer seiner klerikalen Freunde an die Freunde Sadhus, daß dieser tot sei. Da die Tage zu Wochen wurden, war die Wahrscheinlichkeit dafür so groß, daß man es als feststehende Tatsache hinnahm. Nachrufe erschienen in verschiedenen Zeitungen, ein Totengottesdienst wurde gehalten, und Geld wurde gespendet zur Errichtung einer Gedenktafel in der Kirche von Simla.

Inzwischen blieb der Sadhu in dem Dschungel ohne Nahrung, und er wurde Tag für Tag schwächer. Da er bezüglich dessen, was ihm geschehen konnte, gewarnt worden war, traf der Sadhu Vorkehrungen für die Zeit zunehmender Schwäche, indem er vierzig Steine sammelte, von denen er täglich einen fortwarf, um die Zahl zu kontrollieren; aber am Schluß wurde er so schwach, daß er nicht einmal dazu imstande war. Sein Gehör und sein Augenlicht schwanden, und er lag da wie in einem hypnotischen Schlaf, zwar bewußt dessen, was mit ihm vorging, aber unfähig, irgend ein äußeres Lebenszeichen von sich zu geben. In demselben Maße, wie die physische Kraft schwand und äußerste Erschöpfung sich einstellte, fühlte er in sich eine große Belebung des Geistes, und in diesem Zustand wurden ihm die vollständige Abhängigkeit von Gott und andere Dinge von größter geistiger Bedeutung geoffenbart, so daß von dieser Zeit ab keiner der Zweifel, die ihn früher bedrückten, mehr Gewalt über ihn hatte.

In diesem Zustand wurde er von einigen Bambus-Schneidern gefunden; da sie sein gelbes Gewand sahen, schlugen sie ihn in seine Decke, hoben ihn auf und trugen ihn nach Rishi Kesh und dann nach Dehra Dun. Von dort wurde er in einem Wagen nach Annfield gesandt. Durch das, was er durchgemacht, war er so in seinem Aussehen verändert, daß seine christlichen Freunde in Annfield ihn nicht wiedererkannten und nur aus dem Namen in seinem Neuen Testament erfuhren, wer er war. Diese Freunde pflegten ihn wieder gesund, und im März war er so wohl, daß er seine Reisen fortsetzen konnte; so ging er nach Simla und hörte dort die Geschichte von seinem berichteten Tode.

Diese schreckliche Erfahrung brachte dem Sadhu die Erleuchtung, die er davon erwartet hatte, und obwohl die Zeit sich nicht genau bestimmen ließ, und das Fasten nicht vierzig Tage gedauert haben konnte, wurde doch diese Erleuchtung fast mit Lebensgefahr gewonnen."

Während der erste Bericht mit deutlichen Worten sagt, daß das Fasten volle vierzig Tage gedauert habe, ist dieser zweite Bericht schon vorsichtiger. Vierzehn Tage scheinen angesetzt zu werden. Von da ab erscheinen als neue Idee die vierzig Steine. Daß das Fasten nicht vierzig Tage gedauert habe, wird nicht gesagt; aber es wird doch wohl genügend angedeutet, daß nach den ersten vierzehn Tagen das Zählen nicht mehr zuverlässig war. Doch das nur neben-

bei. Wichtiger für uns sind die Angaben über den Herrn S., der sich als ein römisch-katholischer medical man, ein Franziskaner entpuppt. In einer Neuauflage des Buches der Frau Parker vom Jahre 1920 wird das oben eingehend dargestellte Verhältnis des Sadhu zu dem Franziskaner Swift noch um einige Züge erweitert, so daß das Ganze durch die angeführten Einzelheiten für den leichtgläubigen Leser an Glaubwürdigkeit gewinnt. Leider verlegt der Sadhu den Wohnort des katholischen Priesters nicht nach Dehra Dun selbst, sondern in die Nähe dieser Stadt, während tatsächlich eine katholische Kirche wohl in der Stadt selbst sich befindet, aber keine in der näheren Umgebung.

Ein drittes Leben des Sadhu wurde von B. H. Streeter, Ehrendoktor der protestantischen Theologie der Universität Edinburgh, zusammen mit dem Indier A. J. Appasamy im Jahre 1921 herausgegeben. Dieses erschien in deutscher Übersetzung im folgenden Jahre, mit einem Geleitwort des Erzbischofs von Upsala. Bezüglich der Tatsachen wird hier nichts Neues geboten. Das Hauptgewicht wird auf die aszetische Bedeutung der Fastenzeit im Leben des Sadhu gelegt. Da heißt es:

„Der Sadhu versichert, das Fasten habe einen dauernden Einfluß auf sein geistiges Leben hinterlassen. Gewisse Zweifel, die er noch hegte, schwanden endgültig. Vorher war er manchmal nicht sicher gewesen, ob seine Friedens- und Glücksempfindung nicht irgendwie ‚eine verborgene Lebenskraft seines eigenen Daseins' sein könne, die aus seinem Innern emporquelle, also nicht der göttlichen Gegenwart zuzuschreiben sei. Allein während des Fastens, als seine körperlichen Kräfte gleich Null oder fast gleich Null waren, nahm sein Friede ganz bedeutend zu und wurde noch viel stärker. Das hat ihn überzeugt, daß dieser Friede dem Himmel entstammt und nicht die Folge des natürlichen Wirkens seiner menschlichen Anlagen ist. Ein weiteres Ergebnis des Fastens war die Überzeugung, daß die Seele unabhängig vom Gehirn ist. Er hatte oft darüber nachgedacht, was nach dem Verfall seines Körpers aus seiner Seele werden würde. Aber seit er während des Fastens entdeckt hatte, daß seine geistigen Fähigkeiten beweglicher und lebendiger zu werden schienen, je schwächer sein Körper wurde, zog er daraus die Schlußfolgerung, daß die Seele etwas vom Gehirn völlig Getrenntes sein müsse. ‚Das Gehirn ist nur die Werkstätte, in der die Seele arbeitet. Das Gehirn gleicht einer Orgel und die Seele dem Organisten, der darauf spielt. Zwei oder drei Tasten sind vielleicht verstimmt und bringen keine Harmonie hervor. Das bedeutet jedoch nicht, daß der Organist fehlt.'

Das Fasten, so sagt er uns, übte auch eine dauernde Einwirkung auf seinen Charakter aus. ‚Ehe ich das vierzigtägige Fasten unternahm, wurde ich oft von Versuchungen befallen. Wenn Sie Ihr Buch schreiben, müssen Sie auch meine Schwächen erwähnen. Besonders wenn ich müde war, pflegte ich ärgerlich zu werden, wenn Leute zu mir kamen, um sich mit mir zu unterhalten und Fragen zu stellen. Ich habe noch mit dieser Schwierigkeit zu kämpfen, aber nicht annähernd so sehr wie vor dem Fasten. Meine Freunde haben mir sogar gesagt, daß sie nichts mehr davon merken; aber selbst wenn sie recht hätten, es ist doch eine Schwäche, die ich nicht in meinem Leben haben möchte. Sie hat mir viele Schwierigkeiten und Skrupel verursacht, aber vielleicht ist sie mir geschickt

worden, um mich demütig zu erhalten, wie der Pfahl im Fleische, von dem Paulus spricht, mit dem er vielleicht, wie ich manchmal glaube, dasselbe gemeint hat. Oder vielleicht ist sie zum Teil die Folge davon, daß ich noch im Fleische lebe; ich wünschte, es wäre nicht so. Vor dem Fasten litt ich auch unter andern Versuchungen. Wenn ich Hunger und Durst hatte, so murrte ich und fragte, warum der Herr nicht für mich sorgte. Er hatte mir befohlen, kein Geld mit mir zu nehmen. Hätte ich Geld bei mir gehabt, so hätte ich ja kaufen können, was ich brauchte. Seit dem Fasten jedoch, wenn ich von körperlichen Leiden heimgesucht werde, sage ich: Es ist meines Vaters Wille; vielleicht habe ich etwas Unrechtes begangen, wofür ich nun leiden muß. Vor dem Fasten war ich auch zuweilen versucht, das Leben eines Sadhus mit seinen Mühsalen aufzugeben, zum Wohlleben in meines Vaters Haus zurückzukehren, mich zu verheiraten und behaglich zu leben. Konnte ich auf diese Weise nicht auch ein guter Christ sein und ein Leben der Gottesgemeinschaft führen? Aber dann sah ich ein, daß, wenn es auch für andere keine Sünde sein mochte, behaglich zu leben, Geld und ein Heim zu haben, Gott mich zu etwas anderem berufen habe; das Geschenk der Ekstase, das er mir gegeben hat, ist köstlicher als irgend ein Heim sein kann. In ihr finde ich wundervolle Freuden, die alle andern übertreffen. Meine wahre Ehe habe ich mit Christus geschlossen. Ich sage nicht, daß die Ehe für andere nicht gut genug sei; aber ich, der ich schon mit Christus verbunden bin — wie kann ich eine andere Ehe schließen?'

Wir fragten ihn, ob er seitdem jemals wieder während kürzerer Zeit gefastet habe. ‚Im Himalaja bin ich dazu gezwungen worden', entgegnete er.

‚Fanden Sie diese Art des Fastens gut für Ihr geistiges Leben?'

‚Ich habe alle Dinge von Nutzen für mein geistiges Leben gefunden, Hunger und Durst und anderes.'

Der Sadhu machte uns klar, daß er die Fastenzeit nicht in der Absicht auf sich genommen habe, sich Leiden zuzufügen: das, so behauptet er, sei eine Hinduauffassung. Er hat nicht die Absicht, sie zu wiederholen; auch findet er es nicht wünschenswert, daß jeder Christ diesen Versuch unternehme. Allein aus verschiedenen Andeutungen, die er machte, zogen wir die Schlußfolgerung, daß es eine Krisis in seiner geistigen Entwicklung war. Wir würden versucht sein, sie in der technischen Sprache mystischer Theologie als den Übergang von der Stufe der „Erleuchtung" zur Stufe der „Einung" zu beschreiben: aber die sehr geringfügigen Merkmale eines Zustandes, welcher der zwischen den beiden liegenden Stufen entspricht, „die dunkle Nacht der Seele" genannt — ein Punkt, auf den wir in einem späteren Kapitel zurückkommen werden — würden den Vergleich zu einem irreführenden machen. Wiederum — wenn es anginge, die in der Gefangenschaft geschriebenen Episteln von einer Charakterisierung des Paulus auszuschließen — so könnten wir den Übergang als einen solchen bezeichnen, der von der paulinischen zur johanneischen Art des Erlebens führt. Doch auch dies würde in mancher Hinsicht ebenso irreführen. Die Persönlichkeit des Sadhu ist eigenartig genug, um auf eigenartigem Wege zur Reife gelangt zu sein."

Soweit die vorliegenden Berichte. Wie weit entsprechen sie den Tatsachen?

Daß ein Sadhu darauf verfallen konnte, durch eine längere Fastenzeit seinem Leben eine höhere Weihe zu geben, ist an und für sich nichts, was von vornherein abzuweisen ist. In der Religion der Hindus sowohl wie der Moham-

medaner spielt das Fasten eine große Rolle und wird gewissenhaft von vielen entsprechend den Vorschriften der beiden Religionen beobachtet. Daß Sundar, nach Lesung der Evangelien, auf den Gedanken gekommen sein sollte, auch eine längere Zeit von Speisen sich zu enthalten, ist daher nichts in sich Unwahrscheinliches.

Aber hier handelt es sich nicht darum. Wir möchten den Tatsachenbeweis haben. Als Zeugen kommen in Betracht, außer dem beteiligten Sadhu, der Freund des Sundar, Swift mit Namen, und vielleicht die Freunde in Dehra Dun und Annfield, die den Erschöpften pflegten, oder auch die Autoritäten der Kirche, in der der Gottesdienst für den Totgemeldeten gehalten werden sollte oder in der man an die Errichtung einer Denktafel dachte. Allen diesen Spuren ist Hosten nachgegangen, ohne auch nur den Schatten eines Beweises zu finden. Dagegen stellte sich heraus, daß die vierzigtägige Fastenzeit ein Produkt der Einbildungskraft des Sadhu ist und daß dieser verschiedene Mittel benutzte, um seinen Verehrern die Überzeugung beizubringen, daß er längere Zeit gefastet habe.

Die Nachforschungen ergaben zunächst, daß von einem memorial service, von Nachrufen in Zeitungen, von der Errichtung einer Gedenktafel bei den in Betracht kommenden Stellen nichts bekannt war. All diese Dinge waren in der Phantasie des Sadhu entstanden, oder auch vielleicht in der seines Impresario Zahir, und dann von diesem durch Sundar übernommen.

Trotz eifrigen Suchens war es nicht möglich, die Freunde ausfindig zu machen, die ihn in Dehra Dun und Annfield gepflegt haben sollen. Jedenfalls war er nicht in einem der Hospitäler der Stadt Dehra Dun, weder im katholischen noch in einem der protestantischen Missionen. Daß man ihn von dort aus in mehr als dreitägiger Wagenfahrt nach dem kleinen Annfield gebracht haben soll, klingt sehr unwahrscheinlich, wie bereits erwähnt. Das Natürlichste wäre doch gewesen, den Bewußtlosen einem der Hospitäler der Stadt Dehra Dun anzuvertrauen.

Tatsache ist, daß eine Reihe von Telegrammen an verschiedene Personen gesandt wurden, die den Tod des Sadhu anzeigten. Diese waren aufgegeben am 23. Januar 1913 in Nimoda, einer Station der Bahn von Nagda nach Dehli. Sie trugen die Unterschrift „Smith", nicht Swift, wie man nach dem Obigen annehmen sollte. Diese Feststellung gibt uns den Schlüssel zu der ganzen Sache. Am 11. Januar desselben Jahres war der Sadhu sicher noch in Bombay. Canon Sandys, von der Church Missionary Society, einer der Freunde Sundars und Empfänger eines der Telegramme, bezeugt das ausdrücklich und beruft sich auf einen Brief des Sadhu, der von Bombay an den Canon an diesem Tage abgeschickt wurde. Der früheste Termin, an dem Sundar Bombay verlassen konnte, war also dieser 11. Januar; wahrscheinlich ging er erst später fort.

Von Bombay reiste der Sadhu nach Ujjain in Zentralindien. Hier besuchte er einen Dr. Alexander Nugent, der als protestantischer Missionsarzt an diesem Orte tätig war. Dr. Nugent scheint das Treiben des Sadhu von Anfang an mit kritischem Auge verfolgt zu haben, und unterscheidet sich dadurch vorteilhaft von andern Missionären, die im Sadhu blindlings den christlichen Mystiker verehrten. Nugent teilte Hosten Folgendes als ganz sicher mit: Der Sadhu

war in Ujjain bis zum 22. Januar und verließ diese Stadt am Abend desselben Tages mit dem Abendzuge. Dieser brachte ihn bis Nagda, wo er die Fahrt unterbrechen mußte, um den Postzug Bombay-Dehli abzuwarten. Er konnte Nagda am 23. zwischen 8 und 9 Uhr morgens verlassen. Auf der Bahnstation Nimoda wurden dann nachmittags die Telegramme aufgegeben, welche die Unterschrift „Smith" trugen. Nachforschungen beim Stationsvorsteher dieser Station, die Dr. Nugent anstellte, ergaben, daß nicht ein Europäer, sondern ein Inder die Telegramme aufgegeben habe. Diese Feststellung wurde nicht erst neuerdings gemacht, sondern kurz nach Absendung der Telegramme, als Dr. Nugent davon erfuhr, daß einige der Freunde des Sadhu sich wegen der eingetroffenen Telegramme nach dem Schicksal des angeblich Gestorbenen erkundigten.

Am 13. Februar 1913 sandte Sundar einen Brief an den Bischof von Kalkutta, in dem er diesem mitteilte, daß er vierzig Tage gefastet habe, krank geworden sei, sich aber erholt habe.

Begnügen wir uns zunächst mit diesen Tatsachen, so ergibt sich Folgendes: Sundar kann die Einöde in der Nähe von Dehra Dun nicht vor dem 25. Januar erreicht haben. Das ist also der früheste Termin für den Anfang der „vierzigtägigen" Fastenzeit. Am 13. Februar war er wieder hergestellt. Nach dem ersten Bericht dauerte die Zeit der Wiederherstellung „weniger als zwanzig Tage". Geht man vom 13. Februar etwa zwanzig Tage zurück, so kommt man ungefähr an den 25. Januar heran. Für eine längere Fastenzeit bleibt also nichts übrig.

Aber auch die vielleicht übrig bleibenden paar Tage schrumpfen in ein Nichts zusammen, wenn man bedenkt, daß der Brief an den Bischof von Kalkutta von Kotgarh aus geschrieben war. Um von Annfield nach dieser Stadt zu kommen, hätte Sundar entweder den beschwerlichen Landweg nehmen müssen, der für einen gerade von schwerer Erkrankung Genesenen unmöglich gewesen wäre und für einen Gesunden viele Tage in Anspruch genommen hätte. Oder er hätte von Annfield nach Dehra Dun zurückgehen und dann mit der Bahn nach Simla fahren müssen, um von da zu Fuß nach Kotgarh zu reisen. Auch dazu hätte er mehrere Tage gebraucht. Für eine Fastenzeit bliebe dann gar nichts mehr übrig. Viel wahrscheinlicher ist es also, daß der Sadhu nach seinem Aufenthalt in Nimoda direkt den Weg nach Kotgarh eingeschlagen hat und daß alle seine Erzählungen von seinem Aufenthalt in der Wildnis bei Dehra Dun freie Erfindungen sind.

Daß diese Deutung die allein richtige ist, beweist die Telegrammgeschichte fast bis zur Evidenz. Wer ist der Smith, der die Telegramme unterzeichnet hat? Nach der Angabe Sundars ein Franziskaner, ein medical man, ein Doktor. Schon diese Zusammenstellung ist sonderbar. Einen Franziskaner mit Namen Smith hat es damals in Indien nicht gegeben. Der einzige katholische Geistliche mit diesem Namen ist William Smith in Samastipur. Dieser erklärte aber auf Anfragen, daß er den Sadhu nicht kenne und die Telegramme nicht aufgegeben habe. Vielleicht hatte der Sadhu von diesem William Smith gehört. Daher änderte er den Namen seines Freundes in Swift. Er wählte wiederum einen Eigennamen, der sehr gebräuchlich ist und Nachforschungen unmöglich machen sollte. Aber auch ein Geistlicher dieses Namens ist unter dem katholischen Klerus Indiens nicht zu finden.

Diesen Swift hat der Sadhu angeblich in Bombay kennen gelernt. Als einige Jahre später Dr. Nugent dem Sadhu zusetzte, ihm nähere Angaben über den angeblichen Smith oder Swift zu machen, um die Telegrammaffäre aufzuklären, geriet Sundar in arge Verlegenheit. Im September 1917 schrieb er an Dr. Nugent: „Swift ist ein römischer Katholik und muß das (wohl die Absendung der Telegramme) aus Eifersucht oder Haß getan haben. Oder vielleicht hat einer der Patres ihm das beigebracht; denn zur Zeit, da ich ihn kennen lernte, lebte er mit einem Priester in Thana in der Nähe von Bombay, und dieser Priester war ärgerlich über mich, weil ich ihn einen Fastenverehrer genannt hatte.... Ich werde nach Madras gehen und ausfindig machen, wo Herr Swift sich befindet, und wenn ich seine Adresse weiß, werde ich sie Ihnen sofort mitteilen. Ich hatte nicht gewußt, daß Sie Zweifel bezüglich der Telegramme haben, sonst wäre ich sicher zu Ihnen gekommen und hätte alles aufgeklärt." Einige Monate später schrieb der Sadhu an Dr. Nugent von Puna aus: „Letzte Woche traf ich Herrn Swift, und wenn Sie an ihn schreiben wollen, so ist seine Adresse für einige Tage: Herrn G. Swift, Pankis House, Byculla, Bombay." Dr. Nugent schrieb sofort an seinen Vetter, der in dem angegebenen Viertel Bombays wohnt und die Stelle des Vorstehers der Book and Tract Society einnimmt und die Stadt gut kennt. Trotz aller Nachforschungen, auch bei der Post, konnte er den angegebenen Platz nicht ausfindig machen. Ein solcher besteht weder in Bombay-Byculla noch in Bombay. Zur selben Zeit, da Swift sich in Bombay aufhalten sollte, erschien in einem obskuren Blättchen eine Erklärung eines Swift, in der er sagte, er habe mit dem Sadhu in gewissen Punkten nicht übereingestimmt, er habe auch „keine Erlaubnis gehabt, mit Protestanten zu korrespondieren oder zu sprechen". Dann heißt es: „Ich gebe zu, daß ich der Mann war, der die Telegramme absandte." Abgesehen davon, daß es lächerlich ist, daß ein katholischer Priester erklärt, keine Erlaubnis der angegebenen Art zu haben, ist mit dem undatierten Brief nichts bewiesen. Dr. Nugent bemerkt dazu: „Die Abfassung des Schreibens erinnerte in der Satzkonstruktion und in den Phrasen ganz an die Sprache des Sundar Singh." Die Vermutung liegt also nahe, daß der Sadhu den Brief verfaßt hat, um sich aus der Verlegenheit zu helfen.

Dr. Nugent gab sich aber nicht zufrieden. Er schreibt weiter: „Im Jahre 1919 besuchte mich Sundar Singh auf Drängen hin noch einmal in Ujjain, um die Sache aufzuklären. Ein anderer unserer Missionäre war zugegen, und wir besprachen viele Punkte aus seinem Telegramm, seinen Briefen und Büchern. Auf alle Schwierigkeiten gab er nur eine Antwort: ‚Würde Gott mich in so vielen großen Konferenzen in Indien und andern Gegenden benützen, wenn ich ein Lügner wäre?' Weiter konnten wir mit ihm nicht kommen. Ich fuhr fort, ihn zu drängen, Swift oder Smith oder jemand anders genauer zu bezeichnen, der Swift kannte oder sah. Aber er konnte es nicht tun."

Aus den obigen Feststellungen folgt, daß Sundar am Tage vor der Absendung der Telegramme noch wohl und munter in Ujjain war. Diese wurden also *vor* dem Beginn der Fastenzeit aufgegeben. Am Tage der Absendung reiste Sundar durch Nimoda. Der Absender der Nachrichten war kein Europäer, sondern ein Inder, wie bereits erwähnt. Die einzige Lösung dieser Wider-

sprüche besteht in der Annahme, daß der Sadhu selbst die Telegramme aufgegeben hat, um seine Freunde in die Irre zu führen.

Von der ganzen erbaulichen Erzählung bleibt also nichts übrig, als daß es sich um eine schlau eingeleitete und fortgespielte Irreführung Leichtgläubiger handelt mit der Absicht, den Sadhu in den Ruf eines heiligen Mannes zu bringen.

An einem Beispiel haben wir im Obigen die Glaubwürdigkeit des „neuen Franziskus" beleuchtet. Auf ähnliche Weise ließe sich nachweisen, daß viele andere Erzählungen nicht den Tatsachen entsprechen. Es ist ziemlich sicher, daß der Sadhu niemals im eigentlichen Tibet war. Alle die Wundergeschichten, die dort spielen sollen, sind freie Erfindungen seiner Phantasie, wilde Ausschmückungen harmloser Ereignisse oder Übertragungen von Erzählungen, die er irgendwo gelesen oder gehört. Steht einmal fest, daß in den Berichten von „Tatsachen" die überwuchernde orientalische Phantasie des Sadhu eine entscheidende Rolle gespielt, dann sind auch seine andern Erzählungen sowohl wie seine Lehren ganz anders zu beurteilen, als es bisher geschehen ist.

Trotz alledem möchten wir den Sadhu nicht einen Betrüger nennen. Er ist ein Psychopath und zwar ein orientalischer, oder wenigstens ein Dichter, der Wahrheit und Dichtung nicht mehr unterscheiden kann. Im Orient arbeitet die Phantasie ganz anders als im nüchternen Abendland, und der Mensch flüchtet viel leichter aus der Welt des rauhen Seins in die des blumigen Scheins.

Aber das entschuldigt nicht die, welche mit den Phantastereien eines Träumers eine zerfallende Welt wieder zu neuem Leben erwecken möchten. Was nützt uns alle Kunst der Kritik, wenn sie vor den schönen Phrasen eines orientalischen Schwärmers Halt macht und sich blindlings gefangen gibt, sobald ein oberflächlicher indischer Journalist wie Zahir oder eine leichtgläubige Missionsdame fromme Märchen erzählen und der Prinz der Märchen im Gewande des Orients in unserer Mitte erscheint. Vielleicht sind die Schriften über den Sadhu eine der vielen Zerfallserscheinungen, die die abendländische Kultur heute zeigt. Vielleicht! Oder müssen wir die Wurzeln dieser Verirrung tiefer suchen?

Heinrich Sierp S. J.

Aus Sturmtagen der katholischen Publizistik.

(II. Der „Fränkische Courier" 1839—1841.)[1]

Am 1. Juni 1838 hatte der bekannte Konvertit und Publizist Ernst Zander die Redaktion der „Neuen Würzburger Zeitung" niederlegen müssen[2]. Die preußische Regierung hatte nicht geruht, bis sie diesen gefährlichen Gegner, der ihr im Kampfe gegen den Kölner Erzbischof Klemens August so unbequem geworden war, beseitigt glaubte. Noch kurze Zeit hatte das Blatt die katholische Fahne hochgehalten. Seit Beginn des Jahres 1839 begannen seine Besitzer, veranlaßt durch die geldlichen Schwierigkeiten des Unternehmens, den Kurs langsam umzustellen. Die „Neue Würzburger Zeitung" wurde wieder, was sie vor Zanders Eintreten in die Redaktion gewesen war: ein farbloses Lokalblatt.

Für die katholische Sache war das ein großer Verlust. Es hatten zwar seit 1838 die „Münchener politische Zeitung" und bald darauf die „Augsburger Postzeitung" eine entschiedene katholische Richtung im Zusammenhang mit der steigenden katholischen Bewegung angenommen; aber ihr Verbreitungsgebiet und Ansehen war doch noch recht bescheiden[3]. Zanders Organ hatte dagegen durch seinen scharfschneidigen Kampf gegen die Willkür der Regierungen in Norddeutschland, dem Hauptkampfplatze des Streites zwischen Kirche und Staat, eine außerordentliche Bedeutung gewonnen. Kein Wunder, daß man in katholischen Kreisen einen Ersatz für das verlorene Blatt ersehnte. Zander fing schon in den ersten Monaten des Jahres 1839 für eine Neugründung zu arbeiten an. Als die Schwenkung der „Neuen Würzburger Zeitung" entschieden schien, griff auch der streng katholische Minister des Innern, Karl v. Abel, ein, der die Entwicklung der katholischen Presse in Würzburg mit Sorge dauernd verfolgt hatte.

In einem Antrag an den König vom 7. Juni 1839[4] berichtete er Ludwig I., daß die von der Regierung unternommenen Schritte, in die Redaktion der „Neuen Würzburger Zeitung" den „in seinen Gesinnungen bewährten"

---

[1] Die folgenden Ausführungen stützen sich der Hauptsache nach auf bisher unbenützte Akten. Über die Geschichte des „Würzburger Fränkischen Couriers" war bisher nur wenig bekannt. A. Doeberl, der verdiente Erforscher der neueren bayrischen Kirchengeschichte, bemerkt, daß man sogar seine Feststellung über eine katholische Periode des Blattes in Zweifel gezogen habe. Er konnte sie aber in mehreren wertvollen Aufsätzen der Historisch-Polit. Blätter — vor allem 165 (1920) 197—215 neu erhärten. Einige Nachrichten bot schon vorher Karl Bachem in der vortrefflichen Geschichte der deutschen katholischen Presse, die er in die Biographie seines Vaters Josef Bachem hineingewoben hat. Mit großem Fleiß hat er alle erreichbaren gedruckten Nachrichten im ersten Band (Köln 1912) S. 227 ff. zusammengestellt. Viele Fragen mußten bisher unbeantwortet bleiben. Darauf geben die hier zum ersten Mal benützten Akten aus dem bayrischen Ministerium des Innern, die nun im Münchener Kreisarchiv lagern, unverhofft reiche Antwort. Benützt wurden aus den Ministerialakten die Faszikel 1090 und 1085, aus den Bureauakten 1659/1976. Der Kürze halber sind sie im Folgenden bezeichnet als KA I, KA II und KA III. In den Faszikeln sind die einzelnen Dokumente nach dem Datum geordnet.

[2] Vgl. den Aufsatz dieser Zeitschrift 106 (1923) 112—125.

[3] In einem Schreiben vom 14. Mai 1842 an Abel gibt Graf Fugger-Glött die Bezieherzahl der „Augsburger Postzeitung" auf 1200—1400 an. KA III.

[4] KA I.

Dr. Contzen zu bringen, gescheitert seien. Die Besitzer des Blattes, höchst wahrscheinlich von Preußen erkauft, führten angeblich selbst die Redaktion; brächten aber in Wirklichkeit täglich Artikel eines in Frankfurt sitzenden protestantischen Preußen, dem von der Regierung die Aufenthaltserlaubnis in Bayern verweigert sei. Jetzt ergebe sich die „Aufgabe, für die katholische Sache ein neues tüchtiges Organ zu Würzburg zu erschaffen". Der Minister vermag dem König auch bereits ihre Lösung mitzuteilen und die erste Ankündigung vorzulegen, nach der der „Fränkische Courier" vom 1. Juli an in neuer Richtung und unter veränderter Leitung erscheinen wird. Großes Lob spendet dabei Abel dem Regierungsdirektor Stenglein in Würzburg, der bei den Verhandlungen aufs neue seine treffliche Gesinnung und Geschäftsgewandtheit bewiesen habe. In der Tat lagen die Verhältnisse äußerst schwierig. Da war zunächst die Geld- und Personenfrage zu lösen. Woher die Mittel nehmen zu einem Unternehmen, das in absehbarer Zeit kaum einen Gewinn abzuwerfen versprach? Aber schon war es Zander zum Staunen seiner Würzburger Freunde gelungen, die notwendigen Summen teils auf Borg, teils, wie er später immer wieder betont, unter Heranziehung seines eigenen Vermögens zusammenzubringen. Wahrscheinlich haben seine Gönner unter dem württembergischen[1] und rheinisch-westfälischen Adel[2] den größten Teil des Geldes, das Abel auf etwa 5000 Gulden veranschlagte[3], zur Verfügung gestellt. Damit erwarb er den bisher liberalen „Fränkischen Courier", der freilich ein rechtes Winkelblättchen gewesen sein muß. Ein Mitglied des Würzburger Katholikenkreises, der Mediziner Dr. Marcus, schildert die Verhältnisse in einem Brief an den trefflichen Regierungspräsidenten, den Grafen Alois v. Rechberg, vom 30. Mai 1839[4]; der „Fränkische Courier" sei im Besitz einer armen Buchdruckerswitwe, die „durchaus keine Mittel, keine Lettern, keine Schnellpresse besitze". Das alles verstand Zander rasch zu beschaffen. Die Expedition der Zeitung übertrug er der Buchhandlung von Mocker & Voigt in Würzburg; Drucker und vorgeschobener Eigentümer blieb der bisherige Verlag von Becker.

Aber nun blieb die äußerst schwierige Frage des Schriftleiters. Auf der einen Seite kam als solcher nur Zander in Frage: er verfügte über eine gewandte Feder und, was noch wichtiger war, über Beziehungen nach auswärts. Wenn man auf Mitarbeit und weitere Geldunterstützung aus Norddeutschland und Württemberg hoffte, und ohne sie konnte das Unternehmen gar nicht bestehen, so durfte man nur darauf rechnen im Falle, daß Zander, der unter den Katholiken einen Namen hatte, an einflußreicher Stelle stand[5]. Dazu war der Journalist durch die Arbeit, die er bis dahin getan, tatsächlich Begründer und Eigentümer des neuen Blattes. Auf der andern Seite durfte

[1] Über Zanders Beziehungen zum württembergischen Adel folgt weiter unten Genaueres.

[2] 1842 war der rheinisch-westfälische Adel bereit, Zander 1000—1200 Gulden jährlich zu bezahlen für seine Mitarbeit an dem wieder zu beginnenden „Fränkischen Courier". Denkschrift des Prof. Contzen vom 31. Juli 1842. KA III.

[3] Antrag vom 7. Juni.

[4] Hist.-Pol. Blätter 165 (1920) 203 ff.

[5] Als es sich 1842 darum handelte, den „Fränkischen Courier" neu zu beleben, waren fast alle entscheidenden Stimmen gegen Zanders Verwendung dabei. Schließlich mußte man ihn doch beiziehen vor allem, damit er die nötigen Summen auftreibe.

er doch mit seinem Namen in keiner Weise nach außen hervortreten. Das hätte der Zeitung unweigerlich sofort ein Verbot in Preußen zugezogen, und das bedeutete den Ruin für das Blatt; der Verlust des preußischen Bezieherkreises hatte die „Neue Würzburger Zeitung" schwer geschädigt. So blieb nur ein Weg, die Leitung dem Namen nach einem andern zu übertragen. Es scheint aber, daß sich in Würzburg keiner dazu hergeben wollte. Keiner mochte für die Übertreibungen und Unklugheiten Zanders seinen Namen einsetzen, und jeder scheute es, mit diesem leidenschaftlichen und herrschsüchtigen Manne sich zusammenzutun[1]. Da griff nun, dem Auftrag Abels entsprechend, der Regierungsdirektor ein. Er bewog den schon oben genannten Dr. Contzen, einen Westfalen[2], der damals als Privatdozent an der Würzburger Universität Geschichte lehrte, die Redaktion zu übernehmen. Stenglein selbst schildert in einem Schreiben an den Innenminister, das für die Entstehung des neuen katholischen Blattes und für die Kennzeichnung der dabei beteiligten Personen sehr lehrreich ist, den Hergang. Abel fügte dieses Schreiben im Auszug dem Antrag an den König vom 7. Juni bei. Es heißt dort:

„Von Dr. Zander habe ich insofern eine bessere Meinung angenommen, als ich mich nunmehr überzeugt halte, daß es mit seiner jetzigen Richtung Ernst und letztere kein bloßer Aushängeschild ist. Bei der Stellung der Tagesliteratur mußte ich es als einen Gewinn ansehen, wenn sie dieses genialen Menschen bleibend versichert werden würde. Er hat gezeigt, was er, selbst entblößt von allen Mitteln, in der gedrücktesten häuslichen Lage — durch Energie zu leisten vermag, während ihn leider die Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit seines Charakters stets nur in Extremen sich bewegen läßt. Ich habe jede Gelegenheit benützt, ihm Mäßigung zu empfehlen und die Folgen seiner früheren Extravaganzen vor die Augen zu stellen. Mit der größten Offenheit gestand er mir dieses, ja noch mehr zu, als ich schon wußte, und versprach auf das heiligste, jeder Erinnerung Folge zu leisten. Bisher hatte er dies treulich gehalten, und mehrere öffentliche Schritte unterlassen, die zu weit geführt haben würden. Wird es mir aber gelingen, stets diesen Einfluß zu behaupten, solange ich zur Förderung des Unternehmens nichts bieten kann als eine passive Assistenz der Behörden, und er dadurch eine ganz unabhängige Stellung einzunehmen imstande ist? Ich müßte es in die Länge der Zeit bezweifeln. Könnte etwas für ihn geschehen, so würde es gewiß dem bayrischen Interesse zusagen, einen so brauchbaren und beweglichen Journalisten vom Gouvernement abhängig zu machen."

Dann schildert der Regierungsdirektor, wie peinlich für Dr. Contzen die Stellung als Redakteur sei, da er gegenüber der Leistung Zanders nichts einzusetzen habe als seinen guten Willen. Er empfiehlt, ihm eine Professur an der Universität zu verleihen, zumal ihm gerade eine gutbezahlte Gymnasiallehrerstelle in Baden angeboten worden sei. „Abgesehen, daß dieser gut denkende und gebildete junge Mann an sich jede Unterstützung verdient, würde es auch seine Stellung zu dem neuen Unternehmen und gegen Dr. Zander kräftigen." Dadurch könnte auch ein Teil des Redaktionshonorars dem neuen Unternehmen erspart werden; denn Contzen sei bereit, im Falle seiner Anstellung auf jenes zu verzichten[3].

[1] Das fühlt man deutlich aus den Briefen der Beteiligten: Abels, Stengleins usw., heraus.

[2] Martin Heinrich Theodor Contzen, geboren 1807 zu Münster, wurde 1842 im Zusammenhang mit den Plänen zur Wiederaufnahme des „Fränkischen Couriers" ordentlicher Professor der Geschichte in Würzburg und 1855 Vorstand des Würzburgischen Kreisarchivs. 1837 gab er ein Werk über die Geschichtsschreiber der sächsischen Kaiserzeit heraus, dem später weitere geschichtliche Arbeiten folgten. Er starb 1881.

[3] Er hatte während seiner Redaktionsführung gar kein Gehalt bekommen, wie er in einer Denkschrift vom 15. Januar 1842 erklärte. KA III.

Abel nahm sich dieser Anregungen Stengleins auf das wärmste an. Er beantragte und erreichte die Ernennung Contzens zum außerordentlichen Professor der Enzyklopädie und Literärgeschichte in provisorischer Eigenschaft mit einem Gehalt von 600 Gulden jährlich. Für Zander hielt er eine Anstellung im öffentlichen Dienst für unangebracht, „teils wegen der früheren Vorgänge, teils aber wegen seines noch nicht hinlänglich bewährten, wenn auch nach allen Versicherungen gebesserten Charakters". Er schlug vor, ihm widerrufliche Unterstützungen aus dem Dispositionsfonds des Innenministeriums, der mit bedeutenden Überschüssen abgeschlossen habe, zu gewähren. Am 8. Juni genehmigte Ludwig I. diese Anträge. Zander erhielt von nun an jährlich 500 Gulden Unterstützung. Sie wurden auch noch nach dem Eingehen des „Fränkischen Couriers" im Jahre 1843 an Zander ausbezahlt[1].

Die Regierung gab darüber hinaus noch weitere Summen. In einem Bericht Abels an König Ludwig I. vom 15. Juli 1840[2] ist die Rede von einem Zuschuß von 2000 Gulden „ein für allemal". Er muß dem Zusammenhang nach in diesen ersten Monaten dem „Fränkischen Courier" zugewandt worden sein. Wahrscheinlich sind aber später doch noch andere Beiträge vonseiten der Regierung geleistet worden; denn Zander anerkennt in einem Schreiben vom 24. Dezember 1840 an Abel[3], daß „bedeutende Zuschüsse durch des Ministers wohlwollende Verwendung für die Erhaltung des Blattes bewilligt worden seien". Genaueres läßt sich aus den Akten leider nicht ermitteln.

Die amtlichen Anzeigen scheint die Regierung aber nicht sofort und vollständig dem „Fränkischen Courier" übertragen zu haben[4], machte aber den Würzburger Provinzialbehörden jegliche Unterstützung der Zeitung zur Pflicht[5].

Zweifellos waren das wertvolle Hilfen, welche die Regierung dem neuen Unternehmen gewährte. Aber seine finanzielle Grundlage war trotzdem noch immer bedenklich schwach. In der Hauptsache blieb der „Fränkische Courier" auf die Abnehmerbeiträge angewiesen. Aus Gründen, die weiter unten zu erörtern sein werden, gewann er nicht die erhoffte Verbreitung; viel über tausend Bezieher dürfte er schwerlich je erreicht haben. So war man in ständigen peinlichen Geldverlegenheiten. Ein kühner Ausweg wurde 1840 versucht.

Der Plan, der wohl von Contzen ausgedacht war und bei günstigeren äußeren Verhältnissen eine Zukunft gehabt hätte, gibt ein anschauliches Bild von der traurigen Lage der Zeitung. Es handelte sich darum, das Unternehmen in eine Aktiengesellschaft zu verwandeln. Dr. Contzen, der inzwischen die Redaktion an den Gymnasialprofessor Goßmann abgetreten hatte, überreichte am 1. Mai 1840[6] dem Würzburger Stadtkommissariat eine gedruckte Einladung zur Bildung der Gesellschaft mit der Bitte um vorläufige Genehmigung des Unternehmens.

---

[1] Nach einem Briefe Zanders von 1843, den A. Doeberl, Hist.-Pol. Blätter a. a. O. 213 wiedergibt.

[2] KA II. [3] KA II.

[4] Vgl. das Gesuch Zanders an Abel, die Behörden anzuweisen, alle Anzeigen im „Fränkischen Courier" zu erlassen. Hist.-Pol. Blätter a. a. O. 208 f. Contzen legt in seinem Gutachten vom 15. Januar 1842 großes Gewicht auf die Zuwendung der Anzeigen der Stadtgerichte und Forstämter, deren Ertrag er auf jährlich 800 Gulden schätzt, deren Bedeutung er aber vor allem in dem dadurch gesteigerten Ansehen der Zeitung sieht.

[5] Ministerialschreiben vom 7. Juli 1839. KA II. [6] KA II.

In dieser Einladung zur Zeichnung von Aktien wird zunächst entwickelt, wie die Gegner der Kirche und konservativen Weltanschauung fast alle namhaften Zeitungen in ihren Besitz gebracht hätten. Der „Fränkische Courier" sei das einzige bekannte politische Tageblatt von katholischer Gesinnung. Es besitze daher ausgezeichnete Verbreitungsmöglichkeiten. Auch habe es die besten Aussichten, gediegene eigene Korrespondenzen aus der ganzen katholischen Welt zu erhalten. Nur die Mittel fehlten, um das Blatt in würdiger Weise auszubauen. Nun stellt Contzen die gegenwärtige Lage der Zeitung dar: danach hat sie zur Zeit rund 800 Bezieher, die eine Jahreseinnahme von 3680 Gulden einbringen; dazu kämen noch 1460 Gulden aus Anzeigen. Diesen Einkünften stünden etwa 12000 Gulden Auslagen gegenüber, so daß das Unternehmen im ersten Jahre mit einem Verlust von 5860 Gulden abschließe. Werde die Bezieherzahl auf 5000 gebracht, so könne mit einem Überschuß von mehr als 7000 Gulden gerechnet werden. Contzen hält ein solches Anwachsen der Abonnenten durchaus für möglich bei dem Verbreitungsgebiet, das der einzigen deutschen katholischen Zeitung offen stehe. Er weist darauf hin, daß das „Frankfurter Journal" bei viel geringeren Möglichkeiten 7000 Bezieher habe. Die Umwandlung des „Fränkischen Couriers" in eine Aktiengesellschaft sollte die Mittel zu einem großzügigen Ausbau des Blattes liefern.

Im einzelnen schlägt der Prospekt nun einen recht niedern Aktienbetrag vor, damit möglichst weite Kreise ins Interesse der Zeitung gezogen würden. 400 Aktien zu je 100 Gulden sollten ausgeschrieben werden. Ein Ausschuß der Teilnehmer sollte über die Geschäftsführung der Gesellschaft wachen, von einem Einfluß desselben auf die Redaktion der Zeitung war jedoch nicht die Rede. Um aber die Zeitung in ihrer Richtung dauernd festzulegen, war vorgesehen, daß die Aktien auf den Zeichner lauten sollten und ohne Genehmigung des Ausschusses nicht verkauft werden könnten. Bei der Annahme der Zeichnungen sollte mit großer Zurückhaltung verfahren werden, damit nicht Unberufene in den Kreis der Aktionäre gelangten. Am Schluß der Einladung war mitgeteilt, daß bereits 34 Aktien in Würzburg gezeichnet seien ohne die 30 Aktien, die der bisherige Eigentümer — also wohl Zander, auf Grund der von ihm eingebrachten Werte — übernommen habe[1]. Am 15. Juli legte Abel den endgültigen Antrag auf Genehmigung dem König vor. Ludwig I. setzte darunter am 18. Juli das für ihn so bezeichnende Signat: „Dieser Antrag genehmigt, doch behalte ich mir vor, auch gegen diese Zeitung einzuschreiten, z. B. den Debit auf der Post zu nehmen, das Privilegium zurücknehmen zu dürfen. Die ‚Neue Würzburger Zeitung' liefert einen Beleg von dem Wandelbaren der Richtung der Zeitschriften."

Die Urheber dieser Umstellung des „Fränkischen Couriers" hatten mit einem raschen und vollen Erfolg ihres Planes gerechnet. Contzen bat in seinem ersten Gesuch an die Regierung um baldige vorläufige Genehmigung, „da zu erwarten stehe, daß die notwendige Anzahl von Unterzeichnern binnen ganz kurzer Frist beisammen sein werde". In Wirklichkeit sind nur zweihundert Aktien eingezahlt worden. Sie wurden, wie Contzen später mitteilte[2], vor allem „von eifrigen Katholiken des südwestlichen Deutschlands, namentlich Württembergs, uneigennützig zur Erhaltung der Sache" gezeichnet. Der „bedeutendste Stimmenführer dieser Aktionäre" war der Erbgraf von Waldburg-Zeil. Die katholischen Kreise Rheinlands und Westfalens müssen sich nach Contzens Andeutungen kaum beteiligt haben. Das kann nicht wundernehmen, da der „Fränkische Courier" bereits vor dem Auftauchen dieses Stützungs-

[1] In einem Briefe an Abel vom 22. Februar 1842 schätzt Zander die von ihm in die Zeitung gesteckte Summe auf 3900 Gulden. KA III.

[2] Im Gutachten vom 15. Januar 1842.

planes in Preußen verboten war. Contzen erklärt die Zurückhaltung vieler gegenüber der Aktiengesellschaft daraus, daß es Zander gelang, auch nach der Umstellung des Unternehmens die alleinige Leitung der Redaktion und des Geschäfts zu behalten. Zweifellos verdankte er diesen Erfolg seinen Beziehungen zu dem württembergischen Adel und besonders zu dem Erbgrafen von Zeil[1]. Es wäre aber besser gewesen, wenn es schon bei der Bildung der Aktiengesellschaft gelungen wäre, ihm wenigstens die geschäftliche Leitung zu entziehen. Er war bekannt als schlechter Rechner, und es ist nur allzu glaublich, was Contzen mitteilt, daß die Tatsache seiner Oberleitung genügte, um „viele bemittelte und dem Unternehmen gewogene Katholiken hier und außerhalb des Landes" mißtrauisch zu machen und zu veranlassen, den Beitritt zu der Gesellschaft abzulehnen[2].

Die neu einfließenden Gelder, etwa 15000—17000 Gulden, reichten nicht hin, um den „Fränkischen Courier" aus seinen Schwierigkeiten zu befreien, geschweige denn einen großzügigen Ausbau der Zeitung durchzuführen. Als sie im Dezember 1841, zunächst freilich aus andern Ursachen, ihr Erscheinen einstellte, war die Summe längst verbraucht und drohten die größten Schwierigkeiten. Zander selbst gibt in seiner Schlußabrechnung an, daß das Unternehmen mit ungedeckten Schulden von nahezu 4200 Gulden abgeschlossen habe[3].

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß die Zeitung auch ohne äußere Einwirkung bei diesen Verhältnissen über kurz oder lang zusammengebrochen wäre. Eine der Hauptursachen ihres frühen Endes — darin hat Contzen daher ganz recht[4] — war die ungenügende geldliche Grundlage, auf der sie aufgebaut war, die für größere Schwierigkeiten und Sturmzeiten nicht ausreichte. Dazu kam dann noch die durchaus mangelhafte geschäftliche Leitung durch Zander. Aber damit sind nicht alle Gründe genannt. Daß das Blatt trotz allen guten Aussichten keinen größeren Aufschwung nahm, daß die Schwierigkeiten übergroß wurden, das ist die Schuld der bayrischen Regierung und der von ihr angeordneten Zensur.

Eine Zeitung wie der „Fränkische Courier" konnte nur auf Verbreitung rechnen, wenn er seine kirchenpolitischen und religiösen Grundsätze offen und mit Schwung zu vertreten vermochte. Das erwarteten von ihm die Katholiken, auf deren Bezug er rechnete und angewiesen war. Das war auch der Eigenwert, den er in das brodelnde Geistesleben des Vormärz hineinwerfen konnte, der ihm selbständige Bedeutung verlieh. Wurde er zu einem Regierungsorgan der reaktionär-konservativen Richtung mit einem dünnen Aufguß von Religion zur Befestigung der Grundsätze vom beschränkten Untertanenverstand, dann war seine Rolle ausgespielt. Und gerade das letztere war doch wohl die Rolle, welche die Münchener Regierung ihm letzten Endes zumutete. Das geschah von dieser nicht in böser Absicht; denn Abel war aufrichtig katholisch und wollte für die Zeitung und die katholische Sache durchaus das Beste. Aber durch die ungeschickte Haltung in dem Pressestreit mit Preußen war Bayern in eine schiefe Stellung gedrängt worden, und die Übertreibung des

[1] Vgl. Doeberl in den Hist.-Pol. Blättern a. a. O. 210.

[2] Genau ebenso spricht sich Bischof Stahl in einem Briefe an Abel vom 10. Februar 1841 aus; Hist.-Pol. Blätter a. a. O. 208.

[3] KA III. [4] Im Gutachten vom 15. Januar 1842.

monarchischen Prinzips, das bei den absolutistischen Neigungen des früher so für Freiheit begeisterten Königs immer mehr betont wurde, führte zu einer verhängnisschweren Verfolgung aller Meinungsäußerungen, die von den Anschauungen des Herrschers abwichen. Leider besaß auch Abel nicht immer genug Selbständigkeit und Rückgrat gegenüber diesen Strömungen und den Zumutungen und Wünschen seines Herrn.

Es ist begreiflich, daß die Regierung nach den Erfahrungen mit der „Neuen Würzburger Zeitung" den „Fränkischen Courier" überwachte. Es ist auch verständlich, daß sie von ihm besonderer Gefolgschaft und Rücksicht sich versah. Aber sie ging doch über jedes Maß hinaus. Man hat über die Eingriffe Abels in die Presse nicht mit Unrecht bittere Klage geführt. Sie haben nicht zuletzt den Minister so unbeliebt gemacht und ihm den Ruf eines Urreaktionären eingetragen. Aber kaum eine andere Zeitung ist von der Zensur und von der Regierung so scharf beaufsichtigt und so eingeengt worden wie Abels eigene Gründung: der „Fränkische Courier". Das zeigt ein Vergleich der Akten. Nur die Blätter der äußersten Linken in Bamberg und in der Pfalz haben ähnliche Drohungen und Strafen über sich ergehen lassen müssen. Diese Bevormundung und Einschnürung ließ die Zeitung nicht hochkommen und hat sie zusammen mit den Geldschwierigkeiten vorzeitig zu Grunde gerichtet.

Bevor wir uns aber dem Gebiet zuwenden, auf dem der Druck der Behörden für den „Fränkischen Courier" am verhängnisvollsten werden sollte, den Fragen der Kirchenpolitik und insbesondere der preußischen Kirchenpolitik, sei ein kurzes Wort über die Anschauungen, die das Blatt in andern Staatsfragen vertrat, hier eingefügt. Das eine Gute haben die Eingriffe des Ministeriums doch gehabt, daß uns durch sie in den Akten noch einige Spuren von den politisch mißliebigen Meinungen der Zeitung erhalten geblieben sind, von der, wie es scheint, kein einziges vollständiges Exemplar mehr vorhanden ist[1].

In der Außenpolitik vertrat sie eine scharf antirussische Haltung; sie warnte vor dem alles verschlingenden Koloß im Norden und trat für eine Verständigung mit Frankreich ein — eine für ein hochkonservatives Blatt allerdings höchst auffällige Richtung. Offensichtlich wurde sie dazu gebracht, durch die Unterdrückung der katholischen Kirche in Polen. Mehrmals brachte sie Einzelschilderungen aus der Verfolgung. In München war man damit gar nicht einverstanden und rügte diese Haltung scharf[2], selbst die Mitteilungen über die den Katholiken zugefügten Ungerechtigkeiten wurden verboten und zwar mit einer Begründung, die zur Rechtfertigung jedes beliebigen Eingriffes der Zensur ausreichen dürfte: „daß solche Nachrichten auf ihre Richtigkeit nicht geprüft werden könnten". Das bayrische Außenministerium beeilte sich, die dem „Fränkischen Courier" erteilten Verweise der Petersburger Regierung zur Kenntnis zu bringen, was ihm vonseiten des Grafen Nesselrode, des Leiters der auswärtigen Politik Rußlands, verbindliche Worte eintrug, bis schließlich der bayrische Gesandte selbst vor weiteren Mitteilungen warnte, da sie bei dem Zaren noch ernste Bedenken gegen Bayerns politische Zuverlässigkeit wecken könnten[3].

---

[1] Doeberls Nachforschungen nach der Zeitung blieben ergebnislos. Daß seine Vermutung über die Aufbewahrung der Zeitung in Stuttgarter Archiven wohl kaum zutreffen dürfte, möchte durch die Ausführungen über Württemberg, die unten folgen, sich ergeben.

[2] So am 4. November, 30. Dezember 1839, 2. und 6. Januar 1840 usw. KA II.

[3] Abschrift seines Schreibens vom 21. Januar 1840 in KA II.

In dem damals wieder lebhaft gewordenen Streit zwischen Belgien und Holland um die Zugehörigkeit von Luxemburg trat der „Fränkische Courier" für Belgien ein. Auch hier werden konfessionelle Gründe bestimmend gewesen sein. Das war aber ganz gegen die deutsche Gesinnung König Ludwigs, der das zum Bunde gehörige Land auf keinen Fall an Belgien und damit unter französischen Einfluß kommen lassen wollte. Als nun auch noch der mächtige Metternich wegen dieser Stellungnahme des „Fränkischen Courier" sich in München beschweren ließ, erging ein scharfer Tadel nach Würzburg, daß man solche Artikel, die für das Prinzip der Trennung deutscher Stämme und ganz undeutsch seien, unbeanstandet habe drucken lassen [1].

Im übrigen scheint die Zeitung zu Österreich gute Beziehungen gepflegt zu haben. Der preußische Gesandte in München, v. Dönhoff, berichtet wenigstens mit unverkennbarer Erbitterung am 13. Februar 1840 nach Berlin, daß der „Fränkische Courier" ohne Zwischentreten der bayrischen Regierung die Erlaubnis der freien Verteilung in allen Ländern der Donaumonarchie erhalten habe, eine Vergünstigung, die sonst nur selten und schwer erteilt werde. Die Zeitung erhielt sogar gelegentlich offiziöse Mitteilungen aus Wien. Einen Fall dieser Art berichtet Dönhoff in der gleichen Depesche, und wohl nicht mit Unrecht vermutet er, daß Jarcke bei dieser Inanspruchnahme des „Fränkischen Couriers" den Vermittler gemacht habe [2].

Aus deutschen Bundesstaaten trafen oft Beschwerden gegen die Zeitung ein, wenn sie staatliche Maßnahmen bemäkelt hatte. Die Entschiedenheit, mit der diese dann von der bayrischen Regierung erledigt wurden, war verschieden und hing wohl von den Beziehungen ab, wie sie im übrigen zwischen Bayern und dem betreffenden Lande obwalteten. Für die Begutachtung von Artikeln über die Verhältnisse des Adels und der katholischen Kirche in Württemberg erhielt der Zensor am 28. September 1841 auf Anfrage die Anweisung [3], daß solche Aufsätze zu dulden seien, solange die Sprache in den gehörigen Schranken bleibe und die bestehenden Bestimmungen beobachtet würden. Wenn gerade gegen Ende des Jahres 1841 Artikel über Württemberg vorlagen, die dem Zensor Sorge machten, so hingen sie wohl zusammen mit der Bewegung zur Befreiung der katholischen Kirche des Landes aus der unwürdigen Staatsbevormundung; gerade damals setzte diese ein und führte wenige Wochen später zu der bekannten Motion des Rottenburger Bischofs v. Keller vor der Stuttgarter Kammer. In den Kampf, der nun entstand, hat der „Fränkische Courier" kaum noch eingreifen können, da er ja bald darauf zu erscheinen aufhörte; und so haben die katholischen Kreise Württembergs, die zum Entstehen der Zeitung so freigebig beigetragen hatten, von ihr wahrscheinlich nur wenig Hilfe gehabt. Die Anweisung an den Zensor vom 28. September 1841 ist nämlich der einzige Fall, in dem Württemberg in den weitschichtigen Akten des „Fränkischen Couriers" erwähnt wird, ein fast sicheres Zeichen, daß die traurigen kirchlichen Zustände des Landes und die Klagen des Adels gar nicht oder nur maßvoll und vorsichtig von dem Blatte berührt worden sind; man müßte denn annehmen, daß die württembergische Regierung ganz im Gegensatz zu den andern Regierungen Deutschlands die Äußerungen der Zeitung unbeachtet gelassen und das sonst so wachsame Auge im Münchener Ministerium des Innern über Angriffe auf das Nachbarkönigreich weitherzig hinweggesehen habe.

Preußen hat den Kampf gegen den Courier jedenfalls mit Entschiedenheit aufgenommen, und die bayrischen Behörden in Würzburg und München haben nicht viele Umstände gemacht, wenn auch nur leise Kritik an preußischen Zuständen geübt wurde. Die Akten geben reiches Material zur Kenntnis des

[1] Erlaß vom 26. August 1840. KA II.

[2] Berichte des preußischen Gesandten von 1840 (Berliner Geheimes Staatsarchiv Bav. Rep. 1 Nr. 98). [3] KA II.

ungleichen Kampfes, den der „Fränkische Courier“ um freies Wort und damit um sein Bestehen führte, und entrollen traurige Bilder von der Vergewaltigung, die auch ein katholisches Blatt in einem katholischen Lande von einer bewußt katholischen Regierung im Vormärz erfahren konnte. Sie zeigen auch einmal anschaulich den Kleinbetrieb der Zensur, wie er vor 1848 im Schwange war.

Sobald Abel über den Wechsel in der Richtung des „Fränkischen Couriers“ sichere Nachricht hatte, erging auch sofort am 4. Juni 1839 ein Ministerialschreiben nach Würzburg[1], worin dem Zensor im blumigen Kanzleistil, wie er sich so häufig in den Erlassen dieses Ministers findet, besondere Umsicht bezüglich der Zeitung anheimgegeben wurde, „damit nicht auf der einen Seite dieses Blatt, welches... alle Beförderung zu verdienen scheint, durch unbedachte Zensurstrenge in der Wiege erdrückt werde — auf der andern Seite aber auch nicht durch eine den klaren Allerhöchsten Vorschriften zuwiderlaufende Nachsicht neue begründete Beschwerden des Königlich Preußischen Hofes hervorgerufen und komprimittierende Verwicklungen veranlaßt würden“.

Dann gab der Minister die Norm, nach der die Zeitung zu redigieren und zensieren sei, es ist die Norm, die sich bei der Überwachung der „Neuen Würzburger Zeitung“ bereits bewährt hatte, da sie der Zensur und dem Ministerium jeden Eingriff gestattete. Das Schreiben sagte weiter: „Beseitigung aller Persönlichkeiten und leidenschaftlichen, namentlich der sarkastischen Ausfälle, dann besonnene Beschränkung auf freimütige aber ruhige Mitteilung der Tatsachen und Beleuchtung der Grundsätze werden die Redaktion von jedem Konflikte mit der Zensur bei umsichtiger Ausübung der letzteren bewahren.“ Kaum war diese Anweisung fort, da folgten weitere ähnliche Erlasse. So hieß es in einem Schreiben an die Würzburger Regierung vom 7. Juli[2], „man solle Contzen in seinem Streben, die Rechte und Interessen der Kirche zu vertreten, allen möglichen Vorschub gewähren“. Dann kam wieder das Aber: Da aber seine kurz vor der Übernahme der Redaktion erfolgte Ernennung zum Professor „im Auslande besondere Aufmerksamkeit“ erregen könnte, solle man „ihm auf das bestimmteste eröffnen, daß die Vertretung der Rechte und Interessen der Kirche nicht in Wiedereröffnung einer aufreizenden Fehde gegen die Königlich Preußische Regierung durch fortgesetzte Aufnahme hostiler und Bitterkeit erregender Artikel bestehe, und daß die Wiederaufnahme der kaum beruhigten Spannungen und die Hervorrufung retorsiver Angriffe in den preußischen Zeitungen dem Allerhöchsten Willen S. M. des Königs schnurgerade zuwiderlaufe“.

Zensor der Zeitung war zunächst der Stadtkommissar von Würzburg, Regierungsrat Wiesend, ein Mann, der nach seinen gelegentlichen Äußerungen dem katholischen Kreise in Würzburg nicht fremd gegenüberstand[3], der sich einen klaren Blick und geraden Sinn bewahrt hatte. Er wagte es auch, dem hohen Ministerium in den zahllosen Verantwortungsschreiben, die ihm auferlegt wurden, oft in köstlicher, von dem übrigen Amtsstil erfreulich abweichender Frische seine eigene Meinung auszusprechen. Gar schnell wurden ihm die Hände gebunden.

---

[1] KA II. [2] KA II.

[3] Der stellvertretende Regierungsdirektor Schreiber führt in einem Bericht vom 5. September 1839 aus, daß Wiesend „Contzens Ansichten teile und ihm volles Vertrauen schenke“.

Seine Führung der Zensur erregte nämlich schon bald die Mißbilligung des Ministers. Am 30. Juli[1] erhielt er seine erste Erinnerung, strenger zu verfahren, und von nun an kamen die Rügen des Ministeriums gegen Zensor und Zeitung in fast blinder Regelmäßigkeit und mit steigender Schärfe. Am 5. August[2] hieß es z. B., daß der „Fränkische Courier" mehrfach Artikel enthalten habe „mit der Tendenz gegen die Königlich Preußische Regierung, Bitterkeit, Haß und selbst Aufregung zu erzeugen, ein Verhalten, das dem ausgesprochenen Allerhöchsten Willen S. M. des Königs schnurgerade entgegen und als höchst verwerflich und strafbar durch mehrfache Weisungen — bezüglich des ‚Fränkischen Couriers' insbesondere aber bereits durch die speziellen Weisungen vom 7. und 30. v. M. auf das entschiedenste zurückgewiesen und verpönt worden sei". Dann wird die Regierung und der Zensor aufgefordert, sich zu verantworten, und dem Regierungsdirektor selbst eine Strafe von 100 Dukaten salvo regressu contra quemcumque für jeden Wiederholungsfall angedroht.

Regierungsdirektor Stenglein war beim Eintreffen dieses Erlasses in Urlaub. Sein Stellvertreter versprach die strengsten Maßregeln[3]. Er fügte bei, „daß die anstößigen Artikel aus der Feder des bekannten Dr. Zander zu fließen schienen, dem es schwer werde, sich in den gegebenen Schranken zu bewegen, und dessen Artikel, nehme man ihnen die Galle, oft zur leeren Schale würden".

Bis dahin war es also gelungen, den Anteil Zanders an dem „Fränkischen Courier" selbst vor der Würzburger Regierung geheim zu halten. Die Strenge, mit der der Minister auftrat, wurde nun für deren eifrige Beamtenschaft zum Anlaß, Zander und die Zeitung genau zu überwachen, und es entbehrt nicht der Komik, wenn bald darauf ein Bündel mit Belegen nach München abging, die den Beweis erbrachten, daß Zander nicht bloß Artikel für das Blatt schreibe, sondern sogar als der tatsächliche Leiter auftrete[4].

Waren die Anstände des Ministers gegen die Zeitung aber wirklich berechtigt? Regierungsdirektor Stenglein, der Mann von Abels Vertrauen, ein durchaus aufrechter, vornehmer Charakter, hat in seiner Verantwortung eine vernichtende Kritik an dem Erlaß des Ministeriums geübt.

In diesem sehr eingehenden Schriftstück, das er, vom Urlaub zurückgekehrt, am 23. September absandte[5], führte er aus: nach den Ministerialerlassen sei die freie Besprechung der katholisch-kirchlichen Fragen gestattet, wofern alles Aufreizende vermieden werde. Er habe stets darüber gewacht, daß keine Artikel aufgenommen worden seien, die in Schmähungen und Angriffen gegen die geheiligte Person des Monarchen ausarteten oder bei den Katholiken Aufregung zu erzeugen geeignet wären, wie dergleichen Artikel hin und wieder den Spalten der „Neuen Würzburger Zeitung" nicht fremd geblieben seien. „Mehr vermochte und vermag ich nicht zu leisten und kann weder Zeit noch Beruf finden, ohne weitere Einwirkung auf die Redaktion des ‚Fränkischen Couriers' zu üben. Die ganze Frage des Tages ist durch das Verfahren des preußischen Gouvernements gegen die katholische Kirche und ihren Klerus hervorgerufen. Soll

[1] KA II. [2] KA II. [3] Schreiben vom 8. August 1839. KA II.

[4] Der Begleitbrief des stellvertretenden Direktors Schreiber, ganz im Tone der Erlasse Abels, erklärt, daß der „Fränkische Courier" die alte gefährliche Art der „Neuen Würzburger Zeitung" übernommen habe und Contzen ein Verbreiter „revolutionärer Tendenzen" sei.

[5] KA II.

diese Frage frei besprochen werden, so vermag ich die Möglichkeit nicht einzusehen, wie ein Tadel der ergriffenen Maßregeln, eine Mißbilligung der Handlungsweise einzelner Behörden und Beamten in denjenigen Journalen vermieden werden kann, welche die Vertretung der katholischen Kirche zu ihrer Aufgabe gemacht haben. Der ‚Fränkische Courier' ist in dieser Richtung als Tendenzblatt aufgetreten: wird derselbe als ein für den bezeichneten Zweck neu entstandenes Institut und nicht als eine bloße Fortsetzung der ‚Neuen Würzburger Zeitung' in ihrer früheren Gestaltung betrachtet, so ist nach meiner Überzeugung der Standpunkt des Tadelns noch niemals überschritten worden, und es dürfte kein Artikel aufgefunden werden, welcher sich bis zu einem Grade der Bitterkeit und des Hasses gegen das preußische Gouvernement vergessen hat, daß eine selbständige Einschreitung dagegen gerechtfertigt erscheinen könnte." Dieses Urteil dehnt dann Stenglein noch ausdrücklich auf einen Artikel aus, der in besonderer Weise das Mißfallen des Ministeriums erweckt hat, und bittet um genauere Antwort, „wo die freie Diskussion in der obschwebenden kirchlichen Frage sich schließe und ein Artikel als unzulässig wegen Tadels von Regierungsmaßregeln betrachtet werden solle". Wenn man auch sage, daß diese Schranken in den Verfügungen genau bezeichnet seien, so wolle er doch „freimütig bekennen, daß er diese subtile Grenzlinie in einer Sache nicht aufzufassen vermöge, welche die Bahn allgemeiner, wissenschaftlicher Erörterung längst verlassen habe"[1]. Dann wendet der mutige Mann sich scharf gegen die vom Ministerium angedrohten Maßnahmen bei weiteren Mißgriffen dieser Art, die er in langen Ausführungen als ungerecht und verfehlt erweist, und verteidigt mit beredten Worten den Zensor und Redakteur, die in der vorläufigen Antwort der Regierung vor seiner Rückkehr ungerecht verdächtigt worden seien. Von Contzen sagt er dabei, daß er ihn stets als einen ganz ehrenwerten Charakter erkannt habe, welcher dem König, dem monarchischen Prinzip und den bestehenden Institutionen innigst ergeben sei; schon in seiner Eigenschaft als Ministerialkommissar der Universität dürfe er den Professor nicht mit dem Vorwurf einer aufregenden und revolutionären Tendenz belegen lassen. In seiner Dienstespflicht fühle er sich gedrungen, diese Beschuldigung als unrichtig zu bezeichnen.

Wenige Tage vorher, am 16. September, hatte auch Contzen in einer sehr umfangreichen Eingabe[2] an den König zu dem Verhalten der Zensur Stellung genommen.

Er dankte zunächst für das besondere Wohlwollen, das der Zeitung durch die Regierung zugesichert worden sei. Fünf Wochen lang habe sie sich desselben auch wirklich zu erfreuen gehabt, „in den letzten sechs Wochen sei systematisch und entschieden gerade das Gegenteil geschehen". Sehr ernst bestritt er dann irgendwie die Grenzen einer rechtmäßigen Verteidigung der Kirche durch Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit überschritten zu haben. Trotzdem werde das Blatt in einer Weise drangsaliert, die ihm „nicht allein die Möglichkeit einer freien Konkurrenz mit andern Blättern nehme, sondern besonders und vor allem die religiöse Tendenz desselben so gut als aufhebe und also die Basis, auf welche es begründet sei, ändere und zerstöre". „Das müsse zum Untergang des mit so großen Opfern und Verbindlichkeiten begonnenen Werkes in Kürze führen." Dann zählte der Redakteur einzeln die Plackereien auf, denen man das Blatt unterworfen, wie alle Originalartikel über Preußen und alle Aufsätze religiösen Inhalts schon am Tage vor dem Druck im Manuskript vorzulegen seien, wie der Druck des Blattes erst beginnen dürfe, nachdem ein erster Abzug vom Zensor das Imprimatur erhalten habe, wie alle fremden Journale durch die Post erst der Zensur vorgelegt

[1] Abel empfand gelegentlich Ähnliches selbst. So schrieb er am 4. Juni 1839 nach Würzburg: „Es ist eine unlösbare Aufgabe, den Zensoren der Tagesblätter so bestimmte Normen ihres Verhaltens vorzuzeichnen, daß dieselben darin für die Beurteilung eines jeden einzelnen Falles eine genau maßgebende Vorschrift zu finden vermögen." KA II. [2] KA II.

werden müßten, ehe sie der Redaktion verabfolgt würden[1], wie dadurch zum Schaden für den Ruf des Blattes alle Nachrichten um einen Tag zu spät gebracht werden könnten[2].

Dann kommt Professor Contzen auf die Zensur selbst; er nennt sie „der katholischen Tendenz des Blattes nur zu sehr entgegengesetzt" und belegt dieses Urteil mit einigen Proben aus der Tätigkeit der Würzburger Zensur. Acht Fälle legt er vor und behauptet, daß er noch viele ähnliche Fälle anfügen könnte. Es sind in der Tat unglaubliche Leistungen; da werden Nachrichten, die aus nichtkatholischen Blättern übernommen waren, Aufsätze, die in preußischen und Münchener Zeitungen unbeanstandet hatten erscheinen können, zurückgewiesen.

„Daß solche Zensurübung", so faßt Contzen das Ergebnis zusammen, „die Redaktion endlich entmutigen und dahin bringen mußte, von der Vorlage von Aufsätzen, die religiöse Angelegenheiten betrafen, beinahe ganz abzustehen, um vergebliche Schwierigkeiten zu vermeiden, lag in der Natur der Sache. Nicht minder natürlich war es auch, daß ihr nun von allen Seiten Vorwürfe gemacht würden, als ob sie lau und indifferent gegen das Interesse der katholischen Kirche, das sie zu vertreten versprochen, geworden, oder gar nach dem Vorgange anderer Blätter, sich den Gegnern des Katholizismus verkauft habe." Der Redakteur schließt nach weiteren Ausführungen dieses Gedankens mit der dringenden Bitte, „nebst der Abstellung der Vexationen, solche Zensurinstruktionen zu erlassen, welche die wirkliche Vertretung der katholischen religiösen Interessen und die wirkliche Verfechtung katholischer Überzeugungen möglich machen". Lehrreich für die Geschichte der Zeitung ist dann der Schlußsatz: „Die Nachteile, welche für den ... ‚Fränkischen Courier' aus dem Zensurverfahren der letzten sechs Wochen erwachsen sind, übersteigen um so mehr alle Berechnung, da das Blatt, eben erst im Aufschwunge begriffen, durch alle die angeführten Verfügungen beinahe schon (ita!) wieder zu Boden gedrückt worden ist und seinen kaum gewonnenen Kredit im Publikum ohne eigene Schuld bereits wieder zerstört sieht."

Fast die gleichen Gedanken wiederholte der Redakteur in einem Schreiben an den Zensor Wiesend vom 8. November[3]. Aber hier hat seine Verstimmung schon einen höheren Grad erreicht; er kündigt an, daß er die Leitung des Blattes, die er nur auf dringende Forderung übernommen, einer geschickteren Hand übergeben müsse; denn ihm sei es unbegreiflich, wie eine warme Vertretung der mit den konservativen Grundsätzen so eng verbundenen Interessen unserer heiligen Kirche Allerhöchsten Ortes solches Mißfallen ihm zugezogen habe.

Stenglein und Contzen haben von Anfang an den Kern der Schwierigkeiten richtig herausgefühlt. Das Ministerium wollte Unmögliches: Man konnte nicht die Kirche verteidigen, ohne anzustoßen.

Ein Urteil über den „Fränkischen Courier" eigener Art hat auch der preußische Gesandte, Graf v. Dönhoff, gefällt, der einst die „Neue Würzburger Zeitung" so unerbittlich verfolgt hatte. Er hatte lange das Blatt unbeachtet gelassen — ein starker Beweis dafür, daß die Artikel desselben keine heftigen Ausfälle gegen Preußen enthielten. Die erste Erwähnung in den Gesandtschaftsberichten

---

[1] In dem Bericht des stellvertretenden Regierungsdirektors vom 5. September 1839 sind die auswärtigen Zeitungen genannt, die die Redaktion bezog: Sémaphore de Marseille, Gablignanis Messenger, Journal des Débats, L'Univers, Le Sud, Le Commerce, Gazette de France.

[2] Diese von dem stellvertretenden Direktor angeordneten Quälereien wurden wohl bei der Rückkehr Stengleins aufgehoben. Es waren beliebte Waffen gegen mißliebige Blätter. Sie wurden auf Abels eigenen Befehl am 7. Juni 1839 auch sofort über die „Neue Würzburger Zeitung" verhängt. KA I.

[3] KA II.

findet sich im Februar 1840 und ist ohne Schärfe. Wiewohl der Gesandte mit Vorliebe und eingehend über die Bestrebungen der sog. Kongregation und der Ultramontanen in Bayern nach Berlin berichtete, dauerte es ein Jahr, bis zum März 1841, ehe er wieder auf den „Fränkischen Courier" zu sprechen kam[1].

Wie aber stellte sich Minister v. Abel zu den Schreiben Stengleins und Contzens? Eine Antwort darauf ist in den Akten nicht vorhanden. Vielleicht ist es ihnen aber doch zuzuschreiben, daß der Minister die angedrohte Bestrafung des Regierungsdirektors zunächst nicht vollzog und mehrfach wieder betonte, daß eine leidenschaftslose Behandlung der kirchenpolitischen Fragen nicht verwehrt werden dürfe. Im übrigen blieb alles wie bisher. Auch bei Klagen des Blattes, die doch gewiß sehr berechtigt waren, wie beim Vorgehen Preußens gegen Bischof Laurent, bei dem preußischen Verbot des Besuches des Germanikums, erfolgten doch scharfe Rügen[2]. Diese Zurechtweisungen der Regierung, des Zensors und Redakteurs nahmen manchmal unerhörte Formen an. Für den Artikel über Bischof Laurent, der mit der besonders gerügten Folgerung schloß, daß die neuen Gegner der Kirche wie die früheren in den Staub sinken würden, ordnete der Minister sofortige Bestrafung der Redaktion an.

Der Regierungspräsident Graf Lerchenfeld antwortete spitz[3], daß er von einer Ausführung des Befehles Abstand genommen, da der Redakteur bei einer solchen Einschreitung die Leitung des Blattes aufgeben und das Blatt in seiner bisherigen Tendenz aufhören werde, „ein Fall, für dessen Abwendung der Unterzeichnete auch dann nicht bürgen möchte, wenn die Zensur von nun an notgedrungen alle Artikel streicht, welche mehr als verbürgte Tatsachen enthielten". Der Zensor Wiesend bemerkte in seiner Rechtfertigung[4] nicht minder deutlich, der Artikel über Laurent „sei veranlaßt durch einen Artikel der ‚Preußischen Staatszeitung', welcher den süddeutschen Katholiken den Verstand absprechе und zu Widersetzung gegen den Apostolischen Vikar in den Hansestädten antreibe, er habe das Imprimatur nach Entfernung einiger scharfer Stellen erteilt. Der Artikel enthalte bekannte Wahrheiten und könnte von jedem Zensor genehmigt werden". Rücksichtlich der ihm angedrohten Geldstrafe antwortete er boshaft u. a.: daß er seit acht Jahren in seiner Würzburger Stellung, um standesgemäß leben zu können, schon jährlich 600 fl. aus eigenem zusetzen müsse.

Contzen, des ewigen Kampfes müde, legte am 1. März die Redaktion nieder[5]. An seine Stelle trat Dr. Goßmann, Assistent am Würzburger Gymnasium; Abel nennt ihn in einem Bericht an den König vom 15. Juli einen höchst verlässigen und der katholischen Sache sehr ergebenen Mann.

---

[1] Zander selbst glaubte den „Fränkischen Courier" so geleitet zu haben, daß er wagen dürfe, mit seinem eigenen Namen hervorzutreten. In einem Briefe an Abel von 1840 glaubt er die vielleicht noch in Preußen gegen ihn bestehenden Schwierigkeiten durch eine Erklärung in seinem Blatt beseitigen zu können. Damit könnte man dann auch den ganz unnützen Gehalt von Dr. Goßmann in der Höhe von 264 Gulden ersparen. Hist.-Pol. Blätter a. a. O. 209.

[2] Erlasse vom 8. bzw. 11. Januar 1840. KA II.

[3] Verantwortung vom 14. Januar 1840. KA II.

[4] Vom 14. Januar 1840. KA II.

[5] Antrag Abels vom 15. Juli 1840. KA II.

Aber auch ihm ward keine Freiheit gegeben, schwungvoll werbend die katholische Sache zu vertreten. Im Gegenteil, die Verhältnisse sollten nun erst recht schwierig werden. Ein erstes Zeichen, daß die Münchener Regierung ihren Kurs nicht zu ändern gedachte, war die Absetzung des Stadtkommissars Wiesend als Zensors unter dem Ausdruck des Allerhöchsten Mißfallens wegen seiner nachlässigen Amtsführung. Sie erfolgte am 19. März 1840[1].

Der ursprüngliche Mann schloß seine Zensorentätigkeit mit einer langen „Entschuldigung an das Regierungspräsidium" vom 24. März, die in die für die Geschichte der vormärzlichen Zensur denkwürdigen Worte ausklang: „Über allen Zweifel aber dürfte feststehen, daß mit dem Amte eines Zensors kein Amt in der Welt verglichen werden kann. Was der Zensor streicht, über das wächst das Grab, was er stehen läßt, bringt ihn ins Grab. Ein Zensor kann kein Verdienst haben, er kann nur fehlen. Auf das, was man persönliche Freiheit nennt, muß er absolut verzichten; denn jede Stunde des Tages kettet ihn an seine Funktion, ja selbst jede Stunde der Nacht, da z. B. das ‚Bayrische Volksblatt' 1832 mir jedesmal nachts gegen 11 Uhr zur Zensur gebracht und nicht selten der Kampf mit den Journalisten bis zum anbrechenden Morgen fortgesetzt worden."

Die Absetzung Wiesends war für den „Fränkischen Courier" ein harter Schlag. Um dieselbe Zeit wurde auch noch der wackere Regierungsdirektor Stenglein versetzt. Zander hat sein Scheiden mit Recht noch oft bedauert[2]. Aber noch schlimmer war für die Zeitung das Verbot in Preußen, das Anfang April in Kraft trat[3]. Es ging nicht von der preußischen Gesandtschaft in München aus. Anlaß war wohl vielmehr die öffentliche Anklage auf Verletzung des Briefgeheimnisses, die der „Fränkische Courier" in der Nummer vom 7. Januar in einer sehr hämischen Form gegen die preußische Post erhoben hatte. Der Vorwurf, der zu langen diplomatischen Verhandlungen zwischen Preußen und Bayern führte[4], war nach den von der Redaktion vorgelegten Beweisen zweifellos berechtigt. Der Brief ist in Aachen geöffnet worden. Der preußische Generalpostmeister v. Nagler wollte die Belege aber nicht als genügend anerkennen und verlangte öffentlichen Widerruf und Bestrafung. Nur durch das Eingehen der Zeitung wurde der Streitfall erledigt.

Die Folge dieses Zusammenstoßes war, daß Preußen den Kampf gegen den „Fränkischen Courier" nun begann. Schon im April 1840 warnte der bayrische Gesandte in Berlin, Graf v. Lerchenfeld, in einem privaten Schreiben an König Ludwig vom 11. April vor einer Wiederaufnahme des Preßstreites mit Preußen[5]. Das richtete sich unzweideutig gegen den „Fränkischen Courier". Im Oktober und Dezember gelangten dann Verbalnoten des preußischen Außenministers v. Werther an den Grafen v. Lerchenfeld, in denen der Minister sich über mehrere Artikel des „Fränkischen Couriers" gegen hermesianische Geistliche in bitteren Wendungen beschwerte[6].

Es ist nicht ohne Tragik, daß nun Abel selbst die Verteidigung des Blattes übernahm. Er bestritt dem König gegenüber[7], daß die von Preußen gerügten

[1] KA II. [2] z. B. in den Briefen vom 21. und 24. Dezember 1840 an Abel. KA II.
[3] Mitteilung der Regierung von Unterfranken an den Minister des Innern vom 3. April 1840. KA II. [4] Die Akten darüber in KA II.
[5] Der Brief ist Nachlaß Ludwigs I. (Geh. Hausarchiv, München).
[6] Die Noten vom 9. Oktober und 2. Dezember sind in KA II.
[7] Antrag vom 9. Dezember. KA II.

Aufsätze irgendwie die Regierung des befreundeten Staates befeindeten, sie richteten sich gegen Kirchenbehörden, die allein dem Papst unterständen, und gegen eine vom Apostolischen Stuhl längst verworfene Häresie. Leider aber gab dann der Minister, in allzu großer Nachgiebigkeit gegen die Wünsche des Monarchen, selbst den Weg zur Beseitigung der letzten schwachen Reste von Freiheit an, die dem „Fränkischen Courier" und den andern katholischen Blättern Bayerns noch belassen waren.

Um diese Maßregel zu verstehen, muß man der Ereignisse der Zeitgeschichte eingedenk bleiben. 1839/40 hatte Frankreich in den orientalischen Händeln eine diplomatische Schlappe erlitten, Thiers suchte der innern Erregung in seinem Vaterlande durch die alte Losung Frankreichs „An den Rhein", Herr zu werden. Eine gewaltige nationale Gegenbewegung erfaßte ganz Deutschland. Die Kriegsgefahr zwang die deutschen Staaten, alles Trennende zu beseitigen. Ludwig I., dieser deutsch gesinnte Fürst, war immer mehr als alle andern Fürsten Deutschlands für einiges Zusammenstehen der Bundesregierungen eingetreten. Jetzt war Bayern obendrein durch die Pfalz auf die Bundestreue aller angewiesen. So ist es kein Wunder, daß alle Erlasse gegen preußenfeindliche Äußerungen des „Fränkischen Couriers" 1840 immer auch dieses vaterländische Motiv betonen.

Dazu war im Juni 1840 in Preußen auf den engprotestantischen Friedrich Wilhelm III. der Schwager und Freund Ludwigs I., Friedrich Wilhelm IV., gefolgt. Wie so viele Katholiken erwartete auch der Bayernkönig von ihm die Beilegung des preußischen Kirchenstreites; sofort begann er in diesem Sinn auf ihn einzuwirken, und tatsächlich war ihm dabei eine entscheidende Vermittlerrolle beschieden.

Im Banne dieser Geschehnisse erließ Ludwig I. am 17. Dezember 1840 nach dem Eintreffen der zweiten Wertherschen Note das folgende Signat[1]:

„Nicht einmal von der teutschen Sache zu reden, so wird der katholischen geschadet, wenn dermalen fortgefahren wird, Nachtheiliges über die kirchlichen Angelegenheiten in Preußen zu sagen, dennoch will ich Antrag haben wie ohne Verfassungsverletzung für einstweilen dieses zu verhindern."

Abel nahm zwar, wie wir gehört, den „Fränkischen Courier" in Schutz, schlug aber zugleich vor, allen katholischen Blättern für die nächste Zeit während der Verhandlungen zwischen Preußen und Rom die „größte Umsicht bei der Besprechung der kirchlichen Zustände in Preußen" zur Pflicht zu machen und ihnen jede nur irgend aufregende Erörterung zu verbieten; das sei ohne Verfassungsverletzung durch das Zensurrecht des Staates ohne weiteres möglich.

In seinem Signat vom 20. Dezember 1840 bestimmte nun der König[2] für alle periodischen Blätter des Landes, daß vorläufig bis zum 1. April 1841 kein „Tadel über etwas auf das Kirchenwesen in dem Königreich Preußen, sowohl in Beziehung auf die Gegenwart noch auch die Vergangenheit enthalten sein" dürfe. Am 22. Dezember setzte Abel die katholischen Zeitungen von dem Willen des Herrschers unter eingehender Begründung vertraulich in Kenntnis. Wegen der langen Dauer der Verhandlungen über die Beilegung des preußischen Kirchenkonfliktes wurde die Anordnung später öfters ver-

[1] KA II. [2] Auf den Antrag Abels vom 9. Dezember.

längert. Der Minister hat mehrmals umsonst versucht, Ludwig I. zu ihrer Aufhebung zu bestimmen[1]. Sie blieb bis zum vollen Abschluß des Kölner Streites, bis zum Juli 1842 in Kraft[2] und hat anderthalb Jahre den katholischen Zeitungen Bayerns jede Erörterung kirchlicher Dinge Preußens unmöglich gemacht[3].

Die Zensur gegenüber dem „Fränkischen Courier" war in diesem letzten Jahre seines Erscheinens unerbittlich, und jeder Übergriff wurde von ihr mit Geldstrafen unnachsichtlich geahndet[4]. Umsonst waren lange Beschwerdeschriften seitens Zanders und des Redakteurs[5], vergebens wiesen sie auf den unvermeidlichen Untergang des Unternehmens hin, wenn ihnen keine größere Freiheit gegeben würde. Abel griff wohl ein, als Zander sachliche Mißstände der Zensur anzeigte. Die Strenge der Zensur selbst aber wurde um nichts herabgesetzt. Ja, der Minister begnügte sich nicht mehr mit bloßen Rügen, er verhängte selbst mehrfach Geldstrafen gegen Zensor und Redaktion[6]. Das eingeschüchterte Regierungspräsidium griff nun zweimal zu einem äußersten Mittel, als der Zensor bedenkliche Artikel hatte durchgehen lassen. Es ließ die Zeitung vor der Ausgabe beschlagnahmen[7]. Die Beschwerden des Verlags bezeugen, wie bitter diese Maßregel, die bisher nur liberalen Blättern gegenüber angewandt worden war, von den Beteiligten empfunden wurde. Sie erreichten in einem Fall auch die Aufhebung der Anordnung[8]. Trotz aller Wachsamkeit entging den Würzburger Aufsichtsorganen doch noch ein Aufsatz gegen die mehr liberal gerichteten Minister des preußischen Kabinetts. Ein Zettel mit Bleistiftnotizen Abels zeigt deutlich, wie sehr ihn diese Unaufmerksamkeit der Zensur empört hat[9]. Er tadelte das Versäumnis in einem Reskript vom 21. September 1841 mit den denkbar schärfsten Ausdrücken und

---

[1] Er versuchte es zuerst am 30. Juni 1841, erhielt aber nur eine Rüge, daß er gegen den Befehl des Königs so spät erst auf die Verlängerungssache eingehe. Einen zweiten Vorstoß machte Abel am 26. August mit der Begründung, daß die preußisch-römischen Verhandlungen ja doch nicht vorwärtskämen. Ludwig I. entschied kurz für Verlängerung. KA II.

[2] Die Genehmigung des Königs ist vom 1. Juli. Ludwig unterließ aber doch nicht beizufügen, daß man ein sehr „wachsames Auge auf Zander, den Prof. Müller und Gleichgesinnte haben müsse." KA II.

[3] Unter den Zensurakten liegt auch ein langer Brief von Phillips von 1841, der die Maßregel im Interesse der „Hist.-Pol. Blätter" und der ganzen katholischen Sache beklagt. König Ludwig teilte am 6. Juli 1841 Abel mit, daß der preußische Gesandte zugegeben habe, daß bis Mai in dem „Fränkischen Courier" nichts Preußenfeindliches erschienen sei, daß nun aber die alte Tonart wieder beginne. KA II.

[4] In KA III liegt ein Verzeichnis der 1841 gegen Goßmann verhängten Geldstrafen, sie erreichen 101 Gulden.

[5] Z. B. vom 30. April, 21. u. 26. Dezember 1841. KA II.

[6] So verhängte z. B. Abel am 16. Mai 1841 eine Buße von 25 Gulden über den Zensor wegen eines Artikels über Zustände in der Erzdiözese Posen. KA II.

[7] Beschlagnahmt wurden vom „Fränkischen Courier" im August 1841 die Nr. 210 u. 218. KA II.

[8] Ministerialentscheidung vom 13. September 1841. KA II.

[9] Die für die Betrachtungsweise Abels sehr bezeichnenden Stellen lauten: „Es ist unbegreiflich, wie die Zensur einen solchen Artikel passieren lassen kann, in welchem bedeutende preußische Staatsmänner angegriffen und Tatsachen veröffentlicht werden, für deren Wahrheit unmöglich irgend eine Bürgschaft bestehen kann. So muß die Regierung kompromittiert werden. Keine Zensurinstruktion kann alles voraussehen. Takt ist überall, am meisten bei der Führung der Zensur, erfordert." KA II.

übertrug die Zensur der Zeitung — so weit führte schließlich dieses System — an den obersten Beamten der Provinz, den Präsidenten von Unterfranken [1].

Gleich hinter dem Aktenstück mit dieser Beauftragung liegt eine kurze Mitteilung des Stadtkommissariats in Würzburg ohne Datum: „Der ‚Fränkische Courier', welcher in letzter Zeit von Dr. Goßmann allhier redigiert wurde, hat samt dem Unterhaltungsblatt mit dem 9. Dezember 1841 zu erscheinen aufgehört." Was hat das plötzliche Ende der Zeitung veranlaßt?

Die späteren Akten über die Wiedererweckung des „Fränkischen Couriers" geben volle Klarheit. In einem Bericht Abels an den König vom 17. Dezember [2] 1841 steht die Meldung, daß Zander dem unmittelbaren Beschluß des Königs gemäß am 11. Dezember 1841 von Würzburg nach Kleinheubach, wo er Heimatsrecht besaß, abgeschoben worden sei. Seit seiner Abreise sei kein Blatt des „Fränkischen Couriers" mehr ausgegeben worden.

Was hat aber den König zu dieser Maßregel bewogen? In dem gleichen Bericht sagt Abel, „er habe es gewagt, einen von der Zensur teilweise gestrichenen Artikel über das Ableben der Königin Karoline besonders abzudrucken". Die Königin-Witwe Karoline, die Stiefmutter Ludwigs I., die von ihm hochverehrt wurde, war Protestantin. Die Forderungen des Königs bei ihrem Begräbnis haben die Bischöfe und Geistlichen, wie bekannt, in die peinlichste Lage gebracht. Mit scharfen Augen und gekränktem monarchischen Selbstbewußtsein hat der Herrscher jede Äußerung über die Konfession der Entschlafenen argwöhnisch verfolgt. Was Zander dazu geschrieben hat, ist nicht zu ermitteln. In einem Artikel aus der „Oberdeutschen Zeitung" vom 2. Februar 1842, Nr. 28 [3], der von dem Journalisten unzweifelhaft selbst herrührt, werden aber die Folgen der ganzen Sache dargestellt. Zander verwahrt sich dort dagegen, daß er Gehässigkeiten gegen die Königin ausgesprochen habe, er habe im Gegenteil ihre aufopfernde Wohltätigkeit gepriesen. Er wehrt sich dann weiter, daß er den beanstandeten Artikel öffentlich verbreitet habe, er habe ihn nur in versiegelten Briefen an wenige Personen versandt, um boshaften Gerüchten über die Suspension seines Blattes zu begegnen. Aus allem ergibt sich wohl, daß die Zeitung wegen des Artikels verboten und Zander selbst wegen Verbreitung dieses Artikels aus Würzburg verwiesen worden ist.

So endete der zweite Versuch zur Gründung einer großen katholischen Zeitung in Würzburg auf klägliche Weise. Der „Fränkische Courier" ist gescheitert an den Übertreibungen der Zensur, an so manchen Schwächen seines Hauptleiters und an dem Mangel an Mitteln. Sein Untergang aber war unverdient hart nach so vielen idealen Kämpfen und Opfern im Dienst einer großen Sache, er ist geradezu tragisch, weil er einer so eifrig katholischen Regierung zum guten Teil zur Last fällt [4].

Joseph Grisar S. J.

[1] KA II. [2] KA III.

[3] Die Nummer liegt in KA III bei. Präsident Graf Fugger-Glött, der sie an Abel gesandt hat, meint im Begleitbrief vom 9. Februar, daß der Artikel aus Zanders Umgebung stamme.

[4] Schon im Januar 1842 wurden ernste Schritte unternommen, den „Fränkischen Courier" wieder ins Leben zu rufen. Trotzdem sie schon weit gefördert waren, sind sie doch schließlich gescheitert. An anderer Stelle soll dieser für die katholische Preßgeschichte sehr lehrreiche Abschnitt zur Darstellung kommen. Aus dem Gesagten ergibt sich übrigens, daß der heute in Nürnberg erscheinende „Fränkische Courier" mit dem in Würzburg erschienenen nur den Namen gemeinsam hat und eine selbständige neue Zeitung ist.

Ein vielumstrittener Mystiker.

Meister Eckehart! „Eine wunderbare, halb in Nebel gehüllte, beinahe christlich-mythische Gestalt", so zeichnete Joseph Görres diesen mittelalterlichen Dominikaner. Manches Rätsel bot er zu lösen, in seinen Schriften wie in seinem Charakter. Doch hat sich in den letzten Jahrzehnten das Dunkel mehr und mehr gelichtet. Nicht wenig trägt dazu bei die kürzlich veröffentlichte Rechtfertigungsschrift Eckeharts, die zugleich neues Interesse für den merkwürdigen Mann wachruft.

Kaum einige Jahre sind es her, daß er, zumal von Gegnern der katholischen Weltanschauung, als der größte Denker des Mittelalters gefeiert wurde. Oswald Spengler stellt ihn heute noch im „Untergang des Abendlandes" an die Seite von Dante und Thomas von Aquin. Büttner feiert ihn in einer tendenziösen, irreführenden Vorrede zu einer Auswahl seiner Predigten als Vorläufer oder Vertreter des modernen Monismus und meint, sein Orden habe in ihm einen „Schandfleck" gesehen. Auf katholischer Seite findet er in unserer Zeit geringere Beachtung. Ob mit Unrecht?

Einst war das anders. Eckeharts Schüler sprechen mit ungewöhnlicher Begeisterung von ihm. Sie nennen ihn den „weisen" Meister, „den die Wahrheit alle Wege gelehrt"; den Meister, „dem Gott nichts verborgen hat"; den „seligen", den „heiligen" Meister. Bei Tauler heißt er der „ehrwürdige Meister". Der selige Heinrich Suso schaute ihn nach seinem Tode in unaussprechlicher, himmlischer Glorie. Der selige Petrus Canisius, als Pseudonym „Peter von Nymwegen", nennt ihn im Vorwort seiner Taulerausgabe vom Jahre 1543 an erster Stelle unter den „innerlichen Menschen und Gottesfreunden", deren es zu Taulers Zeiten im 14. Jahrhundert in großer Zahl in Deutschland gegeben habe.

Jahrhunderte hindurch war Eckehart nur allein durch seine deutschen Schriften und seine deutschen Predigten und Klosteransprachen bekannt, worin er mit Vorliebe die schwierigsten Fragen der spekulativen Theologie und der Mystik behandelte.

Wir sind heute noch immer auf die Arbeiten Pfeiffers angewiesen, der mit unermüdlichem Eifer die Handschriften durchforscht und einen stattlichen Band von Stücken Eckeharts in mittelhochdeutscher Sprache 1857 herausgegeben hat[1]. Die späteren Jahre brachten durch die Arbeiten namhafter Germanisten manche Ergänzung und auch Berichtigung, so durch Lasson, Preger, Jostes und besonders durch Philipp Strauch, der Eckeharts eigenhändige Trostschrift für die Königin Agnes und aus einer Oxforder Handschrift, „Das Paradies der schauenden Seele", auch weitere Eckehartpredigten veröffentlichte[2].

Bahnbrechend hat, wie in andern Fragen, so auch in den Eckehartproblemen P. Denifle, der Ordensbruder Meister Eckeharts, gewirkt. Während dieser bis dahin nur durch zwei kleinere mittelhochdeutsche Schriften sowie durch

---

[1] Meister Eckehart, herausgegeben von Franz Pfeiffer. Leipzig 1857.

[2] Meister Eckeharts Buch der göttlichen Tröstung und vom edlen Menschen (Liber benedictus). Bonn 1910. — Paradisus intelligentis animae, Paradies der fornuftigen sele. Berlin 1919.

nachgeschriebene deutsche Predigten und Klostervorträge bekannt war, gelang es Denifle, dessen großes lateinisches ‚Opus tripartitum' aufzufinden und die sehr schwierige Handschrift zu entziffern. Ein bedeutender Teil wurde von ihm veröffentlicht[1]. Es war eine epochemachende Entdeckung; denn hier zeigte sich der deutsche Mystiker als Scholastiker und legte seine Anschauungen in lateinischen Fachausdrücken dar.

Von ähnlicher Bedeutung ist die vor kurzem erschienene Rechtfertigungsschrift Eckeharts, die der verstorbene P. Augustinus Daniels, Benediktiner in Maria Laach, aus einer Soester Handschrift zur Drucklegung vorbereitet hatte[2]. Clemens Bäumker schrieb dazu das gut orientierende Geleitwort. Ohne eingehende Berücksichtigung dieses wichtigen Aktenstückes, an dem die Geschichte der Philosophie wie die Germanistik in gleicher Weise interessiert sind, wird man in Zukunft über den vielumstrittenen Meister nicht mehr urteilen können.

Eckehart stammte aus dem thüringischen Adelsgeschlecht derer von Hochheim. Um 1260 geboren, begegnen wir ihm zuerst 1291 als Dominikanerprior zu Erfurt. Aus dieser Zeit stammen eine Anzahl aszetisch-mystischer Unterweisungen für Klosterfrauen. In der Folgezeit finden wir ihn fast beständig in Vertrauensämtern, bald als Provinzial in Deutschland, bald als Visitator in Böhmen, bald als Theologieprofessor in Paris und Köln, den angesehensten Hochschulen des Dominikanerordens. Er galt als einer der hervorragendsten Mitglieder des Predigerordens in Deutschland. In seinen letzten Lebensjahren wirkte der unermüdliche Mann in Köln, wo sein rastloses apostolisches Arbeiten 1327 ein tragisches Ende finden sollte.

Wäre es uns nicht durch andere Zeugnisse verbürgt, wir könnten schon allein aus den Schriften des sel. Heinrich Suso ermessen, welch machtvollen Eindruck Eckehart durch sein gewaltiges Wort und sein vorbildliches, heiliges Leben auf idealgesinnte jüngere Ordensmitglieder ausgeübt haben muß. Freilich war Suso nicht blind für irrige oder irreführende Ausdrücke seines verehrten Lehrers und noch weniger für seine falschen Ansichten. Aber trotz allem nennt er ihn nicht anders als den „seligen" oder „heiligen" Meister und redet mit großer Wärme von dem „edlen Trank" seiner „süßen Lehren". Bald nach seinem Tode erschien ihm derselbe nach seinen Erzählungen in „überschwenglicher Herrlichkeit", „in Gott vergottet", und charakteristisch ist seine Antwort auf die Frage des Jüngers, welches die beste Übung sei, um zur Vereinigung mit Gott zu gelangen: „Sich selbst mit tiefer Gelassenheit", d. h. in vollkommener Losschälung und Hingabe an Gott „absterben, alle Dinge von Gott und nicht von den Kreaturen nehmen und sich mit stiller Geduld wappnen gegen alle wölfischen Menschen."[3]

Nicht die Gelehrsamkeit Eckeharts ist es also gewesen, die ihn seinen Schülern so teuer machte, noch weniger waren es die Schwächen und Irrtümer in seinen theologisch-philosophischen Spekulationen; es war vielmehr Eckehart

[1] Im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 417—652.

[2] P. Augustinus Daniels O. S. B., Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhard, in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Clemens Bäumker. Münster 1923, Aschendorf.

[3] K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften 88* f.

der Mystiker, der Geistesmann, der durch sein Wort und das Beispiel seines heiligmäßigen Lebens empfängliche Gemüter zu hohem Tugendstreben, zu vollkommener Losschälung von allem Irdischen und inniger Vereinigung mit Gott anzueifern, ja mit sich fortzureißen verstand.

Im Gegensatz hierzu ist jedoch Eckehart nicht bloß als der bedeutendste mittelalterliche Mystiker und als der tiefste Denker des deutschen Mittelalters, sondern auch als ein Reformator auf dem Gebiete des christlichen Denkens und Lebens, als der Begründer einer selbständigen christlichen Philosophie gepriesen worden.

Denifle, der wie kein zweiter zugleich die Mystik und die Scholastik des Mittelalters beherrschte, weist, gestützt auf das lateinische, scholastische Werk Eckeharts, dem gepriesenen Meister den rechten Platz in der Geschichte der Geistesbewegungen an:

„Jeden Kenner der Scholastik müssen die Urteile über Eckeharts philosophische Begabung heiter stimmen. Man preist ihn als den Herold einer Theologie und Philosophie der Zukunft, als den Vater der christlichen Philosophie, als einen der originellsten Denker des Mittelalters, und erkannte nicht, daß die Bewunderung, von der man für Eckeharts Spekulation erfüllt war, insoweit sie gerechtfertigt ist, doch nur der Mutter galt, an deren Brust Eckehart groß gewachsen war, nämlich der Scholastik, deren Lehren man zum ersten Mal, allerdings sehr ungenügend, in den deutschen Schriften Eckeharts begegnete....“ [1]

Eckehart ist und bleibt Scholastiker; er beruft sich in seinen lateinischen Schriften oft auf den hl. Thomas von Aquin, trotzdem er sich in einem wesentlichen Punkte von seinen Vorgängern entfernt hat, gleichwie Duns Skotus Scholastiker ist und bleibt, obwohl er in wichtigen Fragen seine eigenen Wege gegangen ist.

Der wichtigste Punkt, worin Eckehart sich von den andern unterscheidet, ist eine Art Pantheismus. Diejenigen, die den mittelalterlichen Scholastiker aber zu einem modernen Monisten stempeln wollten, als wenn Gott nach ihm in den Dingen sein innerstes Wesen ausgesprochen hätte, haben ihn nicht verstanden. Treffend faßt Denifle den Eckehartschen Pantheismus kurz zusammen: „Von der in jeder Kreatur bestehenden reellen Unterscheidung zwischen esse, dem Sein, und essentia, der Wesenheit, ausgehend, lehrte Eckehart, daß die Kreatur nur insofern ein esse habe, als sie im esse Gottes subsistiert, wie die Teile im Ganzen oder die menschliche Natur Christi im esse der zweiten Person“ (518).

Eckehart ist und bleibt Scholastiker, trotzdem er auch Mystiker ist, eben weil die Mystik nicht, wie so häufig behauptet wurde, einen Gegensatz zur Scholastik bildet. Als Scholastiker aber kommt Eckehart keine nennenswerte Bedeutung zu. Er verliert sich in seinen lateinischen Schriften mehr als irgend ein anderer in „Deduktionen und Distinktionen, Zersplittern und Bestimmen, in einem reinen Operieren mit Begriffen“, wie manche die Scholastik auffassen.

Aber weil Eckehart seiner ganzen Vorbildung und seiner jahrelangen Tätigkeit als Meister der Theologie nach ganz und gar Scholastiker war, so muß man

[1] Archiv II 424 ff.

Denifle zustimmen, wenn er betont: „Eckehart muß jeder mißverstehen, der die Scholastik nicht kennt. Wer mit ihr vertraut ist, sieht sofort ein, daß Eckehart dort, wo er im richtigen Geleise ist, die ganz gewöhnliche scholastische Lehre vorträgt, ohne dabei den Scharfsinn und die Klarheit seiner Vorgänger zu erreichen.... Eckeharts Schriften werden darum von den eigentlichen Scholastikern völlig ignoriert. Sie werden niemals von ihnen zitiert.... Diejenigen, welche Eckehart zu einem originellen Denker des Mittelalters gemacht haben, mögen mir einen Scholastiker nennen, bei dem eine so greuliche Begriffsverwirrung herrscht wie in Eckeharts Schriften“ (519 ff.).

In dem Lichte, welches eingehende Forschungen über die Philosophie Eckeharts verbreitet haben, ist also der Glanz der Originalität seines Systems erheblich abgeblaßt. Als „Vater der deutschen Philosophie“ werden ihn auch diejenigen kaum noch bezeichnen wollen, welche ihn dort, wo er die Wege der scholastischen Philosophie verläßt, anders beurteilen.

Eckeharts Bedeutung liegt aber gar nicht in seinen umfangreichen, gelehrten, lateinischen Werken, sondern in seinen deutschen Schriften, obwohl dieselben nur einen winzigen Teil seiner literarischen Arbeiten bilden. Diesen deutschen Predigten und Traktaten verdankt Eckehart es, daß er nicht, wie so viele andere Scholastiker, vollständiger Vergessenheit anheimgefallen ist. Etwas über 150 kurze Predigten sowie eine Anzahl frommer Klostervorträge und „Sprüche“ oder Predigtreste tragen seinen Namen. Nur ganz weniges von diesen deutschen Schriften hat Eckehart eigenhändig aufgezeichnet. Sie wurden vielmehr von andern aus dem Gedächtnis nachgeschrieben. „Diese Predigt“, so heißt es z. B., „hat Agnes Stephan gehört predigen und hat sie behalten in ihrem Herzen und hat sie aufgeschrieben.“ Diese Nachschriften der Eckehartschen Predigten haben nun in der Folgezeit durch Abschreiber eine vielfältige Überarbeitung erfahren. „Man möchte es für ein vergebliches Bemühen halten“, so urteilt einer der zuverlässigsten Eckehartforscher, „aus diesen Trümmern und Splittern, über denen ein schier unentwirrbares Gestrüpp der Überlieferung wuchert, das auszulesen und aufs neue ineinanderzufügen, was einst zusammen gehörte und ein kunstvoller Bau gewesen.“ [1] — Ob die Eckehartschen Improvisationen immer ein kunstvoller Bau gewesen sind?

Durch diese so mangelhaft überlieferten Predigten und Klostervorträge ist Eckehart der berühmte Mystiker geworden, der nicht bloß auf den Kreis seiner Schüler, sondern auch auf die Nachwelt eingewirkt hat. Freilich ist diese Nachwirkung ganz erheblich überschätzt worden.

Die sehr umfangreiche moderne Eckehartliteratur beschäftigt sich nur mit diesen deutschen Schriften. „Eckehart bleibt für uns“, so urteilt der vorgenannte Eckehartforscher, „trotz der mannigfach getrübten und entstellten Überlieferung ein Mann von wunderbarer Originalität, der erste Philosoph und Theosoph in deutscher Sprache, ein großer Sprachkünstler und Wortschöpfer, dem es gegeben war, die geheimsten Regungen der Muttersprache mit feinem Sinne zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen, dessen phantasievolle Redeweise auch uns noch zu entzücken vermag, vor allem durch den Reichtum poetischer Bilder und Gleichnisse, die unserem Empfinden näher liegen als die durch sie zu deutenden Begriffe.“ [2]

[1] Ph. Strauch, Eckhart-Probleme 19 34. [2] Ebd. 7.

Ohne Zweifel ist Eckehart ein großer Sprachkünstler. Er hat für manche philosophisch-theologischen Begriffe den deutschen Ausdruck geschaffen. Aber die Innigkeit und Wärme eines Tauler und Seuse gehen ihm ab. Im Vergleich zu dem warmen Sonnenlicht, das von deren Schriften ausstrahlt, erscheinen Eckeharts Predigten recht oft wie kaltes Nordlicht. Wenn Tauler und Seuse als Mystiker sprechen, so fühlt man deren eigenes Erlebnis durchklingen. Bei Eckehart hat man mehr den Eindruck des Philosophierens über die mystischen Erlebnisse anderer. Nicht ganz mit Unrecht bemerkt ein protestantischer Historiker: „Von der sinnigen Mystik der Jesusliebe, die Bernhard in der Kirche heimisch gemacht hat, war Eckehart ebenso weit entfernt wie von der poetischen Mystik, durch die Franz von Assisi zarte Gemüter entzückt." Durch das geheimnisvolle Dunkel seiner mystischen Predigten aber mag er auf manche Eindruck gemacht haben, zumal in Frauenklöstern.

Nächst Meister Dietrich war Eckehart der erste, welcher schwierige Probleme der Mystik und in Verbindung damit tiefsinnige theologisch-philosophische Fragen vor Laien auf der Kanzel in deutscher Sprache behandelte. „Ich spreche gern von der Gottheit", sagt er, „denn alle unsere Seligkeit fließt daraus." In der Tat ist es das geheimnisvolle innere Leben der Gottheit, das Ausgehen des Sohnes vom Vater im Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit, das mystische Leben und Wirken Gottes in der Seele, und als Vorbedingung dazu die „Gelassenheit", worin die Seele sich vollkommen und unbedingt an Gott hingibt, losgeschält von allem Geschaffenen, was er mit Vorliebe behandelt. Untersuchungen, die sonst nur Fachtheologen beschäftigen, verfolgt er auf der Kanzel bis in die feinsten Spitzen und bringt sie in Verbindung mit der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott, zumal dem Gottessohn.

So werden seine Predigten nicht selten zu philosophischen Katechesen, die sich vorwiegend an den Verstand wenden, zu Unterrichten über das Göttliche, welche das ganze geistliche Leben und dessen Übungen bereits voraussetzen und nur ganz allgemein berühren, um das Leben und Wesen Gottes der Seele so nahe als möglich zu bringen.

„Wenn ich predige", so bekennt er selbst, „so pflege ich zu sprechen von der gänzlichen Losschälung, und daß der Mensch sich selbst entsage und allen Dingen. Zum andern Mal, daß man wieder hineingebildet werde in das ‚einfache' Gut, das Gott ist. Zum dritten Mal, daß man gedenke der großen ‚Edelkeit', der Würde, die Gott der Seele verliehen, daß der Mensch dadurch so zu Gott komme, daß es zu wundern ist. Zum vierten Mal, von der göttlichen Natur Lauterkeit, was an Schönheit in der göttlichen Natur sei, so daß es unaussprechlich ist." [1] Diese vier Gedanken kehren immer mit einer gewissen Eintönigkeit wieder, die jedoch durch die Form gemildert wird. An den Willen wendet er sich selten; nur allgemein kehrt stets die Mahnung wieder, sich von allem Geschaffenen gänzlich frei zu machen.

Wie derjenige, der die Scholastik nicht kennt, Eckehart als Scholastiker notwendig mißverstehen wird, so wohl noch mehr den Mystiker Eckehart, wem die mittelalterliche Mystik fremd ist [2].

[1] Pfeiffer 91.

[2] Über das Verständnis der mystischen Sprache und Terminologie vgl. Richstätter, Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien (Innsbruck 1924, Tyrolia) 37—71.

Wenn man auch nicht den Eindruck gewinnt, daß er mystische Erlebnisse aus Erfahrung kenne, so haben sich doch manche an ihn gewendet, die hoher mystischer Gnaden gewürdigt wurden, wie die Dominikanerin Elisabeth von Eige. Sicher muß man deshalb annehmen, daß er als Mystiker „aus zweiter Hand" ihrem begnadeten Innenleben großes Verständnis entgegenbrachte. Wohl nirgendwo findet sich das rein Geistige der Sinne des Geistes, deren „Erfindung" man in neuester Zeit Poulain S. J. zuschreiben wollte, in so feiner psychologischer Beobachtung dargestellt wie bei Meister Eckehart.

„Nun spricht die Braut (die Seele) im Hohen Liede: ‚Ich habe überstiegen alle Berge und die Vermögen meines Ich bis an die dunkle Kraft des himmlischen Vaters.' Nun merket, was sie meinet, da sie spricht, daß sie überstiegen habe alle Berge. Damit meint sie ein Hinausgehen über alle Vernunfterkenntnis, die sie leisten kann mit ihrer Kraft, bis an die dunkle Kraft des Vaters, wo alle Vernunft ein Ende hat. Da hörte ich sonder Laut, da sah ich sonder Licht, da roch ich, wo kein Duft sich regte, da schmeckte ich, was nicht da war, da spürte ich, wo nichts zu greifen war (standhielt). Hiernach ward mein Herz grundlos, meine Seele liebelos, mein Geist formlos, und wesenlos meine Natur."

„Nun merket wohl, was die Seele meinet, da sie spricht: ‚Da hörte ich ohne Laut.' Ohne Laut hören ist ein inneres Vernehmen im Erfahren des ersten Ursprunges (geursprunclichen bevindenne = cognitio experimentalis Dei), wohin alle Vernunft nicht reicht. ‚Da sah ich ohne Licht.' Ohne Licht sehen ist ein bestimmungsloses, finsteres Innewerden (blôz dunster bevinden) im Nichts (Gott). ‚Da roch ich, wo sich nichts regte', das ist ein Eindruck der Einheit (Gottes), in der alle Dinge still sind. ‚Da schmeckte ich, was nicht da war', das heißt: Über aller Empfindung schwebt die stille dunkle Einheit (caligo Dei). ‚Da spürte ich, wo nichts zu greifen war' (standhielt), das heißt: (Ich empfand) die Unbegreiflichkeit des mit allen Kreaturen unvermengten Wesens, das doch aller Wesen ist. ‚Hiernach ward mein Herz grundlos', das heißt: Das Wunder über alle Wunder geht über alle meine Vermögen. ‚Und meine Seele ward liebelos', das ist die Entblößung aller meiner Kräfte und meiner Sinne. ‚Und mein Geist ward formlos', das ist die Eindrückung meines Geistes in die ungeformte Form und das Bild, welches Gott ist. ‚Und meine Natur ward wesenlos', das heißt, daß meiner Natur ihr Sein versinkt, daß nichts bleibt als ein einiges Ist." [1]

Wie so viele andere deutsche Mystiker, so wurde auch Meister Eckehart durch die tiefe Erfassung des leidenden Erlösers zu seinem liebeglühenden Herzen geführt.

„Ach", so ruft er aus, „wie groß ist die unverdiente Erbarmung und bewährte Liebe des Herrn, die nirgendwo vollkommener sich bewährte als an jener Stätte, auf Golgatha, da der minne kraft durch sin herze brach."

In einer andern Predigt heißt es: „Sein Herz brannte am Kreuze wie ein Feuer- und Glutofen, wo die Flamme an allen Enden herausschlägt; so glühte er am Kreuze in dem Feuer der Liebe zur ganzen Welt."

Von Interesse ist es, damit zu vergleichen, was die hl. Margareta Maria Alacoque 350 Jahre später schreibt: „Von der heiligsten Menschheit Jesu gingen von allen Seiten Flammen aus, vor allem aber von seiner anbetungswürdigen Brust, die wie ein Feuerofen zu sein schien und, indem sie sich öffnete, mir sein ganz liebreiches und liebenswürdiges Herz zeigte, welches der Ursprung dieser Flammen war."

[1] Pfeiffer 597 ff. — Aus: „Katholik" 92 (1912) 297 f. — Über geistiges Schauen vgl. Richstätter, Eine moderne deutsche Mystikerin (Freiburg 1924, Herder) 222—230.

Wo Eckehart in seinen „Geistlichen Unterweisungen" von der hl. Kommunion spricht, weist er auf die innige Vereinigung des Menschenherzens mit dem Herzen Jesu hin: Dort „sollen wir in Jesus verwandelt und ganz mit ihm vereinigt werden, so daß unser Herz und das seinige nur ein Herz sind." In einer Predigt über das Leiden läßt er den leidenden Heiland sprechen: „Die Leiden meiner Freunde kommen nicht von der Härte, sondern von der mildreichsten Erbarmung, der miltesten miltecheit meines hertzen." [1]

Trotz der Schwierigkeit, ihm in seinem Gedankenflug immer zu folgen, dürfen wir nicht zweifeln, daß Eckehart für seine Predigten einen empfänglichen Kreis von Zuhörern gefunden hat, besonders in Klöstern und den damit zusammenhängenden Kreisen der Laienwelt. Es ist dabei nicht zu übersehen, daß bei vielen der Zug zu wahrer, übernatürlicher Innerlichkeit damals größer war als heute, und ebenso das Verständnis dafür.

Man kann deshalb nicht sagen, daß Eckehart für diese auserlesenen Kreise nicht eine praktische Richtung verfolgte; dringt er doch überall darauf, daß die Idee der Entsagung und Hingabe an Gott in die volle Wirklichkeit des Lebens übertragen werde, so daß man in dieser Beziehung seine Predigt nicht etwa als gelehrte Spielereien und unfruchtbare Spekulationen betrachten darf.

Seine Rede, getragen von tiefinnerster Überzeugung, erhebt sich oft zu gewaltigem Schwung. Der schöne Satz des hl. Augustinus: „Was der Mensch liebt, das ist er", wird von Eckehart näher ausgeführt: „Liebt er einen Stein, ist er ein Stein; liebt er einen Menschen, so ist er ein Mensch; liebt er Gott — nun, ich getraue mich nicht weiter zu sprechen; denn, sagte ich, daß er Gott wäre, ihr könntet mich steinigen!" [2]

Den Eindruck der Predigten Meister Eckeharts charakterisiert eine Zuhörerin nicht übel in den folgenden Versen:

Ich will nun sagen mehr,
Sprach eine Nonne gut;
Es kommen Prediger,
Des freuet sich mein Mut.

Sie sagen uns gute Wort',
Sie wollen uns erschließen
Den himmlischen Hort:

„Trennet euch von allem gar,
Nehmet Gottes in euch wahr,
Senkt euch in die Einigung,
Dann werdet ihr es auch gewahr."

Der weise Meister Eckart
Will von dem „Nichts" uns sagen;
Wer das nicht kann verstehen,
Der mag es Gott nur klagen.

In den hat nicht geleuchtet
Das göttliche Licht.

Was die großen Mängel von Eckeharts Predigt in etwa aufwiegt, ist die Fülle und Tiefe seiner Ideen, die Erhabenheit der Form, die große Reinheit der Sprache, die Überzeugung und Ergriffenheit des gottbegeisterten Mannes, der seine Zuhörer unwillkürlich fortreißt bis hinan zu den steilen Höhen mystischer Spekulation, der die tiefsten Saiten des menschlichen Herzens anzuschlagen weiß. So bleibt Eckehart eine der interessantesten und originellsten Erscheinungen in der Geschichte der mittelalterlichen Predigt.

Er setzt allerdings bei seinen Zuhörern eine Fassungskraft voraus, die das Durchschnittsmaß der in weltlichen wie in geistlichen Kreisen vorhandenen Bil-

[1] Richstätter, Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters (Regensburg 1924, Kösel-Pustet) 99—102. [2] Pfeiffer 199.

dung jedenfalls weit übersteigt. Das hat Eckehart auch selbst gefühlt. „Was kann ich, wenn jemand das nicht versteht?“ so meint er, und ähnliche Ausdrücke kehren häufig wieder: „Wer diese Predigt verstanden hat, dem gönne ich's wohl. Wäre niemand hier gewesen, ich hätte sie jenem Opferstock halten müssen“, oder: „Wer diese Predigt nicht verstanden hat, der bekümmere sein Herz nicht damit“, und wieder: „Es sind viele Leute, die das nicht begreifen, und das nimmt mich nicht wunder.“ [1]

Bedenklicher aber noch und geradezu gefährlich war es, daß Eckehart sich darin gefiel, Sätze aufzustellen, die, wie er in seinem großen scholastischen Werke mit einem gewissen Selbstbewußtsein hervorhebt, „auf den ersten Blick ungeheuerlich, monströs, zweifelhaft oder falsch erschienen“ [2]. Auch in seinen deutschen Predigten tritt dieses Haschen nach Originalität oft genug hervor. Bei dem großen Ansehen, das er im Orden genoß, bei seinem Selbstvertrauen und bei dem Beifall seiner Schüler glaubte er sich keine Zügel anlegen zu brauchen: „Nu wil ich sprechen, daz nie gelesen wart und noch nie geprediget wart.“ [3] Ähnliche Ausdrücke finden sich nicht selten. Diese Sucht nach paradoxen, seltsamen, außergewöhnlichen und maßlosen Behauptungen sind der Grund, daß sich in seinen Predigten nicht wenige krasse Irrtümer ausgesprochen finden. Vor Männern mit gründlicher, philosophisch-theologischer Bildung wäre die Gefahr geringer gewesen, weil diese, wie Suso und Tauler, die Sucht des Meisters zur Übertreibung kannten und imstande waren, sich selbst die richtige Erklärung zu geben. Anders aber lag die Sache bei der Predigt in der Kirche vor einem Laienpublikum. So wurde denn auch Eckehart von den Irrlehrern der damaligen Zeit, den Begarden und den Brüdern des freien Geistes tendenziös ausgebeutet. In manchen Predigten hatte er pantheistische, begardische und quietistische Sätze ausgesprochen und es dabei unterlassen, eine entsprechende Erklärung zu geben, wie er sich solche Sätze noch in kirchlichem Sinne zurechtlegen zu können glaubte.

Wenn er öffentlich in der Kirche die Ewigkeit der Welt und ihrer Schöpfung behauptete, Schuld und Sünde als Verherrlichung Gottes darstellte, und sogar die Gotteslästerung als Lob Gottes und die Größe der Sünde als Maß der Verherrlichung Gottes hinstellte, wenn er den Gerechten dem eingeborenen Sohne Gottes gleichsetzte und anderes mehr, so konnte es nicht ausbleiben, daß man an derartigen Sätzen, die wie Gotteslästerung klangen, schweren Anstoß nahm, obwohl sie nur ausgesprochen wurden in der Sucht, etwas Neues, Unerhörtes vorzubringen, und in so krassem Sinne nicht gemeint waren. So mußte kommen, was wirklich kam!

Eckehart stand auf der Höhe seines Ansehens und seines einflußreichen Wirkens. Man kann die Aufregung der kirchlichen Kreise verstehen, als der hochbetagte, berühmte Dominikaner am 24. Januar 1327 im Kapitelhause des Kölner Domes vor dem kirchlichen Gerichte des Erzbischofs erscheinen mußte, um sich wegen Verbreitung häretischer Lehren zu verantworten, und das in derselben Stadt, wo wenige Jahrzehnte vorher Albert der Große und Thomas von Aquin als Leuchten des Predigerordens gelehrt hatten. Eine stattliche

[1] Pfeiffer 181, 16; 284, 28; 209, 29. [2] Archiv II 535.
[3] Zehnte Predigt bei Fr. Jostes, Meister Eckhart und seine Jünger 7.

Anzahl von Zeugen, Dominikaner, Karmeliter, Augustiner und Franziskaner, hatten sich eingefunden. Eckehart ist überrascht und entrüstet über die Zumutung häretischer Gesinnung, er fühlt sich ungerecht angegriffen. Er wirft den Richtern vor, daß sie sich verdächtiger Zeugen seines eigenen Ordens bedienten, die nur deshalb gegen ihn als Zeugen aufträten, um sich Straflosigkeit wegen ihrer Vergehen zu sichern.

Unrecht hatte Eckehart nicht so ganz, wenn er solche Zeugen ablehnte. Überhaupt scheinen Parteigehässigkeit und niedriges Denunziantentum in diesem Kölner Prozesse eine bedeutende Rolle gespielt zu haben[1]. „Wölfische Menschen" wollten Eckehart vernichten. Doppelt bitter mußte es für ihn sein, unter seinen gehässigsten Gegnern eigene Mitbrüder zu finden. Hundert Sätze hatte man aus seinen lateinischen und deutschen Schriften sowie aus seinen Predigten zusammengestellt und sie als häretisch oder irrig bezeichnet. Nun sollte der gefeierte Theolog und Prediger sich darüber erklären.

Aus Eckeharts Verteidigungsschrift kennen wir jetzt die hundert beanstandeten Sätze. Zu jedem Satz wird die entsprechende Antwort und Erklärung gegeben, wie Eckehart ihn verstanden wissen will.

Hier erklärt er seine Lehre von der Gottesgeburt im Seelengrund, der Einheit der Seele mit Gott und vom Seelenfünklein, vom alleinigen göttlichen Sein und dem Nichts der Kreatur, von der ewigen Schöpfung und dem zeitlosen Jetzt, seinen extremen Realismus in den Begriffen des Seins, der Wahrheit, der Güte, der Gerechtigkeit usw.

Seinen Sätzen sucht er überall eine orthodoxe Deutung zu geben, was allerdings vielfach auf ihre Zurücknahme hinausläuft. Wiederholt hebt er sodann den rhetorischen, emphatischen Charakter seiner Darstellung hervor, da seine Predigt vor allem dem praktischen Leben und der religiösen Erbauung dienen wollte. Rhetorische Übertreibungen und eine gewagte Ausdrucksweise nimmt er als sein gutes Recht in Anspruch, wenn es sich darum handelt, auf seine Zuhörer einzuwirken. So hätten die heiligen Väter und Kirchenlehrer auch geredet.

Diese Auffassung Eckeharts ist im Auge zu behalten, wenn man seine paradox klingenden Ausdrücke richtig deuten will. Wollte man die Worte einseitig, wie sie liegen, ausdeuten, so würde man ihnen einen Sinn beilegen, den Eckehart entschieden abgelehnt hätte. „Eckeharts Sprache", bemerkt Zahn mit Recht, „war immer paradoxer als sein Gedanke." [2]

Hier ein Beispiel, in welcher Art Eckehart seine Verteidigung führt: „Wenn gesagt wurde: ‚Alle Kreaturen sind sauber nichts', so ist zu erwidern, daß das eine fromme und nützliche Wahrheit ist, geeignet zur sittlichen Besserung, zur Weltverachtung, Gott zu lieben und ihn ganz allein zu lieben. Die gegenteilige Ansicht ist Irrtum, Unwissenheit und zweifelsohne bei hartnäckiger Verteidigung gefährliche Häresie."

Wenn Eckehart die Sätze, die ihm aus seinen Schriften zum Vorwurf gemacht wurden, umzudeuten sucht, so hebt er bei denjenigen, die seinen gesprochenen Worten entnommen sind, zu seiner Verteidigung noch einen andern Umstand hervor:

---

[1] A. Pummerer S. J., Der gegenwärtige Stand der Eckhart-Forschung 22 ff.

[2] Zahn, Christus der deutschen Mystik 11.

„Bezüglich der Sätze, die mir aus meinen Predigten zugeschrieben werden, bräuchte ich eigentlich nicht zu antworten. Denn häufig genug wird selbst von Klerikern und wissenschaftlich Gebildeten das, was man hörte, entstellt oder unvollständig berichtet. Das eine sage ich, daß ich nichts, was davon falsch oder irrig ist oder an Häresie grenzt, glaube, noch geglaubt habe, noch gehalten und gepredigt habe. Allerdings gebe ich zu, daß in einigen Punkten etwas gestreift wird, was nur, richtig verstanden, wahr ist und so auch aufrecht gehalten werden kann; denn, wie Beda bemerkt, gibt es keine falsche Lehre, worin sich nicht ein Körnchen Wahrheit findet."[1] Wiederholt erklärt er: „Das habe ich nicht gesagt", oder: „In dieser Predigt, deren ich mich kaum noch entsinne, steht mancherlei Dunkles und Zweifelhaftes, das ich niemals gesagt habe." Scharf betont der verfolgte Meister seine Rechtgläubigkeit: „Wenn in dem Vorhergehenden oder in anderem, was ich gesagt oder geschrieben, etwas falsch ist, was ich nicht sehe, so bin ich immer bereit, dem besseren Sinne zu folgen. Irren kann ich; Häretiker sein, kann ich nicht. Denn das erste geht den Verstand, das zweite den Willen an."

Wer sich durch die Antworten Eckeharts auf die hundert beanstandeten Sätze durcharbeitet, wird unwillkürlich an die „greuliche Begriffsverwirrung" erinnert, die Denifle den lateinischen Schriften Eckeharts zum Vorwurf macht. Mit großem Selbstbewußtsein schließt Eckehart seine Verteidigungsschrift: „Endlich ist zu beachten, daß aus den gegebenen Erklärungen einerseits die Wahrheit dessen, was ich gepredigt, gelehrt und geschrieben habe, hervorgeht, anderseits aber die Unwissenheit und Geistesbeschränktheit derjenigen, die so etwas zu tadeln sich unterfingen. Darin irren sie zuallererst, daß sie alles, was sie nicht begreifen, für Irrtum halten, und dazu noch für häretisch. Und doch sagt das Recht wie die Gelehrten, daß nur das hartnäckige Festhalten des Irrtums zur Häresie wird."

Am 13. Februar 1327 gab Eckehart nach einer Predigt von der Kanzel der Kölner Dominikanerkirche unter Anrufung Gottes die feierliche Erklärung ab, daß er stets jeden Irrtum im Glauben verabscheut habe. Wenn er aber je etwas Irriges gesagt oder geschrieben habe, so widerrufe er es hiermit öffentlich und feierlich. Diese Erklärung half ihm nichts, ebensowenig der Schutz seines Provinzials, Nikolaus' von Straßburg, der entschieden für ihn eintrat.

Auch sein treuer Schüler, der selige Heinrich Suso, konnte ihn mit seinem „Büchlein der Wahrheit" nicht retten, worin er seinem geliebten Meister als Zeuge beispringen wollte. Nicht den bedenklichen Wortlaut der Sätze Eckeharts und die unglückliche Fassung der Gedanken verteidigt Suso, wohl aber um so nachdrücklicher dessen Person und Gesinnung. Was Eckehart selbst vor Gericht und auf dem Sterbebett beteuert hat, sein treues Festhalten am Glauben und der Lehre der Kirche, das wird hier auch von Suso bestätigt, und welcher Schüler Eckeharts wäre wohl fähiger gewesen, dessen Lehre zu verstehen, als Suso, der große Schüler des großen Meisters! Sein Zeugnis ist für uns um so bedeutungsvoller, als es von einem tadellos gesinnten, der Kirche treu ergebenen Manne stammt, der in die Zahl der Seligen aufgenommen wurde.

---

[1] Rechtfertigungsschrift 12. — Der Text findet sich nicht bei Beda, sondern bei Augustinus (Quaest. evang. 2, 40).

Eckehart hatte an den Papst appelliert, aber das Jahr 1327, das über Eckehart so viel Bitteres gebracht, war das letzte seines Lebens. Kummer und Gram wie die mit dem Prozeß verbundene Aufregung hatten seine Kraft gebrochen. Zwei Jahre nach seinem Tode wurden achtundzwanzig Sätze Eckeharts von Papst Johann XXII. verworfen. Als häretisch wurden unter anderem bezeichnet, daß Gott die Welt von Ewigkeit schaffen mußte, wie er von Ewigkeit den Sohn zeugte; daß in jedem Werke, auch dem bösen, sowohl was Schuld als Strafe angeht, in gleicher Weise Gottes Ehre erscheint; daß man Gott um so mehr lobt, je schwerer man sündigt; daß man auch durch Gotteslästerung Gott lobt, daß wir so vollkommen in Gott umgewandelt werden, wie in der Eucharistie das Brot in den Leib Christi verwandelt wird; daß der Vater alles, was er seinem eingeborenen Sohn gegeben hat, auch uns gegeben habe, gar nichts ausgenommen, weder Vereinigung noch Heiligkeit; daß alles, was der göttlichen Natur zu eigen ist, auch dem gerechten und göttlichen Menschen zu eigen ist, der deshalb alles wirke, was Gott wirkt, und zusammen mit Gott Himmel und Erde schafft und Erzeuger des ewigen Wortes ist; daß in der Seele etwas sei, was nicht geschaffen und unschaffbar ist; daß Gott nicht gut ist.

Beim ersten Lesen dieser Sätze fragt man sich unwillkürlich, wie Eckehart, der Meister der Theologie, angesichts solcher Behauptungen vor Richtern und Volk seine Rechtgläubigkeit versichern konnte. Allerdings stimmen die achtundzwanzig verworfenen Sätze mit Eckeharts Aussprüchen, wie er sie in der Rechtfertigungsschrift nicht ableugnet, überein. Aber wie er selbst dort hervorhebt, geben sie nicht seine eigentlichen Gedanken wieder. Die Sucht, „Unerhörtes und Ungeheuerliches“ selbst vor dem urteilslosen Volke zu predigen, ist ihm zum Verhängnis geworden. Die Kirche konnte nicht anders, als dagegen einschreiten.

„So schloß das Leben dieses in mehr als einer Beziehung merkwürdigen Mannes. Das tragische Ende dieses Lebens mit seinem düster dunklen Ausgang ist selbst wieder gleichsam ein vordeutendes Bild von dem Geschick, das dem Meister der mittelalterlichen Mystik im Urteil der Nachwelt zuteil werden sollte.“ [1]

Eckeharts Predigten wurden häufig entweder ganz oder auszugsweise abgeschrieben. Aber es muß den Schreibern nicht immer ganz wohl dabei gewesen sein. Gleich auf dem ersten Blatt einer Mystikerhandschrift mit Predigten Eckeharts aus dem Nürnberger Katharinenkloster findet sich die Warnung der Schreiberin, das Buch sei „für manche Menschen schwer und unverständlich. Darum soll man es nicht allen zugänglich machen, das bitt' ich um Gottes willen, denn es war auch mir verboten.... Stünde etwas darin, was man mit Recht tadeln könnte, so soll man wissen, daß nicht mein Unglaube daran schuld ist, sondern meine Unwissenheit“ [2]. Auch in niederdeutscher Übertragung finden sich manche Predigten Eckeharts, aber der Name des Meisters ist fortgelassen, um jeden Anstoß zu vermeiden. Selbst ein Verteidiger Eckeharts aus späterer Zeit, wie Nikolaus von Cusa, wünschte, daß seine Bücher von den öffentlichen

[1] Pummerer, Eckhartforschung 38 49.
[2] Handschrift im Nürnberger Stadtarchiv. Cent. VI 46.

Leseſtellen entfernt würden, „weil die große Menge nicht fähig ſei für das, was er, von der Gewohnheit anderer Lehrer abweichend, mit einflechte“ [1].

Überblickt man noch einmal die Hauptmomente, ſo zeigt ſich ohne weiteres, welche Beachtung die heute Meiſter Eckehart zugeſchriebenen Stücke verdienen.

Mit Ausnahme der kleinen Troſtſchrift, die bei Pfeiffer keine dreißig Seiten umfaßt, und einer kurzen Predigt, iſt es bei nicht wenigen Predigten zweifelhaft, ob ſie überhaupt von Eckehart ſtammen. Predigten und Kloſteranſprachen, die vielfach über die ſchwierigſten, ſpekulativen und myſtiſchen Fragen handeln, wurden von Nonnen aus dem Gedächtnis nachgeſchrieben.

Schon bei Lebzeiten verwahrte ſich Eckehart wiederholt: er habe das nie geſagt, was ihm auf Grund ſeiner Predigten vorgehalten wurde, oder er habe es anders gemeint. In der Folgezeit ſind die Eckehartſtücke durch Abſchreiben vielfach verſtümmelt, zuſammengezogen und interpoliert worden, und dies in einem Maße, daß die philologiſche Kritik heute an der Möglichkeit verzweifelt, den urſprünglichen Text wieder herzuſtellen.

Wenn darum in Zukunft Predigten Meiſter Eckeharts erſcheinen, dann ſollten es, wenigſtens von katholiſcher Seite, ſoweit ſie nicht wiſſenſchaftlichen Zielen ſondern dem Volksgebrauch dienen, nur ſolche ſein, in denen der wahre Sinn des Meiſters, wie er ihn in ſeiner Verteidigungsſchrift ausführlich dargelegt hat, klar und deutlich hervortritt. Immer aber ſollte bei „ungeheuerlich“ klingenden Sätzen in Anmerkung beigefügt werden, wie Eckehart ſolche Sätze verſtanden wiſſen wollte.

Wenn ein moderner Pantheiſt bei dem mittelalterlichen Dominikaner ſeinen eigenen Irrtum zu finden glaubt, ſo täuſcht er ſich. Der Katholik aber findet für ſein religiöſes Innenleben, wenn er der mittelalterlichen Myſtik Intereſſe entgegenbringt, anderswo unvergleichlich Beſſeres, als die Eckehartforſchung jemals an geſicherten Reſultaten wird bieten können.

Karl Richſtätter S. J.

---

[1] R. Langenberg, Quellen und Forſchungen zur Geſchichte der deutſchen Myſtik 182.

Abendland und Morgenland bei Solowjew.

Drei Riesen hat das russische Geistesleben in neuerer Zeit hervorgebracht, die alle drei, je länger man sie betrachtet, um so mehr in die ungeheuren Maße wachsen, die ihrem Mutterlande eigentümlich sind: Tolstoj, Dostojewskij und Solowjew. Will man jedem ein Symbol geben, so ist Tolstoj der Mensch, der seine Sphäre bis zu seinem Lebensende sorgsam abzuriegeln wußte gegen Supranaturalismus jeglicher Art. Dostojewskij aber ist der Dämon, der alle Schrecken aller Geheimnisse zu entschleiern sucht. Und Solowjew? Er war ein Engel. Neben der vollsaftigen Gesundheit des einen, neben der hektischen Fieberglut des andern schwebt er, selber ein Verklärter, in einer durchlichteten Welt. Aus Beschreibungen bei Michel d'Herbigny, seinem hervorragenden westeuropäischen Biographen, ergibt sich eine Vorstellung von ihm: „Eine jener Gestalten, die man nie vergißt, wenn man sie einmal gesehen.... Schöne regelmäßige Züge, mageres und blasses Gesicht, umrahmt von langen Locken ..., große, wunderbare Augen, durchdringend und mystisch; ein Gedanke, kaum mit Fleisch verhüllt, das Modell für die Mönchsmaler, wenn sie den slawischen Christus darstellen auf ihren alten Ikonen.... Dialektiker, Träumer, unschuldig wie ein Kind, kompliziert wie ein Weib, lebendig, einnehmend, unaussprechlich.... Bescheidene, fast furchtsame Bewegungen..., sonore, angenehme Stimme...."

Man merkt es aus zahlreichen Artikeln in Zeitschriften schon, wie Solowjew langsam in unser deutsches Geistesleben eindringt. Eine Auswahl seiner wichtigsten philosophischen Schriften, begonnen bei Eugen Diederichs, ist im Stuttgarter Anthroposophen-Verlag „Der kommende Tag" weitergeführt worden [1]. Sie empfiehlt sich durch ihre gute, wenn auch etwas einseitige Auswahl, hält sich im allgemeinen in den Einführungen frei von allzu tendenziösen Auffassungen und bietet treffliche Übersetzungen und schöne Ausstattung. Nur die Nachbarschaft beleidigt. Ein Stück aus der Schrift „Das Judentum und die christliche Frage" findet sich in den unter dem Titel „Östliches Christentum" von Hans Ehrenberg herausgegebenen Dokumenten (C. H. Beck, München). Ein Büchlein „Die nationale Frage im Lichte der Sittlichkeit", dem ein Aufsatz über den Sinn des Krieges angefügt worden, hat Karl Nötzel im Drei-Masken-Verlag, München, veröffentlicht. Mit dem Menschen Solowjew beschäftigt sich eine Art Biographie von E. M. Lange, erschienen in der Sammlung „Religiöse Geister" (Grünewald-Verlag, Mainz). Es ist vorläufig die einzige in deutscher Sprache geschriebene Darstellung des Lebens eines Mannes, bei dem ohne Frage das Kunstwerk des Lebens selbst und die unmittelbaren Wirkungen, die davon ausgingen, wichtiger waren als alle seine noch so vielen Schriften. Eine objektive Biographie war freilich weniger beabsichtigt als vielmehr eine persönliche Auseinandersetzung, was natürlich gewisse mehr subjektiv als objektiv berechtigte Akzentsetzungen mit sich bringt. Noch liegt mir vor eine wissenschaftliche Darstellung und Würdigung der Moralphilosophie W. Solowjews von Leo Bistras, in Kaunas (Kowno) verlegt (Ukio Bankas, 1922). Ebenfalls ein Litauer, Dr. Stasys Salkanskis, faßt das Zentral-

[1] Wo nichts weiter hinzugefügt, sind unsere Zitate dieser Ausgabe entnommen.

problem des russischen Philosophen zusammen in der ausgezeichneten Schrift L'âme du monde dans la philosophie de Vladimir Soloviev. Die umfassendste und eindringendste Arbeit bleibt vorläufig noch die in Paris bei Gabriel Beauchesne & Co., Rue de Rennes 117, erschienene Schrift: Un Newman Russe, Vladimir Soloviev, par Michel d'Herbigny. Freilich habe ich den Eindruck, als ob ein gewisses russisches Etwas, das tiefste mehr musikalisch als begrifflich faßbare Geheimnis der russischen Seele, sich nur schwer von so ganz anders geartetem Geist empfinden und noch schwerer in das so wesensverschiedene französische Idiom einfangen ließe. Zahlreiche Hinweise auf die reichhaltige russische Literatur über Solowjew finden sich fast in allen angegebenen Werken.

Nur aus den deutschen Schriften über diesen großen Russen ein kleines Bild zu gewinnen, ist fast unmöglich. Zwar kann man Solowjew nicht wie Dostojewskij zum Anwalt persönlicher Lieblingsideen machen, da er zu deutlich für sich selbst spricht; aber es zeigt sich doch im allgemeinen eine große Unzulänglichkeit dem Problem gegenüber, wie man einen so bedeutenden, uns fremden und doch auch wieder verwandten Geist in die Totalität des abendländischen Weltbildes einfügt. Der Grund hierfür ist ersichtlich. Je größer bei uns das geistige Chaos, je verblaßter die Kernideen der europäischen Kultursubstanz, je verschwommener der Begriff Europa überhaupt, um so viel schwieriger natürlich das Verständnis eines Genies, das nur von den Grundachsen eines Weltkoordinatensystems aus bestimmbar bleibt. Einiges ganz Allgemeine möge hier zur vorläufigen Charakterisierung dienen. Wir kennen Tolstoj und Dostojewskij. Es lohnt sich, den unbekannten dritten an den bekannteren zwei zu messen. Zunächst Solowjew und Tolstoj. Tolstoj ist niemals zum persönlichen Gott vorgedrungen, bleibt haften in einem rein passiven Christentum, lehnt mit äußerster Schärfe die Kirche ab und kommt über den Gegensatz von Natur und Kultur nicht hinaus. Solowjew glaubt an den persönlichen Gott, ist aktiv in seinem Christentum, sieht in der Kirche die höchste Form der menschlichen Gesellschaft und ist in seinem Grundverhältnis zu Natur und Geist harmonisch. Was Dostojewskij angeht, so bildet Solowjew nicht nur das philosophische Gegenstück zu ihm, nein, er ist für ihn Korrektur, Fortsetzung und Vollendung. Beide gehen in etwa vom Slawophilentum aus, beide wollen die Einheit Rußlands und eine Art kirchlicher Suprematie. Dostojewskij träumt dabei von einer Rettung des Abendlandes durch den weißen russischen Christus und das dritte Rom. Solowjew sinnt auf die Vereinigung beider Hälften der Christenheit, und zwar unter römischer Führung. Es ist in der Tat Alescha, der nach Europa wandert, der auch die Großinquisitoridee als religiöse Grundanschauung bewahrt, ihre geschichtliche Form aber völlig umkehrt. Gegenüber beiden, Tolstoj und Dostojewskij, die Stockrussen waren und blieben, ist Solowjew der erste russische Europäer großen Stils....

Als der einundzwanzigjährige Sohn des bedeutenden Historikers und Universitätsprofessors Sergius Michailowitsch Solowjew vor einem auserwählten Zuhörerkreis seine erste Vorlesung hielt, da erklärte aus der allgemein aufwallenden Begeisterung heraus einer der angesehensten Gäste: „Wenn die Hoffnungen dieses Tages sich erfüllen, dann kann Rußland sich glücklich schätzen, ein neues Genie zu besitzen." Der junge Gelehrte hatte damals hinter sich das

Gymnasium von Moskau, wo zeitweilig sein ganzes Innere unter den Eindruck der Büchner und Renan gekommen war, der Materialisten und Nationalisten, so sehr, daß der halbwüchsige Knabe sich von jedem religiösen Akt in einem doch auf Tradition haltenden Hause ausgeschlossen hatte. Es war ihm dann Spinoza erschienen, dessen mystische Schriften ihn dem Geistigen zurückgewannen, das dann freilich sich bald von den Ideen des neuen Meisters emanzipierte. Dem Gymnasium waren drei Jahre Naturwissenschaften an der Universität gefolgt, ein Jahr Literatur, ein weiteres Theologie und endlich der dauernde Übergang zur Philosophie.

Es mußte freilich Staunen erregen, wenn der junge Referent mit überlegener Sicherheit verkündete: „Dieses Werk [die Magisterarbeit] ist geboren aus der Überzeugung, daß die Philosophie im Sinn einer abstrakten, rein theoretischen, ihre Entwicklung vollendet hat und unwiederbringlich eingetreten ist in die Welt der Vergangenheit." Der erstaunlichen Kühnheit vor einem Kreise, der noch ganz in den hier ins Grab gelegten Anschauungen befangen war, derartiges zu äußern, entsprach die erstaunlichere, zu behaupten, es gelte ein ganz neues System in die Philosophie einzuführen, nämlich auszugehen von einem einigtotalen konkreten Geist, einem alles in sich umfassenden lebendigen Absoluten. Was aber noch mehr als selbst dieses das Interesse bannte, war der Umstand, daß das Theoretisch-Wissenschaftliche ergriffen wurde im historischen Rahmen und daß hier Wolken gesammelt wurden, die bald Blitze schleudern mußten in die überspannte, drückende Atmosphäre jener Tage. Der Vortrag war ein Beitrag zur Diskussion über Morgenland und Abendland.

Wir sind im Jahre 1874, im Rußland Alexanders II., des Zarbefreiers. Durch glückliche Politik war es gelungen, die Großmacht des Ostens an die Seite der mächtigsten Monarchien des Westens zu bringen. Ein Dreikaiserbündnis war 1871 geschlossen worden. Italien näherte sich an. Auf dem Balkan wuchs der russische Einfluß und lockten glänzende Aussichten. Auch auf der andern Seite, nach China hin, war Boden gewonnen worden. Innerhalb des Reiches aber war es gelungen, den polnischen Aufstand von 1863 niederzuschlagen. Der Verkehr mit dem Westen steigerte sich. Das Eisenbahnnetz wurde dem europäischen angeschlossen. Industrie blühte auf. Handel mit Baumwolle, Seide, Metall und Stahl entwickelte sich. Literatur und Kunst trieben mächtig empor aus einem von Hoffnungen und Fragen aufgerissenen Boden.

So klar die äußere Lage sich darstellte, so verworren allerdings die innere. Es waren da Gegensätze, die weit über das natürliche Spannungsmaß hinausgingen, das im Organismus fruchtbar bleibt. Sie zerspalteten das Volk in Hälften, die mehr und mehr wie Fronten gegeneinander rückten. Was Rußland entzweite, war der alte Gegensatz zwischen West und Ost. Er lag ja zum Teil begründet in der Lage des Landes selbst, das eine Brücke darstellt vom Westen zum fernen Osten. Bald neigt sich im Verlauf der Jahrhunderte die russische Geschichte sehr nach der einen, bald sehr nach der andern Seite. Das moderne Petersburg und das heilige Moskau stehen als Symbole dieser Tatsache. Nun hatten die besondern Verhältnisse unter Nikolaus I. (1825—1855) wieder einmal, und zwar diesmal im umgekehrten Sinne wie unter Peter dem Großen, eine plötzliche Wendung versucht. Nikolaus war ein brutaler, finsterer

Despot. Sein Minister Uwarow drohte mit seinem Regierungsprogramm, einer üblen Mischung aus Orthodoxie, Autokratie und Nationalismus, die „Errungenschaften" der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu vernichten. Mit einer solchen Politik konnte sich kein tieferer Mensch aussöhnen. Befreiung und Besserung waren nur möglich in zwei Richtungen. Man mußte entweder trotz Zensur, Knute und Sibirien in den Kampf für die „Kultur" des Westens oder aber zurück zu den „Idealen" russischer Frühzeit. Als überzeugte Westler, die man auch bei uns wohl kennt, können gelten Granowski, Bjelinski, Bakunin, Alexander Herzen. Als ebenso überzeugte Östler: Kirejewski, Chonjakow, Aksakow. Natürlich sind diese Gruppierungen in etwa künstlich. Die Wirklichkeit zeigt eher ein krauses Durcheinander. Alles in allem lassen sich aber doch die noch so verschiedenen Persönlichkeiten in die Stromrichtungen ordnen: hier Hegelsche Art: Begriff, Bewegung, Kulturfortschritt, dort Schellingsches Wesen: Intuition, dingliche Betrachtung, Religion. In etwa auch die Gegensätze Rationalismus und Romantik. (Kurz und treffend erörtert diese Dinge Harald v. Hörschelmann in Iwan W. Kirejewski, Drei Essays. Drei-Masken-Verlag, München.)

Nur in einem Punkte kamen diese Richtungen miteinander überein, nämlich in der Ablehnung Roms und des römischen Katholizismus. Die Aufklärer brauchten hierin nur ihren westlichen Vorbildern zu folgen, die Frommen aber mußten sie selbstverständlich mit dem Übrigen übernehmen, was ihnen als russisches Erbgut heilig war. Allerdings war die Übereinstimmung nur eine ganz zufällige. In dem Augenblick, wo man die Vorurteile gegen das westliche Rom auf irgend einer Seite überwand, mußte sich eine ganz neue Lage ergeben. Der Gegensatz Rom—Moskau würde Gefühlen innerer Verwandtschaft Raum geben. Die Brücke zur Kultur des Abendlandes wäre gefunden. Völkische Gegensätze zwischen Ost und West, durch das religiöse Element ins Fanatische getrieben, hätten nach der Einigung im Religiösen sich umgebildet in harmonisierbare Verschiedenheiten. Die innere russische Frontstellung hätte sich verlängert in die europäische des Katholizismus und seiner Gegner. Man sieht, daß die Römische Frage, die zunächst im Hintergrund blieb, die eigentlich entscheidende für ganz Rußland war. Schon Tschaadajew hatte das begriffen. Tiefere kulturgeschichtliche Studien hatten diesen kühnen und eigenartigen Denker zu der Überzeugung gebracht, daß die katholische Kirche des Westens nicht das Zerrbild der orthodoxen Russen sein könne. Den Westlern nahestehend durch seine Schätzung westeuropäischer Art, den Östlern durch sein Vaterlandsgefühl und seine Frömmigkeit, hatte Tschaadajew die Vereinigung der Kirche des Ostens mit der des Westens gefordert, hatte es gewagt, unter dem ersten Nikolaus Rußland als eine „Lücke in der intellektuellen Weltordnung" zu bezeichnen, und in seinen „Philosophischen Briefen" Sätze geschrieben wie folgende: „Der Tag der Vereinigung aller christlichen Bekenntnisse wird der sein, an dem die abgefallenen Kirchen demütig, reuevoll und untertänig, in Sack und Asche gehüllt, bekennen werden, daß sie durch den Abfall von der Mutterkirche die Erfüllung des Erlösergebetes weit von sich gewiesen hatten: ‚Heiliger Vater, erhalte in deinem Namen die, die du mir gegeben hast, auf daß sie eins seien gleich wie wir' (Joh. 17, 11). Nehmen wir sogar einmal, wie manche wollen, an, daß das Papsttum eine menschliche In-

stitution ist (falls eine Erscheinung von diesem Ausmaß das Werk menschlicher Hände überhaupt sein kann), sein Wesen ist doch aus dem Geiste des Christentums selbst entstanden; es ist das sichtbare Zeichen der Einheit und daher auch, angesichts der geschehenen Trennung, das Symbol der Wiedervereinigung. Wie kann man ihm also die oberste Gewalt über alle christlichen Gesellschaften absprechen? Und wer wird über seine ungewöhnlichen Schicksale nicht staunen? Ungeachtet all des erlittenen Mißgeschicks, seiner eigenen Fehler, aller Angriffe des Unglaubens und schließlich sogar trotz dessen Triumph, steht das Papsttum heute unerschütterlicher und fester da als je zuvor. Durch den Verlust seines menschlichen Glanzes ist es nur noch mehr erstarkt, und die Gleichgültigkeit ihm gegenüber festigt es nur und sichert seinen Bestand nur noch besser. Einst wurde es durch die Verehrung der christlichen Welt, durch einen besondern Instinkt, kraft dessen die Völker in ihm die Verkörperung des irdischen Wohlstandes sowohl als das Unterpfand des ewigen Heiles sahen, aufrechterhalten; heute hält es sich durch seine demutsvolle Stellung unter den irdischen Mächten. Aber es erfüllt nach wie vor vollkommen seine Bestimmung: es zentralisiert die christlichen Ideen, nähert sie einander, erinnert sogar die, welche die Idee der Einheit verworfen haben, an dieses oberste Prinzip ihres Glaubens und schwebt, kraft dieser seiner göttlichen Berufung, stets über der Welt der materiellen Interessen. Wie wenig Beachtung man ihm jetzt scheinbar auch schenken mag, sollte einmal das Unmögliche geschehen und das Papsttum vom Erdboden verschwinden, so werden Sie sehen, in welch eine Verwirrung alle religiösen Kirchen geraten werden, wenn dieses lebendige Denkmal der Geschichte der großen Kirche nicht mehr vor ihren Augen steht. Dann werden sie sie überall suchen, diese sichtbare Einheit, die sie jetzt so wenig schätzen; aber sie wird nirgends zu finden sein ..." (Peter Tschaadajew, Schriften und Briefe. Drei-Masken-Verlag, München).

Der Übersetzer und Herausgeber Dr. Elias Hurwicz berichtet, wie der erste bedeutendere russische Philosoph infolge seines Auftretens von Amts wegen für irrsinnig erklärt wurde. Er mußte während eines ganzen Jahres den Besuch des Polizeiarztes seines Viertels, übrigens eines gutmütigen Trunkenboldes, empfangen. Jede Schriftstellerei wurde ihm streng verboten usw.... 1856 ist Tschaadajew gestorben und war bald für die breitere Allgemeinheit vergessen. Aber die Zeit rief gerade nach ihm. Ein Mann mußte erscheinen, der nicht nur mit den Westlern europäische Aufklärung kannte, sondern die katholische abendländische Kultur überhaupt, der anderseits den Slawophilen wieder gerecht werden konnte durch heiße Liebe zu Rußland und dem Eigentümlichen seiner Überlieferung, ein Mann von solcher Stärke des Charakters und solcher Überlegenheit des Wissens, daß er beiden Teilen die ihnen notwendigen Wahrheiten zu sagen vermochte, wiederum ein Mann von solch seelischer mystischer Tiefe und Weite, daß er empfunden werden mußte nicht bloß als ausgleichender Dialektiker, sondern als größere geistig-seelische Macht, als ein Prophet mit einer bestimmten Sendung, als einer jener, die das tief religiöse russische Volk als wahren Gottgesandten begrüßen konnte. Dieser Mann, nach dem die Zeit rief, mit allen Eigenschaften ausgestattet, wie gerade die damalige Lage ihn brauchte, war Solowjew.

Schon die ersten philosophischen Schriften Solowjews verraten neben dialektischer Schärfe schöpferische Kraft, den Analytiker sowohl wie den Synthetiker, den Philosophen wie den Mystiker, doch dies alles in einer persönlichen Einheit, in ausgesprochenster Eigenart. Besonders fällt auf seine freilich später ein wenig zurückgenommene Stellung zur Philosophie seiner Zeit und des Westens im besondern. Ähnlich wie das Mittelalter, so meinte er, sich der Aristoteles und Plato bedient habe, um seine Wahrheit in ihrer Sprache zu verkünden, so könne man auch von neueren Denkern manches Gewandstück entlehnen. Er bemüht sich denn auch immer, in jedem System den positiven Kern zu sehen und selbst da, wo er ablehnt, wie beim Positivismus, noch wenigstens die relativen Werte herauszuheben. Eine besondere Stärke entwickelt er in der Aufhellung gewisser großer Zusammenhänge, die ihn wie mit einem Blick ganze Zeitalter überschauen lassen. Man beachte nur Formulierungen, wie sie d'Herbigny mitteilt: Der Dogmatismus lehrt, wir denken nur das Sein; Kant, wir denken immer nur unsere Gedanken; Hegel, also ist das Sein identisch mit unsern Gedanken. Oder was die englische Philosophie betrifft: Nach Bacon erschließt sich das wahre Sein der Dinge nur unserer wirklichen Erfahrung, nach Locke sind diese Erfahrungen nur die isolierten Zustände unseres Bewußtseins, also, folgert Mill, sind die isolierten Zustände unseres Bewußtseins das wahre Wesen der Dinge. So scharf dieser Verstand, so mächtig diese Kraft der Synthese, so bestimmt doch weder das eine noch das andere die individuelle Art seiner Philosophie. Diese liegt wohl am ersten darin, daß hinter all der Dialektik und hinter all den noch so schwierigen Gedankengängen immer Anschauungen stehen, Bilder und Symbole, die für den Dichter zeugen, für den Propheten und Mystiker. Seine Bücher wachsen nicht, indem ein Begriff den andern fordert, sondern indem ein bestimmter Wille, nicht selten sogar über bedenkliche Gedankenlücken und Ungereimtheiten hinweg die ganze Terminologie nur benützt wie Leitern zu einer Höhe, die im Grunde nicht durch die Logik des Denkens, sondern durch den Schwung dichterischer Phantasie erreicht wird. Solowjew hat ja auch lyrische Gedichte herausgegeben, in denen sein tiefstes Wesen unbedingt reiner zum Ausdruck kommt, als in seiner ganzen wissenschaftlichen Arbeit. Gerade in diesen Gedichten wird auch deutlich, wie jedes Wort, jeder Satz und jede Strophe ihr ganz eigentümliches Licht von einem höchst persönlichen Wesenskern aus erhalten und darum neuartig erscheinen. Zwar wird man mancherlei mehr völkische als individuelle Züge nicht hierher rechnen dürfen. Die Lust des Schweifens in die Ferne, diese Schau in schier unendliche Räume, dieses Unirdische, das sich doch wieder verbindet mit einer ebenso zarten wie frischen Liebe zur Scholle, zur Natur, zur Heimat, das findet sich so oder so bei vielen russischen Denkern und Dichtern. Und dennoch zittert selbst in diesen typischen Eigenschaften etwas Einmalig-Individuelles, das, nicht weiter auflösbar, vielleicht nur denkbar bleibt als Blüte und Frühling eines Beatriceerlebnisses, dessen Geheimnis E. M. Lange wohl allzu kühn und selbstsicher als das Wurzelgeheimnis dieser reinen Seele ansieht. Gedichte, wie etwa die drei Begegnungen, verraten, wie mir scheint, nicht so sehr sublimierte Erotik als vielmehr umgekehrt eine mystische Schau, die sich in der Form irdischer Liebe offenbart. Dr. Stasis Salkauskis teilt die letzte und schönste dieser Begegnungen mit.

Der Dichter wandert in der Nähe von Kairo durch die Wüste. Er ist müde und doch unruhig. Eine Stimme sagt: Freund, schlummere ein! Im Traume umfängt ein süßer Duft Himmel und Erde. „Da erschienst du mir im Purpurschein des Himmels, mit Augen leuchtend vom Azur, wie der jungfräuliche Strahl des großen Schöpfungstages. Was ist, was war, was sein wird im Schoße der Zukunft: ein einziger, unbeweglicher Blick umfaßte alles. Unter mir einen sich Blumen und Ozeane, der ferne Wald und die weißen Zinnen der Berge. Ich sah alles, und alles war nur eins: eine einzige Form von weiblicher Schönheit durchdrungen. Die Unendlichkeit verlor sich. Vor mir, in mir nur du. Es war ein Augenblick. Die Vision verging. Der Sonnenball hob sich am Horizont, und die Wüste schwieg. Aber meine Seele betete im Glockenspiel ewiger Glocken. O leuchtender Stern! Du täuschst mich nicht. Ich habe dich ganz gesehen in der weiten Wüste. Diese Blumen in meiner Seele werden nicht welken, soweit mich auch die Woge des Lebens fortreißt. Gefangen in dieser Scheinwelt, unter der rohen Schale der Materie habe ich sehen dürfen den ewigen Purpur und den Feuerglanz der Gottheit....“

Für die Gesamtbeurteilung Solowjews scheint es mir von größter Wichtigkeit, daß in ihm die Anschauung mehr ist und früher als die Form. In seiner wissenschaftlichen Form hat er zum Beispiel niemals, auch bei seinem späteren Bemühen nicht, den Pantheismus gänzlich überwunden, hat er nicht selten die Sphären des Natürlichen und des Übernatürlichen unglücklich ineinandergewirkt, hat er namentlich in jüngeren Jahren manches von westlichen Denkern genommen, was ihm im Grunde wesensfremd war. Als Dichter und Mystiker hingegen gehört er zweifellos zu jenen Menschen, die wahres Christentum in einer Reinheit, Schönheit und sittlichen Größe empfunden haben, wie nur ganz wenige Auserwählte der Jahrhunderte.

Gegenständlich betrachtet, enthalten die philosophischen Arbeiten Solowjews eine unglaubliche Masse von Stoffen. Er kannte die alte Philosophie und die neue. Wir besitzen von ihm vorzügliche Abhandlungen über Plato, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Spinoza. Er studierte die Kirchenväter und auch wohl die Scholastiker. Dazu beherrschte er sozusagen die ganze mystische Literatur aller Völker, war vertraut mit der Geschichte der Religion und hat vor allem den Islam und die Judenfrage, die er übrigens eine Christenfrage nannte, vorurteilsfrei und leidenschaftslos behandelt. Besondere Beziehungen lassen sich feststellen zu Schelling, mit dem er die Anschauung von Natur und Geist, die konkrete Idee und die Entwicklung teilt; zu Schopenhauer, dessen dunkler Lebenswille auch bei ihm wiederkehrt; zu Eduard v. Hartmann, dessen Unbewußtes bei ihm zusammenfällt mit dem „Orientalischen“, zu Leibniz und der Idee der Monade, die individuell, durch die Perzeption aber universell, das Universum aufbaut. Bis zur Identität beinahe — manche Wunderlichkeiten abgerechnet — geht nach Solowjews eigenem Geständnis die Ähnlichkeit mit dem bei uns neuerdings wieder mehr beachteten Franz v. Baader. Dieser wieder nannte Jakob Böhme seinen eigentlichen Lehrer, ist außerordentlich stark beeinflußt von den Neuplatonikern, Thomas von Aquin, Ekkehard, Paracelsus, Leibniz, Kant und Herder. Wie für Franz v. Baader sind für Solowjew die Dinge denkbar, weil sie von Gott gedacht worden. Gegenstände des Denkens sind Gott, Natur und Mensch. Eine reine Stimmung des Denkers wird

zur Wahrheitserkenntnis gefordert. Die Brücke zwischen Gott und Mensch, zwischen Idee und Realität wird gesucht. Der Leib erscheint hier wie dort als Ergänzung des Geistes. In den trinitarischen Ableitungen nähert sich Solowjew vielleicht mehr Schelling, geht aber schließlich doch auf älteste Ahnungen der Menschheit zurück. Materie ist beiden gehemmter Geist. Die Hemmung kommt vom Sündenfall her. Zur Befreiung von dieser Hemmung ist Christus notwendig als Erlöser, hätte aber auch ohne den Sündenfall Mensch werden müssen. Moral ist Verwirklichung der Harmonie. Auch über Kirche und Reformation berühren sich die Auffassungen.

Soviel fremdartige Elemente aber Solowjew auch aufgenommen, er hat es verstanden, sie in ein geschlossenes System zu verarbeiten. Meine Aufgabe kann es nicht sein, durch alle die oft schwierigen, gelegentlich wenig logischen Gedankengänge weitschichtiger Arbeiten hindurchzuführen, die nach Art der alten Summen schließlich alle Weltfragen einbeziehen. Es mag vielmehr genügen, einige Kernpunkte hervorzuheben, wie sie in der besten Zusammenfassung, die Solowjew je gegeben, den zwölf Vorlesungen vom Gottmenschen, sich darstellen. Entsprechend der Grundauffassung, daß in Solowjew die Anschauung wichtiger ist als das Begriffsnetz, gilt es vor allem diese zu vermitteln.

Der Philosoph berichtet selbst etwa Folgendes: In der alten Kathedrale von Nowgorod, die so alt ist wie Jaroslaw, der Weise, sehen wir mitten auf der Bilderwand die bedeutende Figur einer Frau, die, mit königlichen Insignien bekleidet, auf dem Throne sitzt. Links und rechts zu ihr betend die Jungfrau — byzantinischer Typus — und Johannes der Täufer. Über ihr erhebt sich Christus, die Arme weit geöffnet. Über Christus erscheint die himmlische Welt in Form einiger Engel, die das ewige Wort umgeben, das verkörpert ist in einem Evangelienbuch. Solowjew meint, diese Darstellung stamme nicht von den Griechen, die eine solche Personifikation einer Weisheit nicht kennen, die etwas anderes gewesen wäre, als ein abstraktes Beiwort der Gottheit oder das gleiche wie Christus. Das Bild ist ihm vielmehr ein Ergebnis der eigenen russischen Schöpferkraft. Dieses große Wesen, König und Frau, das nicht Gott, nicht der ewige Sohn, nicht ein Heiliger ist, empfängt den Tribut der Verehrung von ihm, der den Schlüssel des Alten Testamentes hat und der das Neue öffnet. Was kann es anders sein, als die wahre, reine, vollkommene Menschheit, die hohe, allgemeine und lebendige Form der Seele der Natur und der Welt, von Ewigkeit vereint und in der Zeit sich einend der Gottheit, mit der sie alles eint, was existiert ... (vgl. Dr. Stasis Salkauskis). Dieses Bild der Sophia steht im Mittelpunkt des ganzen philosophischen Systems. Begrifflich umschrieben ist diese Sophia die geschaffene Einheit neben der unerschaffenen des göttlichen Sohnes, dem Prinzip der Einheit in der Trinität. Diese geschaffene und die unerschaffene Einheit bilden einen Organismus wie Seele und Leib. Und so wird die Sophia die in Christus beschlossene Menschheit. Es ist Christus, der in ihr teilhat am menschlichen Prinzip. Je mehr diese Sophia, dieser Christusleib, von Christus in sich aufnimmt, um so mehr gibt er dem göttlichen Prinzip die Möglichkeit, sich auszuwirken. Einigermaßen mitleiderregend sind die Versuche eines Dichters, derartige Bilder in die logischen Zusammenhänge eines Systems zu bringen. Es fehlt ihm, der zu Thomas von Aquin doch kein rechtes Verhältnis gefunden, vor allem an der

Einsicht in die Analogie des Seins, die einerseits das Göttliche in allem Geschöpflichen festhält, anderseits doch gerade den Schöpferbegriff, den jeglichen Pantheismus ausschließenden, fordert. Diese Weltseele muß sich frei zu Christus emporheben, kann also, wo sie frei ist, auch andere Möglichkeiten wählen, kann sich z. B. individuell absondern und die große Gottesgemeinschaft verleugnen, und dies ist der nächste Quell alles Bösen, das freilich in seinen letzten Voraussetzungen bis ins ewige Geheimnis zurückreicht.

Eine so kurze Charakteristik gibt selbstverständlich nur eine sehr schwache Vorstellung von dem Reichtum an Lebenserfahrung und an geschichtlichen Einsichten, der in diesen Vorlesungen zu Tage tritt. Nicht einmal Aufbau und Durchführung des Ganzen, so meisterhaft angelegt, kommen dabei richtig zum Vorschein. Immerhin werden schon jetzt Sätze verständlich, die das Kernproblem des Dichterphilosophen umschreiben: „Wenn eine wahre gottmenschliche Gemeinschaft, die nach dem Bilde und dem Gleichnisse des Gottmenschen selbst geschaffen ist, eine freie Übereinstimmung des göttlichen Prinzips mit dem menschlichen darstellen soll, so wird sie doch augenscheinlich sowohl durch die wirkende Kraft des ersteren, als auch durch die mitwirkende Kraft des zweiten Prinzips bedingt. Es ist folglich erforderlich, daß eine solche Gemeinschaft erstens das göttliche Prinzip, die Christuswahrheit in ihrer ganzen Reinheit und Kraft, bewahre, und daß sie zweitens das Prinzip der menschlichen Selbstbetätigung vollkommen zur Entfaltung bringt." Man fühlt, wie hier deutlich ausgesprochen wird, was Dostojewskij nur geahnt, was Tolstoj überhaupt nicht begriffen. Kulturarbeit, ausgehend zunächst vom menschlichen Prinzip, also der Menschennatur, wird bewußt in den Rahmen des Religiösen einbezogen Aristoteles, der mit seinem irdischen Kulturideal einst das mittelalterliche Denken so sehr beeinflußt und bereichert hatte, wird sozusagen auch nach Rußland eingeladen. Russisches religiöses Ethos wird dem abendländischen angeglichen. Ja, es wird ein Ethos verkündigt, daß im Abendland bereits durch Jahrhunderte hindurch eine christliche Ära beherrscht hatte und das nur darum noch nicht als bereits gültiges und vorhandenes, sondern als erst erstrebenswertes hingestellt wird, weil die russische Geschichtsphilosophie noch mit Vorstellungen arbeitet, die auf unzureichender Kenntnis des Westens beruhen.

Das wird deutlich bei den gleich anschließenden Ausführungen Solowjews: „Jedoch dem Entwicklungs- oder Wachstumsgesetze des Christusleibes gemäß konnten sich diese beiden Forderungen als höchstes Ideal der menschlichen Gemeinschaft nicht gleichzeitig und auf einmal erfüllen, sondern ihre Erfüllung muß erst angestrebt werden, d. h. vor der vollständigen Vereinigung vollzieht sich noch eine Trennung, und bei der Solidarität der Gesamtmenschheit und bei der sich aus dieser Solidarität ergebenden Verteilung der historischen Aufgaben tritt diese Trennung wie ein Auseinanderfallen der christlichen Menschheit in zwei Teile in die Erscheinung. Bei dieser Teilung sucht der Osten mit allen Kräften seines Geistes sich mit dem Göttlichen zu verbinden und bewahrt diese Verbindung, indem er bemüht ist, die dazu notwendige konservative und aszetische Stimmung aus sich herauszuarbeiten, während der Westen seine ganze Energie für die Entwicklung des menschlichen Prinzips aufwendet, was sich notwendig nur zum Schaden der göttlichen Wahrheit, die zuerst ver-

zerrt und dann abgelehnt wird, vollziehen kann. „Beide Richtungen", heißt es ungefähr weiter, „schließen einander nicht aus, sondern bedingen einander. In der Vereinigung beider liegt die Wegrichtung der Verwirklichung des Reiches Gottes."

Man fühlt, wie bei Solowjew ganz ähnlich wie bei Dostojewskij und so vielen großen Russen ein Menschheitsproblem, das gerade der Russe mit seiner heißen Liebe zu Himmel und Erde doppelt empfindet, in die Geschichte projiziert wird. Dostojewskij, der, selbst mit der Sünde bekannt, den auf der Menschheit lastenden Fluch ganz anders zu würdigen wußte als der unschuldige Solowjew, hat den Zusammenklang beider Sphären, des Himmels und der Erde, nur in seltenen Augenblicken empfunden und in einer Sprache gefeiert, die dann wie ein heiliger Rausch mehr überselig stammelt, als in klarer Schönheit aufjubelt. Nur ganz vereinzelt klärt sich das Ringen bei ihm zu sanfter, tiefste Spannung auslösender Harmonie. Das geschieht in der Seele Aleschas, der in schweigender Mitternacht zwischen schlafenden Blumen und duftender Scholle die ewigen Sterne grüßt und das ungeheure Firmament. Wenn d'Herbigny in Solowjew den wirklichen Alesha sieht, so ist das von hier aus durchaus begreiflich. Nur daß bei dem wirklichen Alesha diese verklärte Stimmung sich schon befreit zeigt von den düstern Hintergründen der Schuld, daß sie darum an Wucht verloren, was sie an mystischer Süße gewonnen, daß sie aus dem Reich der grauenhaften Wirklichkeit sich zu flüchten scheint in die Lande der Sehnsucht, die um ferne Tempel schweift.

„Im grauen Morgennebel schreite ich
Geheimnisvollen wunderbaren Ufern zu.
Die Morgenröte kämpft noch mit dem letzten Schein der Sterne,
Es schweben Träume noch im Raume, und erfaßt von Traumgebilden,
Neigt sich unbekannten Göttern betend meine Seele.
Kalt und klar ist nun der Tag, — wie einstmals schon,
So schreit' ich einsam hin in ferne, fremde Lande.
Der Nebel weicht und klar erkennt das Auge,
Wie schwer zur Höh' hinan der Weg und wie so weit,
So weit noch alles, was als Ziel die Seele träumt.
Doch bis zur mitternächt'gen Stunde will ich mutig
Hin zu den heißersehnten Ufern wandern,
Wo auf dem Bergesgipfel unter neuen Sternen
In Siegesflammen licht erglühend
Mich mein verheißener Tempel grüßt."

Mit dem Abschluß der Vorlesungen über das Gottmenschentum fällt zeitlich ungefähr zusammen der erste der drei Vorträge zum Andenken Dostojewskijs. Im ganzen hat Solowjew deren drei gehalten in der Zeit von 1881 bis 1883. (In deutscher Übersetzung erschienen im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1921.) Am Schluß dieses sehr bezeichnenden Werkchens lesen wir: „Dostojewskij verglich einmal in seiner Unterhaltung Rußland mit dem Weib aus der Apokalypse, das, von der Sonne umlagert, einen Sohn gebären will: das Weib ist Rußland, und der Sohn, den sie gebären soll, ist das neue Wort, welches Rußland der Welt sagen wird. Mag eine solche Auslegung der Apokalypse falsch oder richtig sein, jedenfalls aber erriet Dostojewskij dies zukünftige Wort Rußlands: es ist das im Bunde mit Gottes ewiger Wahrheit und menschlicher Freiheit gesprochene Wort der Versöhnung zwischen dem Osten und dem Westen.

Dies ist Rußlands Mission, wie sie Dostojewskij vorschwebte, sein ‚soziales Ideal'; und dessen Fundament —: die sittliche Wiedergeburt und die geistige Tat nicht des einzelnen Menschen, sondern des ganzen russischen Volkes. Dies Ideal haben die jüdischen Schriftgelehrten nicht klar erkannt, und doch enthält es die Wahrheit und wird einst die Welt besiegen."

So ist das Ende der ersten philosophischen Periode bei Solowjew und der Anfang einer neuen Tätigkeit die Formulierung einer Aufgabe, der nun das Leben des einzigartigen Mannes geweiht wird. Schon das erste Auftreten Solowjews in der Öffentlichkeit der Lehrsäle hatte bedeutende Führereigenschaften offenbart. Er wurde vergöttert von seinen Studenten, so vergöttert, daß Mißgunst und Neid schon bald seiner so glücklich begonnenen Laufbahn ein Ziel setzten. Herzensgüte und Herzensreinheit gaben seinem Wesen einen Zauber, dem sich niemand entziehen konnte, der ihm irgendwie nahe trat. Wandel in Gott bildet in dieser Seele mehr und mehr einen Lichtkern, der Geist und Körper durchstrahlt. Wo er als Gast weilt, will man ihn nicht lassen, wenn auch Scharen von Bettlern ein solches Haus umlagern; denn er gab das Letzte den Armen und versagte sich eine Zeitlang das tägliche Mahl, damit ein Bruder Mensch sich am Ersparten erfreue. Seine aszetischen Schriften mit ihrer Salbung, Reife und Klugheit beweisen deutlich, wie sehr er an sich gearbeitet. So hatte denn sein Führeramt nichts Aufdringliches, nichts Gewaltsames. Er übte Herrschaft von innen heraus, durch Überlegenheit des Geistes und Adel der Seele. Überflüssig zu bemerken, daß ein solcher Mann nicht sentimental sein konnte. Er entzog sich Kämpfen nicht, wo die Idee sie notwendig machte. Mitarbeiter an allen möglichen wissenschaftlichen Unternehmungen, verschmähte er nicht die große Tagespresse, die gelegentlich auch Satire verlangt und leichte, humorvolle Art.

Sein erster Kampf gilt den heimischen Nationalisten in den Kreisen der Slawophilen. Sein Weltproblem ist ja zunächst ein nationales. Rußland muß reif gemacht werden für seine historische Aufgabe. In unermüdlicher Erziehertätigkeit macht er seinen Gegnern klar, wie wenig ihre Anschauungen über Rußland zutreffen. Nicht bloß der Westen ist ja zersetzt, sondern auch in Rußland gibt es Sekten und Parteien. Dann zeigt er, wieviel ihr eingebildeter Hochmut noch vom Westen zu lernen hätte, der auf so vielen Gebieten ganz andere Leistungen hervorgebracht. Wie wird man auch einen Panslawismus verwirklichen können, solange man die Teile der Slawen, die römisch-katholisch sind, nicht versteht! Statt ewig zu reden vom päpstlichen Zarismus des Westens, wäre es wohl angebracht, einmal den Blick zu richten auf den russischen Zäsaropapismus. Man vergleiche die Aufsätze im vierten Bande der in Stuttgart erschienenen Werke, der, nebenbei gesagt, für uns höchst aktuellen Augenblickswert hat. Vor allem durchschlagend sind die Erörterungen über eine Erkenntnis, die seit Tschaadajew in Rußland abhanden gekommen war. Nicht zerfallen ist Rom, sondern die von Rom gelöste moderne Kultur. Nicht zerfallen ist das Werk Gregors VII., Ludwigs IX., Dantes und Raffaels, Alberts d. Gr., Thomas von Aquins usw. Es führt kein Weg von Dante zu Büchner.... Und so werden Schlag auf Schlag die Vorurteile zertrümmert, die noch jüngst im Großinquisitor eine so grandiose Fassung erhalten hatten. Der Nationalismus erscheint immer deutlicher als der eigentliche Feind Ruß-

lands, der es hindert, seine völkischen Aufgaben im Dienste der Menschheit zu erfüllen. Man lese aufmerksam im genannten vierten Bande die von Otto Graf Lerchenfeld übersetzte Rede: „Rußlands geistige Bestimmung". Sie ist ursprünglich in französischer Sprache erschienen und also ein Versuch Solowjews, seine Auffassungen europäischem Denken nahezubringen. Das auf wenig Raum ein ganzes Lebensprogramm zusammendrängende Schriftchen gipfelt in der Stelle „Wir stehen heute vor der Feier des neunhundertjährigen Jubiläums des Christentums in Rußland. Aber das scheint ein verfrühtes Fest werden zu wollen. Nach der Meinung gewisser Patrioten war die Taufe des hl. Wladimir zwar für diesen Fürsten selbst durchaus wirkungsvoll, jedoch für sein Volk lediglich eine Wassertaufe. Wir brauchen eine andere Taufe, die Taufe des Geistes der Wahrheit, und das Feuer der Liebe. Ja, diese zweite Taufe ist wirklich dringend nötig, wenn auch nicht für ganz Rußland, so doch wenigstens für denjenigen Teil unserer Gesellschaft, der heute handelt und spricht. Um christlich zu werden, müßte er Verzicht leisten auf den modernen Götzendienst, der zwar weniger grobklotzig, dafür aber ebenso töricht und dabei viel gefährlicher ist als der Götzendienst unserer heidnischen Vorfahren, den der hl. Wladimir überwunden hat. Unter diesem neuen Götzendienst verstehe ich jenen epidemischen Nationalwahnsinn, der die Völker dazu treibt, an Stelle der allumfassenden Gottheit ihr eigenes Bild anzubeten."

In gleichem Grade, wie sich Solowjews persönliche Stellung zu Rom verschob, mußte sich in diesem ganzen Kampfe die Front verändern. Jene große Menschheitskirche, die zuerst als ein Drittes über zwei andern erschienen war, verwandelt sich dem Wahrheitssucher mehr und mehr in die konkret bestehende römisch-katholische. Am 18. Januar 1896 legt Solowjew in der Lourdeskapelle zu Moskau vor einem russischen Priester, der aber mit Rom uniert war, das Glaubensbekenntnis der Kirche Roms ab, der er innerlich schon lange angehörte. Aus der Fülle der praktischen Arbeit sondert sich klarer und klarer als Zentralaufgabe die Vereinigung der Kirchen unter Roms Führung. Natürlich soll die Christenheit des Ostens ihre Gewohnheiten, ihre Eigenarten beibehalten, aber aus ihrer herrischen Sonderstellung muß sie heraus in die Gliedstellung im großen Organismus der römischen Weltkirche. Wieviel Hoffnung hier Solowjew gehabt, wieviel Reisen er unternommen, wieviel Artikel und Büchlein er geschrieben, wieviel er gebetet und gerungen, das braucht nicht weiter entwickelt zu werden, wo doch die Richtung deutlich ist, die der Kern seiner Lebensarbeit bis zur Jahrhundertwende nahm. Nur *eines* sei hervorgehoben: der nächste praktische Erfolg war gering. Rußland und die Welt überhaupt nahm einen ganz andern Weg, als ihn Solowjews Reich-Gottes-Idee aufzeigte. Kein Wunder, daß eine gewisse Resignation bei dem Manne eintrat, der sich so hohe Ziele gesetzt hatte. Diese Stimmung hinderte ihn aber nicht, vertrauend weiterzuschaffen, und zwar auf all den Gebieten, die ihm im Lauf des Lebens teuer geworden waren. Schon seinen Tod ahnend, legte er die letzten reifen Erkenntnisse seines Lebens nieder in einem dichterischen Meisterwerk: „Die drei Gespräche". Noch einmal wird die Erneuerung der Welt im Geiste des Christentums mit eindringlicher Kraft gepredigt, noch einmal die ganze Hohlheit eines „Christentums" gebrandmarkt, das dieses von Inhalt und Leben erfüllte Wort von Religionen aussagt, die im Grunde alles

aufgegeben, was durch die Jahrhunderte mit diesem Namen verbunden war. Eine gewisse Schwermut umschattet alle die trefflich gezeichneten Persönlichkeiten, die gemeinsam tiefste Weltprobleme durchsprechen. Sie wurzelt in der qualvoll errungenen Erfahrung:

Wie schwer zur Höh' hinan der Weg, und wie so weit,
So weit noch alles, was als Ziel die Seele träumt. ...

In der Legende vom Antichristen, die Arthur Luther in seiner eben erschienenen Geschichte der russischen Literatur (Bibliographisches Institut, Leipzig) „eine großartige dichterisch-prophetische Vision" nennt, erfüllt sich erst auf den Trümmern der Welt der schöne Traum von der Wiedervereinigung im Glauben. Während schon die Erde bebt und die Blitze des Untergangs durch die Lüfte flammen, versöhnen sich der Vertreter der russischen Kirche, der greise Priester Johannes, der Führer der deutschen Protestanten, der Theologieprofessor Dr. Pauli und Petrus II., der letzte Papst. Johannes spricht: „Um dieser Einheit willen in Christo, Kinderlein mein, wollen wir unserem geliebten Bruder Petrus unsere Verehrung darbringen. Möge er noch zuletzt die Schafe Christi weiden! So soll es sein!" Und er umarmte Petrus. Jetzt trat Professor Pauli hinzu: „Tu es Petrus!" sprach er zum Papst — „das ist jetzt sicher erwiesen und außer allen Zweifel gesetzt." Und er faßte stark seine Hand mit seiner Rechten, während er die Linke dem greisen Johannes reichte und sagte: „So also, Väterchen, sind wir eins in Christo."

So vollzog sich, heißt es weiter, in der Finsternis der Nacht auf einer einsamen Höhe die Vereinigung der Kirchen.

Doch die nächtliche Dunkelheit erhellte sich plötzlich durch einen hellen Glanz, und ein mächtiges Zeichen erschien am Himmel — ein Weib, mit der Sonne bekleidet, unter ihren Füßen der Mond, und um ihr Haupt ein Strahlenkranz von zwölf Sternen.

Die Erscheinung stand eine Weile still, und dann bewegte sie sich langsam gen Süden. Papst Petrus erhob seinen Krummstab und rief aus: „Das ist unsere Fahne! Folgen wir ihr!" Und er ging in der Richtung der Erscheinung, begleitet von den beiden Ältesten und der ganzen Schar der Christen — zum Berge des Herrn, zum Sinai....

Am 30. Juli (11. August) 1900 ist Solowjew hinübergegangen, nachdem er noch mit Prophetenblick die kommende Zeit vorausgesehen. Düstere Ahnungen umschwebten seine letzte Stunde, gehörte er ja zu den Menschen, die in sich das Schicksal der Menschheit fühlen. Er wußte zu gut, daß dieses grauenhafte Schicksal, das er so oft angedroht, sich nun erfüllen müsse. Aber er wußte auch, daß seine Ideen nicht sterben würden. Tatsächlich sind sie lebendig geblieben, ist lebendig geblieben vor allem der Zauber seiner von Christus erfüllten Persönlichkeit. Schon vor fünfundzwanzig Jahren mitten in den Fragenkreis gestellt, der uns heute alle bedrückt, hat er Lösungen vorausgenommen, die jetzt, nach eingetretenem Chaos, doppelt fesseln. Sein Ruf nach Erneuerung der Welt in einem lebendigen Christentum ist allgemeiner geworden, und auch jene Erkenntnis blitzt immer häufiger und siegreicher durch, daß diese Erneuerung im Geiste des Christentums, die eine Verjüngung der gesamten Kultur bedeuten würde, eine Frage ist, die sich an Rom entscheidet. Rom hat nach Solowjew den Schlüssel zu Europas Zukunft. Das hat dieser große

Russe im Ringen eines arbeitsreichen Lebens erfaßt, und nachdem es auch Strindberg betont und Sören Kierkegaard geahnt, nachdem es in so manchen Reden und Schriften kleinerer, wenn auch immerhin noch bedeutender Geister in allen Lagern fortgesetzt wiederholt wird, nachdem man auch innerhalb der katholischen Kirche sich dieser Sendung mit neuer Frische bewußt zu werden scheint, darf man hoffen, daß beim Versagen aller andern Kräfte und Instanzen, die für die Rettung Europas in Betracht kommen könnten, die Lebensarbeit des Dichterphilosophen nicht vergeblich gewesen, und daß er einmal zu jenen Gottesmännern wird gerechnet werden, die nicht im Abendrote einer untergehenden Welt, sondern vielmehr im Morgendämmer neuer Zukunft stehen.

Es war nicht der Zweck dieser Zeilen, tiefer in die Probleme Solowjews einzudringen oder gar auf alle etwaigen Irrtümer bei ihm aufmerksam zu machen. Nur hinleiten wollte ich zu einem Philosophen, der nicht bloß im allgemeinen augenblicklich für uns wichtig ist, sondern der auch in der besondern Aufgabe der Gegenwart Rußland gegenüber seine Rolle spielen wird. Es versteht sich, daß man bei einem Volk, dessen Masse wohl ungebildet, dessen führende Schicht aber durchaus auf der Höhe europäischer Bildung steht, nicht vorangehen kann wie bei der Mission in irgend einem Negerdorf. Schon der Name Mission hat etwas Beleidigendes und Herabsetzendes, wenn man sich darüber klar ist, daß hier nicht nur von einem Geben, sondern auch von einem Empfangen die Rede sein muß. Solowjew scheint mir berufen, in dieser kommenden Auseinandersetzung ein wichtiger Faktor zu werden. Aus seinem Werk spricht etwas, was uns von drüben entgegenkommt. Es blüht in ihm die stärkste Sehnsucht nach Rom, die je aus russischer Erde gekeimt. In ihm ist einer der größten religiösen russischen Menschen auch unser. Das gibt Anknüpfungspunkte. Noch mehr. Kirchliche Aktionen, wie die in Rußland, können sich nicht auf den rein kirchlichen Kreis beschränken. Sie müssen auch das Kulturelle im weitesten Sinne einbeziehen, denn die Russen sind ein Kulturvolk mit einer überaus reichen und tiefsinnigen Literatur. Nun hat gerade Solowjew in seinen vielfachen Arbeiten fast in allen Provinzen des russischen Geisteslebens gewirkt. Überall hat er gesät. Wir sind auch hier in der glücklichen Lage, auf all diesen Feldern schon Verwandtes vorzufinden. Dem Worte nach oft von abendländischen Prägungen verschieden, ist alles in allem der Sache nach Solowjew vom gleichen Ethos erfüllt, das einst jugendfroh unser Mittelalter durchwaltete. Und so erscheint Solowjew noch einmal als ein Mann der Vorsehung, in dem Augenblick an die Grenze zweier Welten gestellt, wo ein Mann notwendig ist, der im warmen, lebendigen Herzen diese beiden Welten umspannt.

Friedrich Muckermann S. J.

Besprechungen.

Liturgie.

Die schwedischen Missalien des Mittelalters. Ein Beitrag zur vergleichenden Liturgik. Von Gustav Lindberg. Erster Band. Mit vier Lichtdrucktafeln und Notenbeispielen. 8° (XXIV u. 440 S.) Berlin 1924, Verlag von Speyer & Peters. Geh. *M* 12.—

Die Arbeit hat sich zur Aufgabe gesetzt, auf Grund der alten noch vorhandenen handschriftlichen und gedruckten schwedischen Missalien unter Hinzuziehung und Verwertung schwedischer mittelalterlicher Gradualien und Kalendarien die Entwicklung festzustellen, die sich im späteren Mittelalter mit dem Missale vollzog, und den Einflüssen nachzugehen, die auf sie bestimmenden Einfluß ausübten. Die Zahl der Handschriften und Drucke, die dem Verfasser für seine Untersuchungen zur Verfügung standen, war leider sehr gering, weil fast alle liturgischen Bücher bei und infolge der Einführung der Reformation in Schweden zwecklos wurden und zu Grunde gingen. Für die vorliegende Arbeit hatte das zur Folge, daß aus Mangel genügender Unterlagen manche sich erhebenden Fragen kaum, andere aber nur mit mehr oder weniger Sicherheit sich beantworten ließen. Immerhin sind auch noch so die Ergebnisse, welche der Verfasser bei seinen ebenso sorgfältigen, fleißigen und gründlichen wie methodisch vortrefflichen Untersuchungen erzielte, sehr erfreulich. War es ihm auch nicht möglich, ein in allen Teilen befriedigendes Bild der Entwicklung des Missales in Schweden und der dafür entscheidenden Faktoren zu zeichnen, so konnte er es doch wenigstens in seinen bedeutsameren Linien mit genügender Bestimmtheit feststellen.

Verglichen wurden vom Verfasser die noch vorhandenen schwedischen Missalien nicht nur miteinander, sondern auch mit mittelalterlichen nichtschwedischen, soweit solche veröffentlicht oder ihm sonst zugänglich waren. Von deutschen wurden nur zwei eingesehen, die er in schwedischen Bibliotheken fand, ein Kölner und ein Magdeburger. Bei den regen Beziehungen, welche im späteren Mittelalter zwischen dem Rheinland und Norddeutschland einerseits und Schweden anderseits bestanden, wäre es der Arbeit wohl zum Frommen gewesen, wenn er eine größere Zahl hätte heranziehen und vergleichen können.

Zum besseren Verständnis seiner Untersuchungen hat der Verfasser diesen eine Darstellung der Entwicklung der Sakramentare, der ursprünglichen Form des Missales, zum Vollmissale und eine Darlegung der Bedeutung dieser Sakramentare für die spätmittelalterliche Missaletradition vorausgeschickt. Die Untersuchungen selbst vollziehen sich im Interesse größerer Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit, sowie namentlich auch, weil in den verschiedenen Bestandteilen der Meßformulare vielfach eine verschiedene Tradition, verschiedene Einflüsse zu Tage treten, nicht in der Weise, daß die Meßformulare des einen Missales als Ganzes mit den entsprechenden Formularen der andern verglichen werden, sondern so, daß die Bestandteile, aus denen sich die Formulare zusammensetzen — Gebete, Lesungen, Gesangstücke (Introitus, Graduale, Offertorium, Kommunio) und Allelujavers bzw. Traktus — in ebensovielen Gruppen zusammengefaßt auf ihre etwaige Verwandtschaft bzw. Nichtverwandtschaft hin erforscht werden. Ein Schlußkapitel faßt die sehr bemerkenswerten Ergebnisse, auf die hier wegen Raummangel leider nicht näher eingegangen werden kann, in einem Bilde zusammen. Bedeutsam ist die Feststellung, daß sich die nichtschwedischen Einflüsse, welche für die Entwicklung der schwedischen Missalien von Bedeutung waren, gleichzeitig auch in den schwedischen Kirchenbauten offenbaren.

Die Arbeit zeugt von einem vortrefflichen, für einen Nichtkatholiken sehr anerkennenswerten Verständnis der mittelalterlichen katholischen Meßliturgie. Es sind mir nur wenige Ungenauigkeiten aufgestoßen. Wohltuend berührt die vornehme Art und die Ehrfurcht, mit der der Verfasser allenthalben seinen Gegenstand behandelt. Ich möchte die ebenso tüchtige wie lehrreiche Arbeit allen Interessenten angelegentlichst empfehlen.

Joseph Braun S. J.

Deutsche Erzählungsliteratur.

Mit Federkiel und Tintenklecks. Menschen, Fahrten, Zwischenklänge von Heinrich Zerkaulen. 8° (152 S.) Warendorf 1922, J. Schnell.

Lecker ist die Aufmachung, eigenartig und doch leicht lesbar der Druck, Federzeichnungen regen durch einen Mindestaufwand von Raum und Linien zum Sinnen und Träumen an. Wie diese Zeichnungen sind die Stimmungsbildchen und Skizzen mit ein paar flotten Strichen aufs Papier geworfen. Szenen von der Straße,

Erinnerungen aus der Kindheit, ein Besuch bei Eichendorffs oder bei Krupp, eine Rheinfahrt oder ein Kriegsausflug nach Borkum, die Hochfeste des Jahres und Totensonntag oder Silvester, das und manch anderes zieht an uns vorüber, durchpulst vom Herzblut eines Dichters, überhuscht von den spielenden Lichtern des Humors. In der Gestalt des Hauptlehrers Hülsen, der so bitterlich weint um sein armes Deutschland, bekennt sich Zerkaulen zur Partei der heimlichen Freunde alles besinnlich Stillen und Feinen auf der Welt. — Der ganzen Gefolgschaft dieser Partei sei Zerkaulens Büchlein bestens empfohlen.

Max Jungnickel, Das müde Haus. Ein Roman. 8° (120 S.) Hannover 1923, Ad. Sponholtz.

Das mit verschwenderischem Geschmack ausgestattete Bändchen enthält eigentlich keinen Roman, sondern zwei Skizzen. Die erste führt in das alte, müde Haus am Dorfende, wo der greise Schäfer Pilgram langsam stirbt, nur betreut von seiner Enkelin, der kleinen Ulrike. Ein fein gezeichneter Gegensatz: das zerrissene, zerfallene, blindfenstrige Haus mit dem krummen, lahmen Zaun — und der leuchtende Garten mit seinem dickfarbigen, bebenden, wilden Lachen; der reife, dem Grab sich zuneigende Greis — und das blütenfrische, singende, tanzende Kind. Poesie reinen Menschentums, die nur gewinnt dadurch, daß man weder an Weltkrieg noch Nachkriegsprobleme gemahnt wird. — Dichterisch von geringerem Wert, aber stofflich spannend ist die andere Hälfte: Ulrike, gelockt von der Stadt und von der blauen Ferne, wird Trapezkünstlerin in einem Wanderzirkus und fällt als Opfer eines fehlgehenden Schusses. Hier wird der Anschluß an die Zeit gesucht; aber der tolle Kunstreiter, Hauptmann a. D., der in wahnsinnigem Jagen nach Artistenberühmheit Ulrikes Leben und sein eigenes zerstört, ist eine peinliche Erscheinung.... Ein wehmütiges Abschiednehmen sind die letzten Zeilen: „Und die Fuhre fährt und fährt und fährt auf der Landstraße, die sich ohne Sinn in die Weite windet." Da läßt man die Zirkuswagen in die Ferne ziehen und wandert die Straße zurück zum Ausgangspunkt, zur „seligen Dorffrühe in ihrem nacktsilbernen Glanz, der kleine Wiesenteich glitzert wie eine Freudenträne, das müde Haus will in den Himmel stoßen, um ihn auseinanderzureißen, damit er hinauffliegen kann, der tote Schäfer." So werden das müde Haus und der Wanderwagen zu Symbolen der heimatlichen Verwurzelung und des Triebes in die Ferne. Und der Dichter läßt keinen Zweifel, wo seine Liebe ist.

Der Skrupulant. Novelle von O. Berneder. 8° (X u. 168 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

Ein junger Priester ist der Skrupulant, den Glaubenszweifel mit der Zähigkeit fixer Ideen verfolgen; sogar etwas wie ererbte Anlage zum Wahnsinn lauert im Hintergrund. In den Schächten seiner tiefen Seele stehen abwechselnd „Fluten der Poesie, schlagende Nervenwetter und langsam fließende Schwermut", so zeichnet der Dichter im Vorwort seinen Freund — leider läßt der Verfasser auch im Verlauf der Erzählung sein schöngeistiges Ich zu viel herumgespenstern —. Man durchlebt in Furcht und Mitleid die letzte Nacht des Priesterpoeten, von der Lossprechung nach der Abendbeichte bis zur Wegzehrung in den Flammen, denen er um die erste Stunde des neuen Tages das Allerheiligste entreißen will. Dazwischen liegt müdes Aufgebenwollen, scheinbare Entspannung im heitern Geplauder des alten Pfarrers, neue Anfälle seines Zweifelwahns beim Gebet in der dämmerigen Kirche und auf dem Heimweg durch den nächtlichen Sturm. Da ruft ihn die Feuersbrunst zum Bergkirchlein zurück. Vor der Gefahr, in der die eucharistischen Gestalten schweben, verfliegen seine Anfechtungen in nichts. Er hat ja nie gezweifelt, sein Glaube war immer unerschüttert trotz der gotteslästerlichen Zwangsvorstellungen. — Die Sprache ist voll süßer Poesie, reich an neugeschaffenen Bildern, zu reich. Die Seelenkämpfe des Skrupulanten sind mit zwingender Kraft gestaltet; der Kampf mit dem Feuer ist von atemraubender, auch vor dem Gräßlichen nicht zurückscheuender Großartigkeit; und über den Tiefen seelisch-leiblicher Not ragen leuchtende Gipfel religiöser Erhebung.

Der Abenteurer in Purpur. Roman von Hans Roselieb. 8° (464 S.) Kempten 1922, Kösel & Pustet.

Als die Korsen 1734 wieder einen Versuch machten, sich der drückenden Herrschaft Genuas zu entziehen, stellte ihnen der westfälische Baron Theodor v. Neuhof, der ein bewegtes Leben in Frankreich, Spanien, Holland, England und Italien hinter sich hatte, englische und französische Unterstützung in Aussicht, wenn sie ihn zum König ausriefen. So wurde der Glücksritter zu Theodor I., König von Korsika. Doch konnte er sich gegen Genua, Frankreich und korsische Feinde nicht halten; 1743 verließ er die Insel für immer,

er starb 1756 in England. — Diesen Abenteurer in Purpur macht Roselieb zum Helden seines historischen Romans. Er zeichnet ihn als Mann mit beweglichem, scharfem Verstand, weitfliegender politischer Phantasie, intuitiver Menschenkenntnis und trefffsicherer Menschenbehandlung, aber das alles entwertet durch wurzelloses, scheinsüchtiges Schauspielertum, das sich auf unbegrenzte Einfühlungsgabe gründet. Vergebens sucht er vom Schein zum Sein zu dringen; nicht umsonst endet er als kindischer Greis mit Puppen und Kinderkram König spielend. Nicht der äußere Mißerfolg ist seine Tragik, sondern das Versagen der innern Entwicklung: Er mißbraucht Zufallsgaben eines seltenen Geschicks, königliche Eingebungen seiner reichen Natur und Gnaden göttlicher Inspiration zu selbstgenießerischem Spiel, statt sich ernst und selbstlos als Werkzeug in die Hand der Vorsehung zu legen. — Die für unsern Geschmack tändelnd wirkenden Kulturformen des Rokoko sind das Lebenselement des königlichen Gauklers; um so herber und urwüchsiger wirkt das korsische Landschafts- und Sittenbild. Reich abgestufte Charaktere, spannende Handlung und mutwillig bildhafte Sprache machen den Roman zu vergnüglicher Lesung, die etwas moralisierend ausklingt.

Die Septembernovelle. Von Arnolt Bronnen. 8° (54 S.) Berlin 1923, Ernst Rowohlt.

Wie in seinen dramatischen Versuchen („Vatermord" und „Exzesse") kündet sich auch in dieser Novelle Arnolt Bronnens die Rückkehr zu Realismus und Naturalismus an. Der Vorwurf, den Thomas Mann im „Tod in Venedig" mit vornehmer Zurückhaltung als sentimentale Zerfallserscheinung behandelt, wird hier ins entfesselt Brutale umgesetzt. Trotz des Mordes und doppelten Selbstmordes, trotz der Septemberstimmung ist die Erzählung mehr Anklage und Aufreizung gegen die Moral, als Gericht über den irregewordenen Trieb. Über die naturalistische Seelenroheit kann das manierierte Textbild nicht hinwegtäuschen; alle Beistriche fehlen, und die Punkte rücken feierlich von Satzschluß und Satzanfang ab. Das soll wohl andeuten, daß die Sätze in atemlosem Hochdruck hervorgestoßen werden, dem dann eine Erschöpfungspause zum Luftschnappen folgt.

Heilige Erde. Roman von Friedrich Castelle. 8° (536 S.) Breslau 1922, Bergstadt-Verlag.

Heilige Erde, die Erde des westfälischen Bauernhofes, zieht mit elementarer Kraft den zur Stadtkultur abgefallenen Erbsohn wieder an sich. Zwei Frauengestalten verkörpern die beiden Mächte, die um Chrißjans Seele ringen: Elisabeth, die kunstbegabte Geheimratstochter, die durch Erbanlage einem frühen Tode geweiht ist, und Wulfhild, aus einem Landedelinggeschlecht, kerngesund, in Arbeit und Freude der Bauernheimat unlöslich verwachsen. Ob diese Naturverbundenheit Wulfhilds gerade durch eine Badeszene geschildert werden mußte, läßt sich bezweifeln. Sonst ist der Roman gesund, frei von Gefühlsseligkeit und Wortkünstelei, nur zu breit. Die Ausstattung mit dem großen Druck und dem Bildschmuck der Kapitelinitialen ist ungewöhnlich schön.

Rheinische Leut'. Erzählungen von Luise Schulze-Brück. Mit einer Einführung von Franziska Bram. 8° (190 S.) Köln 1922, Bachem.

Am 2. Oktober 1918 nahm ein gnädiger Tod die Verfasserin hinweg. Eine pietätvolle Hand hat die Rheinlanderzählungen gesammelt, die alle während eines zwölfjährigen Aufenthalts in Berlin entstanden sind und ihr Dasein der Sehnsucht nach der Heimat verdanken. Rheinische Landschaft und rheinisches Menschenleben aus der Binger Gegend ist mit großem sprachlichen Geschick geschildert; Liebe und Schelmerei leuchten aus jedem Wort. Da zieht der deutsche Rhein durch alle Zeiten des Jahres, durch Eisgang und Rebenblütenduft, durch den Sommer, wenn der Teergeruch der Schiffe sich mit dem feuchten Atem des Wassers mischt, und durch die Tage der Lese und des neuen Weins. Wer wird sich nicht freuen an dem trinkfesten Rheinschiffer Arre, an's Rixiusse Lieschen — „e brav alt Mädche mit gottergebene Mundwinkele, aber sunscht e Deiwel", meint Arre — am Nachtwächter Alt-Billeball, der „sein Exempel statewiert", am Träudche, das „die Wege trete muß", damit die zwei „bassendste Bardhie zusammekomme", am Lieschen Ungewitter mit der flinken „Babbel" und den geschickten Schneiderhänden, an Dorette Sauerbier, die nur die Honoratioren „bekocht". — Gerade wegen der märchenhaften Friedensfröhlichkeit sind diese rheinischen Geschichten im endlosen Krieg so herzerquickend zu lesen.

Kämpferinnen. Roman aus der Theaterwelt von Maria Regina Jünemann. 8° (208 S.) Köln 1922, Bachem.

Die Tochter eines höheren Beamten geht aus dem Drang zu selbständiger Persönlichkeitsentfaltung zum Theater. Wirtschaftliche

Schwierigkeiten, der Verzweiflungstod einer Freundin, die lauernde Verworfenheit des Theatermäzens, all das führt schließlich zum lebensgefährlichen Nervenzusammenbruch. In Schriftstellerei und Lehrtätigkeit, in der Liebe zum gleichstrebenden Mann, der an der Hebung des Theaterwesens arbeitet, kommt Ruths Entwicklungstrieb in ruhige Bahn. — Die Verfasserin, die selber jahrelang Schauspielerin und Bühnenleiterin gewesen, gibt bei allem Feingefühl ein schonungsloses Bild der Welt hinter den Kulissen; gegenseitige Mißgunst und Eifersucht, das Spekulieren auf die niedersten Instinkte des Theaterbesuchers, die Abhängigkeit von Direktoren und Gönnern, die für ihre Gunst auf schamlose Erkenntlichkeit rechnen, das sind tiefe Schatten neben spärlichem Lichte. Der tragische Konflikt zwischen Künstlertum, hier zwischen Bühnenleben und Fraulichkeit, wird zu Gunsten der ehelichen Verbindung mit dem geistig gerichteten Mann und der Teilnahme an seinen Bestrebungen gelöst. — Der wechselnde Schauplatz, Berlin, Kassel, Düsseldorf und Amsterdam, gibt der fesselnd erzählten seelischen Entwicklung eine Umwelt von farbiger Anschaulichkeit.

Bergblüh. Tiroler Geschichten. Von Hans Schrott-Fiechtl. 8° (176 S.) Freiburg 1922, Herder. Geb. *G.-M.* 3.50

In tirolerisch gefärbter Sprache, mitunter forsch „das Hüatl aufs linke Ohr g'schob'n", kommen diese Geschichten daher. Es ist da wenig Erotik, nicht viel Abenteuerliches, — Heimatsgefühl und das Ringen um Verbesserung der Tiroler Bauernwirtschaft im Kampf mit „überlebensgroßer Dummheit" bringt Stimmung und Spannung. Zum Besten gehören die Kindheitserinnerungen, in denen der Dichter uns mitnimmt in das windzerwehte Häusl hoch oben am Kundler Berg; von der Hausbank sieht man über drei Bergketten und sieht drunten das weite Inntal. Da ist der Hansei als Bergbauernbub aufgewachsen, bis er in die Studi kam. Allerhand kernige Erziehungsweisheit ist zu Haus auf dem Berghof, in die vom Holsteinischen her, von der Waterkant, wo des Dichters Kinder geboren sind, salzfrische Luft hineinweht.

Ein guter Stolperer. Roman von Wilhelm Schussen. kl. 8° (172 S.) Regensburg 1923, Kösel & Pustet. G. *M* 1.25.

„Ein guter Stolperer fällt nicht leicht", meint der leichtsinnige Edmund von dem dummgescheiten Gottfried, der immer wieder über seine eigene Herzensgüte strauchelt und von seinem Lebensmut vor bösem Sturz bewahrt wird. Erst Lehrer, dann literarischer Berater eines Verlags, Registrator bei einem Spediteur, Annoncenchef, so taumelt er von einem ins andere und ist doch nie unglücklich. Eine romanhafte Fügung läßt ihn auch das Mädchen gewinnen, den „unergründlichen, süßen Dickkopf", an dessen Neigung er in seiner zagen Verliebtheit vorbeigestolpert war. Die Erzählung fließt in reinem, buntspiegelndem Strom, daß es einen mit wonnigem Zwang mitnimmt. — Ein wertvolles Stück in der „Hausschatzbücherei", in der Pustet Altes und Neues als beste Volks- und Unterhaltungsliteratur mischt. Die Ausstattung der Bändchen ist hübsch und preiswert.

Das Glück der Oelbers. Ein rheinischer Tuchmacher-Roman aus dem 18. Jahrhundert von Ludwig Mathar. 8° (486 S.) Köln 1923, J. P. Bachem. Geb. *M* 11.50

Die greise Annajudith, die Schwester des Helden, deutet uns ganz zum Schlusse den Titel: „Dat Geld allein tut et net. Unsre Schulde wiedergutmache, dat is noch immer dat Oelbersglück." Die Schuld, die Bernhard Georg zu tilgen hat, durchstrahlt als geheime Spannung die umfangreiche Erzählung. Wird er sich zu Bernhard, dessen Geburt dem heißblütigen Kathrinchen das Leben kostete, bekennen, wird er die Sünde seines jungen Blutes sühnen? Viel Unglück, mancher Heimsuchung braucht's, bis er in Bernhard den heißersehnten Erben seines gewaltigen Lebenswerkes sieht. Und es fügt sich, daß er im Kampfe gegen die Vennwölfe des Winters 1781 auf 82 mit dem Opfer seines Lebens das Bernhards rettet. Dies Menschenschicksal ist eingebettet in eine mit überreichem Einzelwerk ausgestattete Kulturschilderung der Tuchmacherei zu Lennep im Bergischen und zu Monschau im „westlichsten Deutschland". Mit einer Fülle von technischen und dialektischen Ausdrücken, mit alles beglänzender Liebe und däftiger Realistik schildert Mathar die Tuchmacherkunst in ihrem Übergang zum Fabrikbetrieb. Werden auch nicht alle Hantierungen anschaulich klar, verwirrt die Masse von Namen und Personen geradezu, so bleibt doch ein starker Eindruck von kraftvollem Leben und Kulturstreben, das unter das höhere Gesetz des Geistes und der Sittlichkeit gebeugt wird.

Der Kaplan von Heiligenberg. Roman aus der Zeit des Kulturkampfes. Von Hubertus-Kraft Graf Strachwitz. 8° (268 S.) Donauwörth 1923, Cassianeum.

Ereignisse des Kulturkampfes sind aus dem Westen und Osten nach einer schwachangedeu-

teten Gegend verlegt, wo Deutschlands und Österreichs Grenzen durch eine Diözese laufen. Ein Pfarrer fällt zum Staatskirchentum ab; an seine Stelle tritt, vom Bischof bevollmächtigt, der streng kirchliche Kaplan, der, von der Schloßherrschaft unterstützt, in der Verkleidung als Förster die notwendigste Seelsorge ausübt. Dramatische Höhepunkte sind die Erbrechung der verschlossenen Kirche, wobei der greise Nachbarpfarrer feierliche Einsprache erhebt, die mitternächtliche Trauung und Erstkommunion auf dem Schloß, von welcher der Kaplan vor den hereinpolternden Gendarmen fliehen muß. Schließlich fällt er typhuskrank in die Gewalt des Staates, der ihn nach der Genesung für Jahre ins Gefängnis schickt. — Fehlt auch die letzte Tiefe künstlerischer Empfindung und Formvollendung — die gesucht poetische Schilderung der Natur und seelischer Kämpfe weckt gemischte Gefühle —, so ist der Roman doch sehr gut aufgebaut. Wo der Verfasser kunstlos darauf los erzählt, weiß er zu spannen und religiös zu ergreifen. Die prophetischen Andeutungen, in denen man den Weltkrieg und dessen Folgen als Strafgericht für die Kulturkampfsünden des jungen Reiches ahnen soll, hätte ich lieber gemißt.

Frank Thieß, Angelika ten Swaart. (181 S.) Stuttgart 1923, J. Engelhorns Nachfolger. Brosch. *M* 2.25, geb. 4.50

Anregung und Anstoß zu diesem Roman empfing Frank Thieß durch eine italienische Volkserzählung von dem Mädchen, dem sich der Tod in Menschengestalt vermählte. Aus dem Tode wurde der ungeliebte, seelenfremde Mann, dessen Hand die kühle, herbe, aber tiefe Angelika auf Wunsch der Eltern annimmt. Bewunderungswürdig fein differenziert der Roman die seelischen Wandlungen, in denen Angelika vom Grauen zur Liebesneigung fortschreitet. Das Grauen, das sie vor dem Fremden empfindet, „der das Heiligste besitzt, in alle Tiefen schauen kann", sucht sich vergebens in Verachtung und Haß zu entladen; der Gatte ist zu vornehm und taktvoll, „unsinnig zart und warm". Zu dieser halb widerwilligen Achtung und Bewunderung kommt ebenso unwillig verdrängtes erotisches Erwachen, das sich gerade durch einen kindisch-planlosen Fluchtversuch zu ungekanntem zärtlichen Drange steigert. Das Glück der Mutterschaft vertieft das Gefühl der unlöslichen Verkettung zu freier Hingabe. — Aber nicht ganz hat der Dichter den Mythos rationalisiert. Um Dr. Morr, den Gatten, geistert Mythisches, Dämonisches. Der Name schon klingt an mors an, die Erscheinung mahnt bisweilen an Freund Hein, er philosophiert über den Tod. In das Grauen Angelikas vor dem Fremden mischt sich der Schreck vor dem Übermenschlichen. „Er ist der Tod. Er zieht mich immer tiefer aus dem lieben Leben, das er verachtet, in den schrecklichen Raum der Ewigkeit", stöhnt sie. Aber er nimmt ihr das Grauen, daß sie sterbend ihn grüßt: „Du bist der Tod, du bist das andere Leben." Es ist freilich nicht der christliche Unsterblichkeitsglaube, sondern eine pantheistisch-okkult gefärbte Hoffnung, als Melodie in einem andern Leben weiterzuschwingen. — Die sprachliche Darstellung ist von einer ergreifenden Einfachheit, bis ins letzte Wort mit Poesie gesättigt. All das Heikle, das im Thema liegt, ist mit kühler Unbefangenheit gestaltet, die aber sehr reife Leser fordert.

Gerhart Hauptmann, Phantom. Aufzeichnungen eines ehemaligen Sträflings. 8° (202 S.) Berlin 1922, S. Fischer. Brosch. *M* 4.—, geb. 6.50

In behaglicher, idyllischer Sicherheit gelandet, beschreibt der ehemalige Bureaugehilfe den Schiffbruch seines Lebens. Und doch möchte er lieber sein Leben als dieses Erlebnis hergeben. Kränklich, lungenleidend, immer nervös gedrückt, dazu häßlich und hinkend, wird er Ende der Zwanziger von der jäh aufflammenden Liebe zu dem bildschönen Töchterlein des reichen Eisenhändlers ergriffen. Diese Leidenschaft wirft ihn vollständig aus dem Gleise, daß er wie in Fieberphantasien hinter einem Phantom herjagend zum Hochstapler wird. In einen Einbruchsdiebstahl bei seiner reichen Tante verwickelt, die dabei ermordet wird, bricht er vollständig zusammen. Der sinnverwirrende Rausch verfliegt, nur eine halb wehmütige, halb beschämende Erinnerung begleitet ihn ins neue Leben wohliger Gesundung, das er an der Seite einer unbeirrbar treuen und gütigen Frau führt. — Ein Stück psychologischen oder besser pathologischen Realismus, gemildert durch die frauenhafte Zartheit des Selbstdarstellers. Der Roman erinnert an die Seelendichtungen mancher Russen, wo das Außenleben zum Traum, zum Phantom verschwimmt, während das Phantasieren, Fühlen und Sehnen zur eigentlichen Wirklichkeit wird. Freilich fehlt das russische Drängen zu der innersten Tiefe, dem Religiösen.

Wilhelm Scharrelmann, Traumland. 8° (168 S.) Leipzig o. J., Quelle & Meyer.

Auch Aufzeichnungen eines Dritten, der zwischen Dichter und Leser eingeschaltet wird. „Ich lege die nachfolgenden Aufzeichnungen in die Hände des Lesers, wie sie mir übergeben wurden. Sie mögen für sich selber sprechen."

Warum dieser Abstand zwischen dem Dichter und den Träumereien, die mit dem Gedanken der Wiedergeburt spielen? Während für Hauptmann die Ich-Erzählung des Stadtschreibers ein bloßes Kunstmittel ist, um den Reiz der kindlich unbeholfenen Ausdrucksweise zu gewinnen, ist Scharrelmanns Träumer Meister einer gepflegten, manchmal gezierten Sprache; er spricht das Idiom des Dichters. Der Dichter wollte sich also von dem Gehalt der Träumereien distanzieren. Er sieht in dem Gedanken von der Wiedergeburt eine kranke Verirrung des Unsterblichkeitsglaubens und der Unendlichkeitssehnsucht. Das religiöse Ewigkeitssehnen wird bei dem skeptischen, phantasie- und gefühlsreichen Träumer zum Wahne von der Suche nach einer Geliebten, einer Schwesterseele, die er in immer neuen Lebensschicksalen zu erringen sucht. Von diesem lyrischen Standpunkt aus bietet der Blick in das Traumland hohe ästhetische Reize.

Wilhelm Scharrelmann, Die erste Gemeinde. 8° (246 S.) Leipzig 1921, Quelle & Meyer.

Biblisch und homerisch mutet die Vortragsweise an. Mit religiöser Innigkeit fühlt sich der Dichter in die Seele der ersten Christen ein, leider hat er bei dieser Einfühlung zu viel von der modernen Überschätzung der Geschlechterliebe in den herben Stoff hineingetragen.

Hans Freiherr von Hammerstein. Ritter, Tod und Teufel. Ein Bilderbuch aus dem 16. Jahrhundert. 8° (434 S.)

Mangold von Eberstein. Des Bilderbuches „Ritter, Tod und Teufel" anderer Teil. 8° (488 S.) Leipzig o. J., C. F. Amelang.

Nach zeitgenössischen Urkunden wird in diesem zweibändigen Bilderbuch die Fehde des Mangold von Eberstein zum Brandenstein gegen die Reichsstadt Nürnberg 1516—1522 anschaulich, und in dieser Fehde der kampf- und wehenreiche Übergang in eine neue Zeit. Das dem Untergang geweihte Rittertum befehdet vergeblich die aufsteigenden Städte, die Reformation sendet ihre Wellenringe aus. Des Dichters Sympathie ist mit dem „deutschen Evangelium", ohne daß er die alte Kirche mit verletzender Ungerechtigkeit behandelte. Ulrich von Hutten, dessen sittliche Zerfressenheit nicht verhehlt wird, ist Herold der neuen Zeit, während Mangold als leuchtender Ritter der alten Zeit am Trotze wider die neue Zeit zu Grunde geht. — Kein historischer Roman mit epischer Anlage und Vortragsweise, sondern rasch wechselnde geschichtliche Stimmungsbilder, angefüllt mit dem Reiz der fränkischen Landschaft, mit dem Zarten und allem Derben damaligen Ritter-, Bürger-, Bauern- und Landsknechtlebens. Man muß es dem Reuterblut des Verfassers zugut halten, daß er meint, der Teufel habe überall unter unsere liebe deutsche Erde die verfluchten Kohlen gesät, und daß er mehr als billig für das deutsche Wesen schwärmt, wie es sich in den fehdelustigen und „geschäftstüchtigen" letzten Rittern verkörperte.

Kolibri. Ein Roman aus der Allerheiligenbucht. Von Egas v. Wanden. 8° (186 S.) München 1923, Drei-Masken-Verlag. *M* 5.—

Indianisches Blut von der Ahnfrau her, portugiesisches, französisches und deutsches fließt in den Adern des kleinen Franzisko von Boyn. Um seine Seele ringen der deutsche Vater, ganzpreußischer Edelmann, die Großmutter, eine Französin von feinster Kultur, und das Geburtsland Chiquinhos, Brasilien, genauer der Staat Bahia. Die Mutter, deren Liebe zu Graf Harry Boyn, dieser Mischung von Ritterlichkeit und Pedanterie, bald erkaltete, stirbt früh. Vergeblich versucht der Vater die strenge Zucht, die er im elterlichen Hause und im Kadettenkorps durchgemacht, in der Erziehung seines Kindes. Furcht und Abneigung drohen die Gesundheit des Kleinen zu zerrütten, so daß der Arzt die Trennung vom Vater anrät. Aber es ist schon zu spät. Weder eine kurzlebige Freundschaft mit einem Schulkameraden zu Hamburg, noch Reisen durch Italien, Spanien und Frankreich, die er mit künstlerischem Schönheitssinn ausgenießt, vermögen ihn seelisch gesund zu machen. Nach dem Tode der Großmutter kehrt er, von Heimweh getrieben, zum Lande seiner ersten Knabenjahre zurück. In maßlosen Ausschweifungen seine zarte Jugend vergeudend, verfällt er raschem Siechtum und frühem Tode. Ein Kolibri, glitzernd wie ein Edelstein, für die Freiheit geboren, geht er durch den Versuch, ihn im engen Käfig zu halten, zu Grunde. — Ein Menschenleben, das durch innere Wahrscheinlichkeit fesselt, ohne sich zu typischer Bedeutung zu erheben. Die Umwelt, besonders der Tropenzauber, ist mit großer Kunst gestaltet.

Harte Probe. Roman von Ida Boy-Ed. 8° (288 S.) Berlin 1923, A. Scherl.

Der Roman behandelt das Problem des Mannes, der mit erotischer Vorgeschichte ein Weib heimführt, das wähnt, seine erste Liebe zu sein. Da Hanna durch Zufälligkeiten eine Ahnung, eine verzerrende Ahnung von der

Wirklichkeit erhält, wird sie irr an ihrem Gatten und denkt an Trennung. Das Selbstbekenntnis des Mannes führt den versöhnenden Schluß herbei. — Von ihrem Verständnis und ihrem Erbarmen für heißblütige Menschen, deren sittliche Widerstandskraft noch durch den Kriegsschrecken geschwächt ist, läßt die Verfasserin sich zur Verfälschung der Geschlechtsmoral verführen. Ein Detektiveinschlag macht die Erzählung trotz der matten Naturschilderung zu fesselnder Unterhaltungslektüre. Durch das Ganze geht eine Sehnsucht nach den sozialen und politischen Zuständen vor dem Kriege.

Trösteinsamkeit. Roman von Fedor v. Zobeltitz. 8° (283 S.) Stuttgart 1923. J. Engelhorns Nachf. Gbd. *M* 1.50.

In diesem fesselnden Unterhaltungsroman aus der Welt des Adels und der Hochfinanz verknüpfen sich zwei Probleme. Einmal das Mädchen, das, von drei grundverschiedenen Männern umworben, Reichtum und Glanz verschmäht, um dem Zug des Herzens zu folgen. Mehr Eigenart zeigt das zweite. Einer der verschmähten Freier, der steinreiche Hansen, sucht Heilung von seinem Liebesgram, der sich zu weltschmerzlichem Überdruß an seinem Kapitalistenleben auswächst, in der Trösteinsamkeit der Eichendorff-Mühle. Leider verdankt er die Genesung schließlich weniger dem romantischen Friedensidyll und naturnaher Arbeitsamkeit als der „quellfrischen Sinnlichkeit" einer geschiedenen Frau. — Nicht in der Darstellung, wohl aber in der durchklingenden Bewertung ist hier sittliche Leichtfertigkeit zu rügen.

Vom kleinen Lehrer und seinen drei Tugenden. Eine altmodische Geschichte von Marie M. Schenk. 8° (132 S.) Freiburg 1923, Herder & Co. Geb. *G.-M.* 2.—

„Eine altmodische Geschichte", sie erinnert in der Tat an die alten, immer frischen Geschichten Jeremias Gotthelfs. Eine herzige Geschichte — bis auf den unglücklichen Titel. Wer sollte auch denken, daß die drei Tugenden die Töchter des weltfremden, Blumen, Bienen und Musik liebenden Lehrers der Unterklassen sind! Fügsamer Sohn einer herrschfrohen Mutter, denkt er erst nach dem Tode der Mutter ans Freien. Eine drollige Sache ist's, wie er sich endlich das unentwegt schwäbelnde Emile erringt. Die Töchter, die er in seiner poetischen Art Fides, Spes und Karitas nennt, bleiben nach unglücklicher Liebe ungebrochenen Herzens als „Dreibündle" beisammen, sich zur Freud und der kleinen Gemeinde zum Nutzen. — Eine erquickende Lesung voll Natürlichkeit und fröhlicher Güte.

Hans Roselieb: Die Mahd. Novelle. 12° (74 S.) Freiburg 1923, Herder.

— Der Schalk in der Liebe. Novelle. 12° Ebd. 1923. Kart. je *G.-M.* 1.—; geb. je *G.-M.* 1.20 u. 2.50

Zwei wertvolle Bereicherungen von „Herders Bücherei zeitgenössischer Erzähler", die den verheißenden Namen „Der Bienenkorb" nicht Lügen straft. Wirklich goldener Honig in duftigen, wächsernen Zellen. Gut passen die beiden Novellen mit ihrem sozialen Gehalt in den ein ganzes Staatswesen umhegenden Bienenkorb. „Die Mahd" gestaltet und versöhnt den Gegensatz zwischen dem an der alten guten Bauernwirtschaft festhaltenden Vater und dem Sohn, der, zum Städter geworden, die Bodenschätze des Bauernerbes industriell ausbeuten will. „Der Schalk in der Liebe" führt den an Wohlstand und Bildung aufsteigenden Proletarier mit der Tochter des ehemaligen Offiziers zusammen. Hat die erste Novelle trotz des ausgleichenden Schlusses eine tragische Note, sofern der Altbauer in seinem unbändigen Kampf gegen das Neue sich einen schrecklichen Tod holt, so ist die andere voll gelassenen Humors. Zumal wie das langsame Hineinwachsen des ursprünglich besitzlosen und wurzellosen Fabrikschlossers ins behaglich Bürgerliche geschildert wird, erinnert an Gottfried Kellers Erzählungskunst.

Sigmund Stang S. J.

Umschau.

Am Grabe Kants

mußte es sich offenbaren, was uns Heutigen Kant noch bedeutet. Die Königsberger Kantfeier war nicht ein Tag wie andere, die uns ein sorgfältig geführter Gedächtniskalender in nie endender Folge zur Erinnerung bringt. Der 22. April und die mehrtägige Feier, die ihn umrankte, bedeutete mehr, nicht etwa wegen des verhältnismäßig großen organisatorischen Aufwandes, der dabei zu Tage trat, auch nicht allein wegen der mit der Feier verbundenen Stützungsaktion, die das Reich dem vorgeschobenen Posten unserer Kulturgrenzwacht im abgeschnürten Ostpreußen ideell und materiell zukommen ließ — nein, in Königsberg, das fühlte man, mußte eine Entscheidung fallen über eine der umstrittensten Fragen unseres deutschen Geisteslebens. Zwar mußte man fürchten, die Entscheidung werde von vornherein parteiisch sein. Fiel es doch auf, daß vom Westen und Süden berufenste Vertreter gegenwärtiger deutscher Philosophie nicht anwesend waren, wie auch von außerdeutschen Vertretern der Weltweisheit nicht bloß Frankreich und Belgien — was niemand wundernahm — sondern auch Italien, Spanien, die Schweiz und Holland fehlten, Länder, deren offizielle Teilnahme mehr besagt haben würde als jene der Chinesen und Japaner, die unserer Kultur trotz allem immer fremd gegenüberstehen. Und doch, wer nach Königsberg ging, um dort gewahr zu werden, was Kant im heutigen Geistesleben bedeutet, der konnte es erfahren aus dem, was er da sah und hörte. Entscheidend sind natürlich nicht die Begrüßungsansprachen und Festreden, soweit sie nur der vergänglichen Feierstunde dienen, wohl aber die Bekenntnisreden führender deutscher Philosophen, die da zu Worte kamen und die es verschmähten, Dithyramben zu halten.

Es wird nun gewiß jeden Teilnehmer der Tagung überrascht haben zu hören, wie oft diesmal in Königsberg — in allen möglichen Wendungen — die Frage aufgeworfen wurde: Können wir Heutige noch Kantianer sein? Mit einer Eindringlichkeit fast wie ein Prediger der Buße und Einkehr stellte Artur Liebert gleich am ersten Abend diese „Gewissensfrage": Die kantische Philosophie ist in eine Krisis eingetreten.... Wir stehen heute dem System Kants selber mit kritischer Verantwortlichkeit gegenüber. Das ist das Wesentlichste am Erbe Kants auf uns Nachgeborene, jene kritische Selbstverantwortung, die wir in unsere Wesensstruktur aufgenommen haben, und dieses Stück Kantianismus werden wir nie mehr aus unserem philosophischen Wesen auszuscheiden vermögen. Daß dieser Faktor unseres tiefsten philosophischen Selbst sich heute auch an Kant kritisch betätigt, ist das Problem unserer Tage, das man schon immer hätte kommen sehen müssen. Wir sind *durch* Kant anders geworden, wir sind aber auch *seit* Kant andere geworden.

So etwa klang der kritische Auftakt, wie ihn der stellvertretende Vorsitzende der Kant-Gesellschaft, Prof. Artur Liebert am ersten Abend anschlug.

Am folgenden Tage wurde zunächst die Rede des ersten Vorsitzenden der Kant-Gesellschaft, Vaihinger, verlesen (wegen angegriffener Gesundheit hatte er nicht persönlich erscheinen können): Bei der ersten Jahrhundertfeier zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft — im Jahre 1881 — mußte man sich erst wieder auf Kant besinnen: Zurück zu Kant! lautete die Losung. Reichlich zwanzig Jahre später, bei der großen Kantgedächtnisfeier im Jahre 1904 hieß die Losung: In Richtung Kant über Kant hinaus! Heute nach wieder einmal zwanzig Jahren lautet die Losung: Los von Kant und seinem Subjektivismus, zurück zum Objekt!... Und dann versuchte Vaihinger, dessen Lebenswerk sich in Studien an und über Kant erschöpft, nachzuweisen, wie im heutigen Geistesleben überall Kantische Gedanken wirksam sind, selbst da, wo man nicht einmal von ihm sprechen wolle. Wertphilosophie, Phänomenologie, Vitalismus, Euckenscher Aktivismus, Troeltschs Historismus, ja nicht zuletzt auch der moderne Okkultismus... alles, alles fließe uns aus der Brunnenstube Kantischen Philosophierens zu....

Mit mehr innerer Freiheit und sachlicher Tiefe konfrontierte Driesch die Kantische Philosophie mit einem echten modernen Problem: „Kant und das Ganze". Fast provozierend wirkte es, wie dieser Naturforscher und Metaphysiker gleich zu Beginn seiner Darlegungen sein eigenes Verhältnis zum Genius der Festfeier präzisierte: Ich schätze den Meister der Theorie, aber ablehnen muß ich: 1. Die transzendentale Methode, an deren Stelle legitimierend und ergänzend die phänomenologische Methode der Bedeutungsschau zu treten hat. 2. Die Versubjektivierung der Kategorien, die nach meiner Ansicht unbedingt gegenständlich

zu nehmen sind. 3. Das Verdikt über alle und jede Metaphysik, das doch höchstens einer Wolffschen Spekulation gegenüber eine Berechtigung hat. 4. Die im Kantischen System versteckte und nicht legitimierte Kryptometaphysik, wie sie in Konstruktionen wie vom „Bewußtsein überhaupt" und andern Begriffen sich verbirgt. ...

Hatte Adickes in seiner Rede am Morgen die verschiedenen Ansichten unserer Kant-Interpreten übersichtlich und säuberlich nebeneinander gestellt, und am Schlusse für die von ihm mit so viel Andacht zum Kleinen gepflegte „reine" historische Methode plädiert, so kam im Laufe des Nachmittags außer der Kantkritischen Driesch-Rede noch die ebenso souveräne von Prof. Scholz zur Verlesung (der Kieler Philosoph war wegen plötzlicher schwerer Erkrankung seiner Frau verhindert, persönlich zu erscheinen). „Kant als Klassiker der Metaphysik", so begann er und erläuterte diesen fremd anmutenden Begriff des Klassikers dahin, daß auch der ein Klassiker genannt zu werden verdiene, von dem man lernen könne, auch da, wo man dem Meister nicht folge und sich von ihm zu trennen gezwungen sehe. Drei große metaphysische Problemadern versuchte Scholz in Kants Schriften freizulegen; wir danken ihm: 1. Die Wiedergewinnung des kosmologischen Unendlichkeitsproblems, für das Kant mehr geleistet habe als ein Leibniz und Spinoza und um deswillen er in die Gipfelreihe Aristoteles-Cantor mitten hineingehöre. 2. Die metaphysische Deutung des guten Willens, der ohne metaphysische Voraussetzungen stärkster Art einfach nicht zu fassen sei. 3. Damit zusammenhängend das Bewußtwerden des Gegensatzes von Wert und Wirklichkeit, Natur und Geist, und seine Überwindung durch die Schöpferfreiheit sittlicher Tat, die den Menschen heraushebt aus dem Banne empirischen Zwanges und ihn hineinstellt in eine wahrhaft transzendente metaphysische Ordnung. In dieser metaphysischen Zielrichtung liege das Schwergewicht Kantischen Philosophierens. Der Transzendentalphilosophie als solcher, so breit sie auch — aus ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit heraus — angelegt ist, komme nur der Wert einer kritischen Grundlegung und Kontrollwissenschaft zu.

So ging ein kritisches Fragen durch alle großen und tiefangelegten Reden dieses zweiten Tages, der im Rahmen der ganzen Kantfeier das wissenschaftliche Kernstück bildete. Nur der Vollständigkeit halber ist noch Eugen Kühnemann aus Breslau zu erwähnen, der in seiner lebendig flüssigen Rede über „Herder und Kant" viel mehr den zweitgrößten Sohn von Königsberg in seiner Größe und Schwäche vor uns erstehen und von uns verstehen ließ.

Es folgte am dritten Tage die eigentliche Festrede zur Neueinweihung des Grabmals. Exzellenz v. Harnack wußte viel Schönes und Erhebendes zu sagen über Kants wissenschaftliche Persönlichkeit, sein Werk und seine fortlebenden Wirkungen. Er ließ es einen fühlen, daß, soweit unsere Kenntnis der Geschichte reicht, neben Aristoteles und Kant es keinen Dritten gegeben hat, der sich und sein Leben so ausschließlich mit der Frage der Erkenntnis identifiziert hat. ... Wie der Bettler von Assisi ganz im Dienste der Religion aufging, so könnte man Kant, dessen Leben ganz in der Hingabe an die Wissenschaft aufging, den „Franziskus der Erkenntnis" nennen. ... Das Distichon auf Kant: wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu tun, berichtigte er dahin, daß dieser König nicht nur Kärrner beschäftigt, sondern auch Könige erweckt habe wie: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. ... So schroff sich auch ihre Systeme einander gegenüberstehen, alle sind sie in Kant verbunden — überzeugt, daß man bei Kant beginnen, aber nicht bei Kant stehen bleiben müsse, daß es vielmehr gelte, die Scheidewand zwischen der reinen und der praktischen Vernunft zu durchbrechen und durch Spekulation eine höhere Einheit zu gewinnen oder doch die Grenzwand auf eine andere Linie zu setzen. Wenn wir heute nicht weniger als vier große Schulen miteinander streitender Kantauslegung hätten, so bewahrheite sich darin das Wort Kants selber: daß es nichts Ungewöhnliches sei, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand geäußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selber verstanden habe. „Doch haben ihn unmöglich alle seine Ausleger ‚besser' verstanden; aber der Streit ist an sich ein Beweis nicht nur für die Universalität und Tiefe der Kantischen Gedanken, sondern in noch höherem Maße für die Anziehungs- und Triebkräfte der wissenschaftlichen Persönlichkeit Kants. Wer ihm nahegekommen ist, der will von ihm nicht lassen." Einleitend hatte der Redner schon bemerkt, daß man heute entgegengesetzte Losungen über Kant hören könne: „Zu Kant zurück" bei den einen, „Über Kant hinaus" bei den andern, „Hinter Kant zurück" bei den jüngsten. Aber „An Kant vorbei" vermöge niemand zu gehen ..., „er ist das Schicksal der deutschen Wissenschaft geworden. Das ist seine Größe! Und doch fragen wir wieder, worin liegt sie nun eigentlich? Sind etwa die Prinzipien seines Denkens und seiner Methode bis

heute unangetastet? Oder hat er eine Fülle neuer Einzelerkenntnisse gewonnen, die in den eisernen Bestand der Wissenschaft übergegangen sind? — Nein, weder lassen sich solche Einzelerkenntnisse aufzählen, noch sind die Prinzipien seines Denkens und seiner Methode allgemein anerkannt. Man muß noch weiter gehen: Nicht nur ist hier fast alles in der Schwebe geblieben, sondern dieser umfassende und gewaltige Geist stand doch unter sehr bestimmten Schranken. Mit seiner Zeit sah er alles Gegebene als ein Ruhendes und Starres an, gleichsam im Euklidischen Raum; das Fließende der Dinge, ja das Leben selbst erfaßte er kaum; bis zu den „Müttern" ist er nicht herabgestiegen, und der Entwicklungsgedanke ist bei ihm noch in den Anfängen. Starr und abstrakt waren auch seine Psychologie und Ästhetik. Seine Fähigkeit, aus der Geschichte für die Weltanschauung zu lernen, war begrenzt; die Religion als Urphänomen blieb ihm verschlossen, und seine Unterscheidung der reinen und der praktischen Vernunft kann nur ein vorläufiges methodisches Prinzip sein, nicht aber das letzte Wort der Erkenntnis."

So ging durch alle entscheidenden Reden der Königsberger Kanttagung das eine Doppelmotiv: Kant ist einer von den ganz Großen unter den Philosophen gewesen, in deren Bann die wahrheitsuchende Menschheit aller Zeiten wird eingefangen bleiben — und doch denken wir auch wieder so ganz anders als er und wehren uns heute instinktiv mit kritischem Takt gegen seinen faszinierenden Bann. Dieses Doppelmotiv kam auch am Grabmal selbst, am roten Stein der Stoa Kantiana mit stummer Gebärde zum Ausdruck. Als man nach der Festrede Harnacks im Dom sich in den Hof zwischen Dom und der ehemaligen Universität (heute Stadtbibliothek) begab, wo der Oberbürgermeister die Säulenhallen über dem Grabe des großen Königsbergers öffnete und einen Kranz am Grabe niederlegte, da war es kalt und frostig, nicht bloß weil es unbarmherzig wie all die Jubiläumstage hindurch bald schneite bald regnete, — die schüchternen Versuche der Stadt, festlichen Schmuck anzulegen, wurden dadurch erstickt und konnten den unfreundlichen Eindruck, den das Stadtbild ganz im Gegensatz zu seinen überaus freundlichen Bewohnern weckte, nicht hintanhalten — nicht diese Ungunst des Himmels war es, die die Herzen am Grabe des großen Königsbergers nicht warm werden ließ: ob nicht vielmehr alle unter dem peinlichen Eindruck standen, den die jüngste Geschichte dieses Grabmals von neuem hatte fühlen lassen und der hier als steingewordene Dissonanz dem Auge wehe tat: Kant und der Dom! Da stand nun der antike Tempel über dem Grabe Kants, prunklos in klassisch einfacher Größe aus Rochlitzer Porphyr von einem Königsberger Architekten, Prof. Lahrs aufgerichtet, bewußt kontrastierend gegen den mittelalterlichen Dom, an dessen Wand er sich emporreckt, nicht weniger eigenwillig auch vom alten schlichten Bau der ehemaligen Albertina gegenüber abstechend; — als einzigen Schmuck aber trägt er an der Wand über dem Sarkophag eine lapidare Inschrift in goldener Kapitale: Immanuel Kant. Man hat in jenen Tagen viel für und wider den Geschmack des Grabmals gehört — soviel ist gewiß: es bringt zu eindeutigem Ausdruck, was in der langen Debatte über das neu zu errichtende Grabmal seit mehr als einem Jahrzehnt zum Thema „Kant und der Dom" geltend gemacht worden war. Herr Stadtschulrat Prof. Stettiner, Harnacks Vorredner bei der Feier im Dom, hat aus seiner ganz eingeweihten Kenntnis der Verhandlungen in einer der Königsberger Festnummern Folgendes darüber mitgeteilt: „So wurde dann im Jahre 1907 vorgeschlagen, die Grabstätte Kants in dem Chor des Domes in würdiger Weise unterzubringen und vor allem eine dauernde Ruhestätte für Königsbergs größten Gelehrten zu schaffen. Es erhob sich ein heftiger Streit über die Doktorfrage, ob durch die Überführung in den Chor des Domes, in dem eine Reihe hervorragender Ostpreußen und auch der Gründer der Universität beigesetzt worden sind, irgend ein Verhältnis Kants, des Gegners jeder statutarischen Religion, zur Kirche angedeutet werden soll. Vaihinger war zunächst nicht abgeneigt, der Verlegung der Grabstätte Kants in den Dom zuzustimmen, sofern nur dafür gesorgt würde, daß das zu errichtende Grabmal Kants dem unabhängigen Charakter seiner Philosophie entspräche. Ein überlebensgroßer kolossaler Kopf Kants und daneben eine fackelhaltende weibliche Figur, um das berühmte Wort Kants vor die Augen zu führen: „Die Philosophie sei nicht eine Dienerin der Theologie, die ihr die Schleppe nachtrage, sondern eine solche, die ihr die Fackel vorantrage", war sein Vorschlag zu dem Grabmal Kants. Später, wohl belehrt durch heftige Einsprüche, trat er dafür ein, auf derselben Stelle wie bisher nach Abbruch der Kapelle dem großen Denker ein Monument zu errichten, einfach und würdig, licht und hell, wie sein Wesen war, wie seine Philosophie ist. Vaihinger schlug vor, ein Mausoleum in der Form eines antiken Tempels zu errichten und durch äußere Anordnung eine symbolische Veranschaulichung

der Kantschen Lehre zu geben. Die Kant-Gesellschaft selbst begrüßte das Bestreben, die dürftige und baufällige Kapelle durch ein würdiges Monument zu ersetzen. Dem tiefen Denker der Deutschen gebühre eine eigene, aus ihrer Umgebung klar hervorgehobene monumentale Grabstätte. Hervorragende Kantkenner äußerten sich zu der Frage, ob Kants Grabstätte in die Kirche gehöre oder nicht. Ein Aufruf, mit vielen hunderten Unterschriften bedeckt, darunter von Hermann Cohen, Paul Natorp, Georg Simmel, Windelband, Wundt, Eucken, erhob Einspruch gegen die Überführung der Gebeine Kants in den Dom. — Universitätsprofessor Dr. Natorp, Marburg, traf wohl das Richtige, wenn er sagte: „Ich glaube, der alte Kant würde sich sehr verwundern und vielleicht auch ein wenig darüber gespottet haben, daß man aus der Unterbringung seiner Gebeine eine so große Frage macht." Der Krieg unterbrach die Lösung der Frage; die Kapelle verfiel. Endlich im Jahre 1923 gelang es, den Streit zu schlichten. Kants Gebeine ruhen weiter in der alten Gruft, über der sich der neue Tempel wölbt. Gegenüber der alten Stätte, an der er ruht, gegenüber dem alten Gebäude der Universität, das er als Student und Professor so oft betreten hat, ist das Grabmal errichtet, ein sichtbares Wahrzeichen für die Lebenden unpersönlich wie seine Philosophie und doch in der Architektonik würdig der Größe des berühmten Königsberger Begründers eines neuen Weltbildes. Königsberg selbst aber hätte diesen Tag — 22. April 1924 — nicht feierlich begehen können, wenn es nicht seine Stadtehre durch die Errichtung dieses Grabmals wiederhergestellt hätte. Josef Ternus S. J..

Ein Konvertitenbild.

Da gibt es in Südtirol ein freundliches Städtchen. Leider haben es die Italiener als Kriegsbeute genommen und dadurch den reichen Obsthandel und den Fremdenverkehr lahmgelegt. Himmelhoch ragende Bergketten schützen gegen kalte Nordwinde. Eine helle, heiße Sonne macht die Monate März-April und September-Oktober zu den angenehmsten des Jahres. Alle unsere Frühlingsblüten sprießen ein bis zwei Monate früher hervor. In rüstiger steiler Wanderung kann man an einem Tage aufsteigen aus glühender Tropenhitze zu kalten Bergseen und noch weiter hinaufklimmen in die ewige Eis- und Schneeregion der Ötztaler- rechts oder der Ortler-Alpen links.

Von den zahlreichen Fremden, die, aus allen Ländern kommend, dieses irdische Paradies aufsuchten, hoben sich die Tiroler in buntfarbiger Landestracht und mehr noch durch strotzende Lebenskraft ab. Soweit es Ausländer waren, stoben 1914 bei den Kriegserklärungen die Gäste eiligst auseinander — nur ein Amerikaner blieb. Religiös galt er als Freidenker, gesellschaftlich hatte er eine führende Stellung, politisch war er begeistert für die Einheit Deutschlands und für den heroischen Opfermut, der so vielen Feinden machtvoll sich entgegenstemmte. In regem Verkehr mit befreundeten Staatsmännern der Heimat nahm er bald Anstoß an der von Wilson eingeschlagenen Richtung. Als freier, selbständig urteilender Amerikaner, nicht als Deutscher oder Österreicher, trat er offen und fest für seine politische Überzeugung ein. Seine politischen Darlegungen, die altamerikanisch gegen jede Abhängigkeit von England waren, wurden in Berlin freudig begrüßt. In Washington und Neuyork weckten sie ein anderes Echo. Nach der amerikanischen Kriegserklärung brandmarkte man den im Feindesland Zurückgebliebenen als unpatriotisch. Wilson war persönlich verstimmt. Das im Heimatlande angelegte Vermögen wurde beschlagnahmt.

Echte altamerikanische Vaterlandsliebe und ein unbestechlicher Gerechtigkeitssinn riefen Erschütterungen hervor: sie führten den charakterfesten Mann auch zu einer Prüfung seiner religiösen Vergangenheit.

Für die Kurgäste hielt ich regelmäßig im Herbst und zu Ostern Konferenzen. Es dauerte nicht lange, so wandte der Amerikaner sich mir zu und besprach seine innern Schwierigkeiten. Zeitlebens hatten ihn religiöse Probleme beschäftigt. Schon bald nach den Studien an der Universität hatte er Amerika und Europa durchwandert und zahllose Vorträge gehalten; sehr oft wurden darin die vielen Sekten in den Vereinigten Staaten kritisch gestreift, aber auch alles Übernatürliche schlechthin bekämpft. Seinen Unterredungen mit mir gab er selbst scherzhaft den Namen „Trommelfeuer". Er folgte dem Toben und Schäumen, das in seinem erregten Innern auf- und abwogte, und überschüttete mich mit Schwierigkeiten. Allmählich glätteten sich die Wogen. Die Aussprache tat ihm wohl. Zusehends wuchs seine Bewunderung der katholischen Kirche, ihrer majestätischen geschichtlichen Größe und ihrer festen Autorität. Die Gnade unterstützte das aufrichtige Ringen und Suchen.

Es währte nicht allzulange, so durfte ich den tapferen Mann in die Kirche aufnehmen. Alle innern Kräfte waren wieder in Harmonie

geeint und auf ein hohes Ziel gerichtet, darum setzte sofort fruchtbare literarische Arbeit ein. Der Konvertit notierte die ihm gegebenen Lösungen, arbeitete sie weiter aus; seine auf katholischer Lehre fußenden Darlegungen sah ich Kapitel um Kapitel durch, und so entstand das erste katholische Buch Rebuilding a lost faith by an American Agnostic (London 1921). In englischen und amerikanischen Leserkreisen wurde es mit Heißhunger gelesen und sofort in neuer Auflage gedruckt. Nicht nur der religiöse Gehalt hatte etwas Praktisches und Packendes; ganz besonders nahm für den unbekannten Verfasser der glänzende Stil mit der feinen englischen Diktion ein. Das Inkognito war bislang sorgsam gewahrt worden. Da kam ein irischer Geistlicher nach Südtirol, er hörte von dem dort lebenden Amerikaner, suchte ihn auf, und sprach später gerührt über das Anheimelnde und Gute, das er gesehen hatte: „Das Buch Rebuilding ist wirklich von dem berühmten X". Schnell ging es dann durch die amerikanische Presse, daß dieser Mann katholisch geworden. Leider meldeten sich auch einige Stimmen, die rein nationales Gepräge zeigten, und man mahnte von jenseits des Ozeans, vorderhand an der Anonymität festzuhalten, bis die politische Atmosphäre sich mehr kläre — der Grund, warum auch wir den Namen verschweigen.

Dem ehedem ganz ungläubig gerichteten Amerikaner hatte jede Beziehung zu einer positiven Religion gefehlt. Kaum aber war die Rückkehr von vollem Unglauben zur katholischen Kirche erfolgt, so nahm man gegen ihn für kurze Zeit mit Eifer Stellung wie gegen einen Abtrünnigen. Einer aus diesem Kreise schrieb ihm sogar: „Selbst wenn ich ein anderes Bekenntnis für besser hielte, würde ich nie das meiner Väter aufgeben. Eher ließe ich mich verbrennen, als von der einmal ererbten Religion je abzuweichen." Darauf erwiderte der Amerikaner: „Ich bewundere Ihren Heroismus. Hätte Luther doch ein klein wenig von Ihrem Heldensinn gehabt, so wäre die Rückkehr zur Mutterkirche uns erspart geblieben."

Als ich von Tirol nach Bonn übersiedelte, brachte ich einen nur roh gearbeiteten deutschen Text von Rebuilding mit, und der mir befreundete Herr Assessor Joseph Weiß übernahm gern die Mühe einer deutschen Ausgabe. Nach kurzer juristischer Tätigkeit war er mehrere Jahre im Auswärtigen Amte tätig wegen seiner umfangreichen orientalischen Sprachkenntnisse. In Fachkreisen ist er als Kenner der arabischen Nationalgrammatik angesehen. Hatte schon der vielgereiste Amerikaner für sein Rebuilding überall weltweiten Horizont, so hat Weiß aus der orientalischen Welt und Geschichte in wertvollen Anmerkungen noch Ergänzungen geboten, die das Gesichtsfeld bis in schier unabsehbare Fernen hinausrücken. „Ringen und Reifen. Bekenntnisse eines amerikanischen Konvertiten" (Innsbruck 1922, Rauch) ist der Titel der deutschen Ausgabe. Heinrich Bruders S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., J. Overmans S. J., W. Peitz S. J. in Feldkirch, zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich, M. Reichmann S. J.

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 130337.

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

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

54. Jahrgang / 1./2. Heft / 106. Band / Okt.-Nov. 1923

INHALT

Die Konversionsbewegung in Holland. (J. van Ginneken.)
Platon-Aristoteles: Was heißt philosophieren? (B. Jansen.)
Tragische Seele? Eine Betrachtung zum Thomasjubiläum. (E. Przywara.)
Spiritismus, Wissenschaft und Religion. (J. Beßmer.)
Von Katholizismus und dichterischer Schöpferkraft. (Fr. Muckermann.)
Katholisches bei protestantischen Romanisten. (S. Stang.)
Gottesbeweise und Gotteserkenntnis. (M. Pribilla.)
Der hl. Franz Borgias als Komponist. (J. Kreitmaier.)
Zur Vollendung der Neuausgabe der Tiergeschichte Alberts d. Gr. (E. Wasmann.)
Besprechungen von Büchern über Religionsphilosophie; Philosophie

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

Die „Stimmen der Zeit“ können durch die Post und den Buchhandel bezogen werden. Jährlich 12 Hefte. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. — Preis für Oktober-November 1923 G —.50

Th. Tyhrmann

Freiburg i. B. Kaiserstr. 18



Juwelen

Gold Silber

A. Schlageter · Freiburg i. Br.

Schwarzwaldstraße 7 und Littenweiler: Fernsprecher 3587 und 3589

Großhandlung und Platzgeschäft in

Kohlen, Koks Briketts



Holzkohlen Brennholz

Heinrich Hansjakob

Der Vogt auf Mühlstein
Eine Erzählung aus dem Schwarzwald. Sonderausgabe mit acht Kunstdrucken nach Originalzeichnungen von Prof. Wilh. Hasemann. 6.—8. Aufl. Geb. G 4.40

Kanzelvorträge für Sonn- und Feiertage
Gehalten in der Kirche St. Martin zu Freiburg. 3. Aufl. Gebunden G 9.40

Zeit und Kirche
Kanzelreden für alle Sonntage des Kirchenjahres. 2. Aufl. Gebunden G 6.60

Der heilige Geist
Kanzelvorträge. 2. Auflage. Gebunden G 3.50

Die Schöpfung
Sechs Kanzelvorträge. 2. Auflage. Gebunden G 2.—

Die wahre Kirche Jesu Christi
Sechs Vorträge, gehalten in der Fastenzeit 1887. 3. Aufl. Gebunden G 2.80

Die Toleranz und die Intoleranz der katholischen Kirche
Sechs Vorträge, gehalten in der Fastenzeit 1888. 3. u. 4. Aufl. Gebunden G 2.40

Jesus von Nazareth
Gott in der Welt und im Sakramente. Sechs Vorträge, gehalten in der Fastenzeit 1890. 4. Aufl. Geb. G 2.40

Sancta Maria
Sechs Vorträge, gehalten in der Fastenzeit 1893. 4. Aufl. Gebunden G 2.60

Die Gnade
Sechs Fastenvorträge. Gebunden G 2.—

St. Martin zu Freiburg
als Kloster und Pfarrei. Geschichtlich dargestellt. Mit Titelbild und Textillustrationen. G 2.50

Der schwarze Berthold
der Erfinder des Schießpulvers und der Feuerwaffen. Eine kritische Untersuchung. G 1.40

Die Salpeterer
eine politisch-religiöse Sekte auf dem südöstlichen Schwarzwald. 3. Aufl. Mit urkundlichen Beilagen. G 1.40

Unsere Volkstrachten
Ein Wort zu ihrer Erhaltung. 4. Auflage. G —.30

Der Kapuziner kommt!
Ein Schreckensruf im Lande Baden. 70. Tausend. G —.20

Grundzahl (G) mal Schlüsselzal ergibt den Verlags-Markpreis; dazu kommt der Teuerungszuschlag

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

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

54. Jahrgang · 3./4. Heft · 106. Band · Dez. 1923/Jan. 1924

INHALT

Incipit lamentatio — der Gesang unsrer Trauermette. (P. Lippert.)
Liturgie und religiöses Leben. (J. Kramp.)
Christliche Wiedervereinigung. (M. Reichmann.)
Aus Sturmtagen der katholischen Publizistik. (Der Kampf um die „Neue Würzburger Zeitung" 1837—1839.) (J. Grisar.)
Von primitiver Kunst. (J. Kreitmaier.)
Die Reform des Gregorianischen Kalenders. (J. G. Hagen.)
Liturgisches Apostolat und Katechetinnenarbeit in Ungarn. (P. v. Olasz.)
Nord- und Südpolfahrten. (A. Padtberg.)
Aus dem Leben zweier deutscher Könige. (J. Grisar.)
Besprechungen von Büchern über Kulturfragen; Gesellschaftswissenschaften

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Dezember 1923 / Januar 1924 G —.50

Th. Fuhrmann
Freiburg i. B. Kaiserstr. 18
Juwelen
Gold Silber

A. Schlageter · Freiburg i. Br.
Schwarzwaldstraße 7 und Littenweiler: Fernsprecher 3587 und 3589
Großhandlung und Platzgeschäft in
Kohlen, Koks Briketts
Holzkohlen Brennholz

Alfons Lehmen S. J.

Lehrbuch der Philosophie

auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht

VIER BÄNDE

1. Logik, Kritik, Ontologie
5. u. 6., verbesserte Auflage. (10.—12. Tausend.) Herausgegeben von K. Frick S. J. Gebunden G 10.—

2. 1. Teil: **Kosmologie**
4. u. 5., verbesserte und vermehrte Auflage, herausgegeben von Peter Beck S. J. G 3.50

2. Teil: **Psychologie**
4. u. 5., verbesserte und vermehrte Auflage, herausgegeben von Julius Beßmer S. J. G 7.—

Beide Teile in einem Band: Gebunden G 12.50

3. Theodizee
4. u. 5., verbesserte Auflage. (7.—9. Tausend.) Herausgegeben von Heinrich Lennerz S. J. G 4.20; gebunden G 5.70

4. Moralphilosophie
3., verbesserte und vermehrte Auflage, herausgegeben von Viktor Cathrein S. J. Gebunden G 6.70

Anschauliche Darstellung, streng logische Begriffsbestimmungen und Einteilungen, lückenlose, überzeugende Beweisführung, vornehme und sachliche Auseinandersetzung mit Gegnern, genetische Entwicklung des Lehrstoffs sind besondere Vorzüge dieses Lehrbuchs; es ist deshalb wie kein anderes geeignet, dem Selbststudium auch weiterer Kreise zu dienen.

Grundzahl mal Schlüsselzahl = Verlags-Markpreis

HERDER & CO. G.M.B.H. FREIBURG IM BREISGAU

-90 Kath.-Theol. Fak.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

54. Jahrgang · 5./6. Heft · 106. Band · Februar/März 1924

INHALT

Von den Ursachen deutscher Not. (M. Pribilla.)
Im Kampf um den Frieden. (E. Noppel.)
Eine neue Aussprache über Katholizismus und Protestantismus. (M. Reichmann.)
Okkultismus u. Hypnose. (J. Beßmer.)
Die deutsche Romantik in geistesgeschichtlicher Beleuchtung. (A. Stockmann.)
Unser Interesse an der Mystik. (E. Böminghaus.)
Die Memoiren des Ritters v. Lang. (J. Grisar.)
Besprechungen von Büchern über Frauenfrage; Völkerkunde; Literaturgeschichte

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Februar / März 1924 G.-M. —.80

Th. Fuhrmann
Freiburg i. B. Kaiserstr. 18
Juwelen
Gold Silber

A. Schlageter · Freiburg i. Br.
Schwarzwaldstraße 7 und Littenweiler: Fernsprecher 3587 und 3589
Großhandlung und Platzgeschäft in
Kohlen, Koks Briketts
Holzkohlen Brennholz

Geschichte der
deutschen Literatur
Von
Wilhelm Lindemann
Neunte und zehnte Auflage
Herausgegeben und teilweise neu bearbeitet von
Dr. Max Ettlinger
Mit 152 Bildern auf 40 Tafeln. Zwei Bände. Gebunden G.-M. 16.—
„Diese tüchtige Literaturgeschichte erfüllt alle Anforderungen, die man an ein derartiges Werk stellen kann. Sie erweckt und befestigt Liebe und Stolz für das heimische Schrifttum, regt zur Beschäftigung mit nicht allgemein gekannten, aber wertvollen Werken an, hilft bei der Lektüre von Werken aus älteren Epochen über das Befremdende, das ihnen häufig anhaftet und den Laien im Genuß stört oder verwirrt, durch Darlegung der bei ihrer Entstehung gegebenen historischen Bedingungen hinweg, erleichtert das Verständnis schwieriger Werke durch Einführungen und ermöglicht, indem sie, ohne den Leser tyrannisieren zu wollen, dem Unerfahrenen taktvoll und umsichtig Wege zu festen Gesichtspunkten bahnt, eine fruchtbare Stellungnahme zu den verschiedenen Strömungen. . " (Deutsche Rundschau, Berlin 1915.)
VERLAG HERDER & CO. G.M.B.H. FREIBURG I. B.

B. 36 f. 714 Kath.-theol. Fakultät

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

54. Jahrgang / 7. Heft / 107. Band / April 1924

INHALT

Selig, die den Frieden schaffen . . .! (P. Lippert.)
Ist die deutsche Kultur protestantisch? (M. Pribilla.)
Idealismus. (M. Gierens.)
Zwerge als Stammväter des Menschengeschlechtes? (A. Padtberg.)
Ein Gang durch die Zeit. (E. Przywara.)
Das Vermächtnis Ritas. (S. Stang.)
Der Zweck heiligt die Mittel. Das alte Lied in neuer Aufmachung. (M. Reichmann.)
Die Wiege des Indogermanentums. (G. Lehmacher.)
König Johann von Sachsen und das Jesuitengesetz. (H. Grisar.)
Besprechungen von Biographien und Büchern über Wohlfahrtspflege

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

UNIV. BIBL. MÜNCHEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für April 1924 G.-M. 1.—

Th. Tyhrmann
Freiburg i. B. Kaiserstr. 18

Juwelen
Gold Silber

A. Schlageter · Freiburg i. Br.
Schwarzwaldstraße 7 und Littenweiler: Fernsprecher 3587 und 3589
Großhandlung und Platzgeschäft in
Kohlen, Koks
Briketts

Holzkohlen
Brennholz

ANSELM SCHOTTS
Liturgische Gebetbücher
540 Tausend Auflage

Das Meßbuch der heiligen Kirche
lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen. Vollständige Neubearbeitung durch Mönche der Erzabtei Beuron, auf Grund des neuen Missale Romanum hrsg. von Pius Bihlmeyer O.S.B. Mit einem Titelbild in Farbendruck und vier Vollbildern. 361.—392. Tausend. Geb. G.-M. 7.—; auch in feineren Einbänden.
Das Meßbuch für alle Tage des Jahres.

Oremus
Kleines Meß- und Vesperbuch. Nach Anselm Schott O.S.B. auf Grund des neuen römischen Meßbuches und Breviers umgearbeitet und hrsg. von Pius Bihlmeyer O.S.B. 61.–71. Tausend. Gebunden G.-M. 4.60; auch in feineren Einbänden.
Das Sonn- und Festtagsmissale mit Einleitungen, Vespern und Gebetsanhang.

Römisches Sonntagsmeßbuch
Lateinisch und deutsch. Im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott O.S.B. hrsg. von Pius Bihlmeyer O.S.B. 1.—20. Tausend. Geb. G.-M. 5.—; auch in feineren Einbänden.
Das Sonn- und Festtagsmissale ohne Einleitungen und Vespern, mit Gebetsanhang.

Römisches Vesperbuch
lateinisch und deutsch mit Komplet und Kleinem Marienoffizium, enthaltend die Vespern des Kirchenjahres. Für Laien zusammengestellt und liturgisch erklärt. Vollständige Neubearbeitung durch Mönche der Erzabtei Beuron, herausgegeben von Martin Schaller O.S.B. Mit einem Titelbild. 17.–27. Tsd. Geb. G.-M. 6.—; auch in feineren Einbänden.
Praktisches, reichhaltiges Handbuch zur Mitfeier der bekanntesten liturgischen Gebetsstunden.

VERLAG HERDER & CO. / FREIBURG I. BR.

Kath.-theolog. Fakultät

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

54. Jahrgang / 8. Heft / 107. Band / Mai 1924

INHALT

Die Bedeutung des Kritizismus. (B. Jansen.)
Das Erdbeben von Tokio am 1. September 1923. Skizzen eines Augenzeugen. (J. Dahlmann.)
Lateinische Hymnen aus alter Zeit im modernen Gewande deutscher „Nachdichtung". (Cl. Blume.)
Eine ungedruckte Rede Schellings. (W. Kratz.)
Von der kommenden Kunst. (J. Kreitmaier.)
Der Plan einer katholischen Zeitschrift in Bayern im 18. Jahrhundert. (B. Duhr.)
Aus der konfessionellen Schulstatistik. (M. Reichmann.)
Besprechungen von Büchern über Symbolik; Kunstgeschichte

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Mai 1924 G.-M. 1.—

Th. Fuhrmann
Freiburg i. B. Kaiserstr. 18
Juwelen
Gold Silber

A. Schlageter · Freiburg i. Br.
Schwarzwaldstraße 7 und Littenweiler: Fernsprecher 3587 und 3589
Großhandlung und Platzgeschäft in
Kohlen, Koks Holzkohlen
Briketts Brennholz

Dominicus M. Prümmer O. Pr.

MANUALE THEOLOGIAE MORALIS
secundum principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum. Editio altera et tertia aucta et secundum novum codicem iuris canonici recognita. 3 tomi. G.-M. 34.—; geb. G.-M. 39.80

TOMUS I:	TOMUS II:	TOMUS III:
G.-M. 9.50; geb. G.-M. 11.30	G.-M. 11.—; geb. G.-M. 13.—	G.-M. 13.50; geb. G.-M. 15.50

VADEMECUM THEOLOGIAE MORALIS
in usum examinandorum et confessariorum. Editio secunda et tertia aucta et recognita secundum recentissimas decisiones romanas. G.-M. 6.—; gebunden . . . . . G.-M. 7.50

MANUALE IURIS CANONICI
In usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent. Editio tertia aucta et secundum recentissimas decisiones romanas recognita. G.-M. 14.—; geb. G.-M. 16.—

HERDER & CO. · FREIBURG I. BR.

Kathol.-theolog. Fakultät
(Herrn Prof. Dr. Rießler, Herrenbergerstr.)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

54. Jahrgang / 9. Heft / 107. Band / Juni 1924

INHALT

Kantischer und katholischer Geistestypus. Eine Betrachtung zum Kant-Jubiläum. (E. Przywara.)
Neues Licht über Wallensteins Schuld? (B. Duhr.)
Mission und Propaganda. (M. Reichmann.)
Vom Sakrament des hochzeitlichen Bundes. Sein Geheimnis, sein Recht, seine Liturgie. (J. Kramp.)
Romane aus der Zeitseele. (S. Stang.)
Von rheinischer Geschichte und Art. (J. Grisar.)
Noch eine kirchliche Friedenstaube. (M. Reichmann.)
Besprechungen von Büchern über Liturgik; Philosophen und philosophische Schulen; Jugendwohlfahrt und Jugendbewegung; Bildende Kunst

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

TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Juni 1924 G.-M. 1.—

Th. Fuhrmann
Freiburg i. B. Kaiserstr. 18
Juwelen
Gold Silber

A. Schlageter · Freiburg i. Br.
Schwarzwaldstraße 7 und Littenweiler: Fernsprecher 3587 und 3589
Großhandlung und Platzgeschäft in
Kohlen, Koks Holzkohlen
Briketts Brennholz

DIE HYMNEN

DES BREVIERS IN URFORM UND NEUEN DEUTSCHEN NACHDICHTUNGEN

Von Dr. Hans Rosenberg

Zwei Teile. (Ecclesia orans. XI/XII.)

I. Teil: *Die Hymnen des Psalteriums, des Proprium de Tempore und des Commune Sanctorum.* Mit einer Einführung in die Hymnen. 1.—4. Aufl. Geb. G.-M. 2.40

(Der zweite Teil der „Hymnen" erscheint Juli laufenden Jahres.)

Hochland, München: „Rosenbergs Übersetzung der Hymnen, die den lateinischen Originalen gegenübergestellt ist, sticht durch ihr Bemühen, den Worten der Urform nicht nur ihren Bedeutungsinhalt, sondern auch ihren Stimmungsgehalt abzuringen und von da aus sie in deutschen Lauten schöpferisch neu hervorzubringen, wohltuend ab von den meist verwaschenen, mit Reimen schlecht vergoldeten früheren Übersetzungsversuchen. . . ."

Vom frohen Leben, Berlin: „Vielleicht die erste und einzige Geburt und Auferstehung der hohen und innigen Lieder der Kirche in deutscher Sprache."

Der Landsmann, Bozen: „. . . Es sind mehr als Nachdichtungen: es sind Dichtungen. Sprachgewaltig und kühn, mit dem Ahnungsvermögen, das aus der mystischen Tiefenschau gepflegten Glaubenslebens wächst, schöpft Rosenberg die Werke der Vergangenheit in das Formgewand der Gegenwart um."

Deutsches Volksblatt, Stuttgart: „. . . Die Übersetzung sucht mit Erfolg den religiösen und dichterischen Gehalt der Vorlagen bei möglichster Genauigkeit der Übertragung wiederzugeben. . . . Das Werk ist eine tüchtige Arbeit zur Förderung des Verständnisses für das Gebet der Kirche und eine wertvolle Bereicherung der Sammlung Ecclesia orans."

VERLAG HERDER & CO., FREIBURG IM BREISGAU

3.30 für Heft 10 bis 12 Kathol.-Theol. Fakultät (Herrn Prof. Dr. Riesler, Herrenbergstr.)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

54. Jahrgang / 10. Heft / 107. Band / Juli 1924

INHALT

Katholiken und höhere Schule. (Gedanken zur Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens. (J. Schröteler.)
Kulturwende und Katholizismus. (M. Pribilla.)
Eucharistie, Not und Erlösung. (W. M. Gierens.)
Altes und Neues zum Erkenntnisproblem. (St. v. Dunin-Borkowski.)
Custos, quid de nocte? Eine Gewissenserforschung. (E. Przywara.)
Textiler Haeckelismus. (E. Wasmann.)
Kirchliche Beschwerden im Protestantismus. (M. Reichmann.)
Besprechungen von Büchern über Heiligenleben; Aszese; Deutsche Literatur. Romantik; Biologie

UNIVERSITÄTS BIBLIOTHEK TÜBINGEN

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Juli 1924 G.-M. 1.—



A. Schlageter · Freiburg i. Br.

Schwarzwaldstraße 7 und Littenweiler: Fernsprecher 3587 und 3589

Großhandlung und Platzgeschäft in

Kohlen, Koks Briketts — **Holzkohlen Brennholz**

DIE

HYMNEN

DES BREVIERS IN URFORM UND NEUEN DEUTSCHEN NACHDICHTUNGEN

Von

Dr. Hans Rosenberg

Zwei Teile. (Ecclesia orans. XI/XII)

I. Teil: *Die Hymnen des Psalteriums, des Proprium de Tempore und des Commune Sanctorum.* Mit einer Einführung in die Hymnen. 1.—4. Aufl. Gebunden G.-M. 2.40

(Der zweite Teil der Hymnen erscheint Juli 1924.)

Hochland, München: „Rosenbergs Übersetzung der Hymnen, die den lateinischen Originalen gegenübergestellt ist, sticht durch ihr Bemühen, den Worten der Urform nicht nur ihren Bedeutungsinhalt, sondern auch ihren Stimmungsgehalt abzuringen und von da aus sie in deutschen Lauten schöpferisch neu hervorzubringen, wohltuend ab von den meist verwaschenen, mit Reimen schlecht vergoldeten früheren Übersetzungsversuchen. . . ."

Vom frohen Leben, Berlin: „Vielleicht die erste und einzige Geburt und Auferstehung der hohen und innigen Lieder der Kirche in deutscher Sprache."

HERDER & Co., FREIBURG I. B.

DIE

PSALMEN

Von

Athanasius Miller O. S. B.

Zwei Teile. (Ecclesia orans. IV/V)

I. Teil: *Einführung in Geschichte, Geist und liturgische Verwendung der Psalmen.* 5. bis 8., stark vermehrte Auflage. (9.—12. Tsd.) Gebunden G.-M. 3.60

II. Teil: *Die Psalmen.* Übersetzt und kurz erklärt. Die fünf Bücher der Psalmen. Mit einem Anhang und den Cantica des römischen Breviers. 9.—18. Tsd. Geb. G.-M. 2.60

Willmann-Blätter, Reichenberg: „Wer das einzigartige Kunstwerk der katholischen Liturgie ganz verstehen will, muß sich um eine gründliche Kenntnis der Psalmen bemühen. Diese reizvolle Arbeit ermöglicht auch dem Laien das Psalmenwerk von P. Miller. Dem lateinischen Texte ist die klare, formschöne, rhythmisch beschwingte und strophisch gegliederte Übersetzung gegenübergestellt."

Tiroler Anzeiger, Innsbruck: „Wer sich mit dem reichen, herrlichen Inhalt der Psalmen bekannt machen will, wer sich ohne zeitraubende Mühe in sie vertiefen oder bei schwierigen Stellen rasch zurechtfinden will, wer die Psalmen in klarer, fließender, mitunter begeisternd schöner Sprache genießen will, der greife zu dieser Übersetzung."

HERDER & Co., FREIBURG I. B.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

54. Jahrgang / 11. Heft / 107. Band / August 1924

INHALT

Wandlungen der Wohlfahrtspflege. (C. Noppel.)
Katholisch und Völkisch? (E. Böminghaus.)
Kämpfergeist oder Duldsamkeit? (P. Lippert.)
Ringen um Gott. (E. Przywara.)
Die russische Intelligenz und die katholische Kirche. (F. Wiercinski.)
Musikpessimisten. (J. Kreitmaier.)
Luthers Pecca fortiter. (M. Pribilla.)
Die Zukunft der Philosophie. (E. Przywara.)
Ein Universitätsprofessor im Tertiarenkleide. (E. Wasmann.)
Besprechungen von Büchern über Kirchengeschichte; Liturgik; Naturphilosophie; Zeitfragen; Deutsche Literatur; Kunstgeschichte

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

UNIV. BIBL.

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für August 1924 G.-M. 1.—

Th. Fuhrmann
Freiburg i. B. Kaiserstr. 18
Juwelen
Gold Silber

A. Schlageter · Freiburg i. Br.
Schwarzwaldstraße 7 und Littenweiler: Fernsprecher 3587 und 3589
Großhandlung und Platzgeschäft in
Kohlen, Koks
Briketts
Holzkohlen
Brennholz

Georg Timpe P. S. M.

Die brennende Leuchte
Gedanken für die jährliche Geisteserneuerung. Mit drei Bildern nach Scherenschnitten von Melchior Grossek. (Bücher für Seelenkultur.) Gebunden in Leinwand G.-M. 2.40
Wer Tage seelischen Alleinseins sucht, Rechenschaft über sein Inneres sich geben will, der wird in diesem Buch, das Johannes den Täufer, den Mahner seiner Zeit, als Vorbild hinstellt, eine wertvolle Hilfe finden.

Der selige Weg
Gedanken zu Jesusworten für jeden Tag des Jahres. (Bücher f. Seelenkultur.) Geb. G.-M. 3.60
„Dieses Buch will zu den Suchenden sprechen. Und es tut dies mit einer poetischen, verinnerlichten Sprache. Es ist nicht, wie so viele Betrachtungsbücher, ein bloßes Lehrbuch, sondern der Ausdruck wahren und tiefgehenden seelischen Erlebnisses. Durch seine Kürze ist das Buch geeignet, in Augenblicken geistiger Sammlung Gedanken zu bieten, die zur Verinnerlichung und Seelenerneuerung führen können." (Linzer Volksblatt, Linz a. D. 1921.)

Das Leben
33 Scherenschnitte von Melchior Grossek. Mit Gedanken von Georg Timpe. Geb. G.-M. 9.—
„... Grossek hat mit großem Geschick die Scherentechnik für Darstellungen aus dem Leben Jesu benützt. Es finden sich wahre Meisterstücke unter den Bildern." (Stimmen der Zeit, Freiburg i. B. 1923.)
„... Timpes Begleitworten eignet innige Versenkung in die heilige Geschichte und zugleich ein evangelistisches Werben um Gewinnung der Seelen für das im Bilde geschaute göttliche Leben." (Evangelisches Kirchenblatt, Görlitz 1923.)

VERLAG HERDER & CO. / FREIBURG I. BR.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

54. Jahrgang / 12. Heft / 107. Band / September 1924

INHALT

Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit. (E. Przywara.)
Sadhu Sundar Singh. (H. Sierp.)
Aus Sturmtagen der katholischen Publizistik. (II. Der „Fränkische Courier" 1839—1841.) (J. Grisar.)
Ein vielumstrittener Mystiker. (K. Richstätter.)
Abendland und Morgenland bei Solowjew. (Fr. Muckermann.)
Am Grabe Kants. (J. Ternus.)
Ein Konvertitenbild. (H. Bruders.)
Besprechungen von Büchern über Liturgie; Deutsche Erzählungsliteratur

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für September 1924 G.-M. 1.—

Th. Fuhrmann
Freiburg i. B. Kaiserstr. 18
Juwelen
Gold Silber

A. Schlageter · Freiburg i. Br.
Schwarzwaldstraße 7 und Littenweiler: Fernsprecher 3587 und 3589
Großhandlung und Platzgeschäft in
Kohlen, Koks Holzkohlen
Briketts Brennholz

Aus dem
katholischen Kirchenjahr
Betrachtungen über die kleineren Feste des Herrn, der Mutter Gottes und über die vorzüglichsten Heiligen jedes Monats
Von Moritz Meschler S.J.
7. u. 8., verbesserte Aufl. (11.–14. Tsd.) 2 Bände. G.-M. 10.50; geb. G.-M. 13.50
P. Meschlers Betrachtungen über das Leben Jesu finden in diesem Werke ihre Ergänzung in Betrachtungen über Herren- und Heiligenfeste im reichgegliederten Rahmen des Kirchenjahres, dessen Grundgedanken und Ziel lichtvoll hervorgehoben wird als „das höchste Kunstwerk, wie es bloß der Finger Gottes zusammenfügen konnte“. Dessen Schätze zu heben und praktisch auszumünzen, dazu gibt der bewährte Führer im geistlichen Leben eine Anleitung. Mit taktischem Geschick greift er die lebensvollsten Züge aus dem geschichtlichen Gesamtbild zur Nachahmung heraus und bringt sie nicht bloß dem Verstande, sondern auch dem Willen und Gemüt näher durch Anregung bestimmter Vorsätze und Anmutungen.
VERLAG HERDER & CO. * FREIBURG I. BR.

9. 2. 67

8. SEP. 1969

18. 3. 81

26. APR. 1982

11. März 1983

2.75